

firmiana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

48

2009/1

Cittadella Editrice - Assisi

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 - 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Enrico Brancozzi

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù, Viviana De Marco,
Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi, Gabriele Miola,
Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci, Osvaldo Riccobelli, Emilio
Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni, Giordano Trapasso

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22
da versare sul C.C.P. 13471636 intestato a *Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale*.

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3

06081 ASSISI (PG)

Tel. 075/813595 – Fax 075/813719

web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Studio VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	Pag. 7
Saggi	» 9
SEBASTIANO SERAFINI <i>Diritti umani, dignità dell'uomo ed etica mondiale. Prospettive a procedere dal contributo di Carlos Josaphat Pinto De Oliveira</i>	» 11
Discussioni	» 47
TARCISIO CHIURCHIÙ <i>Il cammino della tolleranza nella storia della Chiesa e l'esigenza di inculturazione</i>	» 49
VIVIANA DE MARCO <i>La forza del sublime</i>	» 55
RAYMOND NKINDJI SAMUANGALA <i>L'inculturazione tra Chiesa in Africa 1 e Chiesa in Africa 2. Quale futuro nella Chiesa?</i>	» 75
Interventi	» 99
LUDOVICO GALLEN <i>Determinismi ed indeterminismi nei meccanismi dell'evoluzione nella discussione sui rapporti tra scienza e fede</i>	» 101
ALDO GIORDANO <i>L'ecumenismo e il dialogo nel panorama ecclesiale europeo</i>	» 111

Recensioni

Pag. 129

C. DI SANTE, *Bibbia. La Grande Storia. Trama narrativa e tematica*, Cittadella, Assisi, 2006 (A. Nepi); H. GUNKEL, *La fiaba nell'Antico Testamento*, Medusa, Milano 2007 (A. Nepi); E. OTTO, *Mosè. Storia e leggenda*, Queriniana, Brescia 2007 (A. Nepi); P. MERLO (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Carocci, Roma 2008 (A. Nepi); B. ESCAFFRE, *Évangile de Jésus Christ selon saint Jean 1-12*, Du Cerf, Paris 2008 (A. Nepi); I. HIMBAZA-ADRIAN SCHENKER (eds.) *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J-C.*, Fribourg-Göttingen 2007 (A. Nepi); O. H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia 2007 (E. Brancozzi); G. CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana, Brescia 2009 (E. Brancozzi); O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia postconciliare*, Queriniana, Brescia 2005 (E. Brancozzi); A. MELLONI – G. RUGGIERI (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009 (E. Brancozzi); D. BONIFAZI – E. BRESSAN (edd.), *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II (Atti del Convegno di Studi, Macerata, 4-6 maggio 2006)*, Eum, Macerata 2008 (E. Brancozzi).

PRESENTAZIONE

Il numero di *Firmana* che diamo alle stampe raccoglie diversi interventi maturati nel quadro di ricerca dello scorso Anno Accademico. Apre il volume il saggio di Sebastiano Serafini, che ha per oggetto l'esplorazione critica della prospettiva di Pinto de Oliveira sul rapporto tra diritti umani ed etica mondiale. Il celebre domenicano brasiliano, discepolo di Chenu, ha dedicato gran parte della sua ricerca ai diritti umani intesi come la possibile base comune su cui costruire una sempre più necessaria ed urgente etica mondiale. La chiesa ha assistito a questo processo dapprima con contrarietà e scetticismo, e solo gradualmente con sempre maggiore convinzione, fino a ritenere i diritti umani fondati sulla dignità della persona come l'espressione più alta della comunione umana. Seguono i contributi di Chiurchiù, De Marco e Nkindji Samuangala, che consistono in tre interventi tenuti dai rispettivi autori in una giornata di studio per docenti promossa dall'Istituto Teologico Marchigiano in preparazione al seminario specialistico del 2010 sull'inculturazione. Per Chiurchiù, storico della chiesa, il tema chiama in causa il lungo cammino della tolleranza nella storia della comunità credente, le forzature, gli strappi, le visioni unilaterali che hanno condotto a ritenere l'inculturazione una sorta di concessione e non un riconoscimento dovuto ad ogni credente. Viviana De Marco, teologa, individua nel "sublime" un possibile filo rosso che lega poesia, letteratura, arte, musica e ogni altro ambito espressivo dell'uomo. L'intervento di Nkindji Samuangala, liturgista, opera un confronto tematico tra le due assemblee speciali per l'Africa del sinodo dei vescovi, quella del 1994 e quella appena conclusa dello scorso ottobre 2009. Chiudono il volume il contributo del prof. Ludovico Galleni, che interviene a 150 anni dalla celebre opera di Charles Darwin *L'origine delle specie*, e il testo della prolusione di inizio Anno Accademico 2008/2009 di mons. Aldo Giordano, che inquadra lo stato di salute dell'ecumenismo nel panorama ecclesiale europeo.

ENRICO BRANCOZZI



Bénédzet Bujo
**LA PRETESA UNIVERSALITÀ
DELLA MORALE OCCIDENTALE**
Fondamenti di un'etica africana
pp. 336 - € 29,80

Collana: Questioni di etica teologica

Il libro è una risposta efficace alla relativizzazione del modello occidentale. Reagendo nei confronti della pretesa universalità della morale occidentale e illustrando i fondamenti della morale africana, sollecita la chiesa e la ricerca teologica ad aprirsi alle istanze di inculturazione del messaggio, sviluppando un dialogo fecondo tra modelli diversi, con l'obiettivo di favorire integrazioni e correzioni vicendevoli. (dalla *Presentazione* di Gianni Piana)

Dall'Indice: Parte prima: Problematica fondamentale dell'etica africana; Parte seconda: Identità e concezione della libertà.

Bénédzet Bujo è professore di Teologia morale all'Università di Friburgo (CH).

SAGGI

SEBASTIANO SERAFINI

DIRITTI UMANI, DIGNITÀ DELL'UOMO
ED ETICA MONDIALE.
PROSPETTIVE A PROCEDERE DAL CONTRIBUTO
DI CARLOS JOSAPHAT PINTO DE OLIVEIRA¹

1. LA COSCIENZIAMENTO DEI DIRITTI UMANI

Le profonde trasformazioni della vita civile rendono problematico l'utilizzo di categorie classiche, quali, ad esempio, quella di natura o di diritto naturale, ritenute inadeguate a rendere conto della storicità dell'agire umano. Inoltre, la pluralità di teorie etiche e la frammentazione del vivere sociale acquiscono il bisogno di paradigmi atti ad interpretare l'umano in termini universalmente riconoscibili. Dall'età moderna in poi, un problema delle società occidentali complesse è di come rendere possibile la convivenza attraverso il ricorso ad un terreno di valori condivisi, senza negare il pluralismo socio-culturale e le differenze politico-economiche². Nel contesto di tale problematica, si inserisce il costante appello ai diritti umani che emerge dalla riflessione del teologo brasiliano Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. Due, secondo il nostro Autore, sono le modalità attraverso cui la coscienza contemporanea fa riferimento ai diritti umani. La prima è rintraccia-

¹ Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, domenicano, è nato in Brasile il 4 dicembre 1921. Ha studiato teologia di base presso il Seminario Maggiore di Pétropolis (Brasile). Ha conseguito la licenza e il dottorato in teologia a Saint-Maximin (Francia) sotto la guida del professore Labourdette e a Le Saulchoir sotto la guida del professore Chenu. È stato docente di teologia morale a San Paolo (Brasile) e, dal 1966 al 1998, nella Facoltà di Teologia morale all'Università di Fribourg (Svizzera), di cui è stato decano. Attualmente è ritornato a San Paolo ove collabora con l'Istituto Teologico Domenicano.

² Cfr. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *L'Eglise, les Religions et les droits de l'homme*, in AA. Vv., *Indivisibilité des droits de l'homme. Actes du IIe Colloque Interuniversitaire*, Fribourg 1985, 107-110.

bile nel sentire diffuso circa la necessità di garantire la convivenza civile e l'autonomia personale. Dal XVII secolo in poi vi sono state più di 150 dichiarazioni riguardanti i diritti umani³, intesi sia come diritti universali, sia come istanze rivendicative di particolari categorie di persone. In tal modo è diventata prassi comune dichiarare o invocare i diritti umani per sanare situazioni di oppressione della persona o problemi di convivenza riferibili alle singole società o al piano internazionale. La seconda modalità, è rintracciabile nell'interpretazione teorica di tali esigenze pratiche: si sente la necessità di argomentare, di fondare la categoria di diritti umani, al fine di trovare una soluzione ai problemi sociali odierni accettabile e riconoscibile da chiunque⁴. In tal senso, i diritti umani divengono uno strumento teorico-pratico capace di intercettare l'odierna questione della significatività morale della vita sociale, e consentono di raggiungere un consenso pratico che, nell'attuale pluralismo culturale, ideologico, filosofico e religioso, possa valorizzare le differenze attraverso la prassi improntata ad una ragione comunicativa⁵.

Attualmente, in forza delle convenzioni internazionali dell'ONU, i diritti umani sono considerati parte integrante dei diritti dei popoli. In riferimento ai rapporti tra stati, come alle relazioni all'interno di uno stesso stato, essi rappresentano un riferimento essenziale per le aspirazioni di giustizia, di umanizzazione del vivere e di impegno effettivo nella ricerca e nella pratica del bene. I diritti umani si affermano, così, come luogo in cui la vocazione alla verità e al bene proprie dell'umanità trovano la propria dimora storico-teoretica. Al presente essi rappresentano anche un punto di riferimento dell'impegno ecclesiale per la giustizia e per la pace.

1.1. La vicenda storica

La forma più immediata attraverso la quale i diritti umani appaiono nella coscienza moderna è quella della dichiarazione pubblica. Tutte le grandi dichiarazioni moderne, il *Bill of Rights* inglese (1689),

³ Cfr. B. QUELQUEJEU, *Les grandes déclarations des droits et libertés*, «Supplement» 125 (1978), 193-209.

⁴ Cfr. A. DA RE, *Il ritorno dell'etica nel pensiero contemporaneo*, in AA. Vv., *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Padova 1989, 111-122; F. FAGIANI, *Etica e teorie dei diritti*, in C. A. VIANO, (ed.), *Teorie etiche contemporanee*, Torino 1990, 87-107.

⁵ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *L'Eglise, les Religions et les droits de l'homme*, 111.

la *Dichiarazione dei diritti della Virginia* (1776), la *Dichiarazione di indipendenza americana* (1776), la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), sono l'espressione, pur nella loro diversità, di quel processo civile che vede nascere soggetti sociali che non rappresentano più la società come il naturale riflesso di un ordine trascendente, ma come il risultato delle interazioni e delle scelte dei soggetti individuali e collettivi. In questo senso, la stessa società viene ricondotta, nella sua genesi, ai singoli individui che la costituiscono⁶. Se si prendono in considerazione queste dichiarazioni si possono cogliere, anche solo in modo indicativo e schematico, gli elementi che riflettono il senso di quei processi civili operatisi nella modernità, e che rappresentano l'alveo e la culla dei diritti umani. Va notato, in primo luogo, come tutte le grandi dichiarazioni partono da una situazione di conflitto sociale ed affermano che il disprezzo o il rifiuto dei diritti dell'uomo è fonte di violenza e di mali per tutta l'umanità. Tale conflitto è percepito come il luogo di una ingiustizia nei confronti di determinati soggetti, proprio a causa della mancanza di riconoscimento e rispetto delle istanze universali connaturali ad ogni uomo. In secondo luogo, osserva Pinto de Oliveira, ciò che caratterizza questi proclami, è l'appello a una natura umana universale quale fonte dei diritti, detti appunto naturali⁷. Da qui scaturisce l'affermazione della loro universalità, perché solo così essi possono funzionare quale strumento di pace e giustizia tra gli uomini⁸. L'universalità dei diritti è proprietà dell'individuo e si specifica come diritto all'uguaglianza e alla libertà. La prima, intesa come ciò che è esigibile per tutti indistintamente e, la seconda, come rivendicazione della propria autonomia di fronte alla istituzione politica e ad ogni altra realtà sociale, che potrebbero impedire o ostacolare la propria individualità⁹.

⁶ Cfr. G. D'EUFEMIA, *Le Costituzioni*, Roma 1962; B. BARRET-KRIEGEL, *Les droits de l'homme et le droit naturelle*, Paris 1989; R. FABRIS – A. PAPISCA, *Pace e diritti umani*, Padova 1989, 97-106. Una storia completa delle formulazioni dei diritti dell'uomo non è ancora stata scritta. Per una breve panoramica, cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE «JUSTITIA ET PAX», *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, Roma 1975; H. HUBER – H. E. TÖDT, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart 1977.

⁷ «Anche se la *Dichiarazione di Indipendenza Americana* riconduce all'opera di un Dio creatore l'esistenza di questi stessi diritti nell'uomo»: C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, in O. HÖFFE, (ed.), *Jean Paul II et les Droits de l'homme*, Fribourg 1980, 64.

⁸ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, 64.

⁹ Tutta la dichiarazione dell'ONU, per esempio, è preoccupata di salvaguardare le esigenze individuali, mentre solo l'articolo 29 accenna ai doveri verso la comunità.

1.2. Lo sfondo filosofico: il giusnaturalismo

Le *Dichiarazioni*, pur legate alle vicende socio-politiche ed economiche, non si potrebbero adeguatamente comprendere al di fuori di quel pensiero filosofico-politico tipico della modernità che va sotto il nome di giusnaturalismo, il quale fa da sfondo alle stesse enunciazioni pubbliche. Elemento significativo di tale pensiero è l'affermazione della priorità assoluta di un diritto soggettivo nei confronti di ogni altra norma regolatrice della convivenza¹⁰. In tale prospettiva, il diritto non riguarda la giusta ripartizione delle cose e delle prestazioni nei rapporti interumani, ma si qualifica come potere e facoltà dei singoli su determinati beni o su condizioni morali e spirituali. Non esistendo più un consenso universale circa un ordine sociale che permetta di stabilire diritti e dovere reciproci, i vari soggetti rivendicano una autonomia giuridica che non ha altra fonte e criterio che il potere e la libera volontà dei singoli. Lo *iustum* proprio del diritto finisce per coincidere con il soggetto e con le prerogative stabilite anteriormente a ogni rapporto sociale. Già in Guglielmo d'Ockham la società viene concepita come somma di individui singolari che, con la loro volontà, entrano in relazione reciproca. La "giusta ripartizione" di diritti e doveri non può perciò essere stabilita se non attraverso il patto e l'accordo libero tra i singoli¹¹. Ciò significa che il diritto si sgancia dall'idea di una natura oggettiva e immutabile per coincidere con il diritto del soggetto, vale a dire, con il potere e la libertà che l'individuo esercita sui beni terreni entrambi stabiliti dalla legge, cioè da un atto posto dalla volontà umana e non da una ragione universale, come si sosteneva nella visione tomista del diritto naturale¹².

Il giusnaturalismo dei secoli XVII e XVIII affonda dunque le sue radici nella reazione del volontarismo e nominalismo occamista alla

¹⁰ Per una panoramica sulle varie forme e figure di giusnaturalismo nella storia della filosofia del diritto, e in particolare nei secoli XVII-XVIII, cfr. B. FASSO, *Giusnaturalismo*, in N. BOBBIO – M. MATTEUCCI (edd.), *Dizionario di Politica*, Torino 1976, 432-437.

¹¹ «L'individuo (e non il rapporto tra individui) diviene il centro d'interesse della scienza del diritto; lo sforzo della scienza giuridica è ormai rivolto a descrivere le qualità giuridiche dell'individuo, l'ambito delle sue facoltà, dei suoi diritti individuali. Quanto alle norme giuridiche, non potendo più dedurle dall'ordine stesso che si credeva in precedenza di poter leggere nella natura, sarà giocoforza cercarne l'origine esclusivamente nella volontà positiva degli individui: il positivismo giuridico sarà figlio del nominalismo»: M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1986, 138; L. VERRECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso Maria de' Liguori*, Cinesello Balsamo 1990, 170-242.

¹² Cfr. A. GHISALBERTI, *Introduzione a Guglielmo d'Ockham*, Bari 1976, 106-107.

filosofia tomista del diritto naturale, anche se entra a costituire la filosofia politica moderna attraverso la scolastica spagnola del XVI secolo, nei suoi esponenti più significativi come Francisco de Vitoria e Francisco Suarez. Quest'ultima scolastica, oltre a ribadire le tesi tomiste della giustizia obiettiva pretesa dalla "natura delle cose", introduce anche l'idea del patto e dell'accordo volontario quale titolo per la giustizia stessa del rapporto sociale. Emblematica al riguardo è la posizione di de Vitoria, secondo il quale «lo *ius* è ricondotto per un verso a ciò che è stabilito per legge e coincide con la *potestas* e la *facultas operativa*; per un altro esso coincide con ciò che è stabilito dalla natura razionale del rapporto sociale»¹³. Si giustappongono quindi l'idea tomista di una giustizia naturale dedotta dalla naturale socialità dell'uomo e l'idea occamista di una giustizia originata dalla coincidenza fra diritto e prerogative del soggetto determinabili al di fuori di ogni rapporto sociale¹⁴. Tale posizione ha permesso a de Vitoria di elaborare una nozione di "diritto delle genti" in grado di riconoscere le istanze di autonomia dei "nuovi popoli", dove poter sintetizzare la concezione razionalista con quella contrattualistica del diritto e realizzare così un ordine giusto¹⁵.

Il punto nodale nel passaggio dal giusnaturalismo classico a quello moderno è dato dalla riflessione filosofica dell'olandese Ugo Grozio. Egli intende il diritto come "qualità" della persona, nella convinzione che da esso si possa dedurre una serie di prescrizioni fondamentali indipendentemente dal riferimento alla storia, all'esperienza effettiva, alla trascendenza¹⁶.

La riduzione del diritto a istanza del soggetto da garantire di fronte o contro la istituzione sociale era vista, in questo periodo, come l'unica forma per rendere possibile la convivenza in una società ormai divisa e non più unificabile attraverso la religione, la quale, al contrario, era ritenuta fattore di conflitto. In tal senso, dunque, la giustizia

¹³ VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico*, 305.

¹⁴ Cfr. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico*, 307ss.; A. TRUYOL SERRA, *De la notion traditionnelle du droit des gens à la notion moderne de droit international public*, «Supplement» 160 (1987), 84-85; D. COMPOSTA, *Il concetto di diritto nell'umanesimo giuridico di F. de Vitoria*, in AA. Vv., *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Milano 1988, 273-291.

¹⁵ Cfr. J. A. MARAVALL, *I pensatori spagnoli nel secolo d'oro*, in F. FIRPO, (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, III, Torino 1987, 635; J. ARNTZ, *Lo sviluppo del pensiero giusnaturalistico all'interno del tomismo*, in F. BÖCKLE, (ed.), *Dibattito sul diritto naturale*, Brescia 1970.

¹⁶ Cfr. U. GROZIO, *Il diritto della guerra e della pace*, Firenze 2002.

alla quale appellarsi non è più data dalla natura oggettiva e universale delle cose e dell'umano, ma dal soggetto libero e razionale. In questa prospettiva emerge il tratto qualificante del giusnaturalismo moderno, cioè l'idea di diritto come libertà di ciascuno di perseguire i propri scopi attraverso la legge naturale (razionale). In questo senso, se si pensasse come il filosofo inglese Thomas Hobbes, secondo il quale l'inclinazione fondamentale dell'uomo sarebbe quella dell'autoconservazione, si ha che la libertà-diritto è semplicemente «assenza di impedimenti ai nostri movimenti e consiste nel fatto che nessuno o suddito o figlio o servo sia impedito, a causa delle pene minacciate dallo Stato e dal potere o dal padrone, per quanto severi, dal fare quanto è necessario per provvedere alla propria vita e alla propria salute e dall'andare ovunque gli sembri opportuno a questo scopo»¹⁷. La legge naturale invece è definita come «dettame della retta ragione riguardo a quel che si deve fare o tralasciare per conservare la vita»¹⁸. In questo modo la ragione e la natura sono defraudate di ogni valenza morale, e vengono ridotte a bisogno fisico di sopravvivenza e a calcolo dei mezzi più adatti per raggiungere tale fine. Il diritto è allora semplicemente istanza di autonomia ed emancipazione del soggetto sulla base di una natura meccanicamente orientata.

Anche quando, come nel filosofo John Locke, questa libertà di operare in assenza di impedimenti è concepita come subordinata alla legge naturale data da Dio, essa rimane comunque sprovvista di una valenza veritativo-morale¹⁹. Infatti, pur appellandosi a un orizzonte etico-teologico per giustificare i diritti, il filosofo inglese mantiene una indeterminatezza nel concetto di libertà. Da un lato, essa si configura come una prerogativa-facoltà propria di tutti gli uomini, insieme alla vita e alla proprietà. Queste costituiscono i diritti naturali imprescrittibili, perché dati da Dio ad ogni uomo con la creazione. Dall'altro lato,

¹⁷ T. HOBBS, *De cive*, in Id., *Opere politiche*, I, Torino 1988, 204-205; Cfr. Q. SKHINER, *Il concetto inglese di libertà*, *Filosofia Politica* III (1989) 77-102..

¹⁸ HOBBS, *De cive*, 97; Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, Bari 1979, 105-130.

¹⁹ Cfr. J. LOCKE, *Due trattati sul governo e altri scritti*, Torino 1982, 245. «Questa libertà da un potere assoluto e arbitrario è così necessaria e così strettamente congiunta alla conservazione di un uomo, che questi non può separarsene se non per mezzo di ciò che pregiudica in pari tempo la sua conservazione e la sua vita, perché l'uomo non avendo il potere della propria vita, non può per contratto e col proprio consenso rendersi schiavo di alcuno, né porsi sotto il potere assoluto e arbitrario di un altro che gli possa togliere la vita quando vuole. Non si può conferire altrui un potere maggiore di quello che si possiede e chi non può sopprimere la propria vita non può conferire ad altro alcun potere su di essa»: LOCKE, *Due trattati*, 245.

il concetto di libertà rappresenta il fondamento e la qualità essenziale di ogni rapporto sociale, per cui tutto deve fondarsi sul consenso libero del soggetto²⁰.

I diritti naturali inerenti all'uomo, dunque, sia che vengano ricondotti a Dio, o che vengano fondati sulla natura, hanno comunque un carattere eminentemente soggettivo. Come diritti di libertà portano alla convinzione che la natura del soggetto consiste nella inclinazione materiale alla sopravvivenza o al perseguimento dei propri interessi²¹.

2. LA CHIESA E I DIRITTI UMANI

2.1. Il Magistero e il ricorso ai diritti umani

L'atteggiamento rinvenibile nel Magistero nei confronti dei diritti moderni è segnato, secondo Pinto de Oliveira, da una direzione che va da un rifiuto polemico ad un progressivo loro riconoscimento, fino al punto da ritenerli categoria privilegiata della stessa etica sociale²². Espressione di un primo atteggiamento di rifiuto è rappresentato dal *Syllabus*²³ (1864) di Pio IX, preceduto, fra l'altro, dal giudizio negativo espresso da Gregorio XVI nell'Enciclica *Mirari Vos*²⁴ (1832) e dalla condanna, fatta da Pio VI nel 1790, delle libertà proclamate dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* nel 1789²⁵. Tra le molte tesi del razionalismo e dell'agnosticismo moderno che vengono condannate dal *Syllabus*, ve n'è una secondo la quale ognuno è libero di seguire la religione che ritiene vera. La condanna di questa tesi procede dal fatto che una simile libertà religiosa finirebbe per negare l'unica verità esistente e conoscibile che è quella cristiano-cattolica e l'unica morale possibile che è quella predicata dalla Chiesa²⁶.

²⁰ Cfr. LOCKE, *Due trattati*, 230-241.

²¹ Cfr. N. BOBBIO, *Il Giusnaturalismo*, in FIRPO, *Storia delle idee*, IV, 524; ID., *L'età dei diritti*, Torino 1990, 45ss.; VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico*, 463.

²² Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, 58-62.

²³ Cfr. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum*, Bologna 1995, 2901-2980. (Da ora DS).

²⁴ Cfr. DS, 2738-2740.

²⁵ Una raccolta di documenti magisteriali al riguardo si può trovare in F. BIFFI, *I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, in G. CONCETTI, (ed.), *I diritti umani*, Roma 1982, 199-246; ID., *Les droits de l'homme dans le Magistère des Papes du XX^e siècle*, in FIUC, *Droits de l'homme. Approche chrétienne*, Roma 1984, 153-197.

²⁶ Cfr. DS, 2915.2957.

Emblematiche del “disagio” nei confronti delle libertà moderne sono le tesi sulla libertà di coscienza e tolleranza sostenute da Leone XIII nell’Enciclica *Libertas praestantissimum*²⁷ (1888). Secondo il Papa, la libertà non è altro che la capacità di scegliere i mezzi in ordine a un fine che è dato oggettivamente e immutabilmente²⁸, sicché nella concezione moderna di libertà ciò che vi è di buono «è tanto antico quanto la verità [...]; quello che al contrario vi si aggiunge di nuovo è la parte loro più triste, frutto dei tempi torbidi e di eccessiva brama di novità»²⁹. La Chiesa è ivi presentata come campione della libertà, ma, osserva Pinto de Oliveira, una libertà decretata esclusivamente da norme morali. In questa prospettiva emerge una concezione paternalista del potere religioso: la Chiesa, come madre e maestra, deve educare i suoi figli poco maturi. Questa visione conduce lo stesso Leone XIII a ritenere la Sede Apostolica l’unica competente e adatta a giudicare il grado di accettabilità delle libertà moderne espresse nella dichiarazione francese del 1789. Va tenuto presente che sullo sfondo di tale atteggiamento polemico nei confronti delle libertà moderne vi siano, da una parte, la cultura liberale e la pratica politico-statuale che tendono a negare ogni valore alle istanze di verità e di bene morale e, dall’altra, una visione organicista dei rapporti sociali. In quest’ultima prospettiva, infatti, la società è considerata come un corpo le cui singole parti sono differenti, ma armonicamente legate al tutto, secondo una disposizione iscritta da Dio nella natura stessa. La preoccupazione di affermare la verità e di denunciare gli errori moderni conduce il magistero sociale a non prestare sufficiente attenzione al senso obiettivo dei processi civili e delle trasformazioni socio-economiche, rispetto ai quali pure i diritti umani vanno compresi e valutati. Solo con l’Enciclica *Rerum Novarum*³⁰, Leone XIII, inizia un tentativo di riconoscere alcuni diritti sociali della persona, specialmente quando si parla dei diritti e doveri dei datori di lavoro e degli operai³¹.

All’origine delle carte dei diritti dell’uomo del XVII e XVIII secolo era la volontà di superare le violenze e prevaricazioni nei confronti dei soggetti da parte di istituzioni e fenomeni sociali. Analogamente

²⁷ Cfr. *DS*, 3245-3255.

²⁸ Cfr. *DS*, 3250.

²⁹ I. GIORDANI, *Le encicliche sociali dei papi*, Roma 1954, 123.

³⁰ Cfr. *DS*, 3265-3271.

³¹ Cfr. *DS*, 3268-3271.

la terribile esperienza della seconda guerra mondiale è il punto di partenza di una protesta morale in nome della dignità della persona, il cui riconoscimento è ritenuto la base e il fondamento per una pacifica e umana convivenza tra soggetti e popoli. Non sorprende che proprio Papa Pio XII cominci a parlare di tutela dei diritti della persona nel contesto delle vicende belliche. Tale richiamo viene poi fatto nel quadro di una particolare attenzione alla dimensione giuridica, ritenuta quest'ultima come indispensabile al fine di rendere possibile una convivenza ordinata. Il messaggio di Natale del 1942 contiene, in tal senso, la prima formulazione ecclesiastica della dottrina dei diritti umani³². Tali diritti sono inoltre «dedotti e ordinati alla dignità della persona umana, riconosciuti ed esaltati come inviolabili in virtù di una prerogativa che “è stata conferita da Dio fin dall'origine”»³³.

La giustificazione della peculiarità del diritto a procedere dal valore della dignità della persona, comincia ad aprire lo spazio per riconoscere l'uguaglianza e, di conseguenza, i diritti del soggetto nella convivenza civile. Il bene comune appare ormai irriducibile al bene morale, dato che il primo è definito come il complesso di «quelle condizioni esterne le quali sono necessarie all'insieme dei cittadini per lo sviluppo delle loro qualità e dei loro uffici, della loro vita materiale, intellettuale e religiosa»³⁴; di conseguenza si scopre la necessità che al soggetto vengano garantiti quegli spazi necessari alla esplicazione e attuazione della sua identità, la quale può prodursi solo nella libertà. L'acquisizione del concetto di diritti attinenti alla persona, in quanto soggetto dotato di dignità, sembra essere subordinata ad una visione «metafisica dell'ordine sociale»³⁵. Secondo tale visione, le vicende personali e collettive devono essere comparate ad una natura, il cui rifiuto o abbandono porta inevitabilmente ad una crisi e disgregazione civile. Si suppone, cioè, l'esistenza di una serie di principi suscettibili di essere riconosciuti quasi indipendentemente dalla storia effettiva e dalla decisione libera, dotati di una oggettività che li rende evidenti ad ogni soggetto.

³² Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, 63.

³³ PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, 63.

³⁴ PIO XII, Radiomessaggio *Con sempre nuova freschezza* nella vigilia del Natale 1942, 24 dicembre 1942, 9-24.

³⁵ A. ACERBI, *La chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Milano 1984, 136.

Il primo pronunciamento ecclesiastico che delinea un atteggiamento distensivo nei confronti dei diritti umani è rappresentato dall'Enciclica di Giovanni XIII *Pacem in Terris*³⁶ (1963). Questa rappresenta, secondo Pinto de Oliveira, la *magna charta* cattolica dei diritti umani, mostrando inoltre un accordo sostanziale con la *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* adottata dall'ONU. Tale enciclica riprende, infatti, il contenuto dei diritti umani fondamentali collocandoli in riferimento agli aspetti essenziali dell'essere umano interpretato sia sotto l'aspetto sociale che personale³⁷. Tale prospettiva rappresenta, per il teologo brasiliano, uno dei punti qualificanti dell'enciclica. Infatti, a suo avviso, l'esplicito insegnamento riguardo al fondamento dei diritti umani viene fatto coincidere con la dignità inviolabile della persona umana³⁸. Questa a sua volta viene giustificata sia appellandosi all'uomo come persona, donata di intelligenza e libertà, sia alla sua capacità di comunicare con Dio, unico e vero giudice della coscienza umana³⁹. Tale prospettiva si pone, secondo Pinto de Oliveira, un principio ermeneutico per l'articolazione dei diritti umani, i quali vengono definiti nel diritto alla vita fisica, alla vita morale e intellettuale, alla vita economica e alla vita sociale e civile⁴⁰. A tali diritti vengono inoltre correlati dei doveri. Tale correlazione rappresenta un principio euristico per l'articolazione di prerogative ed esigenze che si impongono agli individui, ai membri della società, ed alla società stessa⁴¹. Nel riconoscimento di tale correlazione, secondo Pinto de Oliveira, la coscienza morale e giuridica «riafferma l'unità del *justum*, del *dikaion*: esigenza fondamentale e inalienabile della giustizia, come virtù fondante e normativa dei rapporti sociali»⁴². Inizia, dunque, con Giovanni XXIII un processo ove il richiamo ai diritti umani è sempre più costante e accentuato. Il Vaticano II rimane fedele a questa prospettiva pronunciando un giudizio positivo sul fenomeno storico dei diritti umani. Tale giudizio, inoltre, si fonda sul riconoscimento della storicità del bene e della verità

³⁶ Cfr. DS, 3955-3997.

³⁷ Per un confronto tra la *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* promossa dall'ONU e la *Pacem in Terris*, cfr. J. FUCHS, *Iura hominis*, in «Periodica de re morali» 53 (1964), 8-30.

³⁸ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, 64.

³⁹ Cfr. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in Terris*, 11 aprile 1963, 8.13.19.20.25.39.

⁴⁰ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, 63.

⁴¹ Cfr. GIOVANNI XXIII, *Pacem in Terris*, 27; C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Diritto alla verità e comunicazione sociale*, in T. GOFFI, (ed.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, 363.

⁴² PINTO DE OLIVEIRA, *Diritto alla verità e comunicazione sociale*, 369.

morale fondate sulla fede. Infatti, secondo Pinto de Oliveira, uno degli elementi qualificanti degli interventi conciliari è da reperire nell'assunzione della prospettiva storica della verità cristiana⁴³. In tal senso va interpretato lo stesso riconoscimento della libertà religiosa operato dal Vaticano II nella Dichiarazione *Dignitatis Humanae*. La prospettiva storica induce dunque ad assegnare un valore "cristiano" ai diritti umani, nel senso che essi sono direttamente investiti e implicati dalla fede e dall'annuncio evangelico. Afferma in tal senso la *Gaudium et Spes*: «La Chiesa, in forza del Vangelo affidatole, proclama i diritti umani, e riconosce e apprezza molto il dinamismo con cui ai giorni nostri tali diritti vengono promossi ovunque»⁴⁴. I diritti umani diventano così uno dei luoghi teorico-pratici nei quali i cristiani sono continuamente chiamati all'impegno. Trattandosi di un "segno dei tempi", di un luogo storico in cui si dispiega l'aspirazione a una convivenza giusta ad un futuro buono⁴⁵, i credenti non possono non riconoscervi l'imperativo emergente dalla stessa carità di Dio a "promuovere l'uomo".

La prospettiva storica dei diritti umani fatta propria dal Vaticano II si trova inoltre correlata alla tradizionale concezione dell'universale natura umana dotata di dignità, fondata a sua volta sull'ordine immutabile stabilito da Dio o sulla somiglianza con Dio stesso. Tale concezione rappresenta la radice dalla quale derivano in forma logico-necessaria i diritti umani⁴⁶. Un'altro elemento qualificante del Vaticano II è da reperire, secondo il teologo brasiliano, nel passaggio dal diritto della verità tipico dell'epoca preconciliare, al diritto della persona nella sua verità. In questa prospettiva, è possibile rintracciare numerose affermazioni sulla vocazione dell'uomo alla verità e al perseguimento di essa in piena libertà, sulla sua dignità, sulla libertà religiosa⁴⁷. Nell'orizzonte di questi nuovi apporti conciliari, la *Gau-*

⁴³ Cfr. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Nature et loi naturelle dans la morale catholique hier et aujourd'hui*, in Id., *Ethique chrétienne et dignité de l'homme*, Paris 1992, 154.

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II., Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Roma, 7 dicembre 1965, 41. (Da ora GS).

⁴⁵ Cfr. F. REFOULÉ, *L'opera dell'autorità suprema della Chiesa in favore dei diritti umani*, Concilium 15 (1979), 643.

⁴⁶ Secondo Hamel, la riconduzione conciliare di diritti al tema dell'immagine "naturale" ne pregiudicherebbe il recupero in chiave cristologica. Cfr. E. HAMEL, *Fondamenti biblico-teologici dei diritti umani nella Gaudium et Spes*, in R. LATOURELLE, (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, II, Assisi 1987, 1001-1016.

⁴⁷ Cfr. GS, 21. 26. 78.

dium et Spes offre una nuova metodologia in morale, prospettando una visione cristiana dell'uomo e del mondo che non esita a offrire a tutti gli uomini⁴⁸. Infatti, nell'ambito della comprensione dell'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo, la motivazione della fede è legata più profondamente ad una morale umana universale. Non si tratta dunque, osserva Pinto de Oliveira, di cristianizzare una morale naturale, ma di mostrare come la morale cristiana sia pienamente umana. Il Concilio afferma in tal senso che la morale cristiana è, per ciò stesso (*ideoque... ex hoc ipso*), pienamente umana⁴⁹. In tale prospettiva si è in presenza del passaggio da un diritto naturale cristianizzato ad una visione cristiana che non rende tuttavia vana la morale naturale⁵⁰.

Riguardo ai diritti umani, la *Gaudium et Spes* registra parecchi diritti fondamentali⁵¹ e attesta chiaramente il suo apprezzamento per il dinamismo sociale che promuove tali diritti⁵². In questa prospettiva, si configura anche la missione della Chiesa in rapporto ai diritti dell'uomo. Afferma in tal senso la Costituzione pastorale: «Ma sempre e dovunque, e con vera libertà, è suo diritto [della Chiesa] predicare la fede e insegnare la propria dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la propria missione tra gli uomini e dare il proprio giudizio morale, anche su cose che riguardano l'ordine politico, quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza delle anime»⁵³. Questa pretesa della Chiesa di proclamare e proteggere i diritti dell'uomo si fonda sul fatto che «nessuna legge umana è in grado di assicurare la dignità personale e la libertà dell'uomo, quanto il Vangelo di Cristo, affidato alla Chiesa»⁵⁴. Il Vangelo dunque illumina il mistero dell'uomo; gli rivela il senso della sua esistenza, la verità interiore della sua vita, della sua dignità e della sua vocazione unica⁵⁵.

Nell'ambito della promozione dei diritti dell'uomo, l'insegnamento magisteriale di Paolo VI può essere diviso, secondo Pinto de Oliveira, in due fasi. Nella prima, che va dal 1963 al 1967, il Papa, in accordo

⁴⁸ Cfr. GS, 2. 11.

⁴⁹ Cfr. GS, 11.

⁵⁰ Cfr. GS, 36.

⁵¹ Cfr. GS, 26. 29. 73. 76.

⁵² Cfr. GS, 26. 41.

⁵³ GS, 76.

⁵⁴ GS, 41.

⁵⁵ Cfr. GS, 40. 41.

con le preoccupazioni dell'epoca, privilegia la categoria "sviluppo" in una sorta di crescendo che avrà il suo "compimento" nell'Enciclica *Popolorum Progressio*⁵⁶. Lo sviluppo è il nuovo nome della pace, costituisce dei doveri, suppone ed esige che gli uomini divengano soggetti di diritti reali. In questa enciclica, osserva il teologo brasiliano, l'idea di sviluppo integrale dell'uomo è considerata teologicamente. Infatti, come afferma Paolo VI:

Come tutta intera la creazione è ordinata al suo Creatore, la creatura spirituale è tenuta ad orientare spontaneamente la sua vita verso Dio, verità prima e supremo bene [...]. Mediante la sua inserzione nel Cristo vivificatore, l'uomo accede a una dimensione nuova, a un umanesimo trascendente, che gli conferisce la sua più grande pienezza: questa è la finalità suprema dello sviluppo personale⁵⁷.

Così ogni rivendicazione dei diritti trova la propria motivazione nella natura spirituale dell'uomo che trascende la materia.

Negli ultimi dieci anni del suo pontificato (1968-1978), osserva Pinto de Oliveira, i diritti umani non sono più posti in relazione con lo sviluppo, bensì con la pace. In questo senso, pace e diritti sono due beni in relazione diretta e reciproca di causa ed effetto⁵⁸.

Se Paolo VI rappresenta la coscientizzazione dei diritti dell'uomo, Giovanni Paolo II ne è l'evangelizzatore⁵⁹. Il suo magistero, infatti, si caratterizza per il richiamo frequente ai diritti dell'uomo, un vero *leitmotiv* nel suo insegnamento sociale. Il Papa fonda i diritti dell'uomo all'interno di un umanesimo cristocentrico che si sviluppa in un triplice livello: l'uomo, la fede in Dio unico e la fede a Cristo. Queste tre dimensioni, secondo il teologo brasiliano, corrispondono alla dimensione antropologica, teocentrica e cristologica, e vengono veicolate rispettivamente dalla categoria della dignità della persona umana, dall'insegnamento biblico dell'uomo creato ad «immagine

⁵⁶ Cfr. DS 4440-4469.

⁵⁷ PAOLO VI, Lettera Enciclica *Popolorum Progressio*, Roma, 16 maggio 1967, 16.

⁵⁸ Per una panoramica circa i rapporti tra diritti umani e Paolo VI, cfr. J. PELAEZ, *Los Derechos humanos en el Magistero de Pablo VI*, Roma 1981; P. E. BOLTÉ, *Les droits de l'homme e la Papauté contemporaine*, Montréal 1975.

⁵⁹ Cfr. E. HAMEL, *L'Eglise et les droits de l'homme*, «Gregorianum» 65 (1984), 285; P. VALADIER, *Les droits de l'homme selon Jean Paul II*, «Projet» 151 (1981), 67-77; PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, 55-83.

di Dio»⁶⁰, dall'Incarnazione di Cristo solidale e vivificante per tutta l'umanità⁶¹.

L'originalità di Giovanni Paolo II rispetto ai suoi predecessori è da reperire, secondo Pinto de Oliveira, in un umanesimo cristocentrico attraverso il quale tutto l'uomo esiste e vive integrato al mistero di Cristo. In questo senso, allora, la questione dei diritti dell'uomo si trova collocata all'interno dell'Incarnazione. Emerge dunque nella prospettiva di Giovanni Paolo II una relazione intrinseca tra l'ideale umano sotteso nelle dichiarazioni dei diritti dell'uomo e il Vangelo.

2.2. I diritti umani nel dialogo ecumenico

In ambito ortodosso, la dottrina dei diritti dell'uomo, viene intesa come un prodotto del razionalismo occidentale ed interpretata come espressione di una orgogliosa auto-affermazione dell'uomo contro Dio. A procedere da tale interpretazione, la dottrina dei diritti umani è stata essenzialmente considerata come estranea alla tradizione ortodossa⁶².

In ambito protestante, diverse sono le posizioni riguardo alla dottrina dei diritti umani. Nel teologo Jürgen Moltmann, ad esempio, il fondamento dei diritti dell'uomo può derivare soltanto dal diritto di Dio sull'uomo. Solo dalla considerazione del rapporto di Dio creatore e redentore, che costituisce l'uomo a sua immagine, si può ricavare l'idea di un diritto dell'uomo rispetto agli altri uomini⁶³. Soltanto in questa prospettiva salvifica, secondo il teologo tedesco, verrebbe garantita l'universalità dei diritti dell'uomo. Ciò significa che ogni riflessione che partisse dall'uomo non potrebbe essere che particolare, perché basata su un'esperienza particolare⁶⁴. Questa posizione, che si allinea con le tesi del protestantesimo delle origini,

⁶⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptoris Hominis*, Roma, 4 marzo 1979, 9. 13.; ID., Lettera Enciclica *Laborem Exercens*, Roma, 14 settembre 1981, 1. 2. 4. 6. 25; ID., Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, Roma, 22 Novembre 1981, 11. 28. 32. 64.

⁶¹ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, 74-79.

⁶² Cfr. E. BEHR-SIGEL, *Les droits de l'homme chez les Orthodoxes*, «Unité des chrétiens» (1980), 6-7.

⁶³ Cfr. J. MOLTSMANN, *Theologische Erklärung zur den Menschenrechte*, «Epd-Dok» 15 (1976), 10-25; ID., *Menschenwürde, Recht und Freiheit*, Stuttgart 1979.

⁶⁴ Cfr. HUBER – TÖDT, *Menschenrechte*, 66-67.

non è unica ed incontrastata nel mondo protestante. Honecker⁶⁵ critica una giustificazione dei diritti umani, basata esclusivamente sulla fede cristiana, per una duplice ragione. In primo luogo rileva che sul piano storico non si ha solamente una matrice cristiana alla base delle dichiarazioni dei diritti umani. Inoltre, proprio in nome dell'universalità di tali diritti, egli trova difficilmente accettabile da tutti una religione storica determinata, qual è il cristianesimo. Propone, quindi, la tesi che i diritti umani siano espressione di una morale "naturale" universale, la quale sarebbe il fondamento di una "società umana mondiale". Tale interpretazione non sembra diversa da quella cattolica.

In rapporto alla tematica dei diritti umani è opportuno ricordare il punto di vista di W. Huber e H. E. Tödt, che potrebbe essere definito come una "terza via" fra la posizione cattolica e protestante⁶⁶. Essi, pur rinunciando ad offrire una giustificazione puramente umana e naturale dei diritti umani, prendono atto che la loro proclamazione è avvenuta anche al di fuori dell'ambiente culturale cristiano e cercano di comprendere le analogie e le differenze che essa presenta con la visione cristiana dell'uomo. Essi concentrano le loro analisi attorno a tre diritti fondamentali: il diritto alla libertà, all'uguaglianza, alla partecipazione⁶⁷. Tali diritti devono essere concepiti, a loro avviso, come prolungamento della concezione della libertà, dell'uguaglianza, della partecipazione, portate a perfezione da Cristo. La loro formulazione teologica non deve provocare un dualismo tra due mondi inconciliabili, ma trovare la piena attuazione di realtà cristiane attraverso la costruzione di un mondo sempre più umano. Questi accenni a posizioni diversificate in ambito cristiano testimoniano come l'affermazione dei diritti umani, caldeggiata da Pinto de Oliveira, vada raccogliendo consensi sempre maggiori.

2.3. Il ricorso ai diritti umani nella riflessione di Pinto de Oliveira

La teologia non ha contribuito o ha contribuito solo in misura modesta ad articolare un discorso sui diritti dell'uomo. Esistono in-

⁶⁵ Cfr. M. HONECKER, *Recht oder ethische Forderung – Aporien in der Menschenrechtsdiskussion*, «Evangelische Kommetare» 8 (1975), 737-740; Cfr. HUBER – TÖDT, *Menschenrechte*, 64-73.

⁶⁶ Cfr. HUBER – TÖDT, *Menschenrechte*, 64.

⁶⁷ Cfr. HUBER – TÖDT, *Menschenrechte*, 67.

dubbiamente dei testi teologici e delle riflessioni teologiche che sono dei presupposti dell'affermazione dei diritti dell'uomo. L'esempio più celebre è *Gal 3, 28*, un versetto nel quale Paolo sostiene che in forza del Vangelo gli uomini non si dividono per razza, per condizione sociale o sessuale, poiché essi sono uguali davanti a Dio. I cristiani dei primi secoli non arrivarono a pensare che un testo del genere poteva favorire una uguaglianza effettiva tra gli uomini anche al di fuori della propria corporazione o del proprio ceto⁶⁸. Tuttavia già nella scolastica medioevale era divenuto chiaro che anche i pagani vanno considerati come creature di Dio. Tali idee si manifestarono, verso la fine del XII secolo, in Raimondo Lullo, il quale in un suo trattato propone il dialogo di un pagano con tre saggi rappresentanti dell'Islam, dell'ebraismo e del cristianesimo⁶⁹. Dopo che costoro hanno tracciato un profilo comune e al tempo stesso diverso delle religioni abramitiche, il filosofo pagano vorrebbe comunicare ad essi per quale religione si è deciso in base alla loro esposizione. I tre saggi di Lullo non sono però interessati alla risposta. Gli augurano di vivere secondo la sua decisione e di tenere per sé la risposta. Qualcosa di simile troviamo teorizzato nella Scuola di Salamanca, verso la fine del secolo XV, in rapporto alla scoperta dell'America Latina effettuata da Colombo. I teologi de Vitoria e Bartholemeé de Las Casas si impegnarono affinché i diritti degli indigeni fossero considerati e rispettati come diritti della creazione.

La teologia, che con Jacques Maritain, influente collaboratore del testo della *Dichiarazione* dell'ONU, ricerca un rapporto più cosciente ed articolato con l'etica dei diritti umani. Nel solco di questa problematica si colloca la riflessione di Pinto de Oliveira sui diritti umani. Egli ritiene che la promozione effettiva e indivisibile dei diritti umani sia inscritta nel cuore stesso della missione che la Chiesa è chiamata a compiere nel mondo d'oggi. In tal senso, la comunità ecclesiale afferma la propria identità, preserva e sviluppa l'autenticità della propria missione in proporzione all'impegno effettivo per la promozione dell'uomo, la quale si traduce oggi nella promozione di una morale universale, la sola in grado di garantire il rispetto effettivo e indivisibile dei diritti umani fondamentali⁷⁰.

⁶⁸ Cfr. H. MAIER, *Wie universal sind Menschenrechte?*, Freiburg 1997, 12ss.

⁶⁹ Cfr. R. LULLO, *Libro del gentile e dei tre savi*, Milano 1986.

⁷⁰ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *L'Eglise, les Religions et les droits de l'homme*, 114.

Il richiamo all'urgenza di una morale universale, fondata sull'uomo e riconosciuta da tutti gli uomini, trova nel consenso pratico-sociale instaurato dalla *Dichiarazione* dell'ONU un primo punto di riferimento e di convergenza. Su questa linea di consenso, secondo il teologo brasiliano, occorre proseguire al fine di consolidare e aumentare sul piano concreto e operativo il rispetto effettivo e indivisibile dei diritti umani fondamentali. Tale esigenza va perseguita per fraternizzare l'umanità, sviluppare la teoria e la prassi della tutela della dignità umana⁷¹.

Così, il riconoscimento e l'assunzione dei diritti umani fondamentali si iscrive nella dinamica stessa della fede cristiana. Questa fede che proclama un Dio unico, un Dio di bontà, di santità, di giustizia e di pace, chiama tutti gli uomini a un comune destino storico e transtorico, senza riserve e discriminazioni tra credenti e non credenti. Su questa fede, perciò, non può che fondarsi l'uguaglianza di tutti gli uomini, la dignità della persona e la promozione dei suoi diritti. Questa fede, inoltre, impone alla Chiesa di contribuire alla formazione delle coscienze nel senso del rispetto universale e indivisibile dei diritti dell'uomo, a condannare le ingiustizie, le oppressioni, le discriminazioni, il potere tirannico. La Chiesa deve denunciare le ingiustizie, le loro cause, le istituzioni, le strutture, i meccanismi di oppressione che impediscono la piena realizzazione della persona secondo la propria misura e la propria verità⁷².

Nella sua riflessione, Pinto de Oliveira, non utilizza i diritti umani in senso ideologico-politico, ma in una prospettiva antropologico-etico. La sua preoccupazione non è tanto definire un progetto concreto di carattere economico-sociale, quanto piuttosto richiamare l'attenzione su alcune istanze irrinunciabili che, a suo avviso, debbono essere alla base di qualsiasi progetto di convivenza. In questo senso, la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* rappresenta una sorta di paradigma etico per l'umanità attuale, nella quale i diritti umani esprimono il contenuto fondamentale di un'etica civile. Tale dichiarazione rappresenta dunque un repertorio fondamentale in cui si ricapitola il minimo comune denominatore della dignità umana. In questa prospettiva, il cristianesimo ha il compito di favorire l'universalizzazione dei diritti dell'uomo proclamando l'unica e comune na-

⁷¹ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *L'Eglise, les Religions et les droits de l'homme*, 112.

⁷² Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *L'Eglise, les Religions et les droits de l'homme*, 117.

tura di tutte le persone. Giovanni Paolo II ha esposto con chiarezza e con vigore questa posizione nel suo importante *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite*, in occasione del 50° anniversario della loro fondazione. Il Sommo Pontefice stabilisce come saldo principio l'esistenza di una natura umana comune e di una sorta di "grammatica" universale che permette la reciproca comprensione: «Vi sono realmente dei diritti umani universali, radicati nella natura della persona, nei quali si rispecchiano le esigenze obiettive e imprescindibili di una legge morale universale. (...) La legge morale universale, scritta nel cuore dell'uomo, è quella sorta di "grammatica" che serve al mondo per affrontare questa discussione circa il suo stesso futuro»⁷³.

2.4. Il diritto alla verità nell'era della comunicazione

Lo sviluppo continuo dei *mass-media*, la formazione tecnica e morale dei professionisti della comunicazione, le acquisizioni delle scienze umane, una migliore comprensione delle dimensioni sociali del Vangelo, finiscono per mettere in luce un dato antropologico essenziale già richiamato dal Concilio: l'uomo è un essere che ha bisogno della verità. «La verità deve essere cercata secondo la maniera propria della persona umana e della sua natura sociale»⁷⁴. Questo rapporto intrinseco dell'essere umano con la verità costituisce, secondo Pinto de Oliveira, il principio primo del compimento autentico dell'uomo e fornisce il criterio più adeguato per apprezzare la qualità delle sue azioni e l'orientamento che imprime alla sua esistenza personale ed alla società⁷⁵. Purtroppo, però, l'incontro dei mezzi di comunicazione sociale con le scienze della cultura, quali, ad esempio, la sociologia o la psicologia del profondo, sembra essersi risolto con risultati piuttosto negativi per la promozione dell'uomo. Emerge, infatti, sempre più, un aspetto fondamentale dell'uomo: la sua vulnerabilità. Questa debolezza viene da più parti sfruttata ad arte e con astuzia dai mezzi di comunicazione. L'uomo

⁷³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla 50ª Assemblea Generale delle Nazioni Unite*, New York, 5 Ottobre 1995.

⁷⁴ CONCILIO VATICANO II, *Dichiarazione Dignitatis Humanae sulla libertà religiosa*, Roma, 7 dicembre 1965, 3.

⁷⁵ Cfr. C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *Éthique de la communication sociale. Vers un ordre humain de l'information dans le morale*, Fribourg 1987, 60.

viene captato nella sua curiosità, nelle sue pulsioni, nei suoi stessi interessi. Le tecniche di informazione penetrano, modellano l'animo umano attraverso la loro strategia. Esse divengono potenti *medium* socio-psicologici spesso asserviti ad interessi individuali o a ideologie⁷⁶. Tutto ciò rimanda, come osserva il teologo brasiliano, ad un dato antropologico fondamentale: «L'uomo sembra manipolabile, deformabile, educabile»⁷⁷. Emerge qui la vera posta in gioco: che «l'uomo si riconosca come progetto storico e esistenziale di verità e arrivi a dominare quegli strumenti di verità che sono le tecniche di informazione e di comunicazione»⁷⁸. La verità, cui Pinto de Oliveira si riferisce, è definita come l'orizzonte verso il quale l'uomo mira e tende con tutto il proprio essere. Essa è dunque conquista e ricerca di significato per l'esistenza, apertura e conformità alla realtà delle cose, delle situazioni, del mondo, riconoscimento dell'altro⁷⁹. La crescita dell'uomo non potrebbe essere che lo sbocco di un atteggiamento di rispetto, di promozione di tutte le sue esigenze di affermazione, di autonomia, di sviluppo, di equilibrio, ascensionale. Queste sono infatti le leggi immanenti dell'intelligenza, dell'affettività, delle capacità di azione e di relazione che appartengono ad ogni essere umano⁸⁰.

La responsabilità di tendere alla verità si traduce, per la persona e per la società, in un complesso di diritti e di doveri da promuovere in vista della crescita dell'informazione e della qualità della comunicazione. Tale correlazione significa dapprima che i diritti all'informazione, alla comunicazione, alla libertà d'opinione e di espressione, non sono appannaggio degli interessi degli individui e dei gruppi. Questi diritti si impongono in quanto valori umani, esigenze inalienabili per l'uomo di vivere e di completarsi nell'autonomia e nella razionalità. La correlazione di questi diritti e doveri, fondata sulla considerazione integrale della persona, indica poi l'ampiezza universale del loro contenuto e la gerarchia delle norme particolari in cui si concretizzano. A partire da questa correlazione Pinto de Oliveira enuclea dei

⁷⁶ Cfr. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Information et propagande. Responsabilités chrétiennes*, Paris 1968.

⁷⁷ PINTO DE OLIVEIRA, *Diritto alla verità e comunicazione sociale*, 363.

⁷⁸ PINTO DE OLIVEIRA, *Diritto alla verità e comunicazione sociale*, 363.

⁷⁹ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Éthique de la communication sociale*, 61.

⁸⁰ Questo progetto globale di completamento dell'uomo in quanto ricerca di significato, di alterità e di autonomia corrisponderebbe alla *théologie implicite* che Ricoeur postula come orizzonte del freudismo. Cfr. P. RICOEUR, *De l'interprétation*, Paris 1965, 444ss.

diritti-doveri che possono migliorare la qualità della comunicazione per contribuire allo sviluppo integrale dell'uomo⁸¹.

Dalla constatazione che l'uomo si riconosce come soggetto che ricerca la verità, come ente attivo e responsabile, ne deriva il diritto-dovere della sincerità e della veracità. L'uomo infatti si misura alla verità, la quale diventa la fonte di autenticità del pensiero, dell'azione, della parola, di ogni forma di comunicazione. La sincerità sarà allora amore coraggioso della verità e critica verso quei pregiudizi diffusi che nascondono il vero volto dell'uomo. Su di essa, inoltre, si radica la virtù della veracità, intesa quale uso onesto, abile, lucido, dei segni umani di comunicazione. L'uomo, inoltre, tende alla ricerca del reale stato delle cose ed alla articolazione del loro significato. Qui si radica il diritto-dovere all'informazione come sola garanzia perché l'autenticità non si assenti dall'esistenza personale e dalle istituzioni sociali. Nell'universo di una verità da conquistare l'uomo si scopre anche come un progetto di reciprocità, di solidarietà universale e fraterna. Questa reciprocità interpersonale diventa la legge della comunicazione e delle relazioni sociali. Solo in armonia con questi differenti aspetti della veracità, l'uomo è in grado di costruirsi una condizione di accettabile convivenza umana.

3. IL FONDAMENTO CRISTIANO DEI DIRITTI UMANI: LA DIGNITÀ DELLA PERSONA

La *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* promossa dall'ONU nel 1948 giustifica l'affermazione dei diritti dell'uomo sulla base della "dignità" di tutti gli esseri umani⁸². In questa prospettiva

⁸¹ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Diritto alla verità e comunicazione sociale*, 369.

⁸² «Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo»: ONU, *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo*, Preambolo. «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza»: *ibid.*, art. 1. La *Dichiarazione* è composta da un preambolo e da 30 articoli che sanciscono i diritti individuali, civili, politici, economici, sociali, culturali di ogni persona. I diritti dell'uomo vanno quindi suddivisi in due grandi aree: i diritti civili e politici e i diritti economici, sociali e culturali. La *Dichiarazione* può essere suddivisa in argomenti: il preambolo enuncia le cause storiche e sociali che hanno portato alla necessità della stesura della *Dichiarazione*; gli artt. 1-2 stabiliscono i concetti basilari di libertà ed eguaglianza (già sanciti dalla Rivoluzione francese); gli artt. 3-11 stabiliscono i diritti individuali; gli artt. 12-17 stabiliscono i diritti dell'individuo verso la comunità; gli artt.

i diritti umani si radicano nella dignità inerente alla natura intelligente, libera, sociale dell'uomo stesso⁸³. Si ritiene che la persona sia portatrice di istanze assolute tanto nel campo spirituale che in quello materiale in ragione della sua stessa natura.

L'essere umano in quanto investito di valore sovrano e assoluto, domanda rispetto e protezione. La dignità della persona umana diviene così il fondamento dei diritti umani, della giustizia, quale valore e virtù regolatrice delle azioni, delle relazioni, delle istituzioni sociali. Su questo piano, osserva Pinto de Oliveira, la visione cristiana del mondo può offrire l'apporto più sicuro e più valido⁸⁴. Nell'ambito di questa preoccupazione teologico-fondativa prevale il ricorso alla categoria di "uomo ad immagine di Dio" al fine di radicare i diritti umani in una dignità che è assegnata all'uomo in forza della creazione. Infatti, la dignità umana è la versione etica, in un mondo secolarizzato, di quell'eccellenza dell'uomo che la parola biblica esprimeva con l'essere "creato ad immagine di Dio" o con l'essere chiamato a conformarsi a Cristo «immagine perfetta di Dio»⁸⁵. Poiché tale dignità consiste essenzialmente nell'essere "rappresentante" di Dio e nel "corrispondere" a Lui in Cristo, essa non è da intendere come un insieme di facoltà immutabili e naturali, ma, piuttosto, come espressione di una relazione tra Dio e l'uomo nella quale sono essenziali il consenso e la risposta libera dell'uomo stesso. Nel linguaggio della tradizione dogmatica cristiana, dunque, il carattere dell'uomo "creato ad immagine di Dio" fonda la comprensione cristiana della dignità della persona. Essa spetta ad ogni uomo in quanto destinato alla comunione con Dio e lo sottrae ad ogni pretesa ultimativa avanzata da parte di altre istanze sulla sua vita e sulla sua libertà. L'etica cristiana dovrà così mantenere ferma questa fondazione della dignità umana come valida anche su un piano puramente antropologico, e discutere con i vari tentativi di giustificare la dignità dell'uomo fondandosi esclusivamente sulla sua natura razionale. L'etica cristiana, inoltre, riconoscerà nella dignità personale la base di quei diritti che

18-21 sanciscono le cosiddette "libertà costituzionali", quali libertà di pensiero, opinione, fede e coscienza, parola, associazione pacifica; gli artt. 22-27 sanciscono i diritti economici, sociali e culturali; i conclusivi artt. 28-30 stabiliscono le modalità generali di utilizzo di questi diritti e gli ambiti in cui tali diritti non possono essere utilizzati.

⁸³ Cfr. J. M. AUBERT, *Diritti umani e liberazione evangelica*, Brescia 1989, 43ss.

⁸⁴ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, 65.

⁸⁵ Cfr. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Cent «mots-clés» de l'éthique chrétienne*, Fribourg 1985, 13.

garantiscono la protezione dell'integrità del singolo contro le pretese totalizzanti del potere statale⁸⁶. Attraverso la convergenza del tema biblico dell'uomo fatto ad "immagine di Dio" con un'etica della dignità umana si instaura una feconda correlazione tra sapere teologico e riflessione razionale autonoma⁸⁷. In base a questo, osserva Pinto de Oliveira, sembra possibile stabilire una comunicazione feconda tra l'etica di ispirazione cristiana e le antropologie contemporanee. È tale convergenza, infatti, che ha permesso al Concilio Vaticano II di trovare un referente antropologico per sostenere le posizioni pastorali e sociali espresse dalla costituzione *Gaudium et Spes*⁸⁸. Scrive il teologo brasiliano:

I temi dell'immagine di Dio e della dignità dell'uomo offrono elementi per una visione fondata e comprensiva di un'etica personale e sociale. La congiunzione di questo duplice tema – culturale e biblico – permette la realizzazione di un'etica teologica, mentre la ricerca leale e solidale del secondo – la dignità dell'uomo – si apre ad un'etica umana, razionale, capace di delineare un luogo per l'incontro e la comunicazione tra gli uomini, i popoli e le culture⁸⁹.

Nel confronto con il pensiero e la mentalità moderna, Pinto de Oliveira invita ad insistere sugli elementi veicolati dal tema teologico dell'uomo "creato ad immagine di Dio"⁹⁰.

3.1. La dignità ad "immagine di Dio" nella tradizione cristiana

Gli scritti patristici offrono un abbondante materiale per la costruzione di un'etica teologica in cui la promozione umana occupi un posto rilevante. L'"antropocentrismo etico" della patristica si fonda sulla dignità dell'uomo dovuta al suo essere "immagine e somiglian-

⁸⁶ Cfr. W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1998, 153-154.

⁸⁷ Cfr. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Image de Dieu et dignité de l'homme*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 27 (1980) 401-436.

⁸⁸ Cfr. Y. CONGAR – M. PEUCHMAURD, (edd.), *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et Spes»*, I, Paris 1967, 221.

⁸⁹ C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Image de Dieu et dignité humaine*, in Id., *Ethique chrétienne et dignité de l'homme*, 10.

⁹⁰ Cfr. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Anthropologie théologique et éthique chrétienne*, in P. BÜHLER, (ed.), *Human a l'image de Dieu*, Genève 1989, 298.

za” di Dio⁹¹. La correlazione tra l'immagine di Dio e dignità umana tende a formare un sistema di vita e di pensiero, in cui gli elementi della cultura greco-romana trovano una nuova coerenza in rapporto con il messaggio biblico. Pinto de Oliveira osserva che già in questo periodo si manifesta un discernimento selettivo nei confronti della cultura greco-romana, la quale viene vagliata alla luce degli aspetti più tipici dell'esperienza cristiana⁹².

Nella tradizione patristica, osserva il teologo brasiliano, si insiste sulla congiunzione tra aspetti mistici ed etici nella comprensione della somiglianza divina e della grandezza spirituale dell'uomo. Il riferimento al tema biblico dell'*Imago Dei* si traduce nella riconoscenza di un dono divino che precede e fonda la grandezza umana. Si parla in termini di vocazione e di responsabilità dell'uomo che è invitato a realizzarsi virtuosamente nell'unione-imitazione di Dio. In questo senso, nella teologia e nella spiritualità cristiana, la “virtù”, la perfezione etica, si fonda sul dono iniziale dell'immagine, sulla creazione e sulla vocazione di tutti gli uomini ad un destino di santità. Tale orientamento verso una concezione dell'uomo come *Imago Dei* è strettamente legato con il tema della somiglianza divina che si compie in Gesù Cristo. La confluenza di questa prospettiva carica la vita umana di un significato etico in quanto ogni persona è chiamata alla *imitatio Dei*. In questo quadro, la *dignitas humana* designa, da un lato, l'essere umano in quanto creatura, oggetto di un disegno speciale del Creatore, dall'altro, tale *dignitas* connota la grandezza dell'esistenza umana posta in relazione con la vocazione divina che la suscita e che la carica di responsabilità nel suo essere *partner* libero del piano e dell'amicizia di Dio⁹³.

Per la creazione egli è posto al centro del mondo che deve dominare e orientare verso Dio. Per la grazia egli è chiamato alla

⁹¹ Cfr. C. SCHÖNBORN, *L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme*, «Gregorianum» (1984), 341; sul tema dell'immagine di Dio nella tradizione patristica, cfr. M. PELLEGRINO, *La spiritualità dell'immagine nei Padri della Chiesa*, «Asprenas» (1958), 324-347; S. RAPONI, *Il tema dell'immagine-somiglianza nell'antropologia dei Padri*, Roma 1981; A.-G. HAMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

⁹² Un modello di originalità cristiana a proposito dell'incontro del ministero apostolico, secondo il Nuovo Testamento, con la nozione di sacerdote è sviluppata in C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Signification sacerdotale du Ministère de l'Evêque dans la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» (1978), 398-427.

⁹³ Per il confronto del tema dell'immagine di Dio e della dignità umana nell'epoca patristica, cfr. E. GARIN, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica*, «La Rinascita» 1 (1938), 102-146.

santità, tradotta nell'unione e nella conformità con il Padre, che il Figlio ha pienamente rivelato quale immagine perfetta, dove la somiglianza e l'amore sono diffusi per mezzo dello Spirito nel cuore e nelle comunità. Con differenti accenti, queste si presentano come il filo conduttore della grande tradizione patristica⁹⁴.

Questo universalismo etico tipico della patristica condurrà il pensiero cristiano a superare la ristrettezza aristocratica, cioè quel carattere di *elite* che contraddistingue la dignità romana sul piano sociale e politico, oppure l'eugenia, la nobiltà ellenica dei filosofi⁹⁵.

La teologia medievale non fu insensibile alla dignità della persona umana. San Tommaso ha grande interesse per l'affermazione della dignità, che si fonda nel suo essere *Imago Dei*, si esprime nel principio interiore dell'azione responsabile e culmina nel raggiungimento del fine ultimo. Secondo Pinto de Oliveira la riflessione tomista colloca il tema dell'*Imago Dei* lungo quattro direttrici: la finalità, la conformità, la realtà, la progressività/gerarchia⁹⁶. In forza della finalità, afferma il teologo brasiliano, l'uomo è creato per divenire "immagine di Dio". Questa è l'intenzione divina che si iscrive come finalità effettiva, come possibilità ed esigenza nell'essere umano. L'immagine si esplica poi come conformità. In questa seconda direttrice, l'uomo è chiamato a conformarsi a Dio attraverso le attività della conoscenza e dell'amore che hanno Dio come termine di riferimento. Una terza direttrice che Pinto de Oliveira rintraccia nella riflessione di san Tommaso sull'"uomo creato ad immagine di Dio" è definita in termini di realtà. La conformità a Dio sopra descritta è infatti fondata su una capacità reale: sulla natura spirituale, intellettuale, libera dell'uomo che la grazia viene ad elevare e perfezionare come una realtà che dispone l'uomo in maniera effettiva, connaturale, a conformarsi a Dio. In ultimo, la realizzazione dell'immagine è progressiva e gerarchica. Per l'"uomo essere creato ad immagine di Dio" comporta l'essere chiamato ad uno sviluppo in cui, in forza della sinergia tra natura e grazia, si attua un perfezionamento (le virtù) finalizzato alla perfetta unione e conformità con Dio⁹⁷.

⁹⁴ PINTO DE OLIVEIRA, *Image de Dieu et dignité humaine*, 9.

⁹⁵ Cfr. A. LOBATO, *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*, Bologna 2003, 30ss.

⁹⁶ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Image de Dieu et dignité humaine*, 19ss.

⁹⁷ Cfr. S. PINCKAERS, *La dignité de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, in A. HOLDEREGGER – R. IMBACH – R. SUAREZ DE MIGUEL, (edd.), *De dignitate hominis: Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*, Freiburg 1987, 89-106.

La dottrina dell'“uomo creato ad immagine di Dio” si caratterizza nel pensiero di san Tommaso, secondo Pinto de Oliveira, per il rapporto di intima connessione della natura e della grazia. La natura è ordinata alla grazia: «L'uomo non ha altra felicità definitiva, altra finalità ultima se non l'unione con Dio, il Dio-Trinità, che è chiamato a congiungere attraverso l'unione e la conformità a Cristo»⁹⁸. In questo senso, l'antropologia tomista considera “l'uomo creato ad immagine di Dio” come un qualcosa orientato verso Cristo. La conformità a Dio che, nell'uomo è solo possibilità o capacità, è attuata da Cristo quale modello, esemplare perfetto, fonte di grazia divinizzante e riparatrice⁹⁹.

La rinascita tomista del XVI secolo, ispirandosi all'orientamento di san Tommaso, estende la considerazione della dignità umana fino ad includere ogni uomo, in qualunque condizione (di razza, di religione, di appartenenza politica) si trovi. Con questo sguardo da umanisti cristiani, Francisco de Vitoria e i continuatori del suo pensiero porranno le basi di un'etica internazionale in cui il criterio supremo è la dignità dell'uomo, di ogni uomo¹⁰⁰.

Nell'epoca moderna avviene la secolarizzazione del tema della dignità umana, la quale viene dissociata dall'“immagine di Dio” ad opera di idee liberali e di ideali di giustizia. Questo processo di de-teologizzazione trova le proprie radici nel movimento antropocentrico del Rinascimento, in Niccolò Cusano ed in Pico della Mirandola. Il tema della dignità umana troverà definitiva elaborazione nel sistema etico kantiano, ove sarà affermata come la vera definizione dell'uomo, riconosciuto come un essere razionale e fine a se stesso¹⁰¹, per divenire poi, con Hegel e Marx, una forza trasformatrice della cultura e della società.

⁹⁸ PINTO DE OLIVEIRA, *Image de Dieu et dignité humaine*, 19.

⁹⁹ Cfr. L. B. GEIGER, *L'homme image de Dieu. A propos de "Summa theologiae"*, Ia, 93, 4, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 66 (1974), 511-532. Per uno studio sulla dottrina dell'immagine di Dio in san Tommaso, cfr. M. J. DE BEAURECUEIL, *L'homme image de Dieu selon S. Thomas d'Aquin*, «Etudes et Recherches» 6 (1952), 45-82; G. LAFOND, *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de S. Thomas d'Aquin*, «Recherches de Sciences Religieuses» 47 (1959), 560-569.

¹⁰⁰ Cfr. VERRECKE, *Da Guglielmo d'Ockham*, 308ss.

¹⁰¹ Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano 1982; sulla nozione e il fondamento della dignità in Kant, cfr. J. SANTELER, *Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant*, Innsbruck 1962; Z. KLEIN, *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Paris 1968; F. COMPAGNONI, *La dignité de l'homme selon E. Kant et Vatican II*, in C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg-Paris 1978, 124-142.

La teologia attuale ritiene che la comprensione dell'essere umano come "immagine di Dio" sia il punto in cui fede e ragione si incontrano per affermare la dignità della condizione umana. La Sacra Scrittura, la patristica e la riflessione teologica hanno messo in risalto l'importanza di questa categoria per descrivere il mistero dell'uomo¹⁰². La categoria dell'immagine di Dio fornisce inoltre il fondamento ontologico per la costruzione etica dei diritti umani. In questo senso, afferma Pinto de Oliveira, il cristianesimo non si oppone alla moderna coscienza etica dei diritti dell'uomo, anzi, le dà un fondamento, la completa¹⁰³. «Questa coscienza, espressa in varie dichiarazioni, in fondo non è altro che la quintessenza della sana tradizione elaborata dai santi padri, da san Tommaso e dalla scolastica – specialmente Francisco de Vitoria e la Scuola di Salamanca – a partire dalla filosofia greca, dal diritto romano e dai contenuti della Bibbia»¹⁰⁴. A partire dal Concilio Vaticano II, la dottrina dell'*Imago Dei* ha avuto una rilevanza sempre maggiore nell'insegnamento del Magistero e nella ricerca teologica. Nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes* il motivo dell'immagine ricorre infatti nei momenti nodali dei primi tre capitoli del documento come fondamento biblico e rivelato su cui viene costruita la riflessione teologico-pastorale. Nel capitolo primo, intitolato *La Dignità della persona umana*, all'interrogativo "Ma che cos'è l'uomo?" la Chiesa offre una risposta che le viene dall'insegnamento della divina Rivelazione. «La Sacra Scrittura, infatti, insegna che l'uomo è stato creato "ad immagine di Dio", capace di conoscere e di amare il proprio Creatore, e che fu costituito da Lui sopra le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio»¹⁰⁵. Sempre nel capitolo primo si afferma che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore»¹⁰⁶. Si passa poi a farne la seguente presentazione: «Egli è immagine dell'invisibile

¹⁰² «La dottrina della somiglianza divina dell'uomo è il nucleo fondamentale dell'antropologia cristiana e racchiude in sé tutte le sue tematiche, in modo tale che a partire da essa si può sviluppare una dottrina sistematica sull'uomo»: W. SEIBEL, *L'uomo, immagine di Dio*, in J. FEINER – M. LÖHRER, (edd.), *Mysterium Salutis*, II, Brescia 1969, 910-911.

¹⁰³ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *L'Eglise, les Religions et les droits de l'homme*, 112.

¹⁰⁴ M. VIDAL, *Per una "globalizzazione" della dignità umana*, «Rivista di Teologia Morale» (2001) 173-174.

¹⁰⁵ GS, 12.

¹⁰⁶ GS, 22.

Iddio (Col 1,15). Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato [...]; reso conforme alla immagine del Figlio che è il Primogenito tra molti fratelli»¹⁰⁷. In questa affermazione, che riprende nel contesto del personalismo contemporaneo la cristologia dei Padri greci, Pinto de Oliveira rintraccia il fondamento cristologico immediato della dignità della persona umana, di ciascuna persona umana. «Per il suo essere, per il suo destino, la sua unione con Cristo, per il fatto stesso dell'Incarnazione, la persona è "immagine di Dio", la si deve rispettare ed essa deve onorarsi e perfezionarsi in tutta responsabilità»¹⁰⁸.

Nel secondo capitolo, intitolato *La comunità degli uomini*, il documento conciliare adotta ancora il tema dell'immagine per motivare teologicamente la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini. «Tutti gli uomini, dotati di un'anima razionale e creati ad immagine di Dio, hanno la stessa natura e la medesima origine; tutti, redenti da Cristo godono della stessa vocazione e del medesimo destino divino: è necessario perciò riconoscere ognor più la fondamentale uguaglianza fra tutti»¹⁰⁹. Infine nel terzo capitolo, intitolato *L'attività umana nell'universo*, riguardo all'attività umana e individuale secondo le intenzioni di Dio, si afferma:

L'uomo infatti, creato ad immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene, e di governare il mondo nella giustizia e nella santità, e così pure di riferire a Dio il proprio essere e l'universo intero, riconoscendo in lui il Creatore di tutte le cose; in modo che, nella subordinazione di tutta la realtà all'uomo, sia glorificato il nome di Dio su tutta la terra¹¹⁰.

Il concilio dunque ha usato in modo significativo le valenze del motivo scritturistico dell'*Imago Dei*. Alla base dell'insegnamento conciliare, osserva il teologo brasiliano, c'è la determinazione cristologica dell'immagine: è Cristo ad essere immagine del Dio invisibile. In questo senso, i Padri hanno inteso il significato di immagine in chiave dialogica e interpersonalistica come capacità di conoscere e

¹⁰⁷ GS, 22.

¹⁰⁸ PINTO DE OLIVEIRA, *Image de Dieu et dignité humaine*, 30.

¹⁰⁹ GS, 29.

¹¹⁰ GS, 34.

di amare il Creatore¹¹¹. Infatti, la dottrina dell'uomo creato ad "immagine di Dio" e, dunque, soggetto di una dignità inestimabile è manifestata attraverso il richiamo della creazione, ma è ugualmente e soprattutto messa in piena luce attraverso il rapporto dinamico, storico e pneumatologico dell'uomo con Cristo. Afferma in tal senso il Concilio: «Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, si è fatto egli stesso carne, per operare, lui, l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore è il fine della storia umana, "il punto focale dei desideri della storia e della civiltà", il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni»¹¹². All'interno di questa visione teologica, in cui la storia, l'esistenza, il destino umano, trovano coerenza e significato in rapporto al disegno d'amore di Dio-Trinità, la dignità dell'uomo, "immagine di Dio", rappresenta l'incrocio di posizioni dottrinali e pratiche. Infatti, la dottrina dell'"immagine di Dio" diviene, ad esempio, il principio esplicativo della società¹¹³, riferimento per le soluzioni dei problemi riguardanti la partecipazione all'impresa e all'organizzazione dell'attività economica¹¹⁴.

3.2. La dignità umana tra creazione e salvezza

La dignità umana fonda l'essenza etica dell'uomo dando consistenza alla libertà, all'esercizio dell'intelligenza, al destino proprio di ogni vita umana. Tale dignità naturale è confermata dalla rivelazione cristiana attraverso l'annuncio che l'uomo è l'oggetto dell'Amore di Dio stesso, il quale lo invita a vivere e a diffondere nel mondo la fraternità umana, come conseguenza e segno inequivoco della paternità divina universale. In questa prospettiva, la riflessione di Pinto de Oliveira evidenzia due tratti che permettono una originale comprensione della dignità umana, la quale viene collocata nell'orizzonte di un'antropologia in cui creazione e salvezza, ragione e rivelazione, sono presentate in prospettiva storico-salvifica, in uno stretto rapporto di correlazione. Spesso poste in contrasto, queste due dimensioni

¹¹¹ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Originalité théologique de Jean Paul II*, 68. «La dignità dell'uomo consiste nel potere e nel dovere di aprirsi all'amore partecipante alla vita di Dio in Cristo»: K. RAHNER, *Dignità e libertà dell'uomo*, in Id., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, 400.

¹¹² GS, 45.

¹¹³ Cfr. GS, 52.

¹¹⁴ Cfr. GS, 68.

della fede cristiana sono invece assunte come manifestazione di quella liberazione umana che si attua nel momento in cui libertà umana e libertà divina agiscono in sinergia. La congiunzione del dono della creazione e della redenzione manifesta una dignità responsabile che si sottrae alla semplice dipendenza nei confronti della onnipotenza divina. Una riflessione teologica che pensa questa prospettiva, scrive Pinto de Oliveira, si compiace di proclamare: «*In hoc homo non vilificatur, sed dignificatur*: l'uomo non vi trova affatto un motivo di abbassamento, bensì la fonte della sua dignità»¹¹⁵. La redenzione realizzata da Gesù Cristo integra la creazione, la quale rappresenta il primo riferimento per una comprensione cristiana dell'uomo, della sua dignità, dei suoi diritti fondamentali. La teologia cattolica, sostiene Pinto de Oliveira, è chiamata a ripensare in termini differenti il rapporto tra natura e grazia, lasciando da parte le opposizioni o le giustapposizioni tra l'ordine naturale e soprannaturale manifestatesi nelle controversie post-tridentine. Infatti, in armonia con una visione coerente di tutti gli articoli del Credo, in virtù del rapporto che intercorre tra il Dio creatore, redentore, santificatore con l'uomo e il mondo, si afferma una stretta correlazione tra storia ed escatologia. In questo modo di comprendere l'agire divino nella storia rientra anche la dimensione pneumatologica. Infatti, sotto l'azione dello Spirito, fonte di santità, ma anche delle aspirazioni umane al bene e dei valori umani, la dottrina dell'"immagine di Dio" è in grado di integrare gli apporti del pensiero moderno, valorizzando categorie quali dignità, autonomia, progresso, emancipazione spesso "disprezzate" dalla comunità ecclesiastica. Altra tipicità della proposta di Pinto de Oliveira è da ricercare nel tentativo di reperire un fondamento cristologico della dignità umana. Infatti, la dignità che caratterizza in modo singolare la persona, si dischiude nella realtà di Gesù Cristo, "immagine di Dio" che porta a compimento la figura di Adamo. In questa prospettiva, Cristo appare come il luogo della piena rivelazione del senso della creazione. Il concetto di dignità, dunque, ha origine nel progetto originario della creazione, nell'essere cioè l'uomo *Imago Dei*. Ma tale dignità, offuscata dal peccato, è recuperata attraverso il mistero della redenzione operata da Cristo. Il cristocentrismo consente così di superare sia una tendenza antropocentrica sia

¹¹⁵ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *Image de Dieu et dignité de l'homme*, 10.

una tendenza teocentrica, evidenziando un interscambio tra queste due prospettive.

Dall'affermazione della dignità della persona umana propiziata dall'evento Gesù Cristo scaturisce la necessità di un ordine morale capace di aprire l'agire alla propria piena realizzazione. L'appello all'ordine etico è concepito come rimando a valori fondamentali che esprimono esigenze dell'uomo legate alla sua dignità personale. I diritti umani trovano qui il loro fondamento ultimo¹¹⁶.

4. L'ETICA MONDIALE TRA H. KÜNG E PINTO DE OLIVEIRA

Il carattere problematico dell'attuale condizione umana è oggi percepito a livello mondiale con particolare forza. Di fronte a questa condizione, diversi teologi hanno sostenuto la necessità di una svolta etica in grado di far fronte ad un progresso che appare carico di conseguenze incontrollabili e di propiziare, inoltre, una convivenza pacifica a livello internazionale¹¹⁷. A questi problemi sono interessati sia Hans Küng che Pinto de Oliveira, i quali, però, sviluppano prospettive diametralmente opposte.

L'analisi del teologo svizzero si concentra in particolar modo sul reperimento di un atteggiamento morale che permetta di superare lo scontro di civiltà ora in atto. Il libro *Projekt Weltethos*, apparso nel 1990, intende essere una sorta di appello, di invito a lavorare insieme per un'etica universale¹¹⁸. Movendo dall'assunto secondo cui un'etica deve essere universale ed incondizionata se vuole essere un

¹¹⁶ Cfr. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *L'ordre éthique*, in PH. SECRETAN (éd.), *L'ordre en question. Harmonie ou Totalité?*, Fribourg 1980, 128.

¹¹⁷ Cfr., a titolo di esempio, L. BOFF, *Ethos mondiale. Alla ricerca di un'etica comune nell'era della globalizzazione*, Torino 2000; ID., *Nuova era. La civiltà planetaria*, Assisi 1994; ID., *Ecologia, mondialità, mistica*, Assisi 1993; ID., *Grido della terra, grido dei poveri per un'ecologia cosmica*, Assisi 1996; J. MOLTSMANN, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Brescia 1990; ID., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Brescia 1986; A. RIZZI, *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Cinesello Balsamo 1991.

¹¹⁸ Cfr. H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale (or. Projekt Weltethos)*, Milano 1991. Cfr. dello stesso autore sul presente argomento: ID., *Verso un'etica delle religioni universali*, «Concilium» 2 (1990), 124-142; ID., *Pace mondiale – religioni mondiali – etica mondiale*, «Concilium» 3 (1994), 183-198; ID., *Religion mondiali, pace mondiale, etica mondiale*, Brescia 2004; ID., *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, Brescia 2004; ID., *Scontro di civiltà ed etica globale. Globalizzazione, religioni, valori universali, pace*, Roma 2005.

significativo riferimento per l'agire umano, Küng prende le distanze da ogni progetto etico costruito sulla base di un esercizio autonomo della ragione¹¹⁹. Ciò significa che la corresponsabilità di tutti gli esseri umani non deve trovare il proprio fondamento in norme o principi puramente razionali, sebbene questi possono avere una qualche importanza per la coscienza del singolo. Le ragioni e le argomentazioni che giustificano un comando non bastano a provocare un'obbedienza effettiva, soprattutto se si tratta di un obbligo ritenuto incondizionatamente valido. Nessun principio normativo che si voglia assoluto e inderogabile può imporsi alla volontà se non è assolutamente motivato. Per tale motivo, l'etica di matrice puramente razionale non è sufficiente, secondo il teologo svizzero, a muovere incondizionatamente la volontà in direzione dell'universale. L'atto etico e le motivazioni soggettive che lo ispirano si regge su un complesso insieme di elementi, di carattere razionale, ma anche emotivo, che influenzano la volontà e le sue scelte.

Secondo il teologo svizzero, per fondare un'etica universale occorre recuperare il valore di normatività incondizionata presente nell'esperienza religiosa¹²⁰. «Le categorie dell'esigenza etica, l'incondizionatezza del dovere, non possono essere giustificate dall'uomo, dall'uomo in molti modi condizionato, ma soltanto da qualcosa di incondizionato: da un assoluto che può conferire un senso superiore e che abbraccia e pervade il singolo, la stessa natura umana, anzi l'intera comunità umana»¹²¹. Solo una Realtà trascendente ed assoluta può costituire il riferimento fondante ed effettivamente autorevole per la morale umana. Le religioni sono così chiamate in causa, poiché esse possono esercitare un ruolo di primo piano in veste di fonti della motivazione etica. «Nella crisi di senso del postmoderno [...] esse possono rispondere a quella domanda fondamentale circa il senso dell'agire eticamente: "perché fare il bene?"»¹²². Svolgendo da sempre

¹¹⁹ Per la disamina di alcuni tentativi di una fondazione "ontologica della responsabilità per la terra", cfr. K. JASPERS, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, Firenze 1978; H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Torino 1990; V. HÖSLE, *Filosofia della crisi ecologica*, Torino 1992.

¹²⁰ Cfr. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 73-88; KÜNG, *Scontro di civiltà ed etica globale*, 43-46.

¹²¹ KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 75.

¹²² KÜNG, *Verso un'etica delle religioni universali*, 137. Sembra essere questa la domanda chiave della riflessione künghiana: «Perché fare il bene?». «Perché un delinquente non deve uccidere i suoi ostaggi, perché un dittatore non deve far violenza a un popolo, perché un gruppo economico non deve sfruttare un paese, perché una nazione non deve incominciare una guerra,

la funzione di indicare agli uomini il senso della vita, di fonderne la responsabilità, di donare loro una comunità ed una patria, le religioni possono costituire una forza rivoluzionaria capace di mutare in condizione virtuosa l'ordine disordinato del postmoderno. Infatti, la fede religiosa offre al soggetto un riferimento di senso, incomparabile con quella dei saperi¹²³. Per questo motivo, sostiene Hans Küng, esse hanno il potere di rivolgersi al cuore, di imporsi alla coscienza del singolo uomo, inducendolo ad autolimitare la propria volontà. Solo una fede religiosa può imporsi alla coscienza obbligandola assolutamente, solo essa è «in grado di dare agli uomini una suprema norma di coscienza, quell'imperativo categorico che obbliga con tutt'altra profondità e radicalità rispetto alla ragione»¹²⁴. Le religioni appaiono, così, come grandi forze storiche capaci di parlare agli uomini, raggiungendone con la massima autorevolezza sia il cuore che la mente in virtù dell'offerta che esse fanno di principi ed ideali altissimi. «Chi oggi più delle religioni mondiali sarebbe in grado di mobilitare milioni di persone in favore di un *ethos* mondiale? E mobilitare formulando fini etici, presentando idee-guida morali e motivando sia razionalmente sia emotivamente gli uomini, affinché le norme etiche possano essere vissute anche nella pratica?»¹²⁵. Non si può più contare, soprattutto dopo l'esaltazione nietzscheana dell'al di là del bene e del male, su un "imperativo categorico", capace di imporsi in ogni uomo che comanda di elevare il bene di tutti gli uomini a criterio del proprio agire. Solo un assoluto, un incondizionato può, secondo Küng, conferire un senso superiore, che coinvolge e penetra il singolo uomo. Solo la religione è capace di fondare l'incondizionatezza e l'universalità dell'obbligazione morale e proporre le proprie inclinazioni etiche con un'autorità totalmente diversa da quella di una semplice istanza umana. Il progetto di un'etica mondiale deve nascere, secondo Küng, nel dialogo tra le religioni. Anche la proposta di Pinto de Oliveira parte dalla necessità di sviluppare un'etica universale. Infatti, l'incontro di uomini e di popoli, l'estensione mondiale dei problemi umani, l'unità dell'umanità proiziata dalle tecniche evidenziano come inderogabile

perché in caso di necessità un blocco di potenza non deve lanciare missili contro l'altra metà dell'umanità [...]. Perché tutti devono agire in maniera incondizionatamente diversa?»: KÜNG, *Verso un'etica delle religioni universali*, 138.

¹²³ Cfr. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 84.

¹²⁴ KÜNG, *Pace mondiale – religioni mondiali – etica mondiale*, 193.

¹²⁵ KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, 85.

la necessità di pensare una morale umana universale. A differenza del teologo svizzero, Pinto de Oliveira sostiene però che tale morale debba porsi come opera della ragione e della comunicazione razionale e non semplicemente della forza “emotiva” che proviene dalla fede religiosa. In questo senso, all’interno di un pluralismo etico segnato da particolarismi, da conflitti tra leggi e norme, si impone il principio universale di accettazione del primato della coscienza, e la necessità di una ragione morale capace di valorizzare la persona e l’importanza della comunicazione interpersonale. Insieme a tale riconoscimento, occorre, secondo il teologo brasiliano, evidenziarne il carattere dialogico della ragione, la quale è appunto ascolto, consultazione, confronto. La razionalità si configura come *logos e dialogos*, vale a dire, come ragione essenzialmente comunicativa. Il dialogo tra coscienze risulta essere così l’unica via per lo sviluppo di un’etica di carattere mondiale¹²⁶. Il ricorso universale alla ragione come principio di persuasione personale e di riconoscimento dell’altro come *partner* etico, permette un accordo su principi, valori, diritti fondamentali, riconoscibili e riconosciuti da ogni uomo.

Fondata sul principio del primato della coscienza e del valore della critica razionale, l’etica mondiale sarà chiamata a svilupparsi in una duplice direzione. Da un lato, in una prospettiva di attenta analisi della realtà per garantire indicazioni etiche efficaci a livello personale, comunitario, politico. Dall’altro in una prospettiva sistemica, cercando cioè di cogliere e di analizzare la complessità, il funzionamento, le interdipendenze dei sistemi economici, politici, culturali, educativi, in vista del progetto di azioni programmate¹²⁷. Dunque, secondo il teologo brasiliano, una morale umana universale deve innanzitutto basarsi sulla congiunzione di due elementi. In primo luogo, la ricerca di un dialogo costruito nello sforzo di comprensione e di intesa tra tutti i movimenti impegnati nella trasformazione del mondo nel senso della giustizia e della pace. In secondo luogo, la pratica di una azione politico-sociale che si propone di evidenziare i conflitti sociali, nazionali, regionali per rintracciarne le cause e prospettare possibili vie di riconciliazione.

A differenza di Hans Küng, Pinto de Oliveira non ritiene urgente la ricerca di una fondazione della normatività etica, quanto piuttosto

¹²⁶ Cfr. C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *La dimensione mondiale dell’etica*, Bologna 1986, 52.

¹²⁷ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *La dimensione mondiale dell’etica*, 58.

un serio dialogo tra coscienze teso ad una comune azione politico-sociale. Questa, nel rispetto della dignità personale di ogni individuo e dell'autonomia di ogni popolo, sarà la direttrice fondamentale per un'etica umana universale. In questa prospettiva la fede cristiana è chiamata a ritrovare la sua universalità nella proclamazione di una salvezza offerta a tutti gli uomini, una vocazione di verità e di fraternità proposta al libero consenso da parte di un Dio, creatore e salvatore, svincolandosi da ogni particolarismo storico e culturale, e ritrovando la forza della verità stessa della sua missione di incarnazione comunitaria e storica dell'amore universale secondo il principio di riconciliazione della creazione e della salvezza, che ha destinato ad unificare ogni diversità ed a sormontare tutti i conflitti nella ricerca del bene umano per tutti gli uomini¹²⁸.

¹²⁸ Cfr. PINTO DE OLIVEIRA, *La dimensione mondiale dell'etica*, 52.

Dall'Indice: Parte prima: L'ideale della monogamia e la possibilità di un fallimento; Parte seconda: Il primo millennio: Monogamia e riammissione all'Eucaristia di chi vive in un secondo matrimonio; Parte terza: Possibilità di un nuovo inizio: una soluzione evangelica, pastorale, ecumenica.

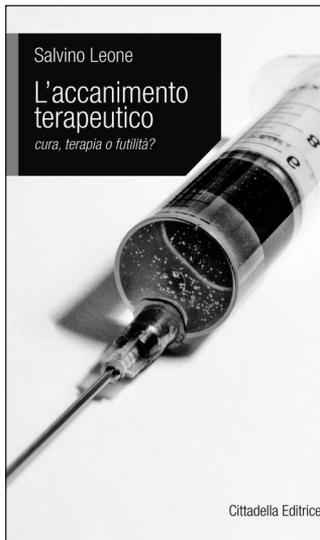
Giovanni Cereti, presbitero genovese, ha esercitato il proprio ministero pastorale a Genova, a Bouar (Repubblica Centrafricana) e a Roma.

Giovanni Cereti
DIVORZIATI RISPOSTATI
un nuovo inizio è possibile?
pp. 120 - € 9,00

Collana: L'etica e i giorni



* * *



Dall'Indice: L'accanimento Terapeutico; La valutazione morale; Le normative etico-giuridiche; Questioni aperte; Dignità e umanizzazione della morte; Verso nuove prospettive.

Salvino Leone è medico e dottore in Teologia.

Salvino Leone
L'ACCANIMENTO TERAPEUTICO
cura, terapia o futilità?
pp. 108 - € 9,00

Collana: L'etica e i giorni

DISCUSSIONI

TARCISIO CHIURCHIÙ

IL CAMMINO DELLA TOLLERANZA NELLA STORIA DELLA CHIESA E L'ESIGENZA DI INCULTURAZIONE

Il presente intervento non può e non vuole esaurire in poche battute un tema così vasto e complesso, ma offrire un piccolo paradigma, che mi auguro risulti utile per iniziare una vera e propria trattazione sulle modalità di inculturazione per la Chiesa dei nostri tempi.

Il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede del 6 agosto 2000 (anno giubilare), ispirato e firmato dall'allora prefetto card. Joseph Ratzinger, credo segni il punto di una nuova partenza per quanti vogliono proporre il messaggio cristiano nelle culture e nelle circostanze attuali. Evidenziati i pericoli del mondo odierno (primo fra tutti il dilagante relativismo), l'attuale pontefice con precisazioni e richiami puntuali dichiarava con solennità su quali punti la Chiesa cattolica non avrebbe mai ceduto il passo a qualsiasi adattamento culturale e dottrinale:

Il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto*, ma anche *de iure* (o di principio). Di conseguenza, si ritengono superate verità come, ad esempio, il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura della fede cristiana rispetto alla credenza nelle altre religioni, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l'unità personale tra il Verbo eterno e Gesù di Nazareth, l'unità dell'economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo, l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo, la mediazione salvifica universale della Chiesa, l'inseparabilità, pur nella distinzione, tra il Regno di Dio, Regno di Cristo e la Chiesa, la sussistenza nella Chiesa cattolica dell'unica Chiesa di Cristo. (*Dominus Iesus* 4).

Eppure la storia della Chiesa antica ci ricorda che il più importante pericolo per la missione della Chiesa non proveniva da teorie filosofiche, bensì dal mondo stesso, che a causa della novità del Vangelo invitava tutti i seguaci di Cristo a resistere e a non «conformarsi alla mentalità di questo secolo» (Rm 12,2). Ed è proprio in questo clima di intolleranza che nasce la Chiesa fino a che la grande tolleranza dell'imperatore Costantino nel IV secolo opera la cosiddetta svolta da una Chiesa tollerata ad una privilegiata. Proprio tra il IV ed il V secolo la Chiesa privilegiata con passo breve si trasformerà in intollerante e persecutrice delle differenze culturali e soprattutto religiose.

Rivelativo di questa nuova mentalità è il passaggio di una lettera di Agostino d'Ippona scritta durante la polemica donatista (417): «Per qual ragione, dunque, la Chiesa non dovrebbe usar la forza per ricondurre al proprio seno i figli ch'essa ha perduti, dal momento che questi figli perduti usarono essi stessi la forza per mandarne altri in perdizione?» (*Lettera 185.23*).

La storia della Chiesa nel Medioevo non è altro che perfezionamento del sistema politico-religioso inaugurato nel V secolo che molti storici definiranno di cristianità, per cui non c'è spazio e tolleranza per tutti coloro che rifiutano la verità della fede cristiana e si pongono di conseguenza al di fuori di quell'ordinamento socio-politico che la Chiesa protegge e da cui viene protetta.

Soltanto l'inizio della formazione degli stati nazionali e dell'uomo nuovo che vuole utilizzare la sua libertà per incrementare le potenzialità del mondo in cui vive, segna anche la fine di quell'unico modello di cristianità intollerante. Lutero ad di là del suo percorso religioso e personale mette in crisi questo sistema compatto, difendendo la libertà dei figli di Dio da qualsiasi coercizione. La pretesa utopica della cristianità di costruire la Gerusalemme celeste sulla terra e di imporre la conservazione dello Stato come necessità superiore, cede pian piano il passo ad una società fondata su basi politico-religiose diverse. Egli si spinge a definire la Chiesa non più garante del bene comune e di una società ordinata verso il bene, ma come nemica della libertà del cristiano: «Dobbiamo essere coraggiosi – affermava Lutero – e non dobbiamo tollerare che lo spirito di libertà venga messo in fuga dalle vane parole del Papa».

Le varie battaglie per la conquista della libertà di *confessare* una fede diversa da quella cattolica culminano con la Pace di Westfalia del 1648 al termine della Guerra dei Trent'anni. Questa guerra, che insanguina mezza Europa, è la prima grande guerra europea per la tol-

leranza religiosa. Vince l'eguaglianza dei diritti fra cattolici, luterani e riformati (calvinisti) e si allontana definitivamente (a livello pratico, ma non teorico) l'ideale di una cristianità universalmente riconosciuta. Praticamente inascoltate le proteste rivolte da papa Innocenzo X nella *Zelus domus Dei* del 1650, ma antidata al 1648 (anno in cui fu firmata la pace); a dir la verità neanche il papa credeva ad un possibile, repentino cambiamento dello *status quo*.

P. Giacomo Martina in una stupenda sintesi sulla genesi del concetto di tolleranza nella storia della Chiesa, afferma che la pluralità delle confessioni cristiane tiene vivo nella riflessione laica ed ecclesiastica il problema della coesistenza di varie religioni tutte fondate sull'assolutismo dogmatico e tutte aspiranti al monopolio religioso della comunità civile europea. La tolleranza, per tutti, sia da parte cattolica che da quella non cattolica, viene ritenuta, sostanzialmente, un peccato da cui emendarsi:

- “Contro la verità” perché la tolleranza equivarrebbe ad ammettere ed accettare l'errore e quindi cadere nell'indifferentismo. Dall'indifferentismo nasce una tolleranza che diviene sinonimo della perdita del genuino senso cristiano.
- “Contro la carità” perché contrario al dovere cristiano della correzione fraterna, che nell'insostituibile carisma pastorale porta la Chiesa a prendersi cura di chi è nell'errore o peggio nell'eresia. La Chiesa non può, per la carità che la spinge, ammettere che delle anime, preda dell'errore e del nemico, cadano nei lacci degli inferi e siano eternamente condannate.
- “Contro la patria” perché la religione come collante sociale una volta che tollera al proprio interno opinioni diverse mina alla base l'unità della nazione e dello Stato.

Se qualcuno si spinge a giustificare la tolleranza lo fa in polemica alla tendenza assolutistica della Chiesa che quasi sempre identificherebbe tale metodo accondiscendente come una debolezza da sopportare. Chi la pensa possibile la pensa come fondata su di un minimismo dogmatico in cui si giustifica la superiorità dell'ortoprassi sull'ortodossia e che apre la strada ad un pragmatismo che poco si occupa delle battaglie per la verità o delle eresie considerate come semplici diversità di opinioni.

C'è chi nel Cinquecento la teorizza come base per una pacifica coesistenza tra le nazioni, imposta dai fatti e giustificata dal principio del male minore e da una dissociazione fra unità religiosa ed unità politica.

Soltanto nel tardo Seicento qualche filosofo in ambito laico provò a fondare la tolleranza sulla dignità inalienabile di ogni persona umana, concetto ancora abbastanza estraneo alla mentalità comune cattolica che continuava a dividere il mondo, secondo principi più vicini al manicheismo che al Vangelo. Gli uomini di categoria A erano i cattolici apostolici romani e ad un gradino più basso tutti gli altri acattolici.

Il grande missionario San Francesco Saverio parlando della morte di un marinaio buddhista, affogato nella piccola imbarcazione che lo trasportava in Giappone non ha nessuna remora ad affermare che tutte le preghiere fatte per lui erano del tutto inutili, perché egli era comunque condannato in quanto idolatra. Santa Giovanna Francesca Frémyot de Chantal, ancora bambina, rifiuta una bambola offertole da un calvinista, e gettandola nel fuoco ammoniva: «Così siano bruciati quanti rifiutano di credere in Cristo». Chiaramente l'aneddoto risulta inventato, ma non è inventata la mentalità che lo genera come esempio edificante per i cattolici dell'epoca ed espressione di una prassi pastorale auspicata. Ancora più evidente è l'idea di intolleranza pratica imposta ai vescovi del Settecento nella formula di giuramento pronunciata al momento di assumere l'incarico: *aereticos, schismaticos, et rebelles eidem Domino Nostro (il papa) vel successoribus a praedictis pro posse persequar et impugnato*.

Se queste formule furono mitigate nel tempo si continuò nel campo della tolleranza a non mitigare le proprie posizioni rivendicando l'esclusiva su ogni aspetto della vita della chiesa, persino sugli aspetti disciplinari. I cattolici continuavano a guardare con sospetto ogni differenza come minacciosa e persino i vari riti orientali che erano visti come segno non di ricchezza dello Spirito, ma di minaccia all'unità della fede. La S. Sede mal accettava i cattolici orientali, che avevano come unica colpa quella di non aver imparato la liturgia occidentale. Non si spiegherebbe altrimenti la ragione del documento *Etsi pastoralis* (1742), del pur elastico ed intelligente Benedetto XIV che scrive: *Ritus Latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae – omnium Ecclesiarum Matris et Magistrae supra Graecum, ritum praevallet*.

Se questo avviene *ad intra* non meraviglia l'atteggiamento attuato nell'evangelizzazione dell'America Latina e particolarmente dell'Asia con le evidenti difficoltà a proporre il Vangelo in culture e mentalità completamente estranee e non preparate ad accogliere tale messaggio. Le difficoltà sono ancora più aggravate dalle differenti metodo-

logie missionarie proposte dalle varie famiglie religiose inviate ad evangelizzare: i domenicani e i francescani più convinti dell'efficacia di una predicazione diretta e senza mediazioni culturali in contrasto con i gesuiti più cauti ed inventori di mezzi e strumenti atti ad una evangelizzazione più "inculturata". La questione dei riti cinesi e malabarici che fanno nascere interminabili polemiche nelle missioni asiatiche terminano con la proibizione di papa Benedetto XIV di tutti i riti non contemplati dalla liturgia cattolica ed il giuramento di fedeltà ai missionari. Si dovette attendere il 1930-40 per chiudere la polemica (due secoli dopo) e dichiarare leciti i riti cinesi, aprendo la strada a quel difficile cammino di inculturazione che nel Vaticano II e precisamente nella *Sacrosanctum Concilium* 37 afferma: «La Chiesa non desidera imporre una rigida uniformità».

Molti passi sono stati compiuti dalla Chiesa non solo in campo liturgico, in quel compito del "farsi tutto a tutti" di paolina memoria per entrare nella cultura, mettersi pazientemente in ascolto e cercare di cristianizzare dal di dentro la società.

Troppo tempo credo sia stato storicamente speso a capire se il regime monarchico fosse o no l'unico sistema di governo in grado di dialogare fecondamente con la Chiesa. A denti stretti si è giunti a tollerare la libertà e la dignità umana in tutte le sue forme ed espressioni, non come corollario dell'indifferentismo, ma come unico ed insostituibile punto di partenza per ogni proposta religiosa.

In tempi critici e complessi, l'inculturazione dell'unico Vangelo che salva, da predicare a tutte le nazioni mal si colloca nel tempo del "tutto e subito" di chi avverte l'urgenza dell'annuncio del *kerigma* senza abbellimenti e mediazioni culturali. La nuova evangelizzazione con queste premesse, tanto propagandata come ultima trovata e ritorno allo splendore della primitiva purezza evangelica, non sembra interessarsi all'approfondimento del tema dell'inculturazione. A volte i metodi auspicati sembrano simili a quelli descritti nel 1531 dal primo vescovo di Città del Messico, che raccontava ai suoi confratelli francescani inviati dal re di Spagna: «Avevano battezzato più di un milione di persone, abbattuto cinquecento templi di idoli, fatte a pezzi e bruciate più di ventimila immagini di demoni che gli *indios* adoravano». Troppi nell'ambito civile e anche religioso sono tentati oggi "di fare a pezzi" la realtà e la cultura del mondo contemporaneo e reimpiantare *ex novo* una propria cultura o fede, piuttosto che, all'interno della Chiesa, inserirsi con umiltà e pazienza cercando di annunciare l'eterna Buona Notizia.

Questo tempo è allora una preziosa verifica per comprendere se la lezione sulla tolleranza in ambito ecclesiale sia stata compresa o si sia rivelata una scaltra trovata per nascondere antiche nostalgie di cristianità.

VIVIANA DE MARCO

LA FORZA DEL SUBLIME

Analizzando lo sviluppo delle arti nel Novecento, in un percorso che parte con le avanguardie di inizio secolo, possiamo vedere che in nome della fedeltà all'epoca contemporanea (l'automobile o la guerra per i futuristi, la ricerca delle piccole cose di pessimo gusto da contrapporre al superomismo dannunziano per i crepuscolari, l'arte-denuncia per gli espressionisti e i cubisti), c'è stata una radicale contestazione dell'idea di bellezza che si è espressa una progressiva dissoluzione della forma, che poi si è protratta per tutto il secolo sempre in nome della modernità. Ma il punto è che tutto ciò che poteva suonare come "modernità e contemporaneità" ad inizio Novecento ora ha ben cento anni! (È noto a tutti che nel 2009 si festeggiano i 100 anni dalla nascita del futurismo).

Se dunque ci liberiamo dal concetto di modernità proposto dalle avanguardie, poiché ormai ha fatto il suo tempo, e guardiamo più da vicino la nostra contemporaneità e cioè il periodo che va dalla fine degli anni Ottanta al primo decennio del XXI secolo, quasi in modo parallelo al crollo delle ideologie e al crollo del concetto stesso di postmoderno, vediamo che sia a livello artistico sia a livello di estetica emerge una categoria, o forse un'esigenza, che pur avendo una lunga storia sembra ora rifiorire come "un fiore azzurro" di alta montagna. E cioè: se ci immergiamo nella "novità" del pensiero estetico contemporaneo, vediamo affiorare una serie di trattazioni sul sublime¹.

¹ R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Bergamo 2008; S. GIVONE, *Il sublime e il tragico*, in: "Studi di estetica", 475 (1984), B. NEWMANN, *The Sublime is now* (1948), in *Select Writings and interviews*, New York 1990; Id., *The Plasmic Image*, (1945), in: *Select Writings and interviews*,

Secondo Th. W. Adorno, oggi il bello non è più capace di provocare quel brivido, quella pelle d'oca che è il segno dell'avvenuto incontro con esso². Ed in tal senso, possiamo chiederci: è possibile recuperare attraverso il sublime questa esperienza di contatto con l'arte capace di elevare e "provocare la pelle d'oca"? L'età contemporanea che sembra voler chiudere le porte al bello, ha cancellato anche il sublime?

Storicamente la prima trattazione sul sublime risale al periodo tardo-classico: nel I secolo d.C. troviamo la trattazione *Del Sublime*³ ad opera di un autore che utilizza lo pseudonimo di Longino, ed è noto come Anonimo del Sublime.

Nel Settecento fioriscono numerose trattazioni sul sublime. Il sublime esprime "nobile semplicità e quieta grandezza" e nasce da un preciso rapporto col dolore: è come l'oceano, che per quanto agitato in superficie resta calmo in profondità. Secondo Kant il sublime è molto diverso dal bello, perché comprende anche ciò che è informe e che è dinamico e drammatico, esprime una forte tensione. Il sublime affascina e respinge, attira e mette paura: sembra avere quelle che secondo R. Otto sono le caratteristiche del sacro: *mysterium tremendum et fascinans*, mistero che affascina e fa tremare. Per Kant il sublime commuove, cioè tocca l'animo (*Rührung*) e provoca emozione, mentre il bello attira. Il sublime «si esprime in forme diverse: a volte si accompagna a sensazioni di terrore o di malinconia, in altri casi a pacata ammirazione, in altri ancora a bellezza che si irradia con intensità sublime»⁴: in questo senso Kant distingue tra sublime-terribile, sublime-nobile e sublime-solenne. Il sublime in Kant presenta due aspetti caratterizzanti: deve essere semplice, e non adornato o abbellito, ed ha a che fare con qualcosa di eterno: «Una durata interminata è sublime»⁵.

New York 1990, B. SAINT GIRONS, *Il sublime*, Bologna 2006; ID., *Fiat Lux. Une Philosophie du sublime*, Paris 1993. Trad. it. *Fiat lux. Una filosofia del sublime*, Palermo 1999; ID. *Le sublime de l'Antiquité à nos jours*, Paris 2005.

² Cfr. Th. W. ADORNO, *Teoria estetica*, Torino 1977, 553.

³ (PSEUDO-LONGINO) ΠΕΡΙ ΟΥΡΟΥΣ, ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991. Riguardo alla datazione dell'opera dell'Anonimo del Sublime esistono due scuole di pensiero: alcuni identificano Longino con Cassio Longino, un intellettuale vissuto nel III secolo e giustiziato sotto Aureliano nel 273 d.C.; secondo altri, e questa sembra essere la tradizione più accreditata perché nell'opera non troviamo riferimenti letterari successivi al I secolo a.C. (l'autore più "recente" che viene citato è Cicerone), l'Anonimo del Sublime scrive l'opera a inizio I secolo d. C., in risposta a uno scritto di Cecilio di Calatte che si colloca alla fine del I a.C.

⁴ I. KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Fabbri Editori, Milano 1996, 81.

⁵ *Ibid.*, 83.

Secondo Bodei, uno dei maggiori studiosi di estetica contemporanea, «proprio ciò che sin da Platone ha qualificato la bellezza, il “delirio divino”, il rapimento, l’essere fuori di sé, l’entusiasmo, passa ora a caratterizzare un tratto fondamentale del sublime»⁶.

In questa trattazione non intendo oggettivare il sublime, cioè ciò che per sua natura è inoggettivabile, ma piuttosto avvicinarci ad esso in punta di piedi per scoprirne i riflessi.

Non parlerò del sublime espresso nella natura e nei suoi paesaggi (a questo è dedicata l’ampia e apprezzabile trattazione di Bodei), ma del sublime come esperienza estetica, come dimensione fondamentale dell’arte e possibile espressione della contemporaneità. Ma veniamo ora alle caratteristiche del sublime, o per meglio dire, a quelli che potremmo chiamare i riflessi. Esaminando il pensiero dei diversi autori, viene in luce che la dimensione del sublime sembra aprire nuove prospettive nel rapporto con se stessi, con gli altri, con l’esistenza, con la dimensione dell’Eterno.

Effettuando uno studio sul sublime, con uno sguardo a un percorso storico che va dal I secolo d.C. al XXI secolo, (da Longino a Bodei, passando per Kant, Nietzsche, Jung e tutto il Novecento), potrei dire che il sublime viene in rilievo con queste caratteristiche: 1) permette di andare in profondità e scoprire la grandezza dell’uomo nella sua destinazione eterna 2) apre a una dimensione comunitaria e si delinea come valore etico che apre ad una realtà di amicizia e solidarietà 3) sembra gettare luce sul rapporto con il dramma, il dolore e si profila come possibilità di superare e “andare oltre” 4) permette in qualche modo di guardare “oltre la notte” dell’Occidente.

Queste caratteristiche si rispecchiano nel fatto che il sublime permette di andare “oltre”: oltre i propri limiti, oltre se stessi, oltre il dolore, oltre la notte. E a queste caratteristiche si aggiunge la possibilità di espressione attraverso una forma franta: «il sublime può esprimersi nella modernità anche in una forma franta».

La differenza tra il bello e il sublime sta nel fatto che il bello riguarda la forma delimitata e armonica, mentre il sublime riguarda l’informe e l’illimitato (ci appoggiamo a Kant nel sostenere che si può recuperare il sublime anche dopo la distruzione o comunque la contestazione della forma classica operata dalle avanguardie). Kant mette in luce anche il rapporto col “brutto”: il sublime non si può

⁶ Cfr. R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Bergamo 2008, 20.

unire all'attrattiva, e poiché l'animo non è semplicemente attratto dall'oggetto, ma è attratto e respinto alternativamente, il piacere del sublime non è tanto una gioia positiva, ma piuttosto continua meraviglia. Secondo Bodei «il sublime deforma le armonie e le proporzioni del bello stabilite dall'estetica classica: rimette in gioco il rapporto con l'incommensurabile, lo smisurato, l'assenza di limiti e di strutture; rifiuta di cristallizzare la sensazione e l'immaginazione in forme rigide e compiute, implica una progressiva derubricazione del bello a qualcosa di gradevole che non coinvolge intense emozioni»⁷. È molto significativa la posizione di tre pittori e autori americani del 1945 (Barnett Newmann, Mark Rothko, Bill Viola) che pur sostenendo che bisogna liberarsi dalla tradizione europea e dall'idea che l'arte abbia come meta la bellezza in quanto perfezione: essi tuttavia riscoprono il sublime. Nel saggio *Il sublime è ora* B. Newmann propone di attingere «l'Assoluto attraverso l'arte, che cattura il naturale desiderio dell'uomo di provare emozioni assolute»⁸. Newmann afferma che «il pittore attuale non si occupa dei suoi sentimenti o della sua personalità, ma di penetrare nel mistero del mondo. La sua immaginazione tenta perciò di scavare tra i segreti metafisici. In questa misura l'arte si occupa del sublime»⁹.

È interessante vedere che anche nel I secolo d.C., Longino applica la definizione di sublime non necessariamente a una forma in senso classico: infatti, dopo aver detto che il sublime è l'eco che risuona da una grande anima, egli afferma che «accade talvolta che anche senza parole il nudo pensiero in se stesso susciti ammirazione per la sua naturale grandezza: ad esempio, il silenzio di Aiace nella

⁷ *Ibid.*, 19. In questo senso Bodei propone di riscoprire il significato etimologico di *bellus*, contrazione di *bonulus*, carino, grazioso, ma non eccelso. Ed afferma che «la conseguenza è quella di degradare e respingere ai bordi della cultura dominante l'idea di bellezza (che si conserva solo nella musica, dove il massimo di rigore matematico si accompagna col massimo di *pathos*, il massimo di esattezza con il massimo di vaghezza, mentre si offusca nelle altre arti)». Per Lyotard si può riscoprire il sublime anche nell'arte delle avanguardie perché, «rifiutando la perfezione delle forme, vuol rendere visibile l'invisibile e possibile l'impossibile, ciò che si sottrae alla rappresentazione, quel che eccede la sensibilità, ma che non può mostrarsi se non in forme sensibili...l'immaterialità del sublime si manifesta quindi attraverso minimi mezzi materiali, sfumature di un neutro o di un *blank* nei colori e nei suoni» Bodei, 52. J. F. LYOTARD *Anima minima. Sul bello e sul sublime*, Parma 1995, 115.

⁸ Cfr. *ibid.*, 175; B. NEWMANN, *The Sublime is now* (1948), in: *Select Writings and interviews*, New York 1990, 173.

⁹ B. NEWMANN, *The Plasmic Image*, (1945), in: *Select Writings and interviews*, New York 1990, 140.

Nekyia è grandioso e più sublime di qualsiasi discorso»¹⁰. Mi sembra un'affermazione particolarmente in sintonia con il sentire della nostra epoca, basti pensare alle "pagine bianche" dei futuristi, al frammento e al valore del silenzio nella poesia di Ungaretti, o all'"urlo nero" di Quasimodo. Ed è proprio per questa caratteristica di *andare* "oltre la forma" che il sublime si profila come una dimensione che potrebbe adeguatamente rispecchiare la sensibilità artistica contemporanea.

Ma ora vediamo come le caratteristiche di fondo del sublime possono ritrovarsi nei diversi autori. Senza tralasciare, per quanto possibile, il riferimento ad altri, prenderemo come particolare punto di riferimento tre autori: Longino per l'epoca classica, Kant per l'epoca moderna e Remo Bodei per l'estetica contemporanea ad inizio XXI secolo¹¹.

1. OLTRE I PROPRI LIMITI: LA GRANDEZZA DELL'UOMO VERSO L'ETERNO

Vediamo come il sublime possa esprimere un'esperienza che eleva l'uomo verso una nuova consapevolezza di sé e verso qualcosa che è "oltre sé".

B. Saint Girons, un'autrice contemporanea, ricorda che in una lettera del settembre 1888 al fratello, Vincent van Gogh dice «di non poter fare a meno di qualcosa più grande di me»¹². L'autrice afferma che il sublime è caratterizzato dalla preoccupazione di «stimolare le forze dell'*ingenium*, rendere la mente effervescente e comunicare un nuovo slancio»¹³.

Nella sua trattazione sul sublime Bodei evidenzia che l'uomo è fatto per guardare in alto, ma «una volta che nelle società secolarizzate dell'Occidente si è abbassato lo sguardo verso l'altro, "verso il cielo stellato sopra di noi" della morale o verso il Padre nostro che sta nei cieli della religione, l'aspirazione ad una vita migliore si è rivolta soprattutto alla storia e alla politica, entrambe frutto della progettualità

¹⁰ (PSEUDO-LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (IX), 57.

¹¹ L'opera di R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, pubblicata nell'agosto 2008, è al momento la più recente e significativa trattazione di estetica.

¹² B. SAINT GIRONS, *Il sublime*, Bologna 2006, 180. Della stessa autrice: *Fiat lux. Una filosofia del sublime*, Palermo 1999 (Titolo originale *Fiat lux. Une philosophie du sublime*, Paris 1993); *Id.*, *Le sublime de l'Antiquité a nos jours*, Paris 2005.

¹³ *Ibid.*, 217.

umana»¹⁴. Secondo Bodei «fungendo da leva per sollevare gli uomini al di sopra della loro animalità istintuale, il sublime svolge senz'altro alcune funzioni specifiche: impedisce la loro resa alla banalità quotidiana, coltivandoli e rendendoli più propensi a esperienze intellettuali ed emotive profonde»¹⁵. Il sublime mostra che

il fragile essere umano, sempre esposto allo scacco e alla caducità, sempre in movimento dal noto all'ignoto, è in grado di trionfare su ostacoli che sembrano insormontabili. Attingendo a forze che non sa di avere, attinge così la propria autostima ed è indotto a porsi quelle grandi domande sulla propria esistenza nel cosmo che il pudore o la negligenza gli impediscono normalmente di formulare: questioni probabilmente insolubili, ma inesauribili fonti di pensiero, di immaginazione ed emozione¹⁶.

Per Longino il sublime rappresenta l'eco di una grandezza d'animo: il sublime è ciò che è capace di risvegliare "la parte immortale dell'anima, la parte più vera, la parte più vicina al dio". Bodei osserva che in Longino

in virtù dell'eccellenza di un poeta, all'improvviso, come un fulmine che rivela un paesaggio notturno, il sublime squarcia le tenebre della nostra ottusità intellettuale e del nostro torpore emotivo, mettendoci in contatto con l'eterno. In questo preciso momento il sublime "è l'inafferrabile che ci afferra", che ci solleva verso una patria sconosciuta verso quanto oscuramente avvertiamo come più intimamente nostro, ma che generalmente trascuriamo perché la sua grandezza ci intimidisce o ci sfugge¹⁷.

In Longino è molto importante il compito educativo: se la grandezza delle concezioni sta a fondamento del sublime, «bisogna, per quanto possibile, allevare le anime alla grandezza, e quasi renderle gravide di

¹⁴ R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Bergamo 2008, 154. Il suo studio, oltre ad offrire una trattazione storica sulla letteratura del sublime, mette in evidenza il sublime in alcuni paesaggi ed elementi della natura, ma non ricerca il sublime nell'arte: a suo avviso oggi il sublime si sposta alla storia e dalla storia alla politica e alla società di massa. Da quando "gli uomini non guardano il cielo, vacillano anche i pilastri che hanno retto per millenni la metafisica e la religione dell'Occidente", per cui conclude dicendo che "c'è una migrazione del sublime dalla natura alla storia".

¹⁵ *Ibid.*, 8.

¹⁶ *Ibid.*, 9.

¹⁷ *Ibid.*

un nobile slancio. In che modo? Tu dirai. Anche altrove ti ho dato una simile risposta: il sublime è la risonanza con una grande anima (letteralmente: il sublime è l'eco che risuona da una grande anima)¹⁸.

In Kant il sublime è un riflesso della nostra grandezza, esso non sta nella natura in quanto tale, non sta in alto o nell'immensità dell'universo, ma nell'uomo che comprende la sua dignità, si eleva su se stesso ed intuisce di essere destinato verso l'Eterno¹⁹. Kant ha messo in luce che “due cose riempiono l'animo di ammirazione e di reverenza sempre nuove e crescenti: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me” e grazie ad esse scopre “la destinazione finale della mia esistenza, la quale destinazione non è limitata alle condizioni e ai confini di questa vita, ma va all'infinito”. Kant, che nella *Critica della Ragion Pura* dimostra l'inconsistenza delle prove filosofiche dell'esistenza di Dio, quindi l'impossibilità di accedere all'esistenza di Dio per via puramente speculativa e razionale, nella *Critica del Giudizio* scrive: «Il vero sublime non può essere contenuto in alcuna forma sensibile, ma riguarda solo le Idee della Ragione (ndr. tra cui l'esistenza di Dio), le quali, sebbene nessuna esibizione possa essere loro adeguata, anzi appunto per tale sproporzione che si può esibire sensibilmente, sono evocate e svegiate nell'animo nostro». Grazie al sublime “l'animo è sospinto ad abbandonare la sensibilità e ad occuparsi di Idee che contengono una finalità superiore”. Per Kant è proprio l'esperienza del sublime che permette di interrogarsi sulle più alte finalità della natura: attraverso un'esperienza estetica profonda che coinvolge tutte le facoltà umane “nel libero gioco della loro armonia reciproca”, il sublime permette di riscoprire Dio e un più autentico significato dell'uomo in riferimento alla natura. Per Kant “il sublime è ciò che, per il fatto di poterlo anche solo pensare, attesta una facoltà dell'animo umano superiore ad ogni misura dei sensi”.

2. OLTRE SE STESSI: RECIPROCIÀ E CONDIVISIONE

Per Kant il sublime non si riflette solo a livello di natura o a livello di giudizio estetico, ma si rispecchia anche nelle relazioni umane e

¹⁸ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (IX), 55-57. In greco l'espressione è υψος μεγαλοφροσυνης απιχημα.

¹⁹ Il termine tedesco per esprimere il sublime (*das Erhabene*), evidenzia il rapporto col verbo *erheben*, elevare, innalzare, riprendendo l'etimologia greca *perì ypsous*.

nell'etica: l'esperienza del sublime richiama l'esperienza di valori assoluti e universali. Kant afferma che «la vera virtù è sublime»²⁰ e che «la vera virtù può essere inculcata solo in base a principi che quanto più sono universali, tanto più la rendono nobile e sublime»²¹. Kant osserva che «l'amicizia ha in sé i tratti del sublime» e anche l'amore può avere tratti sublimi non nel senso della passionalità, ma nel senso che «la delicatezza e il profondo rispetto danno all'amore una dignità sublime»²². Kant approfondisce il discorso nei termini di quella che potrebbe essere chiamata «reciprocità» e che da lui viene definita «compartecipazione»: «L'universale benevolenza è fondamento della compartecipazione agli affanni umani, quando questo sentimento è innalzato all'universalità, esso è sublime»²³. È molto interessante quello che Kant definisce «comportamento sublime al massimo grado»: è un atteggiamento di condivisione in dimensione universale. Si tratta di aprirsi agli altri senza esclusioni, donandosi per primi e in modo disinteressato, condividendo con ognuno la sua esperienza di dolore. Afferma Kant:

Devo portare aiuto a quell'uomo perché soffre; non perché sia mio amico o mio compagno o perché lo ritenga capace di ricambiare un giorno con gratitudine la mia azione: non è questo il momento di cavillare e di farsi troppe domande, ma perché egli è un essere umano e ciò che capita ad un essere umano riguarda anche me. Allora questo comportamento si fonderebbe sul più elevato principio di benevolenza della natura umana e sarebbe sublime al massimo grado²⁴.

E questa esperienza di reciprocità e condivisione universale che Kant definisce «sublime», apre ad un'esperienza di eternità. Per Kant attraverso l'esperienza del sublime, sia nella natura, sia nell'arte, sia in questa dimensione etica «i temperamenti dotati di un sentimento del sublime, dal calmo silenzio di una sera d'estate, quando la luce tremolante delle stelle si rifrange in mezzo alle brune ombre notturne e la luna solitaria campeggia sull'orizzonte, vengono a poco a poco

²⁰ I. KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Fabbri Editori, Milano 1996, 89.

²¹ *Ibid.*, 91.

²² *Ibid.*, 85.

²³ *Ibid.*, 90.

²⁴ *Ibid.*, 96.

innalzati a un eccelso senso di amicizia, di disprezzo del mondo, di eternità»²⁵.

Nell'opera di Longino non si parla solo di amicizia e condivisione, ma sembra profilarsi un'esperienza estetica comunitaria. L'autore mette in rilievo la grandezza dell'uomo. Ma la cosa sorprendente è che questa grandezza umana si realizza non su un piano individuale e solipsistico, ma è frutto di un'esperienza "comunitaria" che si crea tra l'autore, un testo e chi lo legge e lo ascolta: grandezza d'animo scoperta «da chi, in altre parole, è talmente coinvolto sotto il profilo intellettuale ed emotivo, dall'opera di un autore, da credere di aver scritto i versi che legge o ascolta»: così in questa relazione tra autore e interprete, nell'incontro «con le menti più elevate dell'umanità l'anima dell'individuo vibra e fremito di grandezza nel sentirsi sollevare sopra se stesso»²⁶. L'arte dello scrivere un testo riesce «a trasmettere l'emozione di chi parla nell'anima di chi ascolta e a far sì che gli ascoltatori si immedesimino sempre più in lui»²⁷: si crea così un'armonia reciproca tra autore, interprete e lettori, e «l'armonia è l'eco del sublime»²⁸. La solidarietà e la condivisione prendono in Longino le sfumature specifiche dell'arte: è possibile creare una condivisione tra l'autore di un testo e il suo interprete. Diventa così possibile creare una comunità che unisce idealmente al di là del tempo e dello spazio, un autore, i suoi interpreti e tutti i suoi lettori, fruitori dell'opera d'arte. In questo senso, Longino rivela una particolare consonanza con il lavoro ermeneutico.

Anche la musica diventa coinvolgimento, esperienza vissuta insieme dal musicista e da chi ascolta: osserva Longino che «per sua natura l'armonia genera negli uomini non solo piacere e persuasione, ma è anche un mirabile strumento di grandezza e di passione. Non accade forse che il flauto coinvolga gli ascoltatori come una specie di malattia? Conferendo al ritmo una certa misura, costringe chi ascolta ad andare a tempo, uniformandosi alla melodia, anche se è del tutto ignaro di musica»²⁹.

In Longino il sublime nasce dal sentire insieme *sympathein* συνπαθεῖν e dall'unanimità, e cioè dal fare questa esperienza este-

²⁵ *Ibid.*, 81.

²⁶ R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Bergamo 2008, 21-22.

²⁷ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (XXXIX), 123.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 121.

tica come un'anima sola, in cui la stessa cosa viene avvertita da tutti come sublime.

Devi pensare che il sublime vero e bello è ciò che resta per sempre nel gusto di tutti. Quando infatti la stessa cosa trova il consenso unanime di persone diverse per professione, vita, gusti, età condizione culturale, allora questa specie di concorde sentenza pronunciata da giudici diversi (letteralmente "da coloro che sono in sintonia tra loro") conferisce una credibilità salda e incontestabile all'oggetto che viene ammirato³⁰.

L'esperienza estetica non è solo individuale, ma è comunitaria. Se da un lato il sublime porta ad una condivisione comunitaria, dall'altro lato è la condivisione comunitaria che porta al sublime, inteso non come convenzione, ma come "accordo" nel senso etimologico di *symphonein* συμφωνεῖν, avere lo stesso suono come in una sinfonia.

Parlando di Platone, Longino dice: «Questo genio ci dimostra che esiste un'altra via che porta al sublime»³¹: si tratta cioè del rapporto con i grandi scrittori e poeti del passato.

Ma la cosa davvero singolare è che in questa esperienza estetica con gli autori del passato si crea un'esperienza di reciprocità: non una semplice dipendenza da un modello classico, non solo il lavoro ermeneutico dell'interprete, ma un mettersi davanti a loro e ai posteri in un reale interscambio reciproco. È come vedersi nel lavoro artistico non solo con i propri occhi, ma anche attraverso lo sguardo degli altri: significa non essere autocentrati, ma collocati appunto in questa reciprocità:

Anche noi, quando ci sforziamo di raggiungere la sublimità del linguaggio e l'elevatezza del pensiero, dovremmo immaginare come Omero avrebbe potuto dire la stessa cosa, oppure come l'avrebbe resa sublime Platone, o Demostene, o nella storia Tucidide. I personaggi che imitiamo, aparendoci davanti quasi in un lampo, sapranno forse aprire le nostre anime alla grandezza a cui aspiravamo, tanto più se avremo impresso nelle nostre menti anche questo: – se Omero o Demostene fossero presenti e sentissero queste mie parole, cosa ne penserebbero? – È davvero un grande cimento sottoporre i nostri discorsi a un tribunale simile, a una tale platea, e immaginare di rendere conto delle

³⁰ *Ibid.*, 53.

³¹ *Ibid.*, 73.

nostre opere a giudici e testimoni così grandi. E sarà uno stimolo ancora maggiore se aggiungerai: se io scrivo questo, come lo accoglieranno i posteri?³².

Longino afferma che il giudizio dei posteri, ha attribuito alle grandi opere d'arte dei classici «il primo premio e lo custodisce intatto fino ad oggi, e a quanto pare lo conserverà anche in futuro»³³. La grandezza dell'opera d'arte viene consegnata al futuro proprio attraverso le generazioni che insieme concorrono a quella grandezza nel conservarla, comunicarla, rinnovarla, darle in ogni epoca nuova vita, in un interscambio reciproco che avvolge presente, passato e futuro.

3. OLTRE IL DOLORE

Nel mondo classico il termine *pathos* identifica non solo l'aspetto passionale, ma tutto ciò che scuote l'animo, e in particolare l'esperienza del dolore, del patire, appunto. In questo senso Longino afferma che tra le fonti più autentiche per il sublime «la prima e la più importante è la capacità di grandi concezioni, la seconda è un *pathos* entusiastico»³⁴ cioè un “forte sentire”. In polemica con Cecilio di Calatte, Longino afferma che il *pathos*, e quindi il “patire”, ha profondamente a che fare col sublime ed è un'esperienza in cui si viene riempiti da un soffio divino: «Non esiterei infatti ad affermare che nulla contribuisce alla grandezza dell'espressione quanto una nobile passione nel momento opportuno, come se una divina follia e un'ispirazione spirituale animassero le parole, quasi riempiendole del soffio divino di Febo»³⁵. Longino vede il sublime in relazione al dolore e alla morte facendo riferimento alla figura di Aiace, che prega: «Padre Zeus, libera dalla caligine i figli degli Achei, rendi il sereno, concedi agli occhi di vedere, e poi annientaci, ma alla luce!» (Iliade XVII 645-7): il nostro autore commenta: «Qui c'è davvero la passione di Aiace. Non supplica di vivere, sarebbe una richiesta troppo vile per un eroe, ma poiché nel buio che impedisce di agire non ha modo di dimostrare il suo coraggio chiede che subito ricompaia la luce, per

³² *Ibid.*, 75.

³³ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (XXXVI), 117.

³⁴ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (VIII), 53.

³⁵ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (VIII), 55.

trovare una morte degna del suo valore, anche se lo affrontasse Zeus in persona»³⁶. E nel considerare sublime la luce che squarcia il buio, Longino (che non è un autore cristiano) fa riferimento alla luce di Dio creatore nel racconto biblico: «Così anche il legislatore dei Giudei (non un uomo qualunque, dato che seppe definire ed esprimere in modo degno la potenza divina), subito dopo aver scritto all'inizio della sua legge "Dio disse", che cosa aggiunge? "Sia la luce! E la luce fu!"»³⁷.

Nietzsche nella *Nascita della Tragedia* studia in particolare il rapporto tra arte e dolore che è alla base della grande tragedia greca di Eschilo e Sofocle. Come noto, egli considera la tragedia di Euripide come una sorta di *decadence* dell'originale spirito tragico. Nietzsche nell'introduzione afferma di voler ricercare come mai i greci dell'epoca migliore hanno messo in luce il rapporto col dolore, con la tragicità dell'esistenza. In questo senso, egli definisce il sublime come «addomesticamento artistico dell'orribile»³⁸.

Secondo Bodei nel periodo preromantico e romantico in un percorso che comprende Burke, Schiller e Kant, il sublime nasce dall'esperienza di privazione e di perdita di qualcosa, perdita che però eleva verso un *plus ultra*:

Il sublime sfugge ad ogni rappresentazione esauriente, nega e sfida i confini in un reiterato *plus ultra*; rimescola il *caos* ribelle ad ogni ordine. Lo si può definire solo in termini negativi, come assenza: sublime è la notte o l'oscurità (in quanto privazione di luce), il silenzio (in quanto privazione di suono), il vuoto (in quanto privazione di materia e di oggetti), la solitudine (in quanto privazione di socialità) e soprattutto la morte (in quanto privazione di tutto)³⁹. Ne *L'Infinito* di Leopardi, Bodei vede il sublime nel rapporto che si crea tra esperienza del dolore ed esperienza dell'infinito: è sublime la tensione tra l'infinito, l'eterno, la solitudine, il silenzio, il dolore, la caducità, la finitudine, fino ad arrivare alla "dolcezza del finale naufragio del pensiero"⁴⁰.

³⁶ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (IX), 61.

³⁷ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (VIII), 59.

³⁸ F. NIETZSCHE, *Nascita della Tragedia*, 7. Egli parla del sublime come di *künstliche Bändigung des Entsetzlichen*.

³⁹ R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Bergamo 2008, 45.

⁴⁰ R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Bergamo 2008, 62. Aggiunge l'autore: «La categoria del sublime racchiude in Leopardi una paradossale coincidenza di opposti, un conflitto incompatibile e una implicazione reciproca tra il finito e l'infinito, il qui e l'altrove, il presente

Nel XX secolo Jaspers vede il tragico sia nel teatro che come categoria esistenziale, come mancanza di vie di uscita e come paradossale vittoria dell'eroe proprio nel suo naufragio⁴¹. Bodei afferma che nel teatro la differenza tra il tragico e il sublime riguarda l'esperienza di andare "oltre" il dolore: mentre il tragico «presuppone irrevocabili situazioni limite, come ad esempio la morte, barriere insuperabili contro le quali inesorabilmente ci si scontra senza riuscire a sfondarle o ad aggirarle», il sublime invece «è caratterizzato dallo sforzo di procedere sempre oltre, di abbattere e superare gli ostacoli ... sebbene possenga lati in comune con il tragico, il sublime ne rappresenta dunque il superamento che conserva però l'amaro retrogusto del desiderio inappagato di infinito»⁴².

4. OLTRE LA NOTTE. SUPERARE LA NOTTE COLLETTIVA

In un frammento di Eraclito troviamo che «l'uomo nella notte si accende una luce anche se la sua vista è spenta»⁴³. Bodei osserva che Eraclito è «consapevole del fatto che ciò che si presenta come ordine e bellezza dell'universo è in superficie caos e accidentalità»⁴⁴ e l'armonia più forte non è quella che si manifesta in superficie, ma quella che resta celata e inappariscente. Potremmo dire che il sublime permette di accendere una luce nella notte.

Secondo Bodei «il sublime punta alla parte spiritualmente più nobile dell'uomo, rinvigorita e sollevata proprio dall'attingere *salus ex inimicis*, salvezza da quel che promette di avvilirlo e di distruggerlo»⁴⁵.

È interessante notare che anche in Plotino si può parlare dell'esperienza della bellezza come un'esperienza di luce nella notte: «Il bello illumina, come lampo nella notte, il bene dimenticato pur nella sua

e il passato, l'immaginazione e il pensiero, la forma e l'amorfo, l'esclusione e l'inclusione di ciò che cade sotto i sensi. Ed è appunto questa tensione ad evocare l'infinito: tanto più il limite è netto, tanto più esso richiama per contrasto l'infinito».

⁴¹ K. JASPERS, *Filosofia*, Milano 1978, vol. II, 185. Cfr. anche K. JASPERS, *Über das Tragische*, München 1952, 930-935.

⁴² R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Bergamo 2008, 44; cfr. anche S. GIVONE, *Il sublime e il tragico*, in: "Studi di estetica", 475 (1984), 55-60.

⁴³ ERACLITO, *Frammento 26 D K*, cit. in R. BODEI, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 1995, 29.

⁴⁴ R. BODEI, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 1995, 29.

⁴⁵ R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Bergamo 2008, 35.

perpetua presenza, che pure costituisce l'oggetto muto dei nostri desideri. La bellezza aiuta paradossalmente a ricordare quel che inconsapevolmente cerchiamo da sempre»⁴⁶. E l'esperienza della notte in Plotino è un'esperienza collettiva di dolore, in cui le anime sono paragonate a bambini strappati in tenera età dai genitori e dispersi per il mondo. In questo senso, nelle *Enneadi* l'esperienza del bello permette di "andare verso la casa del Padre" (sic!): «Andare verso il bello è per le anime, ritornare al padre e ritrovare se stessi»⁴⁷. Affinché questo si compia, nella notte devono aspettare una luce che le guidi, come il sole all'alba, e di cui il bello è l'annuncio intermittente⁴⁸.

Nella psicologia analitica di Jung, secondo Bodei l'esperienza di contatto con l'archetipo può essere definita come un'esperienza del sublime. Ed è molto significativo ciò che afferma Jung riguardo a tale esperienza come possibilità di andare "oltre la notte":

Ogni relazione con l'archetipo, vissuta o semplicemente espressa, è "commovente", cioè essa agisce perché sprigiona in noi una voce più potente della nostra. Colui che parla con immagini primordiali, è come se parlasse con mille voci; egli afferra e domina e al tempo stesso eleva, ciò che ha designato dallo stato di precarietà e di caducità alla sfera delle cose eterne; egli innalza il destino personale a destino dell'umanità e al tempo stesso libera in noi tutte quelle forze soccorritrici che sempre hanno reso possibile all'umanità di sfuggire ad ogni pericolo e di sopravvivere alle notti più lunghe⁴⁹.

Nell'opera *L'origine dell'opera d'arte* (1935), analizzando il termine *Schönheit* (bellezza), Heidegger parla di bellezza che brilla e risplende (*scheinen*), ma afferma che tale risplendere non avviene come luce solare (*Licht*), ma come chiaroscuro, (*Lichtung*), luce che filtra e fa capolino nel buio della radura. L'opera d'arte permette di "chiarificare" le zone di fitto buio della radura per cogliere il filtrare della luce: la bellezza è luce che non sorge "dopo" il buio, ma che filtra "attraverso" il buio della notte.

A conclusione di questo lavoro, aggiungo alcune considerazioni di carattere etimologico.

⁴⁶ R. BODEI, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 1995, 69.

⁴⁷ PLOTINO, *Enneadi* V, 1, 1.

⁴⁸ Cfr. PLOTINO, *Enneadi* V; cfr. R. BODEI, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 1995, 69.

⁴⁹ C. G. JUNG, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino 1971, 50.

Longino intitola la sua opera *περι υψους* *perì ypsous*, letteralmente: “intorno a ciò che è altissimo ed eleva”; *υψος* *ypsos* è la vetta più alta, quindi potremmo dire che Longino, con quella che è la prima trattazione storica sul sublime, intende sin dall’inizio “porsi sulla vetta più alta”. Nell’etimologia greca troviamo il richiamo al verbo *υψωω*, *ypsōo*, innalzo, elevo... Già nel titolo dell’opera di Longino troviamo condensati due significati: siamo sulla vetta più alta, e la funzione è quella di innalzare ed elevare, il nostro discorso è “intorno a ciò che eleva”.

Nell’etimologia latina troviamo tre significati che in apparenza sembrano molto diversi.

Una antica tradizione fa derivare il sublime da *sub limine*, oltre ogni soglia, (interpretando la particella *sub* nel senso di *super*): è qualcosa di altissimo che sta sopra l’architrave della soglia di casa, il *limen*, appunto. Secondo un’altra interpretazione, deriverebbe da *sub limo*, sotto il fango, ossia qualcosa di profondo, nascosto dalla superficie. Secondo un’altra interpretazione deriverebbe dall’aggettivo *limis* o *limus*, obliquo: ci si riferisce a un innalzarsi verso l’alto di qualcosa che non effettua un movimento perpendicolare, ma raggiunge una certa altezza in maniera indiretta e diagonale. Secondo Bodei⁵⁰ questa sarebbe l’interpretazione più verosimile. A mio avviso il termine sublime mantiene questa caratteristica polisemantica dove i tre significati sono in relazione fra loro in modo complementare, per cui nessuno esclude l’altro, ma anzi ne palesa il senso: il sublime è qualcosa di altissimo, oltre la soglia della nostra esperienza quotidiana, come è anche confermato dall’etimologia greca; ma questo qualcosa non ci eleva in modo immediato, e diretto, come nel bello, ma quasi “in obliquo”, in modo indiretto. E al tempo stesso è qualcosa di altissimo che non si trova già di per sé in alto, ma si trova paradossalmente in basso, “sotto il fango”: mi verrebbe quasi da dire, prendendo a prestito e traslando fuori contesto un’espressione della Riforma Protestante, *sub contraria specie*. C’è infatti un rapporto strutturale tra il sublime e il dolore, tra i momenti più fondi della nostra esperienza e l’elevarsi in alto: questo rapporto tra il punto più profondo e il come punto più alto sublime è espresso ad esempio dall’oceano, quando si voglia ricercare il sublime nella natura, o dal Laocoonte, quando si

⁵⁰ Secondo Bodei questa sarebbe l’interpretazione più verosimile: cfr. R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, 21. A nostro avviso Bodei ha il limite di vedere ognuna di queste derivazioni etimologiche in senso isolato, per cui sembra sceglierne una fra le tre.

voglia ricercarlo nell'arte classica, o dalla tragedia greca. È espresso anche nelle parole di Kant, secondo cui nella dimensione del sublime “una grande altezza è sublime quanto una grande profondità”⁵¹. Il sublime è dunque qualcosa di altissimo che va, per così dire “estratto dal fango”. Ed è proprio questa caratteristica, cioè di essere qualcosa di altissimo “oltre la soglia” che però deve essere estratto dal fango, che rende il sublime particolarmente adatto a dar voce alla nostra contemporaneità, con i suoi drammi, le sue inquietudini, la sua “notte”, e ad elevarla “in modo obliquo e indiretto” verso ciò che è altissimo.

Da questo studio viene in rilievo che il sublime non è solo una categoria estetica, e nemmeno la caratteristica di un oggetto o di un'opera d'arte in quanto tale, ma è piuttosto una dimensione, un'esperienza nel senso che non si tratta di qualcosa che fa parte dell'oggetto (un paesaggio, un'opera d'arte, una sinfonia) in quanto tale, ma una dimensione che si crea dal rapporto, come ha messo in luce Kant, tra l'oggetto e noi in interazione reciproca. Riguardo all'opera d'arte, il sublime scatta nel rapporto non solo tra autore ed opera, ma anche tra autore, opera, interprete, pubblico, in una dimensione di interazione reciproca che comprende il compito ermeneutico. Ad esempio il canto di Paolo e Francesca ci trasporta nella dimensione del sublime in cui in ogni momento ci sentiamo contemporanei al dramma che viene espresso con intensità sublime dalla grande poesia di Dante. Ed è proprio per le caratteristiche che sono venute in rilievo in questa ricerca, che il sublime sembra essere particolarmente adatto per profilare nel XXI secolo un'autentica esperienza di bellezza che non sia semplicemente il riproporre un parametro classico, ma che attraverso il confronto con l'arte e la sensibilità contemporanea possa dar voce a ciò che nella natura umana c'è di grande, universale, ed eterno.

Se è vero che nelle avanguardie si opera una dissoluzione della forma classica in nome di una sperimentazione fino all'estremo, e quindi un'esperienza estetica che si spinge ai confini, (secondo Schönberg in *Manuale di armonia* le nozioni di consonanza e dissonanza nella loro opposizione reciproca sono inadeguate, perché tutto dipende “dalla crescente capacità dell'orecchio di familiarizzarsi anche con gli armonici più lontani”) è vero che comunque nelle avanguardie del

⁵¹ I. KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Fabbri Editori, Milano 1996, 82.

XX secolo si crea una contraddizione tra la distruzione della bellezza che viene perseguita intenzionalmente e l'aspirazione più profonda dell'animo umano alle cose belle, che è insopprimibile. Si nega la bellezza, ma è innegabile che pur denunciando doverosamente ciò che è drammatico e brutto, nella vita si cerchino cose belle. Come afferma Longino: «Di tutto questo, ecco qual è la conclusione: gli uomini hanno a portata di mano ciò che è utile e necessario, ma ammirano sempre ciò che è straordinario»⁵². Longino afferma che “il sublime risiede in uno slancio” e osserva: «Se tu elimini il sublime è come se togliessi l'anima da un corpo: subito quello che in essi ha forza e vigore si allenta e si svuota se non lo si soccorre con la sublimità»⁵³. Nell'arte si può partire dalla quotidianità o del dramma dell'esistenza e restare nella quotidianità e nel dramma, oppure elevarsi attraverso il sublime. Osserva Longino: «Uomini di questa natura, anche se sono molto lontani dall'essere senza difetti, si sollevano molto al di sopra dei comuni mortali, e se le altre qualità li rivelano uomini, il sublime li innalza vicino alla sapienza divina»⁵⁴. In questo senso il sublime permette una sorta di alchimia che trasforma dolore, quotidianità, finitudine in bellezza, in qualcosa che eleva verso ciò che è altissimo.

Ed è interessante notare come sin dal mondo classico questa possibilità di elevarsi al divino attraverso il bello e il sublime renda l'uomo autenticamente uomo: Platone nel *Fedro* (249) afferma: «Nella vita il momento più degno di essere vissuto è quello in cui l'uomo contempla il bello in sé». Nello *Ione* (535), Platone afferma: «L'anello di mezzo sei tu, rapsodo e attore. L'anello primo è lo stesso poeta. Il dio mediante costoro, trascina l'anima umana dove vuole, trasmettendo questo potere dagli uni agli altri». Nell'esperienza artistica autentica questa elevazione che Platone non esita a definire divina ha una dimensione collettiva, è “trasmettere questo potere dagli uni agli altri”.

Parlando della bellezza in *L'origine dell'opera d'arte* (1935), Heidegger afferma che non la si può mettere necessariamente in collegamento con la simmetria e l'armonia, perché tali concetti derivano dalle categorie della metafisica occidentale. Nel dibattito attuale sul

⁵² (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (XXXV), 115-117.

⁵³ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (XI), 69.

⁵⁴ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (XXXVI), 117.

bello e sul fatto che l'arte possa esprimere anche il brutto, il dolore, il deforme, o assumere una forma espressiva franta, si tratta di vedere se è possibile superare la fase delle avanguardie e recuperare attraverso il concetto di sublime un'autentica esperienza estetica, che possa delinearsi come un'esperienza di bellezza "oltre" l'armonia e la simmetria della forma. Si tratta cioè di vedere se la dissoluzione della forma classica operata dalle avanguardie significhi soltanto una contestazione di ciò che viene considerato convenzione, oppure se ci sia la possibilità di superare attraverso il sublime, una prospettiva nichilistica, andando "oltre" la forma, ma anche "oltre" il nichilismo, verso una nuova esperienza di bellezza che proprio per il suo radicarsi nella consapevolezza moderna del dramma della finitudine esistenziale e nella dissonanza formale, può essere definita sublime.

Longino distingue tra perfezione formale che dipende dall'arte nel senso di *technè*, tecnica consolidata, e il sublime: egli afferma che nella scultura di Policleteo, universalmente considerata perfetta dal punto di vista della forma classica, si cerca la somiglianza tra la statua e la figura umana, mentre nel sublime «si ammira quello che oltrepassa la dimensione umana». Egli definisce il sublime come frutto del genio: «Dato che la perfezione formale dipende dall'arte, mentre il sublime nei suoi vari gradi, dal genio, conviene chiamare l'arte in soccorso della natura. La perfezione infatti si potrà raggiungere con l'alleanza tra queste due cose»⁵⁵. La perfezione di un'opera d'arte non è data solo dalla sua forma, ma è perfezione attraverso la dimensione del sublime, che è qualcosa di inafferrabile che oltrepassa l'umano.

In questo tentativo di avvicinarci al sublime sono venuti in luce alcuni aspetti: il sublime è "oltre" noi, è *ungreifende*, inafferrabile, per cui possiamo avvicinarci ad esso, ma non oggettivarlo o afferrarlo; il sublime non è qualcosa di statico come una categoria ontologica o estetica, ma come aveva ben visto Kant, è qualcosa di dinamico, e questo rapporto dinamico che si crea con l'opera d'arte trascende le categorie spaziotemporali; il sublime sembra essere un'esperienza che ha connotati non solo individuali, ma apre in un certo senso ad una dimensione comunitaria e collettiva; il sublime ha un rapporto strutturale col dramma e col dolore, per cui è qualcosa che in un certo senso risorge come bellezza da un'esperienza di dolore. Secondo Bodei «il sublime sembra avere la capacità di risorgere in vesti

⁵⁵ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (XXXVI), 117.

sempre diverse... Da questo punto di vista, il sublime non è altro che quella eccedenza di senso, quell'invisibile ultravioletto verso cui ci spostiamo ogni volta che cerchiamo di sporgerci, trasformandoci, verso gli estremi e inesplorati confini della nostra esperienza»⁵⁶.

A conclusione di questo percorso, mi sembra molto significativa un'affermazione di Longino a proposito del sublime e dell'arte che entra in gara con la natura nell'esprimere un'esperienza di bellezza che è divina, ma al contempo è profondamente e autenticamente umana:

La natura decretò che noi uomini non fossimo una creatura ignobile e di poco conto, ma conducendoci nella grande festa della vita e del mondo, cosmo ordinato, perché fossimo spettatori di tutte le sue meraviglie e potessimo ambire a competervi, ha subito infuso nelle nostre anime un insopprimibile amore per tutto ciò che è grande e divino, e che ci sovrasta. Perciò a contenere lo slancio del pensiero e della riflessione umana non basta l'universo intero, perché spesso la nostra mente oltrepassa i confini in cui è racchiusa. E se qualcuno gettasse uno sguardo d'insieme sulla nostra vita, considerando quanta influenza abbia su tutti ciò che è straordinario, grande e bello, capirebbe subito per che cosa siamo nati⁵⁷.

⁵⁶ R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Bergamo 2008, 182.

⁵⁷ (PSEUDO LONGINO) ANONIMO, *Il sublime*, Mondadori, Milano 1991, (XXXV2-3), 115.



Fabrice Hadjadj
FARCELA CON LA MORTE
anti-metodo per vivere
pp. 384 - € 29,50

Contro i manuali che riducono l'esistenza a ricette per il successo, l'Autore propone un anti-metodo per accettare il fallimento e la paura e per aprire noi stessi a ciò che va oltre di noi. Perché, paradossalmente, una società che fugge dinanzi alla morte non può che costruire una cultura di morte, mentre una società che la accetta genera una cultura di vita.

Dall'Indice: Meditazioni sul tempo umano; Lo spavento del morire; Sul suicidio e l'eutanasia dal nome ingannevole; Sull'omicidio legale e il terrorismo; Sul peccato di Adamo, il sacrificio di Cristo e il nichilismo; Anti-metodo in quindici lezioni.

Fabrice Hadjadj, ebreo dal nome arabo e di confessione cattolica, è sposato e padre di due figli. Saggista e drammaturgo, insegna filosofia e letteratura.

GRAND PRIX CATHOLIQUE

RAYMOND NKINDJI SAMUANGALA

L'INCULTURAZIONE TRA
ECCLESIA IN AFRICA 1 E *ECCLESIA IN AFRICA 2*.
QUALE FUTURO NELLA CHIESA?

PRESENTAZIONE

Sullo sfondo di questo contributo si delineano tre eventi che lo giustificano e lo chiamano in causa: l'orizzonte più vicino fa rivolgere lo sguardo alla prossima Sessione speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi che si celebrerà a Roma dal 4 al 25 ottobre 2009 sul tema *La Chiesa in Africa al servizio della riconciliazione, della giustizia e della pace*. "Voi siete il sale della terra... Voi siete la luce del mondo" (Mt 5,13.14). Spingendo più in là l'orizzonte, si annunciano altri due appuntamenti: quello del Seminario Specialistico dei docenti dell'Istituto Teologico Marchigiano, che si svolgerà il 30 giugno ed il 1 luglio 2010 sul tema dell'inculturazione, e quello del Convegno su Matteo Ricci in corso di preparazione nella diocesi di Macerata. Il filo rosso che lega questi ultimi due eventi è quello, appunto, dell'inculturazione. Al tempo stesso, il mio intervento cerca di dare una risposta ad un dibattito che sembra emergere in certi ambienti di studiosi circa il futuro della categoria stessa di inculturazione e le sue implicanze non solo nel discorso teologico, ma anche nella vita stessa della Chiesa.

Dovendo necessariamente limitare il mio ambito di ricerca, ho pensato di partire dal discorso delle due Assemblee Speciali per l'Africa del Sinodo dei Vescovi, che chiamo *Ecclesia in Africa 1* (1994) e *Ecclesia in Africa 2* (2009).

PREMESSE

A questo punto due premesse si impongono:

- 1) La dicitura *Ecclesia in Africa* corrisponde al titolo ufficiale dell'esortazione apostolica frutto del Sinodo per l'Africa del 1994, di cui tema-guida è stato *La Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l'anno 2000: "Mi sarete testimoni"* (At 1,8). Ho mantenuto la stessa espressione, *Ecclesia in Africa*, anche per indicare il secondo Sinodo che si celebrerà nell'ottobre 2009. Anche in questo caso, l'espressione proviene dal tema-guida dell'Assemblea sinodale: *La Chiesa in Africa a servizio della riconciliazione, della giustizia e della pace: "Voi siete il sale della terra... Voi siete la luce del mondo"* (Mt 5,13.14). Per distinguere le due fonti le ho chiamate *Ecclesia in Africa 1* e *Ecclesia in Africa 2*.
- 2) Ovviamente, questa relazione interviene prima della celebrazione del secondo Sinodo africano, e poco dopo la pubblicazione dell'*Instrumentum Laboris* che Benedetto XVI ha consegnato alle Chiese in Africa durante il suo viaggio nel marzo 2009. Il mio intervento, pertanto, attingerà soltanto ai *Lineamenta*, all'*Instrumentum Laboris* nonché ad altri documenti inerenti al secondo Sinodo stesso.

Il mio intento è di interrogare le due principali fonti circa il tema che ci riguarda, in vista di un confronto oggettivo con le posizioni magisteriali su tale argomento e di una risposta sicura in merito alla pertinenza o no dell'utilizzo della categoria inculturazione. In un primo momento recupererò le acquisizioni che emergono da *Ecclesia in Africa* del 1994 sull'inculturazione, per tentare di raccogliere successivamente le linee emergenti dai documenti attualmente disponibili relativi al secondo Sinodo sullo stesso tema, prima di offrire qualche risposta al quesito che sta al centro di questo intervento: quale futuro per l'inculturazione nella Chiesa, specie sotto il pontificato di Benedetto XVI?

L'INCULTURAZIONE IN *ECCLESIA IN AFRICA 1* (1994)

Il tema dell'inculturazione è fortemente caratteristico dell'esortazione post-sinodale *Ecclesia in Africa* che raccoglie le conclusioni e gli orientamenti del Sinodo del 1994. Esso emerge già sia nei *Li-*

neamenta che nell'*Instrumentum Laboris*. Mi limiterò a prendere in esame il documento che è la sintesi ed il termine di tutti gli altri, l'esortazione apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II¹.

Rispetto agli ambiti di vita ecclesiale considerati, *Ecclesia in Africa* presenta una visione panoramica, lasciata poi alle cure delle comunità ecclesiali d'Africa per la sua traduzione in atti concreti e contestuali, in vista dell'elaborazione di strumenti suscettibili ad aiutare i fedeli africani a vivere pienamente e autenticamente ogni aspetto della missione ecclesiale. Il discorso sull'inculturazione emerge in tutto il documento esplicitamente o implicitamente. In particolare, esso viene sviluppato in modo sistematico nel capitolo terzo, dedicato a "Evangelizzazione e inculturazione". Volendo raccogliere tutte le linee emerse, si può approdare alla seguente struttura:

1. PREMessa

In essa emerge una forte presa di coscienza ed una affermazione dell'esistenza di valori tradizionali positivi nelle culture africane, che costituiscono dei presupposti necessari, una possibilità provvidenziale nel processo di accoglienza e di radicamento del Vangelo. I padri sinodali affermano che il messaggio cristiano non trova un'Africa *tabula rasa* dal punto di vista umano, culturale e religioso, bensì un terreno preparato dal lavoro nascosto dello Spirito eterno che ha sempre guidato ed illuminato la saggezza degli antenati e la loro opera. Tale terreno è costituito da valori importanti quali, tra gli altri, un profondo senso religioso, il senso del sacro, il senso dell'esistenza di Dio Creatore e del mondo spirituale; la realtà del peccato sotto la sua forma individuale e sociale, nonché la presenza di riti di purificazione e di espiazione (EA, 42); il ruolo fondamentale riconosciuto alla famiglia; l'amore per la vita dal quale scaturisce la grande venerazione per gli antenati e la credenza nella vita dell'aldilà; la ricerca della comunione con i defunti; il rispetto per la vita concepita e che nasce, fino al suo termine naturale; un senso accentuato di solidarietà e di vita comunitaria (EA, 43). Tutto questo, e tante altre migliori tradizioni, rappresenta un patrimonio prezioso che l'Africa deve conservare e

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Africa = Esortazione apostolica post-sinodale su La Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l'anno 2000*, 14 settembre 1995.

proteggere contro l'invasione di modelli di vita estranei ai suoi costumi. Ogni processo di inculturazione che voglia essere realmente efficace e raggiungere gli africani nelle loro aspirazioni più profonde non può ignorare questi elementi fondamentali e costitutivi di tutto il sistema culturale, sociale e religioso dell'Africa.

2. ESIGENZA DELL'EVANGELIZZAZIONE IN PROFONDITÀ E URGENZA E PERTINENZA DELL'INCULTURAZIONE

La vera evangelizzazione dell'Africa non può quindi fare a meno di questo terreno fertile. Anzi, essa deve mettervi profondamente le sue radici in modo da diventare quella linfa che nutre tutto l'albero africano ed i suoi rami, dal momento che «l'evangelizzazione deve raggiungere l'uomo e la società a tutti i livelli della loro esistenza» (EA, 57). Tale impegno di centrare la nuova evangelizzazione sull'incontro con la persona vivente di Cristo è «singolarmente facilitato dal fatto che l'africano crede in Dio creatore a partire dalla sua vita e dalla sua religione tradizionale. È dunque aperto anche alla piena e definitiva rivelazione di Dio in Gesù Cristo, Dio con noi, Verbo fatto carne. Gesù, la Buona Novella, è Dio che salva l'africano [...] dall'oppressione e dalla schiavitù» (n. 57). Tutto questo richiama il discorso dell'inculturazione, via obbligata per una evangelizzazione che voglia realmente essere trasmissione fruttuosa del messaggio cristiano all'uomo concreto in modo da cambiare profondamente la sua vita. «Il Sinodo considera l'inculturazione come una priorità e un'urgenza nella vita delle Chiese particolari per un reale radicamento del Vangelo in Africa, “un'esigenza dell'evangelizzazione”, “un cammino verso una piena evangelizzazione”, una delle maggiori sfide per la Chiesa nel continente all'approssimarsi del terzo millennio» (n. 59). C'è dunque un legame essenziale, intrinseco, tra evangelizzazione e inculturazione.

3. FONDAMENTI TEOLOGICI DELL'INCULTURAZIONE

Ecclesia in Africa riprende i concetti ormai classici e comuni nel fondare teologicamente da una parte questo legame intimo tra evangelizzazione ed inculturazione, e dall'altra la pertinenza e l'urgenza dell'inculturazione. L'esortazione apostolica ricorre alle seguenti categorie in questo tentativo:

- 1) Mistero dell'Incarnazione del Verbo di Dio nella storia umana: nelle circostanze di tempo e di luogo ben definiti, in un popolo preciso segnato dalla sua cultura, popolo eletto ed accompagnato da Dio lungo la storia della salvezza, per mostrare per mezzo di questo popolo ciò che Egli intendeva fare per tutto il genere umano (EA, 60). In tal modo, il Verbo che si è fatto carne ed è venuto ad abitare in mezzo a noi, la Buona Novella, la Parola di Dio annunciata alle nazioni deve iscriversi nell'ambiente di vita di coloro che l'ascoltano. L'inculturazione è proprio questo inserimento del messaggio evangelico nelle culture dei popoli.
- 2) Mistero pasquale: data la stretta ed organica relazione che intercorre tra Gesù Cristo e la parola che la Chiesa annuncia, l'inculturazione del messaggio non può non inserirsi nella logica e nella dinamica del Mistero della Redenzione. In effetti, l'Incarnazione del Verbo non rappresenta un momento isolato; essa tende verso "l'ora" di Gesù e il mistero pasquale: ogni cultura ha bisogno di essere trasformata dai valori del Vangelo alla luce del mistero pasquale. Ed è proprio dallo sguardo unitario del mistero dell'incarnazione e della Redenzione che scaturisce il discernimento autentico dei valori e dei non-valori delle culture, per purificare i primi, elevarli e rendere loro la pienezza di senso (cfr. n. 61).
- 3) Mistero della Pentecoste: l'inculturazione ha un rapporto profondo anche con il mistero della Pentecoste. Alla luce delle riflessioni sinodali essa appare come un rinnovarsi continuo nell'oggi delle comunità e delle loro culture di ciò che era avvenuto all'origine della Chiesa a Gerusalemme, nonché nella casa del centurione romano Cornelio. Grazie all'effusione ed all'azione dello Spirito Santo, che fa germogliare e anima i doni ed i talenti per l'edificazione della famiglia di Dio, tutti i popoli della terra, entrando nella Chiesa, vivono una nuova Pentecoste, professano nella propria lingua l'unica fede in Gesù Cristo, proclamano le meraviglie che il Signore ha operato per loro (cfr. n. 61) e creano delle condizioni adatte alle loro esigenze per appropriarsi di questa salvezza che lo Spirito del Risorto continua a proporre a tutte le razze, senza eccezione di nessuno.
- 4) Mistero della natura: il rapporto tra inculturazione e dimensione naturale rappresenta in realtà il primo principio fondante

l'inculturazione, benché viene affermato alla fine del paragrafo che a questo discorso è dedicato. In verità, non viene neanche presentato quale fondamento dell'inculturazione, bensì un breve accenno, *en passant*, per affermare l'unitarietà della persona e dell'azione dello Spirito nell'orizzonte naturale e nell'ambito ecclesiale. Il documento afferma che «lo Spirito, che sul piano naturale è sorgente originaria della saggezza dei popoli, conduce con un'illuminazione soprannaturale la Chiesa alla conoscenza della Verità tutta intera. A sua volta la Chiesa, assumendo i valori delle diverse culture, diviene la *sponsa ornata monilibus suis*, la "sposa che si adorna dei suoi gioielli" (cfr. Is 61,10)» (EA, 61). Di conseguenza, viene affermata in tal modo anche la presenza e l'azione dello Spirito eterno che ha sempre guidato ed illuminato la saggezza degli antenati e la loro opera.

4. CRITERI PER UNA SANA INCULTURAZIONE

Tuttavia, il processo d'inculturazione esige prudenza, preparazione ed equilibrio di fronte al carattere divino del messaggio da inculturare. L'opera dell'inculturazione mette in gioco la fedeltà della Chiesa al Vangelo ed alla tradizione apostolica, da una parte, e dall'altra la sua fedeltà al destinatario del messaggio, ovvero all'uomo concreto secondo le fluttuazioni delle sue situazioni culturali e sociali, ed anche secondo le sue costanti tensioni verso il più essere, verso la pienezza. Dunque, di fronte ai rapidi mutamenti culturali, sociali, economici e politici che vivono le comunità ecclesiali locali, esse dovranno lavorare all'opera dell'inculturazione secondo e nel rispetto dei due criteri che *Ecclesia in Africa* formula come di seguito: la compatibilità con il messaggio cristiano e la comunione con la Chiesa universale, evitando ogni forma di sincretismo (cfr. n. 62). In sintesi, i criteri per una inculturazione equilibrata, quali emergono da *Ecclesia in Africa*, possono riassumersi in: 1) fedeltà al messaggio evangelico ed all'autentica tradizione apostolica, comunione con la Chiesa universale e fedeltà al destinatario concreto del Vangelo, all'uomo africano nella sua situazione reale. «Come cammino verso una piena evangelizzazione, l'inculturazione mira a porre l'uomo in condizione di accogliere Gesù Cristo nell'integralità del proprio essere personale, culturale, economico e politico, in vista della piena adesione a Dio Padre, e di una vita santa mediante l'azione dello Spirito Santo» (n. 62).

5. GLI AMBITI DELL'INCULTURAZIONE

Secondo *Ecclesia in Africa* «l'inculturazione ingloba tutti gli ambiti della vita della Chiesa e dell'evangelizzazione: teologia, liturgia, vita e struttura della Chiesa. Tutto ciò sottolinea il bisogno di una ricerca nell'ambito delle culture africane in tutta la loro complessità. Proprio per questo il Sinodo ha invitato i Pastori “a sfruttare al massimo le molteplici possibilità che la disciplina attuale della Chiesa già concede al riguardo”» (n. 62). Ciò richiede da una parte una profonda preparazione dal punto di vista teologico e culturale, e dall'altra una profonda intimità con Gesù Cristo e con il suo messaggio nella consapevolezza che i più grandi teologi, testimoni della tradizione viva della Chiesa, sono anche dei grandi santi. (cfr. 11 D 145).

CONCLUSIONE PROVVISORIA

Così il quadro sinodale ha offerto a Giovanni Paolo II ed ai padri sinodali l'occasione di un approfondito discorso sull'inculturazione della fede cristiana in Africa. Tutto ciò perché «una delle maggiori preoccupazioni alla quale l'evangelizzazione deve oggi fare fronte nel continente africano è l'opera dell'inculturazione. Si tratta di incarnare il Vangelo, come lo è stato in altri popoli e civiltà del mondo cristiano, nel cuore della cultura africana valorizzando tutti i suoi aspetti positivi e purificando ciò che ha di incompatibile con il messaggio di Cristo» (Giovanni Paolo II, Udienza generale del 27.09.1995 su *Ecclesia in Africa*). In questo modo, conclude il Papa, la Chiesa in Africa rivestirà sempre di più quel “volto africano” di cui è stata testimone nella liturgia.

L'INCULTURAZIONE IN *ECCLESIA IN AFRICA 2* (2009)

Mentre i lavori del primo Sinodo per l'Africa si sono svolti sullo sfondo dell'inculturazione, che ne ha costituito il filo rosso sul quale si è dispiegato il cammino sinodale, essa non sembra rappresentare un interesse evidente nei testi preparativi alla seconda Assemblea Speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi. Colpisce nei *Lineamenta* l'assenza totale di ogni riferimento all'inculturazione. Tuttavia, a questa lacuna ha supplito l'*Instrumentum Laboris* che, pur con sobrietà,

parla esplicitamente di inculturazione. In tutto, sono quattro i numeri del documento che fanno riferimento all'inculturazione: nn. 71, 73, 74 e 101. I primi tre costituiscono, insieme al 72, il primo paragrafo del capitolo terzo (penultimo) del documento, dedicato al tema di "Chiesa Famiglia di Dio: sale della terra e luce del mondo". È significativo il titolo di questo primo paragrafo del terzo capitolo: "Radicalarsi in una cultura africana trasfigurata". Il termine "radicamento-radicare" emerge più volte e si ritrova persino nei *Lineamenta*. Ritornando ai numeri sopraindicati dell'*Instrumentum Laboris*, il 71 esprime la convinzione delle Chiese africane secondo cui «la sfida dell'inculturazione è più che mai cruciale per le nostre società africane le cui culture sono minacciate». In tal modo, sono gli africani stessi che riaffermano la necessità, l'attualità e la pertinenza dell'inculturazione. Apparentemente, essa si giustifica come salvezza delle culture africane minacciate dall'invasione di modelli culturali estranei alle tradizioni africane e propria della globalizzazione che non risparmia neppure le società africane (cfr. n. 72). Questa salvezza è da realizzare mediante appunto il "radicamento" del messaggio di Gesù Cristo nel contesto socio-culturale dell'Africa.

Il numero 73 esplicita l'idea avanzata nel numero 71. Esordisce osservando che «il Vangelo si radica nel tessuto umano della cultura», per poi affermare che «la Chiesa può formare cristiani autentici solo prendendo seriamente in mano l'inculturazione del messaggio evangelico», sull'esempio e le orme di San Paolo, l'Apostolo che «è stato un eccezionale artefice di inculturazione del messaggio biblico entro nuove coordinate culturali. È ciò che la Chiesa è chiamata a fare anche oggi [...]. Essa deve far penetrare la Parola di Dio nella molteplicità delle culture ed esprimerla secondo i loro linguaggi, le loro concezioni, i loro simboli e le loro tradizioni religiose» (cfr. XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (2008), *Verbum Domini in vita et missione Ecclesiae*, Messaggio, 15).

Il numero 74 dell'*Instrumentum Laboris*, invece, evidenziando «la necessità di una pastorale migliore, affinché le verità e i valori delle culture africane siano toccati e trasfigurati dal Vangelo», la presenta come una preoccupazione di grande attualità, già espressa a suo tempo da Giovanni Paolo II. «L'inculturazione – egli affermava – [...] sarà realmente un riflesso dell'incarnazione del Verbo, quando una cultura, trasformata e rigenerata dal Vangelo, produce dalla sua propria viva tradizione espressioni originali di vita, di celebrazione, di pensiero cristiani» (n. 74; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Viaggio Apostolico in Africa*,

Discorso ai Vescovi del Kenya (07.05.1980), 6: AAS 72, 1980, 497). In tal modo, «radicandosi nella Scrittura – tradotta nelle lingue locali – i cristiani saranno capaci di comprendere il Verbo di Dio e di ascoltarne la Parola. Essi gli obbediranno secondo l'accezione comune del verbo "ascoltare" nelle lingue africane, per vivere in maniera profonda i valori evangelici, senza tradirli con pratiche e comportamenti culturalmente ammessi, ma contrari allo spirito di Cristo (cfr. Mt 5,17)» (n. 74).

Il numero 101 si inserisce nel quarto paragrafo – Impegnarsi per un'Africa riconciliata – del quarto capitolo – La Chiesa Famiglia di Dio all'opera: testimonianza e nuove dove emerge che la riconciliazione in Africa non può non passare tramite il dialogo dei figli e delle figlie della Chiesa impegnati in tutti i campi della vita e delle istituzioni ecclesiali con la religione tradizionale africana.

La relazione pastorale suggerita con gli adepti della religione tradizionale africana è quella di uno studio benevolo di questa religione e della cultura che ne costituisce la matrice, al fine di identificare quegli elementi buoni e nobili che il Cristianesimo può adottare, purificando quelli che ritiene incompatibili con il Vangelo, al fine di forgiare una cultura di riconciliazione, di giustizia e di pace. Un approccio di questo tipo faciliterebbe la collaborazione con gli adepti di questa religione e contribuirebbe a una vera inculturazione nella Chiesa [Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Postsinodale Ecclesia in Africa (14.09.1995)*, 78: AAS 88, 1996, 56]. Si dovranno tuttavia distinguere gli adepti della RTA dagli sciovinisti che la difendono come patrimonio nazionale e ne fanno oggetto di orgoglio nazionale, benché non la pratichino (n. 101).

Così, l'*Instrumentum Laboris* ripropone il tema dell'inculturazione come matrice portante del tema guida del Sinodo. Occorre osservare, tuttavia, che in questo documento il tema dell'inculturazione riaffiora con forza dagli interventi dei pastori e delle comunità africani. Così appare pertinente, a livello del magistero universale, la domanda che costituisce l'ultimo passaggio di questo mio intervento.

QUALE FUTURO PER L'INCULTURAZIONE NELLA CHIESA?

Mi pare che la risposta a questa domanda richieda di rispondere ad altri interrogativi che la includono: può la Chiesa fare a meno dell'inculturazione? La risposta esige una previa risposta a quest'al-

tra: che cosa è realmente l'inculturazione? Dovremmo partire da questa domanda la cui risposta rappresenta, quindi, la chiave di lettura delle due precedenti.

Il termine inculturazione proviene dal campo sociologico ed antropologico ove è stato impiegato con l'accezione di un progressivo «processo di inserimento dinamico nella propria cultura di un membro della cultura stessa»². In tal senso, il linguaggio teologico ha preso in prestito questo termine, caricandolo di un significato diverso. In effetti, «se in senso classico gli antropologi e sociologi impiegavano il termine inculturazione come sinonimo di “socializzazione” dell'individuo che all'interno della sua cultura si prepara a poco a poco alla vita adulta e ai compiti che egli dovrà assolvere nella società, il termine è stato poi assunto dalla teologia e dalla chiesa e ora è diventato un termine fondamentale per dire il modo di porsi della chiesa e del cristianesimo nei confronti delle altre culture»³. L'impiego nell'ambito ecclesiale del termine risulta quindi tardivo.

Nel linguaggio teologico, inculturazione fa la sua prima apparizione nel 1962 con il teologo gesuita professore alla Gregoriana, il francese J. Masson il quale afferma che «oggi si sente la necessità urgente di un cattolicesimo “inculturato” in maniera multiforme»⁴. Nel 1973 fu usata da G. L. Barney il quale scrisse che le “componenti sovraculturali” del cristianesimo «non si dovrebbero perdere né distorcere, ma piuttosto mettere al sicuro e interpretare con chiarezza con la guida dello Spirito Santo nell’“inculturarle” nella nuova cultura»⁵. Nel magistero della Chiesa, il termine inculturazione viene utilizzato per la prima volta dal Sinodo dei Vescovi del 1977 nel suo *Messaggio al Popolo di Dio* (n. 5). Nel 1979 questo termine è stato introdotto nel magistero papale da Giovanni Paolo II che ha ammesso che sebbene la parola sia un neologismo, «esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'Incarnazione»⁶. In effetti,

² A. N. TERRIN, *Cultura, acculturazione, inculturazione*, in A. N. TERRIN (a cura di), *Liturgia e inculturazione*, Messaggero, Padova 2009, 97.

³ ID., 97, citando M. K. RAMASWAMY, *Introduzione all'etnologia. Una disciplina molto discussa*, Garzanti, Milano 1989, 132.

⁴ J. MASSON, *L'Eglise ouverte sur le monde*, in NRT 84, (1962) 1038; Cfr. A. SHORTER, *Toward a Theology of inculturation*, Maryknoll, New York 1988, 10.

⁵ G. L. BARNEY, *The supracultural and the cultural: Implications for Frontier Missions*, in: *The Gospel and Frontier Peoples*, Pasadena 1973.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Pontificia Commissione Biblica*, in: *Fede e cultura alla luce della Bibbia*, Torino 1981, 5.

esplicita il Papa, «la stessa Parola divina s'era fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture, che da Abramo al Veggente dell'Apocalisse hanno offerto al mistero adorabile dell'amore salvifico di Dio la possibilità di rendersi accessibile e comprensibile alle varie generazioni, malgrado la molteplice diversità delle loro situazioni storiche»⁷. Ai Vescovi del Kenya durante il suo viaggio nel maggio del 1980 egli dichiara: «L'acculturazione o inculturazione che voi a ragione promuovete sarà realmente un riflesso dell'incarnazione del Verbo, quando una cultura, trasformata e rigenerata dal Vangelo, produce dalla sua propria tradizione espressioni originali di vita, di celebrazione, di pensiero cristiano». Da allora, la categoria "inculturazione" è passata nel linguaggio cristiano ed è diventata fondamentale per esprimere quel rapporto necessario tra il cristianesimo e il mondo. Concretamente cosa si intende con questa espressione? Nel contesto teologico, A. Shorter definisce l'inculturazione come «la relazione creativa e dinamica tra il messaggio cristiano e una o più culture»⁸ e nota tre tratti dell'inculturazione: per prima cosa, essa è un processo continuo relativo a ciascun paese o regione dove si è diffusa la fede; secondariamente, la fede cristiana non può esistere se non in una forma culturale e infine, tra la fede cristiana e la cultura dovrebbe esserci interazione e integrazione reciproca.

Nelle sue dichiarazioni conclusive il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 ha offerto la seguente definizione di inculturazione:

Dal momento che la Chiesa è comunione, che è presente nel mondo e unisce diversità e unità, trae tutto ciò che considera positivo da tutte le culture. L'inculturazione, comunque, non è un semplice adattamento esteriore, ma comporta una trasformazione interna di autentici valori culturali mediante la loro integrazione nel cristianesimo e il radicamento di quest'ultimo nelle varie culture⁹.

La definizione contiene il concetto basilare d'inculturazione, cioè l'integrazione reciproca di elementi pertinenti al cristianesimo e alla cultura.

⁷ *Ibid.*

⁸ A. SHORTER, *Toward a Theology of inculturation*, Maryknoll, New York 1988, 11. Cfr. *L'inculturation*, in LMD 189 (1989); *Inculturazione e liturgia oggi*, in: RL 4 (luglio-agosto 1995).

⁹ Cfr. il rapporto finale *Exeunte coetu secundo*, 7 dicembre 1984, dichiarazione 4.

In varie occasioni, e non solo durante i suoi viaggi fuori dall'Europa, Giovanni Paolo II ha usato la parola inculturazione per esprimere "l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone – ed insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa". Facendo eco al Sinodo del 1985, egli definisce l'inculturazione come «l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture»¹⁰. L'istruzione *La liturgia romana e l'inculturazione* (LRI) pubblicata nel 1994 dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti preferisce "inculturazione" ad "adattamento", dal momento che quest'ultimo termine potrebbe far pensare alla modificazione di qualcosa che è transitorio ed esterno (n. 4), e prende in prestito questa definizione di "inculturazione" da Giovanni Paolo II. Intesa in questi termini l'inculturazione significa che «per un popolo che è convertito al cristianesimo occorre portare la fede all'interno della cultura in cui il credente vive, in modo tale che la fede sia compresa all'interno della cultura e non sia come un corpo estraneo al mondo culturale a cui si appartiene»¹¹. Non intendo entrare qui in merito – non rappresenta neanche lo scopo di questo studio – della presentazione dell'inculturazione quale variante dell'acculturazione. Terrin ha sufficientemente esposto questa tesi. Tuttavia, per corroborare quanto detto circa la necessità dell'inculturazione intesa come "incarnazione", "radicamento", "contestualizzazione", occorre considerare seriamente quanto affermato da Shorter: «La fede cristiana non esiste fuori da una forma culturale»¹².

Occorre evangelizzare – non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici – la cultura e le culture dell'uomo, nel senso ricco ed esteso che questi termini hanno nella Costituzione *Gaudium et Spes* (cfr. GS, 53), partendo sempre dalla persona e tornando sempre ai rapporti delle persone tra loro e con Dio. Il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture, tuttavia il Regno, che il Vangelo annunzia, è vissuto da uomini profonda-

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum Apostoli*, n. 21; Cfr. *Discorso all'Assemblea Plenaria del Consiglio Pontificio per la Cultura*, n. 5, in AAS 79 (1987) 1204 – 1205; Id., *Redemptionis Missino*, n. 52.

¹¹ A. N. TERRIN, *cit.*, 98.

¹² *Cit.*, 10. A me pare che in queste parole riecheggia quella discrepanza tra Vangelo e cultura deplorata e denunciata da Paolo VI come grande dramma della nostra epoca (EN, 20).

mente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane. Indipendenti di fronte alle culture, il Vangelo e l'evangelizzazione non sono necessariamente incompatibili con esse, ma capaci di impregnarle tutte, senza asservirsi ad alcuna¹³.

Pertanto, l'inculturazione permette a cristiani appartenenti ad una determinata cultura ad accogliere e vivere la fede non già come una cultura occidentale invadente, ma come una linfa che risana e rinvigorisce la propria cultura, permettendole di aprirsi alla presenza ed azione redentrici di Gesù Cristo. Non intendo neanche affrontare in questo contesto la problematica della definizione, o meglio delle molteplici definizioni della parola cultura. Credo che ci si possa attenere al discorso che la *Gaudium et Spes* sviluppa in merito nel capitolo secondo, particolarmente al numero 53. Alla luce di quanto precede, si può considerare che le domande soggiacenti al nostro quesito iniziale sul futuro dell'inculturazione abbiano trovato risposta. L'inculturazione apparendo come un processo connaturale al messaggio cristiano¹⁴ ed alla missione della Chiesa, quest'ultima non può farne a meno per essere presente tra i popoli ed annunciare loro con efficacia il messaggio che tutti salva. Rimane l'interrogativo pressante circa il futuro dell'inculturazione sotto il magistero di Benedetto XVI. In altri termini, se l'inculturazione ha rappresentato per Giovanni Paolo II una specie di cavallo di battaglia, ci si deve chiedere se e quale posto trova negli orientamenti di Benedetto XVI. Limitandomi al contesto di questo mio intervento, ricordo che l'attenzione inculturazionale emersa fin qui appartiene a documenti ed interventi non papali. Il Papa, cosa dice dell'inculturazione? Per rispondere a questa domanda, stando sempre nell'ambito della seconda Assemblea Speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi, occorrerebbe aspettare lo svolgimento e la conclusione dello stesso Sinodo, e in particolare la pubblicazione dell'esortazione apostolica postsinodale. Nella fase attuale, cerco

¹³ PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 20.

¹⁴ R. PENNA dimostra, in ciò che chiama "esempi di inculturazione", come essa sia stata attuata dallo stesso Gesù (Cfr. R. PENNA, *Vangelo e cultura*, in: A. N. TERRIN (a cura di), *Liturgia e inculturazione*, Messaggero, Padova 2009, 23-33). In uno studio intitolato *Storia della liturgia secondo le epoche culturali* (CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1983), B. Neunheuser illustra come ciò che oggi chiamano col nome "inculturazione" sia un processo che accompagna il cammino, la vita e l'opera della Chiesa in tutte le epoche della sua storia e presso i vari popoli con cui essa entra in contatto.

di dare qualche elemento di risposta alla domanda che sta al centro di questo studio, in base ad alcuni interventi di Benedetto XVI, aventi qualche rapporto con il Sinodo.

I principali documenti ufficiali di Benedetto XVI inerenti il secondo Sinodo dei Vescovi per l'Africa sono tutti i suoi discorsi ed omelie durante il suo recente viaggio in Camerun ed Angola dal 17 al 23 marzo 2009. Il discorso inculturazionale emerge su due livelli: uno "espressivo" e l'altro "contenutistico". Per "livello espressivo" intendo quello in cui il Pontefice utilizza in modo esplicito la parola inculturazione. Ciò avviene in due momenti: durante il suo incontro con i vescovi della conferenza episcopale del Camerun e in occasione della seduta di lavoro con i membri del Consiglio Speciale del Sinodo dei Vescovi per l'Africa, sempre in Camerun. Nel primo discorso il Papa, rivolgendosi ai Vescovi camerunesi, afferma: «Nel vostro servizio per annunciare il Vangelo, siete anche aiutati da altri operatori pastorali, in particolare i catechisti. Nell'evangelizzazione del vostro Paese essi hanno avuto e hanno ancora un ruolo determinante. Li ringrazio per la loro generosità e la fedeltà al servizio della Chiesa. Per loro tramite si realizza una autentica inculturazione della fede»¹⁵. Ai membri del Consiglio Speciale del Sinodo dei Vescovi incontrati il 19 marzo alla nunziatura apostolica di Yaoundé il Papa dice:

Qui vorrei andare oltre e parlare dei catechisti africani, compagni inseparabili dei missionari nell'evangelizzazione. Dio aveva preparato il cuore di un certo numero di laici africani, uomini e donne, persone giovani e più avanti negli anni, a ricevere i suoi doni e portare la luce della sua Parola ai loro fratelli e sorelle. Laici con i laici, hanno saputo trovare nella lingua dei loro padri le parole di Dio che hanno toccato il cuore dei loro fratelli e sorelle. Hanno saputo condividere il sapore del sale della Parola e far risplendere la luce dei Sacramenti che annunciavano. Hanno accompagnato le famiglie nella loro crescita spirituale, hanno incoraggiato le vocazioni sacerdotali e religiose e sono stati il legame tra le loro comunità e i sacerdoti e i vescovi. Con naturalezza, hanno operato un'efficace inculturazione che ha portato meravigliosi frutti (cfr. Mc 4,20). Sono stati i catechisti a permettere che «la luce risplendesse davanti agli uomini» (Mt 5,16), perché vedendo il bene che facevano, intere popolazio-

¹⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso all'episcopato del Camerun*, Yaoundé 18 marzo 2009, in "L'Osservatore Romano", 19 marzo 2009.

ni hanno potuto rendere gloria al nostro Padre che è nei cieli. Sono africani che hanno evangelizzato africani. Evocando il loro glorioso ricordo, saluto e incoraggio i loro degni successori che lavorano oggi con la stessa abnegazione, lo stesso coraggio apostolico e la stessa fede dei loro predecessori. Che Dio li benedica generosamente!¹⁶

È altamente significativo che Benedetto XVI utilizzi la parola “inculturazione” non negli incontri pubblici né durante le celebrazioni popolari, bensì in due contesti che vede radunati i pastori e gli addetti ai lavori, si direbbe, coloro cioè che hanno il compito di pensare, incoraggiare ed attuare quel processo che permetta alla fede cristiana di trovarsi a casa nella vita e nelle culture degli africani. Per questo, la figura dei catechisti invocata dal Papa, prima nel quadro nazionale del Camerun poi a livello continentale di tutta l’Africa, risulta fortemente emblematica. In Africa il catechista non riveste lo stesso significato né lo stesso ruolo del catechista europeo. Egli è, sì, l’iniziatore di fanciulli, di giovani ed adulti nonché delle famiglie alla fede cristiana, ma è anche il conduttore della comunità, ricoprendo in molti luoghi la responsabilità di una comunità di base (comunità ecclesiale viva) ed assumendo l’incarico di creare la comunione reale tra la comunità ed i pastori, spesso fisicamente distanti dalle stesse comunità in ragione di grandi distanze in molti casi, di scarsità di sacerdoti nonché di mezzi. Il catechista ha un ruolo fondamentale per la sopravvivenza e la credibilità della Chiesa stessa in certi luoghi, e la grave responsabilità di far accogliere la fede cristiana a coloro che sono naturalmente immersi nella fede delle religioni tradizionali. Il catechista non è chiamato ad essere solo un testimone credibile della fede cristiana, ma anche un uomo o una donna capace di inserire questa stessa fede nel contesto culturale e umano in cui vive, in modo che sia pienamente accolta. In altri termini, egli deve essere in grado di realizzare un’autentica ed un’efficace inculturazione della fede, come afferma Benedetto XVI.

Al livello contenutistico, Benedetto XVI parla di inculturazione senza mai utilizzare questo termine nelle sue riflessioni, ma esprimendone il concetto, la sostanza, la pertinenza e la necessità urgente con altri termini. Ugualmente nell’*Instrumentum Laboris* come nei

¹⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri del Consiglio speciale per l’Africa del Sinodo dei vescovi*, in: “L’Osservatore Romano”, 20-21 marzo 2009.

Lineamenta e negli interventi pubblici dei vari responsabili dei dicasteri vaticani emergono espressioni che esprimono la stessa realtà dell'inculturazione.

Rapporto di seguito alcune affermazioni del Papa o dei suoi collaboratori in merito:

«Lo sviluppo di sette e movimenti esoterici come pure la crescente influenza di una religiosità superstiziosa, come anche del relativismo, sono un invito pressante a dare un rinnovato impulso alla formazione dei giovani e degli adulti, in particolare nel mondo universitario e intellettuale». (BENEDETTO XVI, *Discorso all'episcopato del Camerun*, Yaoundé 18 marzo 2009, in: "L'Osservatore Romano", 19 marzo 2009).

«A volte anche l'uomo africano è costretto a fuggire fuori da se stesso, e ad abbandonare tutto ciò che costituiva la sua ricchezza interiore. Messo a confronto col fenomeno di una urbanizzazione galoppante, egli abbandona la sua terra, fisicamente e moralmente, non come Abramo per rispondere alla chiamata del Signore, ma per una sorta di esilio interiore che lo allontana dal suo stesso essere, dai suoi fratelli e sorelle di sangue e da Dio stesso». (Benedetto XVI, Omelia della Messa allo stadio di Yaoundé).

«In realtà, nel contesto sociopolitico ed economico attuale del continente africano, che cosa c'è di più drammatico della lotta spesso cruenta tra gruppi etnici o popoli fratelli? E se il Sinodo del 1994 ha insistito sulla Chiesa-Famiglia di Dio, quale può essere l'apporto di quello di quest'anno, alla costruzione dell'Africa, assetata di riconciliazione e alla ricerca della giustizia e della pace? I conflitti locali o regionali, i massacri e i genocidi che si sviluppano nel Continente devono interpellarci in modo tutto particolare: se è vero che in Gesù Cristo noi apparteniamo alla stessa famiglia e condividiamo la stessa vita, poiché nelle nostre vene circola lo stesso Sangue di Cristo, che fa di noi figli di Dio, membri della Famiglia di Dio, non dovrebbero dunque più esserci odio, ingiustizie, guerre tra fratelli. È dunque a partire da questa Parola che bisogna valorizzare le tradizioni africane, correggere e perfezionare la loro concezione della vita, dell'uomo e della famiglia. Gesù Cristo, Parola di vita, è sorgente e compimento di tutte le nostre vite, perché il Signore Gesù è l'unico mediatore e redentore» (*Discorso ai membri del Consiglio speciale per l'Africa del Sinodo dei vescovi*, in: "L'Osservatore Romano", 20-21 marzo 2009).

«Tragicamente, le nuvole del male hanno ottenebrato anche l'Africa, compresa questa amata Nazione di Angola. Pensiamo al flagello

della guerra, ai frutti feroci del tribalismo e delle rivalità etniche, alla cupidigia che corrompe il cuore dell'uomo, riduce in schiavitù i poveri e priva le generazioni future delle risorse di cui hanno bisogno per creare una società più solidale e più giusta, una società veramente ed autenticamente africana nel suo genio e nei suoi valori. E che dire di quell'insidioso spirito di egoismo che chiude gli individui in se stessi, divide le famiglie e, soppiantando i grandi ideali di generosità e di abnegazione, conduce inevitabilmente all'edonismo, all'evasione in false utopie attraverso l'uso della droga, all'irresponsabilità sessuale, all'indebolimento del legame matrimoniale, alla distruzione delle famiglie e all'eliminazione di vite umane innocenti mediante l'aborto? La Parola di Dio, però, è una parola di speranza senza limiti». (Omelia della Messa nella spianata di Cimangola a Luanda, domenica mattina, 22 marzo 2009).

Tutte le situazioni negative qui evidenziate da papa Benedetto XVI mettono in luce il problema di un cristianesimo che non ha saputo trasformare profondamente il pensare ed il vivere degli africani. Ciò principalmente perché in partenza si è pensato che colui al quale si presentava il messaggio cristiano fosse un foglio bianco sul quale bastava scrivere con il linguaggio cristiano, oppure un vaso vuoto che aspettava solo di essere riempito. Non si è tenuto sufficientemente conto né dell'esistenza di culture precedenti al cristianesimo né della loro forza irrompente nell'attualità di vita dell'uomo africano. Certo, è da evitare ogni generalizzazione. Tuttavia, forza è riconoscere la coabitazione di un egregio lavoro di evangelizzazione rispettoso delle identità culturali di popoli – che suscita sempre quei sensi di riconoscenza nei confronti degli eroici missionari del Vangelo – e un mancato processo di vera inculturazione, per cui, si manifestano in entrambi casi, i risultati nei comportamenti concreti di individui e di gruppi interi. Negativamente in ciò che il Papa denuncia nei suoi interventi e di cui il mondo è testimone. Ma non mancano parimenti degli esempi positivi di un cristianesimo che ha saputo plasmare atteggiamenti e comportamenti di africani. Anche questi aspetti vengono riconosciuti da Benedetto XVI. Proprio in questo senso, sintetizzando le sue impressioni circa il viaggio in Africa Benedetto XVI dichiara:

Soprattutto mi hanno impressionato due aspetti, entrambi molto importanti. Il primo è la gioia visibile nei volti della gente, la gioia di sentirsi parte dell'unica famiglia di Dio, e ringrazio il Signore per aver potuto condividere con le moltitudini di questi nostri fratelli e sorelle momenti di festa semplice, corale e piena

di fede. Il secondo aspetto è proprio il forte senso del sacro che si respirava nelle celebrazioni liturgiche, caratteristica questa comune a tutti i popoli africani ed emersa, potrei dire, in ogni momento della mia permanenza tra quelle care popolazioni. (all'*Angelus* di domenica mattina, 29 marzo, "L'Osservatore Romano", 30-31 marzo 2009).

Le stesse impressioni il Papa le aveva espresse in precedenza ai giornalisti sul volo che lo riportava a Roma il 23 marzo 2009. Lo riferisce Mario Ponzi, inviato de "L'Osservatore Romano":

Confidando alcune impressioni riportate durante le giornate africane, ha detto di essere rimasto molto impressionato da due cose. Anzitutto, la cordialità esuberante e la gioia intensa dimostrata dagli africani, perché nel Papa venuto tra di loro hanno avuto l'esatta percezione della Chiesa come famiglia di Dio. In secondo luogo, il raccoglimento delle liturgie che – ha notato Benedetto XVI – deriva da un'acuta percezione del sacro e da una forte religiosità. Anche dai movimenti che hanno accompagnato alcuni momenti della liturgia e dai canti eseguiti si è potuto percepire questo grande rispetto per il sacro che è radicato negli africani. ("L'Osservatore Romano", 23-24 marzo 2009).

L'Instrumentum Laboris parla spesso di radicamento culturale; di autentici valori africani (n. 30); di radicarsi in una cultura africana trasfigurata (n. 70); di valori africani (n. 88; n. 8). Anche i *Lineamenta* ricorrono ad espressioni come radicamento nella propria cultura (n. 67); iniziative nuove e incarnate nelle nostre realtà (n. 91); incarnare (n. 36).

Dagli interventi dei principali collaboratori del Papa emerge lo stesso linguaggio inculturazionale nei suoi contenuti. Nella presentazione dell'*Instrumentum Laboris* a Yaoundé, Nikola Eterovic', Segretario generale del Sinodo dei Vescovi, parla di una Chiesa radicata in una cultura. Guido Marini, maestro delle Celebrazioni Liturgiche Pontificie, rispondendo alle domande di Mario Ponzi, dichiara tra l'altro che

quando le diverse espressioni culturali vengono messe al servizio di questa celebrazione è possibile che trovino adeguato spazio ed espressione nella liturgia. Non la devono cambiare, perché la liturgia è un dono prezioso donato alla Chiesa e da essa vissuto nella continuità della sua tradizione, che non è modificabile soggettivamente e arbitrariamente; possono però

offrirle una forma espressiva culturale, tipica e arricchente. Mi pare di poter affermare che questo è quanto è stato vissuto nei giorni della visita di Benedetto XVI in Africa.

Alla domanda su come gli africani possano riuscire a inserire meglio e di più i loro valori culturali nella liturgia, di fronte anche al pullulare delle sette che proprio nella capacità di demitizzarsi con la cultura africana fondano il loro successo, egli risponde:

Il discorso riguardante le sette comporta una molteplicità di problematiche, tra l'altro complesse. Penso, tuttavia, che per quanto attiene alla liturgia la possibilità che la cultura africana possa trovare adeguata collocazione nella celebrazione dei misteri del Signore sia senza dubbio di aiuto a superare il pericolo dell'adesione alle sette. Ritengo che sia importante anche ricordare che non tutte le espressioni culturali sono compatibili con la liturgia della Chiesa: vi può essere la necessità di educazione e di purificazione. È questo, d'altra parte, il cammino necessario di ogni cultura che si incontra con il Vangelo: ne rimane sanata e purificata e diventa capace di dargli una nuova espressione storica.

Infine, riguardo al gradimento delle celebrazioni africane espresso da Benedetto XVI, Marini conferma dicendo:

Considerando anche le parole avute al riguardo da Benedetto XVI durante l'incontro con i giornalisti sull'aereo durante il viaggio di ritorno dall'Africa, mi pare che il gradimento sia rivolto al fatto che in tali celebrazioni si è vissuto un intenso senso del sacro e del mistero, che grande è stato il raccoglimento, nonostante la grande folla di partecipanti, e che si è realizzata una fruttuosa compresenza di elementi tipici locali e di elementi universali. Si stavano vivendo delle celebrazioni liturgiche in Africa, ma si stava vivendo al contempo una celebrazione liturgica della Chiesa universale. (*"L'Osservatore Romano"*, 25 marzo 2009).

Forse la sintesi migliore la offre Mario Ponzi che, fotografando la comunità africana incontrata da Benedetto XVI, scrive:

È una comunità viva, giovane, in fase di crescita, quella che ha accolto il Papa. Cresce non tanto dal punto di vista quantitativo quanto piuttosto da quello della maturità. Cerca di realizzare il concilio Vaticano II, dando impulso alle attività del laicato, al dialogo ecumenico con gli altri credenti. Insomma, si tratta di una comunità ecclesiale che da tempo è incamminata sulla via

dell'uomo. E per raggiungere l'uomo africano intensifica un'attenta opera di inculturazione del Vangelo e di inserimento della espressività culturale tipica del continente nelle celebrazioni liturgiche. Del resto, incontrando questi popoli, appare aleatorio il concetto di civiltà e di cultura che abitualmente riferiamo al modello europeo o comunque occidentale. Quando il Papa parla di unicità della cultura africana, ne indica le radici nella dimensione spirituale. Nella visione africana del mondo, da sempre, il sacro occupa una posizione centrale. La consapevolezza del legame tra il creatore e le creature è profonda. Ne derivano un grande rispetto per la vita, in tutte le sue manifestazioni, e uno spiccato senso della famiglia e della comunità. Ed è inutile andare a cercare paragoni con quanto avviene in qualsiasi altro continente del mondo. Tutto nasce proprio dal cuore africano. ("L'Osservatore Romano", 26 marzo 2009).

CONCLUSIONE

Alla luce di quanto emerso in questo contributo, mi pare di poter dire che tutto depone non solo per la pertinenza dell'inculturazione nella Chiesa anche oggi, ma ugualmente per la sua necessità nonché urgenza. Lo stesso Benedetto XVI, pur con la sobrietà caratteristica di uno stile proprio, dimostra di non disdegnare l'utilizzo di questo termine e soprattutto egli ribadisce più volte il suo contenuto profondo come è andato definendosi particolarmente in quest'ultimo mezzo secolo. I vari convegni celebrati o in preparazione¹⁷ sull'argomento manifestano un interesse rinnovato e crescente verso il tema dell'inculturazione.

La XII Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, tenutasi a Roma nell'ottobre 2008 su *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* ha sottolineato a sufficienza la necessità di questa opera d'inculturazione della Parola, affinché essa possa trasformare le culture. Infatti, i vescovi dichiarano:

La Bibbia dovrebbe, quindi, essere da tutti conosciuta e studiata, sotto questo straordinario profilo di bellezza e di fecondità umana e culturale. Tuttavia, la Parola di Dio – per usare una signi-

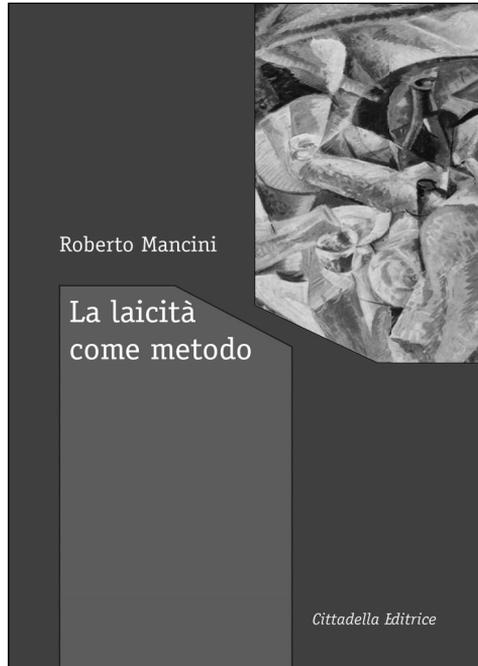
¹⁷ Tra gli altri, rimando alla recente pubblicazione dell'Istituto di Liturgia Pastorale S. Giustina, A. N. TERRIN (a cura di), *Inculturazione e liturgia*, Messaggero, Padova 2009; si consideri pure il Convegno su Matteo Ricci in preparazione nella diocesi di Macerata, così come il prossimo Seminario Specialistico del nostro Istituto Teologico.

ficativa immagine paolina – “non è incatenata” (2Tm 2,9) a una cultura; anzi, aspira a varcare le frontiere e proprio l’Apostolo è stato un eccezionale artefice di inculturazione del messaggio biblico entro nuove coordinate culturali. È ciò che la Chiesa è chiamata a fare anche oggi attraverso un processo delicato, ma necessario, che ha ricevuto un forte impulso dal magistero di Papa Benedetto XVI. Essa deve far penetrare la Parola di Dio nella molteplicità delle culture ed esprimerla secondo i loro linguaggi, le loro concezioni, i loro simboli e le loro tradizioni religiose. Deve, però, essere sempre capace di custodire la genuina sostanza dei suoi contenuti, sorvegliando e controllando i rischi di degenerazione. La Chiesa deve, quindi, far brillare i valori che la Parola di Dio offre alle altre culture, così che ne siano purificate e fecondate. Come aveva detto Giovanni Paolo II all’episcopato del Kenya durante il suo viaggio in Africa nel 1980, “l’inculturazione sarà realmente un riflesso dell’incarnazione del Verbo, quando una cultura, trasformata e rigenerata dal Vangelo, produce nella sua propria tradizione espressioni originali di vita, di celebrazione, di pensiero cristiano”¹⁸.

Un’ultima annotazione riguarda l’universalità dell’inculturazione. Il rischio attuale nella Chiesa, particolarmente nelle cosiddette chiese antiche o di antica cristianità è quello di considerare l’inculturazione come una moda inseguita dalle cosiddette chiese giovani, di recente evangelizzazione che avrebbero, in tal caso, più bisogno di radicare il messaggio cristiano nelle proprie culture e tradizioni. Una tale comprensione dell’inculturazione negherebbe la sua caratteristica di universalità nonché la sua esigenza necessaria per tutta la Chiesa. Popolo in cammino, la Chiesa, ogni comunità cristiana, ha bisogno di attingere sempre al tesoro del Vangelo per leggere e vivere le situazioni concrete del momento e dell’epoca. In altri termini, ogni comunità ed ogni singolo cristiano ha bisogno continuamente di trasformare la propria fede in cultura, ossia in uno stile di vita radicalmente illuminato ed animato dalla verità di Gesù Cristo, meglio dalla Verità che è Gesù Cristo. La situazione sempre più diffusa nelle Chiese occidentali in cui non pochi cristiani prendono posizioni contrastanti con il Vangelo su gravi questioni fondamentali circa la vita umana, la famiglia o comunque su temi cruciali riguardanti la morale in genere,

¹⁸ *Messaggio al Popolo di Dio della XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi 2008*, n. 15.

svela quella discrepanza già stigmatizzata a suo tempo da Paolo VI tra fede e cultura. Diventa quindi un richiamo pressante rivolto alla Chiesa tutta affinché continui a trovare modi e linguaggi sempre più nuovi che aiutino ogni cristiano a tradurre in mentalità comportamentale le proprie convinzioni di fede. Ciò fonda la pertinenza, la necessità e l'urgenza di un'opera incessante d'inculturazione.



Roberto Mancini
LA LAICITÀ COME METODO
Ragioni e modi per vivere insieme
pp. 152 - € 13,00

Collana: Tessiture di laicità

Questo libro si pone oltre l'alternativa tra clericali e anticlericali, presentando la laicità come uno spirito e come un metodo che permette di convivere in modo che ogni cultura o fede possa riconoscersi impegnata con le altre nella costruzione di una convivenza giusta.

Dall'Indice: La condizione comune dell'umanità; Il metodo del dialogo; Il metodo della politica di servizio.

Roberto Mancini è professore ordinario di Filosofia Teoretica all'Università di Macerata.

INTERVENTI

LUDOVICO GALLENI

DETERMINISMI ED INDETERMINISMI NEI
MECCANISMI DELL'EVOLUZIONE NELLA DISCUSSIONE
SUI RAPPORTI TRA SCIENZA E FEDE

Quando si parla di evoluzione cerco sempre di partire dai termini. “Evoluzione” vuol dire che gli eventi che oggi vediamo sono stati originati da un lungo processo di trasformazione irreversibile avvenuto nel tempo. Andando indietro nel tempo troviamo antenati comuni e, alla fine, riteniamo che si arrivi ad un'unica origine della vita. Abbiamo un vero e proprio albero genealogico. L'evoluzione va avanti per tentativi ed errori. Un albero genealogico collega gli eventi come una genealogia familiare collega i figli ai padri. Questa idea si è confrontata per circa un secolo e mezzo con il pensiero secondo cui le specie si originano per vari meccanismi, vanno avanti per un certo tempo, e poi si estinguono. Quindi, da una parte relazioni di discendenza da antenati comuni, dall'altra origine indipendente. Si concede, al massimo, che qualche specie possa formarsi per ibridazione. Si ritiene, però, che non si dà nessun rapporto preciso di parentela tra le specie.

Oggi si può dire che l'evoluzione è il risultato di una ricerca di tipo storico la cui esistenza è provata tanto quanto è provata l'esistenza dell'impero romano. È un'affermazione un po' forte, ma corretta, che va pensata in tutto il suo significato. Il paragone è interessante perché in fondo noi cerchiamo di ricostruire qualcosa che sta alle nostre spalle, accaduto in epoche precedenti. La ricostruzione degli eventi viene fatta con i metodi dello storico. Lo storico che si occupa dell'impero romano afferma che è esistito qualcosa chiamato “impero romano” per il fatto che lo attestano i reperti oppure un fenomeno come la diffusione delle lingue neolatine. La stessa cosa vale per

l'evoluzione: la attestano i reperti fossili, l'attuale distribuzione delle varie specie, il collegamento tra aree geografiche, la grande unità strutturale degli esseri viventi. Gli alberi genealogici si possono costruire in vario modo: sulla base dei reperti paleontologici, oppure sulla base del confronto delle anatomie dei viventi.

Nel 1982, in occasione del centenario della morte di Darwin, la Pontificia Accademia delle Scienze riunì in Vaticano dodici esperti per discutere sull'origine dell'uomo al fine di chiarire la discrepanza tra l'evoluzione morfologica e l'evoluzione molecolare. I primi dati dell'evoluzione molecolare sembravano difformi. Poi, è venuto fuori un primo accordo. Nel settembre 2008, la Pontificia Università Gregoriana ha riunito in un convegno gli esperti della nuova riorganizzazione dei mammiferi. L'evoluzione dei mammiferi in Africa ha messo in discussione l'albero di filogenesi dei mammiferi basato fondamentalmente sull'evoluzione molecolare. Alla fine, però, è venuto fuori un quadro armonico. Quindi, il punto fondamentale è dato dal fatto che pur seguendo varie strade i risultati concordano.

Dal punto di vista scientifico la discussione verte soprattutto sui meccanismi dell'evoluzione. Volendo fare un paragone con la scienza storica si potrebbe dire che gli storici sono d'accordo sulla sconfitta di Napoleone a Waterloo, ma discutono sulle ragioni: c'è, infatti, chi ritiene che Napoleone abbia mandato una sola staffetta per chiamare i rinforzi; c'è, invece, chi ritiene che i prussiani abbiano anticipato le sue mosse, come anche chi ritiene che Wellington abbia schierato meglio le truppe. Si discute sulle ragioni del fatto, ma non sul fatto. Oggi si discute sui meccanismi, non sul fatto dell'evoluzione. Quest'anno, in cui ricorre il doppio anniversario dei duecento anni della nascita di Darwin, e dei centocinquanta anni della pubblicazione di *L'origine delle specie*, si rischia di fare un passaggio sbagliato dal punto di vista epistemologico confondendo l'evoluzione con il darwinismo. L'evoluzione è il risultato di una ricerca di tipo storico, il darwinismo è una teoria che cerca di spiegare come essa sia avvenuta. Sono due cose diverse. Mentre ormai non ha più senso discutere sul fatto dell'evoluzione, il darwinismo è invece una teoria scientifica, che, come tutte le teorie scientifiche, va discussa. La maggior parte degli scienziati concorda con le idee di Darwin, ma non c'è nulla di strano nel discutere il darwinismo. Questo è un primo punto di partenza.

Nella seconda metà del XVII secolo, Stenone, un geologo danese che dopo vari giri per l'Europa si era fermato in Toscana, viene chiamato a fare la dissezione di uno squalo finito nelle reti dei pescatori

livornesi. In quell'occasione si rende conto che i denti di quell'animale corrispondono a delle pietre da lui stesso raccolte nelle colline dell'entroterra. Partendo da questa osservazione scrive una dissertazione su un solido contenuto dentro un altro solido. È un piccolo trattato di epistemologia che usiamo come secondo punto di partenza della nostra riflessione. Il dato che ha in mano lo scienziato è che c'è un solido dentro un altro solido. Deve capire che quel solido è un dente, quindi un resto di un animale vissuto in tempi precedenti, e come mai quel dente sia finito dentro quel solido che è la roccia che lo ingloba. Da questa riflessione inizia la storia dell'evoluzione. Lo squalo muore, finisce sul fondo, viene ricoperto di sedimenti, poi l'acqua si ritira. Sui sedimenti, divenuti col tempo roccia, cominciano a lavorare le forze dell'erosione, ed ecco che il dente torna in superficie e viene trovato dal naturalista. Qui sta un punto chiave dell'evoluzione: il tempo apporta un cambiamento irreversibile negli eventi naturali. I tempi del cambiamento non sono brevi, ma non sono nemmeno infiniti, oppure ciclici. Con Stenone, luterano convertito al cattolicesimo, divenuto poi vescovo, il tempo come fattore di cambiamento fa il suo ingresso nelle scienze della natura.

Dopo Stenone, il cambiamento geologico si viene a collegare anche con la mutazione dei viventi. La prima teoria del cambiamento dei viventi è quella prospettata da Lamarck. Nel 1802 abbozza una prima descrizione dell'evoluzione dei viventi e ne propone una prima interpretazione. Secondo Lamarck il cambiamento dell'ambiente mette in moto dei meccanismi caratteristici, che egli non sa spiegare, che permettono ai viventi di cambiare e di trasmettere il cambiamento. L'idea geniale di Lamarck è che l'adattamento sia un fenomeno di risposta all'ambiente. Fino a quel momento l'adattamento dei viventi all'ambiente veniva spiegato dalla teologia naturale facendo ricorso ad un Dio previdente e provvidente che ha costruito nel modo giusto la struttura dell'essere vivente. L'adattamento descritto dallo scienziato, veniva spiegato dal teologo. Questa era una pretesa errata della teologia. La teoria dell'evoluzione è importante perché libera la teologia da un compito che non è suo. Dio, infatti, non monta con la lente dell'orologiaio la zampa del coleottero. A questo punto, lo studio dei vari adattamenti diventa campo di indagine della scienza, la quale non solo li descrive, ma ne spiega le origini attraverso i meccanismi che giustificano l'evoluzione. Il modello lamarckiano è ancora fortemente deterministico, collegato all'idea di un Dio orologiaio che mette in moto un meccanismo che va avanti per una catena di cause collegate

tra di loro. Il Dio di Lamarck è il Dio della ragione illuminista, il garante di un ordine del mondo strutturato da leggi immutabili che poi si ritrae dal mondo senza intralciare più l'umanità.

L'ipotesi della selezione naturale viene presentata al mondo scientifico da Charles Darwin e Alfred Russel Wallace nel 1858, in due articoli apparsi nel "Journal the proceedings of the Linnean Society: Zoology". Quando un'idea è matura nasce più volte. Wallace scrive un articolo sull'evoluzione quando è malato di malaria in Malesia. Lo invia a Darwin pregandolo di aiutarlo a pubblicarlo su una rivista inglese, qualora lo avesse ritenuto degno di interesse. Darwin si rende conto che Wallace ha esposto con estrema chiarezza la teoria della selezione naturale alla quale egli sta lavorando da oltre vent'anni. Darwin ha avuto la grande opportunità di percorrere tutto il mondo sulla nave *Beagle*, potendo così toccare quasi con mano l'evoluzione. La *Beagle* scende lungo le coste dell'America Latina, risale il lato del Pacifico campionando da Nord a Sud con estrema precisione. Darwin tocca con mano la variabilità geografica della specie. La specie non è qualcosa di fisso, di immutabile, le sue popolazioni cambiano nello spazio. Nelle pianure dell'America Latina trova fossili recenti e si rende conto che quanto più i fossili sono vicini a noi tanto più la loro differenza con le specie viventi è piccola. Associa le due cose: se c'è variabilità nello spazio potrebbe esserci variabilità nel tempo? Lamarck aveva fatto lo stesso ragionamento a Parigi analizzando materiale che arrivava al museo, Darwin, invece, toccando il materiale con mano. Lo scienziato inglese va alle Galapagos, isole in cui c'erano solo fringuelli. In seguito scriverà di aver capito lì che l'idea della creazione immediata dei viventi non era percorribile. Si chiedeva, infatti, come mai Dio aveva arricchito di un'enorme quantità di uccelli tutto il continente latino-americano e alle Galapagos aveva messo solo specie di fringuelli. Evidentemente doveva trattarsi di un fenomeno causato da un evento eccezionale, come una grande tempesta, oppure un tronco andato alla deriva, che aveva favorito l'arrivo alle Galapagos, di un piccolo numero di individui che poi si erano diversificati occupando tutte le nicchie ecologiche possibili. Da un gruppo di partenza erano originate tutte le specie di fringuelli delle Galapagos.

Anche Wallace gira il mondo, però è meno fortunato di Darwin, il quale veniva dall'alta borghesia inglese e poteva permettersi di vivere senza lavorare. Invece Wallace per vivere deve lavorare. Egli vuole fare il naturalista e per realizzare tale desiderio si inventa un mestiere: girando il mondo raccoglie grandi collezioni di insetti e di altri

animali che vende poi a musei o collezionisti. Wallace è il fondatore della biogeografia.

Nel 1871, figura di naturalista affascinante e drammatica, George J. Mivart pubblica *On the genesis of species*, opera che provoca accese discussioni. Egli è uno zoologo della scuola di Huxley, molto legato a Darwin, grazie alla cui presentazione sarà ammesso alla *Royal Society*. Ha però un piccolo problema: è un cattolico, seguace spirituale di John Newman e come tale non può studiare né a Oxford né a Cambridge. *On the genesis of species* è un libro affascinante che mette in luce le difficoltà della selezione naturale dal punto di vista scientifico e dal punto di vista filosofico-teologico. Secondo Mivart, la selezione naturale pur non spiegando tutto, deve tuttavia essere un modello strettamente deterministico. Egli ritiene infatti che allo stesso modo in cui, conoscendo le leggi della chimica, siamo in grado di sintetizzare l'urea, un domani, quando conosceremo bene le leggi dell'evoluzione saremo in grado di fare in laboratorio un pesce. Mivart ha grande fiducia nella scienza e nell'evoluzione, ma ha anche forti dubbi sulla capacità della selezione naturale di spiegare tutto. L'ultima parte del suo libro è un trattato teologico-filosofico sui limiti della selezione naturale e sui problemi che essa pone. A suo avviso, la selezione naturale è una teoria semplice, dotata di grandi potenzialità esplicative, controllabile sperimentalmente ed oggetto di materializzazione matematica. Essa si basa su tre fatti e due deduzioni. Il primo fatto è che i figli sono più numerosi dei genitori. Il secondo che il numero degli individui rimane costante di generazione in generazione. Ciò significa che alcuni arrivano a riprodursi, altri no. C'è competizione per sopravvivere e arrivare a riprodursi. Malthus, curato inglese, si poneva la questione della situazione drammatica dei poveri nelle grandi città inglesi. Egli riteneva che il problema fosse determinato dalla quantità eccessiva di figli nella specie umana. Le risorse non sono sufficienti. Studiando i quaderni di anagrafe delle grandi città europee vede che la popolazione rimane stabile nel tempo, mentre i quaderni di anagrafe delle città che si stavano sviluppando avevano popolazioni che crescevano continuamente. In queste condizioni, c'è competizione, e sopravvive il più forte. Questa è una legge di natura che spiega la misera condizione dell'uomo. Il problema è rendere questa legge una legge generale valida per tutti i viventi. Terzo fatto: c'è una variabilità ereditaria. Se c'è variabilità ambientale, se c'è variabilità ereditaria, allora ci sarà una competizione di individui che si adattano a una certa situazione ambientale. Ad esempio, in una situa-

zione di freddo, tra lupi a pelo lungo e a pelo corto faranno più figli i lupi a pelo lungo, ed il carattere a pelo lungo si diffonde. L'ambiente ha scelto, ha operato una selezione naturale. In tal modo, viene trasferito alla natura ciò che Malthus indicava per la condizione umana.

Altro problema da cui Mivart parte è il caso. Il teologo Wiseman, che diventerà il primo cardinale arcivescovo di Westminster, discute sulle varie teorie della geologia e su Lamarck. Non ne è entusiasta e condivide in larga parte le perplessità diffuse negli ambienti colti. A suo avviso, però, unico punto irrinunciabile per la teologia è l'affermazione di unicità della specie umana da sostenere contro coloro che affermano la derivazione dell'uomo dallo scimpanzé. La coppia originale è segno dell'unicità della specie umana. Siamo diversi perché c'è una variabilità casuale ed ereditaria che si fissa per ragioni dovute all'ambiente. Da questa discussione, Darwin si sente spinto a spiegare meglio il caso, e nel 1871 pubblica *La variabilità negli animali e nelle piante allo stato domestico*, un libro in cui chiarisce cosa sia la variabilità. Per Darwin la selezione naturale agisce come un architetto che deve costruire alla base di una frana usando sassi della frana. Egli si chiede se la forma delle pietre, quindi l'origine della variabilità, sia dovuta al caso. Ogni sasso ha una forma precisa dovuta alla composizione della roccia, alle forze dell'erosione, agli urti che ha avuto la roccia cadendo. La forma della roccia, quindi, è dovuta a una precisa catena di cause. L'architetto, a sua volta, non usa le pietre a caso. Di conseguenza, la collocazione finale della pietra nella casa non è dovuta al caso, ma a una catena di cause. Occorre dire, però, che la forma delle pietre non è finalizzata alla costruzione della casa. La presenza della pietra nella casa è dovuta all'incontro casuale di due catene di cause scollegate tra di loro. Questo è il caso come lo concepisce Darwin. Ciò è problematico all'interno della teologia più diffusa nella chiesa d'Inghilterra. Quando Darwin era a Cambridge studiava la teologia di Paley, il quale si serviva della struttura degli animali in funzione apologetica, per spiegare cioè la provvidenza e la provvidenza dell'opera di Dio. Egli intendeva dimostrare che quella organizzazione è in parte casuale. Come la forma delle pietre non è finalizzata così la struttura degli animali non è perfetta. Mettere in discussione l'anglicano Paley significava, a quei tempi, mettere in discussione il Dio della Bibbia. Quando Darwin elimina la teologia naturale, elimina Paley, non però Newman, secondo il quale la teologia sbagliava volendo mostrare Dio attraverso la perfezione della creazione, senza dire della sua fedeltà, della sua onniscienza, dei suoi fini ultimi, etc. Mendel

risolve il problema dell'ereditarietà introducendo un'altra definizione di caso. Il caso darwiniano è l'incontro di catene di cause, il caso nella genetica è legato al fatto di poter affermare la probabilità che esca una certa combinazione genetica senza, tuttavia, dare la certezza che il figlio verrà in quel modo. Questo fattore di probabilità su piccole popolazioni, può indirizzare l'evoluzione. Mivart è attento alle leggi deterministiche, motivo per il quale a suo avviso l'origine dell'uomo non può essere puramente casuale, ma deve essere il risultato finale di leggi. È un po' il discorso di Galileo, secondo il quale Dio scrive nel linguaggio della matematica mentre per Mivart Dio scrive nel linguaggio della chimica. Il determinismo, che riemerge molto spesso in autori credenti, è legato all'idea dell'esistenza di leggi generali che caratterizzano l'universo e spiegano l'origine dell'uomo.

Nel 1864, lo scienziato italiano Filippo De Filippi tiene a Torino un'importante conferenza, *L'uomo e le scimmie*, nella quale sostiene che dal punto di vista anatomico uomini e scimmie sono molto vicini e non è strano che derivino da un antenato comune. La differenza è nelle capacità psichiche che si sono originate per un intervento esterno, un atto creativo. Con il suo intervento De Filippi scontenta il cattolicesimo rigido e i darwinisti accaniti i quali vedevano nel darwinismo lo strumento per eliminare qualsiasi spazio per una riflessione razionale su Dio e, quindi, per eliminare la teologia. De Filippi afferma due cose importanti. La prima è che si può essere fissisti e atei, come pure evoluzionisti e credenti. Non esiste, a suo avviso, un legame tra fissismo e fede. Già Wiseman aveva affermato che la *Genesi* era un racconto, ma non una ricostruzione storica. Dieci anni prima, nel 1854, De Filippi aveva scritto un libretto divulgativo, *La creazione terrestre. Lettere a mia figlia* in cui spiega che anche le scienze naturali sono fondamentali per l'educazione delle fanciulle. Al di là del contrasto che il discorso scientifico può far registrare con la Bibbia, egli raccomanda alla figlia di ricordare che la storia prima dell'uomo è concentrata nella frase: «All'inizio Dio creò il cielo e la terra». Il resto è scienza.

Esiste il problema della creazione diretta dell'anima, ma questo è un problema teologico. Il problema scientifico lo chiarisce Teilhard de Chardin quando, immaginando l'origine dell'uomo, parla di un effetto soglia. Al cervello giunto ad un certo tipo di complessità si aggiungono pochi neuroni e nasce il pensiero. È un meccanismo scientifico. In questo effetto il materialista vedrà un fenomeno di auto-organizzazione della materia che dà origine alle capacità intel-

lettuali. Lo spiritualista vi vedrà il momento dell'intervento di Dio e della creazione dell'anima. Mivart va più a fondo perché affronta il problema alla radice e a suo avviso ogni discussione sui meccanismi dell'evoluzione è una discussione sulle cause seconde che non tocca la necessità di una discussione sulla causa prima. Dire: «Se c'è l'evoluzione, Dio non esiste», è un errore logico. Si arriva infatti ad una conclusione non congrua con le premesse. Il non credente ritiene che la materia possa autosostenersi. Il credente, invece, ritiene che la materia dipenda da un creatore esterno. Ambedue sono atti di fede, ma l'atto di fede in un creatore esterno è più razionale.

C'è poi il problema della sofferenza, che Mivart risolve in maniera interessante. Come Galileo, anche Darwin unifica lo spazio, per cui le leggi della fisica del mondo sublunare, corruttibile, sono le stesse che regolano il mondo, a torto ritenuto perfetto, dei cieli. Darwin, però, fa un'operazione più drammatica. Per lui, prima del peccato non esiste una creazione perfetta non segnata dalla sofferenza, dal dolore, dalla morte, che degrada a motivo del peccato. In fondo, l'ateismo di Darwin non nasce dalla messa in luce dei meccanismi evolutivi, ma da altre motivazioni, come ad esempio, la morte per poliomelite della figlia Anna. È il problema della giustificazione di Dio di fronte al dolore. Si tratta di un problema fondamentale proprio per la drammaticità di alcuni meccanismi che percorrono tutta la storia della vita. Dio vide che era buona anche la sofferenza: questa è la grande questione. Mivart la risolve rifacendosi a Leibniz. Noi abbiamo difficoltà di fronte ai meccanismi della vita perché vediamo solo una piccola parte del piano di Dio. Quando lo vedremo tutto, ne capiremo fino in fondo anche il senso.

Chi fa un importante salto di qualità della riflessione odierna è Teilhard de Chardin, paleontologo, teologo, che nacque prima della morte di Darwin. Da scienziato percorre la fase dell'organizzazione del darwinismo in quella che si chiama sintesi moderna e matura un'idea importante: l'ordine non è nel passato, ma è da costruire nel futuro. Nel libro *Ambiente divino* egli si chiede se un Dio descritto a misura degli antichi codici cosmologici del mondo del Mediterraneo possa confrontarsi con i problemi posti da un cosmo diventato immenso. Un evento fondamentale come l'incarnazione può essere collegato a un errore fatto da due ominidi su un pianeta sperduto ai limiti di una galassia? Si ha l'idea di un mondo, di un universo, creato necessariamente così, a conti fatti, perché se fosse stato creato perfetto, l'universo era Dio. Proprio per essere altro da Dio, è di per

sé imperfetto. Secondo il gesuita francese, l'evoluzione permette di capire che l'universo muove verso strutture sempre più ordinate, fino a dare origine all'uomo, un ente capace di accettare l'alleanza col creatore. La storia dell'evoluzione, pur contenendo momenti e produzioni che sono il risultato di meccanismi casuali, è tuttavia la storia di un "muoversi verso" della materia verso la complessità, della vita animale verso la coscienza, della coscienza attraverso l'alleanza con Dio verso la seconda venuta di Cristo. Il problema non è come siamo arrivati a questo punto, ma come arriveremo alla seconda venuta di Cristo. La grande intuizione di Teilhard è quella di capovolgere la prospettiva. A suo avviso, infatti, è possibile che tutti i meccanismi, anche quelli più drammatici, siano un segno della libertà dell'universo. Tutto ruota intorno alla nascita della creatura libera. Il gioco dell'universo è il risultato dell'azione di un Dio che crea per fare un'alleanza con la creatura libera. In un universo rigidamente deterministico non c'è spazio per la creatura libera. Gli indeterminismi che Darwin vedeva, vogliono dire sofferenza. Per questo motivo solo un Dio che prende su di sé la sofferenza è un Dio credibile, che mette gli uomini nella condizione di muovere verso quello che Teilhard chiama il «punto omega», che forse è il momento della seconda venuta di Cristo. Il Vaticano II ha usato la bellissima idea della chiesa come popolo di Dio in cammino. La riflessione sull'evoluzione tipica del gesuita francese apre la prospettiva di un cammino culminante in una umanità pronta per la seconda venuta di Cristo.



Mariateresa Zattoni e Gilberto Gillini

IL PRETE PADRE

Storie di vita e per la vita

pp. 112 - € 9,50

Collana: La stola e il grembiule

Attraverso il racconto e l'interpretazione di dodici storie che hanno sullo sfondo la relazione del prete con il mondo della famiglia, gli Autori tracciano un profilo della peculiare paternità che spetta al ministero sacerdotale. Un libro da meditare da soli, da discutere tra piccoli gruppi di preti, da utilizzare negli incontri con le famiglie.

Mariateresa Zattoni e Gilberto Gillini, coniugi, consulenti familiari e formatori, sono docenti presso il Pontificio Istituto "Giovanni Paolo II" per gli Studi su Matrimonio e Famiglia.

ALDO GIORDANO

L'ECUMENISMO E IL DIALOGO NEL PANORAMA ECCLESIALE EUROPEO

Provo ad esplicitare il senso del mio contributo. Nella nostra considerazione della questione ecumenica occorre mantenere l'orizzonte grande e aperto. Spesso infatti, quando affrontiamo un problema specifico, corriamo il rischio di studiare e considerare solo più il problema, avvicinandolo sempre di più ai nostri occhi, fino al punto in cui il problema si è talmente ingigantito da coprire tutto l'orizzonte del nostro sguardo. Viene meno la luce e viene meno l'orizzonte. Se invece sappiamo allontanare un po' il problema dai nostri occhi per collocarlo dentro il suo orizzonte, il problema si rimpicciolisce e si relativizza, situandosi nella rete a cui appartiene. In questo modo il nostro sguardo resta libero per vedere ancora altre dimensioni e per scorgere dove stanno veramente le radici del problema e dove siano le soluzioni possibili. In questa introduzione, alla luce della mia ormai lunga esperienza europea, mi fermo piuttosto sull'orizzonte o sul contesto dell'attuale dialogo ecumenico. Nello scambio che seguirà fra noi potremo forse affrontare problemi più precisi. La questione ecumenica si situa oggi nell'orizzonte della vicenda storico culturale dell'Europa e del mondo. Ma l'orizzonte più aperto che dobbiamo avere per considerare la realtà del dialogo fra i cristiani è quello del Vangelo e della vita ecclesiale di comunione dei credenti. Mi auguro allora che il nostro incontro non sia una mera riflessione teorica sulla realtà del cristianesimo e sul dialogo, ma sia anche una vera esperienza dell'essere cristiani e del dialogo. Il Risorto ha promesso di "precederci in Galilea", cioè di precederci là dove ci troviamo a vivere e ad andare. Quindi abbiamo questa grande certezza che il Risorto è qui fra noi oggi ed è già là dove l'Europa è chiamata ad andare nel

futuro: il Risorto ci precede e ci attende: Lui è l'orizzonte. Solo il Risorto può sanare le nostre ferite e ridonarci l'unità.

1. L'EUROPA E GLI ALTRI CONTINENTI

Non è facile dire cosa sia l'Europa. La parola Europa ha un contenuto geografico o storico o politico o economico o culturale? Neppure è facile dire cosa sia l'unità europea: nella storia abbiamo già conosciuto tentativi di unificazione: da Carlo Magno, a Napoleone, a Hitler stesso: ne conosciamo le promesse, ma anche fallimenti e pericolosità.

1. L'Europa è una realtà estremamente varia. Sono sempre sorpreso dalla varietà delle lingue che abbiamo nel nostro continente. Per 13 anni ho organizzato gli incontri dei Presidenti delle Conferenze episcopali d'Europa. I partecipanti sono attualmente 36 e parlano almeno 30 diverse madrelingue. Sono un centinaio le lingue europee (tra maggiori e minori) e questo esprime la gran complessità culturale che abbiamo in Europa.

2. Sempre più scopriamo che l'Europa è definita sui suoi confini, sulle sue frontiere. L'Europa ha sempre vissuto sui limiti: tra la Grecia e l'Asia, tra Atene, Gerusalemme e Roma, tra il Sud e il Nord, tra l'Ovest e l'Est, sui confini con le Americhe, l'Asia, l'Africa. In realtà oggi nessuno sa con precisione dove stiano i confini dell'Europa. Non è del tutto chiaro quali siano i paesi che appartengono all'Europa. Pensiamo ai dibattiti in corso circa l'entrata della Turchia nell'Unione Europea e sui rapporti dell'UE con i nuovi vicini di casa: a cominciare dalla Russia – che si sente europea, ma che se non accolta, si rivolgerà altrove, forse all'Asia – ai paesi dei Balcani, al nord Africa, fino a Israele.

3. Fino a pochi anni fa un drammatico “confine” divideva l'est e l'ovest dell'Europa. Una enorme novità storica è stata il crollo del muro e il recente allargamento dell'UE verso l'est europeo che ha reso anche politicamente realistico pensare all'Europa a “due polmoni”, ma la realizzazione di un “bene comune” tra l'oriente e l'occidente europeo è ancora un compito in gran parte da compiere. La gran maggioranza dei popoli dei paesi dell'Europa centro orientale hanno ben presto preso coscienza che il crollo dell'impero comunista non significava immediatamente l'entrata nella “terra promessa”, ma piuttosto l'inizio dei 40 anni di deserto. Certo è meglio il cammino faticoso nella libertà, piuttosto che la schiavitù in Egitto.

I paesi dell'est sentono che a casa loro in particolare il problema della giustizia non è ancora risolto. Le proprietà e i beni confiscati dal potere comunista in realtà non sono stati restituiti semplicemente al popolo, ma nella maggior parte dei casi sono finiti in mani diverse. Nello stesso tempo la gente di queste terre deve affrontare, senza proprietà, la logica del libero mercato e della concorrenza capitalista che si fonda proprio sulla proprietà. Questa situazione ha creato un piccolo gruppo di vincitori che è riuscito a salire sul carro della nuova situazione economica, ma ha lasciato dietro molti perdenti, come di solito, i più deboli.

Inoltre nella maggior parte dei paesi dell'Europa orientale è diffusa la paura circa il destino dei propri valori e della propria tradizione nel momento dell'incontro con la modernità occidentale e la cultura secolarizzata, favorito anche dall'allargamento dell'Unione Europea.

4. Parlare di confini significa pensare l'Europa non come una fortezza, chiusa nell'interesse per il proprio bene, ma ad un continente che diviene più stabile per meglio realizzare lo scambio dei beni con le altre regioni della terra e contribuire alla giustizia e alla pace del mondo. In un'epoca di mobilitazione universale e di collegamento globale, l'Europa può comprendersi solo nel suo legame con gli altri continenti. Il vero punto di interesse è il "bene comune universale" e non l'esclusivo bene di un solo continente.

La più impressionante e determinante incognita è il confronto dell'Europa con l'Asia che sta divenendo sempre più velocemente protagonista sulla scena geo-politica-economica mondiale, soprattutto per l'andamento demografico della popolazione mondiale. Basta pensare a nazioni come Cina e India. In Cina abitano quasi un miliardo e mezzo di persone. In India ci sono circa 50 milioni di studenti universitari. Il futuro della storia e anche del cristianesimo è legato all'Asia. Ci attende il confronto con culture millenarie che sono altre dalla nostra.

In America Latina vivono circa la metà dei cattolici del mondo. Ho potuto partecipare ad Aparecida, in Brasile, ai primi giorni dei lavori della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano, iniziata il 13 maggio 2007 con la presenza e la parola di Benedetto XVI e conclusa il 31 maggio. Grazie soprattutto al cristianesimo c'è una "parentela" stretta tra Europa e America Latina. Essa va oggi approfondita. Le Chiese dei due continenti hanno sfide comuni: entrambe si sentono confrontate con il processo della globalizzazione, con le immense povertà e ingiustizie sociali, ma soprattutto entrambe

si interrogano sul rischio di creare una società senza Dio, sul modo per conoscere e annunciare Dio, sul volto e il ruolo della Chiesa, sulla formazione dei credenti, sul significato della scelta preferenziale per i poveri, sul rapporto tra Chiesa e politica, sulla presenza nei mezzi di comunicazione. Sono queste le domande che il Papa ha affrontato nello storico discorso inaugurale della Conferenza di Aparecida.

Nel 2007 sono stato tre volte in Africa. Ho percepito quanto grande sia l'attesa degli africani di essere protagonisti della propria storia e di raggiungere anche come Chiesa un'autonomia anche economica. Un vescovo della Nigeria durante un incontro ha affermato: «Verrà il giorno in cui noi africani potremo godere dei grandi beni che Dio ha dato alla nostra terra e io vedrò questo giorno!». Questa grande aspirazione deve confrontarsi con il permanente bisogno della solidarietà da parte degli altri continenti, ma anche con un certo cinismo politico ed economico internazionale che sembra pronto a lasciare morire l'Africa, mentre il mondo può andare avanti tranquillamente o meglio è pronto a sfruttare le ricchezze dell'Africa senza che siano gli africani a decidere dei loro beni. I vescovi di alcuni paesi africani notavano anche che mentre i propri popoli stanno ancora soffrendo per gli esiti della vecchia colonizzazione, non si accorgono che stanno già cadendo in una nuova forma di colonizzazione: quella cinese. Nel novembre 2004 abbiamo realizzato a Roma un simposio di vescovi europei e africani dedicato alla comune responsabilità soprattutto nei confronti della evangelizzazione e ora stiamo approfondendo la collaborazione attraverso una serie di seminari su temi di comune interesse: schiavitù, migrazioni, evangelizzazione.

L'Europa deve occuparsi del mondo, anche perché il mondo sta venendo in Europa, anche per la crisi demografica vissuta dal nostro continente. Le migrazioni stanno cambiando il volto di tutti i nostri paesi.

Nella recente assemblea ecumenica europea che abbiamo realizzato il 4-9 settembre 2007 a Sibiu (Romania) e che ha visto l'incontro di 2.500 delegati di tutti i paesi europei, ho percepito in modo chiaro e nuovo che la questione oggi determinante è proprio il mondo. Nella precedente assemblea ecumenica di Graz, dieci anni fa, nel 1997, questa dimensione non era ancora così evidente come oggi. Non mi ricordo che a Graz, per esempio, si fosse parlato della Cina o del terrorismo o del cambiamento climatico nei termini con cui affrontiamo oggi questi temi.

In sintesi possiamo dire che il nostro mondo sta riducendo sempre più velocemente lo spazio. Un tempo lo spazio era molto grande e il mondo era grande, adesso diventa sempre più "piccolo": il famoso villaggio globale. Sono lo sviluppo tecnico, le comunicazioni, i fenomeni migratori che riducono lo spazio. Questo crea una situazione di tipo paradossale: quando il mondo era molto grande le differenze tra culture e popoli esistevano, però non facevano paura, perché erano lontane, non ci toccavano direttamente e c'era spazio per tutti. Le differenze apparivano "piccole". In un tempo passato noi europei non sapevamo neppure che la Cina esistesse, quindi la Cina non costituiva un problema. Oggi i mercati e i politici sanno molto bene che la Cina esiste, perché il mondo è diventato piccolo e quindi la Cina gioca a casa nostra o noi giochiamo in casa della Cina. Se i musulmani fossero un popolo che abita in un mondo lontano, non creerebbero grosse domande, invece oggi abitiamo nella stessa casa e così scopriamo quanto siamo lontani, cioè diversi. Il paradosso sta nel fatto che l'essere molto vicini fa vedere quanto siamo lontani, diversi. Per questo la sfida della fraternità oggi è diventata molto più urgente di ieri. In un mondo molto grande potevamo essere anche meno fratelli, oggi abbiamo l'urgenza assoluta storica di fare una nuova scoperta della fraternità, altrimenti corriamo dei rischi enormi. Sono i rischi del terrorismo, dello scontro di civiltà, delle catastrofi belliche, della fame, della crisi energetica, del monopolio dell'acqua.

Ma di che tipo di fraternità abbiamo bisogno? Abbiamo bisogno di una fraternità che da una parte sia capace di fare di noi una convivenza, una *polis*, una città unica, ma dall'altra sia capace di costruire una *polis* non totalitaria, cioè una città, dove la persona sia rispettata, dove la persona sia libera e il volto di ciascuno possa realizzarsi. Abbiamo bisogno di una fraternità che ci renda un corpo sociale, una famiglia, e che insieme realizzi la libertà. Questo tipo di fraternità è una grande novità, perché nella storia abbiamo troppo spesso sperimentato il fallimento della fraternità. Anche la Bibbia è ben cosciente che la fraternità può fallire e che i fratelli possono uccidersi: Caino uccide suo fratello Abele; nella famiglia di Giacobbe i fratelli progettano di uccidere il fratello Giuseppe e poi lo vendono. Non qualunque fraternità funziona. Lo abbiamo sperimentato di recente anche in Europa. Sono stato spesso in questi anni nei Balcani, a Sarajevo. Cosa è successo in queste terre? Prima, un'ideologia collettivista, guidata da Tito, teneva insieme le differenze etniche, ma le libertà erano negate. Ad un certo punto le libertà dei singoli popoli (croati, sloveni...) han-

no tentato di risollevarsi, di rompere il potere totalitario. Ma invece della festa e della danza delle libertà si è caduti nella guerra fratricida. Abbiamo negli occhi le immagini della tragedia di Zrebrenica e di tanti altri paesi. Questo è successo nella nostra Europa, è successo a casa nostra. Anche le altre regioni del mondo conoscono queste tragedie, pensiamo alla regione dei laghi in Africa. La fraternità può fallire, occorre un salto qualitativo di fraternità.

2. IL PLURALISMO RELIGIOSO IN EUROPA

L'uomo europeo deve rimettersi in ricerca. La nuova ricerca del segreto della convivenza e della fraternità e anche dell'esistere, avviene oggi in Europa all'interno di un chiaro pluralismo religioso.

Il cristianesimo

Gli europei (ca 720 milioni, incluse le parti europee di Russia e Turchia) sono in gran maggioranza cristiani (560 milioni: 285 milioni cattolici; 161 milioni ortodossi; 77 milioni protestanti; 26 milioni anglicani; 11 milioni: altri)¹, ma conosciamo la complessità di questo dato. L'Europa ha visto la prima inculturazione continentale del cristianesimo e ha avuto un ruolo fondamentale nell'evangelizzazione delle altre regioni della terra. Il Medioevo è il momento dell'affermarsi di una situazione di cristianità. L'Europa è stata anche il luogo del consumarsi delle divisioni all'interno del cristianesimo, esportate in seguito verso gli altri continenti. Lo sviluppo della modernità ha portato con sé la "crisi" della cristianità: dalla secolarizzazione, al secolarismo, all'ateismo, al nichilismo, alla "morte di Dio", al ritorno attuale della domanda religiosa. L'est europeo ha vissuto decenni di ateismo di stato.

Con la caduta del muro del 1989 è cambiato anche lo scenario ecumenico europeo: il nodo fondamentale da sciogliere sembra ora stare nel rapporto tra la storia, la cultura e la tradizione dell'ovest e quelle dell'est. Le Chiese dell'oriente europeo in genere si esprimono

¹ Dato che non sono chiari i confini dell'Europa, non sono anche chiare le statistiche. Queste si riferiscono al 2003. Vedi *Annuario demografico dell'ONU 2003*. Vedi anche *Annuario statistico della Chiesa cattolica del 2003*. Presso il Consiglio d'Europa di Strasburgo si parla oggi (2008) di circa 800 milioni di europei. I paesi dell'UE hanno circa 500 milioni di abitanti.

criticamente verso la cultura moderna tipica del mondo occidentale e temono questo incontro: cosa ne sarà della tradizione orientale, con i suoi valori e spiritualità, se finirà in braccio a un occidente moderno, secolarizzato e relativista? Le Chiese dell'est sembra abbiano individuato nel confronto con la secolarizzazione il nuovo problema da affrontare. Alle volte questa critica riguarda anche Chiese e comunità ecclesiali dell'occidente che si sarebbero adeguate alla deriva secolarizzata e relativista. Mi sembra che un contributo "ecumenico" molto serio per illuminare questa nuova situazione stia nell'affrontare oggi insieme (est e ovest) la questione della secolarizzazione.

Dal punto di vista cattolico nei rapporti ecumenici viviamo una sorta di paradosso: con gli ortodossi c'è grande vicinanza teologico-spirituale: la difficoltà teologica più grande riguarda la questione del primato giuridico del vescovo di Roma. Ma c'è in realtà una distanza culturale, storica, psicologica. Essa è rivelata anche dalle incomprensioni sulle questioni del proselitismo e del rapporto tra ortodossi e greco-cattolici. Con le Chiese della Riforma, invece, c'è maggiore vicinanza culturale e storica, mentre ci sono maggiori e gravi difficoltà teologiche, soprattutto di tipo ecclesiologico: primato, successione apostolica, ministeri (ordinazione femminile), sacramenti (Eucaristia). Anche le questioni etiche oggi spesso ci separano, specie quelle riguardanti la bioetica o la famiglia.

Una realtà mondiale da considerare nel panorama cristiano mondiale e europeo è il diffondersi del cristianesimo pentecostale, delle chiese evangeliche o evangelicali, neoprotestanti, delle chiese libere. Questo tema riguarda tutti i continenti, con accentuazioni in America Latina e in Africa. Le statistiche parlano di 150 milioni di pentecostali in America Latina, senza contare i membri del movimento carismatico. Queste comunità e gruppi hanno spesso dinamismo, forza missionaria o capacità di proselitismo e in diversi paesi conquistano i loro fedeli anche dalla Chiesa cattolica: dal 1991 al 2000, in Brasile, la Chiesa cattolica è diminuita dal 83,3% al 73,9%; le chiese evangeliche sono aumentate dal 9% al 15,6% e i "senza religione" sono aumentati dal 4,7% al 7,4%. Naturalmente lo spettro pentecostale è molto ampio e complesso: va da comunità cristiane esemplari fino a esperienze radicalmente fondamentaliste e settarie, anche gravemente minacciose verso i diritti fondamentali della persona umana.

Per una riflessione sulla situazione del cristianesimo in Europa è indicativo il dibattito di questi anni sulle radici cristiane del nostro

continente, in occasione della travagliata elaborazione del trattato costituzionale dell'Unione Europea: attualmente detto di Lisbona.

Il dibattito è stato particolarmente vivo, interessante, ma dal punto di vista del cristianesimo ha anche indicato una problematica di fondo. Perché non c'è stato consenso a citare Dio o il cristianesimo? Alcuni hanno pensato a una questione di privilegi, quasi ci fosse una torta da doverci dividere; alcuni hanno ritenuto che citare il cristianesimo sarebbe stato un torto alle altre religioni, specie all'Islam; altri che sarebbe stato un pericolo per la laicità ... altri hanno difeso la tesi che la religione è un fatto esclusivamente privato.

La domanda che come cristiani ci poniamo è: Gesù Cristo è venuto sulla terra per dei privilegi? Un Dio che muore in croce per amore è un rischio per i fratelli musulmani? Un Vangelo che distingue chiaramente tra ciò che si deve a Cesare e ciò che si deve a Dio è pericoloso per la laicità? Quale contenuto ha oggi in Europa la parola cristianesimo o la parola Dio o la parola religione? Perché la parola cristianesimo suona ad alcune orecchie pericolosa per l'Europa?

Riguardo a questo tema si è tentata la via di trovare un consenso su un minimo comune denominatore, invece di cercarlo sul massimo. Si può ammettere in modo anonimo che l'Europa ha radici religiose, ma niente di più. Il dibattito non ha preso abbastanza in considerazione la serietà della questione del contenuto autentico del cristianesimo e anche delle altre religioni. Fatichiamo a porci la domanda della verità e del senso, ma possiamo costruire un'Europa che non sia spazio di verità e di senso?

Ebraismo

Alle radici storiche dell'Europa appartiene l'ebraismo (2 milioni e mezzo). Il rapporto con esso è complicato dalla immane tragedia dell'olocausto e dalla attuale situazione in Medio Oriente. Occorre rilanciare un dialogo autenticamente teologico.

Islam

In Europa ci sono paesi di lontana tradizione islamica come Turchia, Albania, Bosnia ed Erzegovina, ma il fatto nuovo è la crescente presenza dei musulmani, legata soprattutto al fenomeno migratorio e dei rifugiati: circa 35 milioni (nel 1991 erano 12 milioni). In Francia si parla di 5 milioni di musulmani.

Dopo l'11 settembre 2001, la crisi dell'intero Medio Oriente, il terrorismo, gli attentati di Madrid e di Londra, la reazione violenta alle satire su Maometto, il rapporto con l'Islam ha mostrato una forte dimensione politica.

Nel mondo musulmano "europeo" c'è anche un chiaro pluralismo. Il pluralismo classico: sunniti e sciiti; il pluralismo legato ai paesi d'origine (Turchia, Magreb...). Oggi il pluralismo in ambito musulmano nasce in particolare dal diverso modo di rapportarsi con la società moderna occidentale: i rappresentanti del riformismo musulmano o dell'Islam dei "lumi" vede la possibilità di una inculturazione dell'Islam nella cultura europea, ma la maggioranza dei musulmani vede la cultura occidentale come qualcosa di ostile o degradata, che va curata o anche combattuta.

Buddismo

In questi anni si registra in Europa un crescente interesse per il buddismo (2 milioni e mezzo. Nel 1991 erano 270 mila). Il buddismo ha avuto una sua diffusione in Europa soprattutto grazie ai viaggi verso l'Oriente degli anni Settanta e Ottanta. Questi viaggi hanno portato nel nostro continente numerosi maestri provenienti dall'Asia. Più recentemente, invece, è andato aumentando il numero di maestri nati in occidente. Ciò ha avuto come conseguenza, tra l'altro, di dare vita a nuove forme e tradizioni di buddismo, inculturato nel contesto europeo. Crescente anche il numero di cristiani europei che vengono attratti dal pensiero e dalla pratica buddista. Si affermano fenomeni come il sincretismo religioso o la doppia appartenenza.

Religione alternativa

Il cosiddetto ritorno del religioso o del sacro, nelle sue espressioni esoteriche, gnostiche, arcaiche, vitalistiche, pagane, paniche, mitiche è un altro protagonista della nostra cultura e storia. Si diffondono forme di neopaganesimo e movimenti filosofici (umanistici) che si organizzano quasi come comunità religiose e rivendicano i loro diritti.

Se tentiamo uno sguardo sul futuro (pur senza essere profeti) vediamo che la dimensione del pluralismo religioso sarà sempre più forte, soprattutto pensando all'andamento demografico mondiale, allo sviluppo del fenomeno migratorio e alla globalizzazione.

3. IL CRISTIANESIMO COME “BUONA NOTIZIA” PER LE CULTURE E LE RELIGIONI

In questa situazione quale via intraprendere per il futuro? Quale la sfida per i cristiani? Ho potuto partecipare a Roma al funerale di Giovanni Paolo II. Mi trovavo nelle prime fila della piazza, tra le delegazioni delle diverse nazioni. Quando la bara è arrivata sulla piazza si è creata un’atmosfera sacra. La bara è stata collocata tra il Cristo crocifisso e il cero pasquale: il papa sembrava scomparso e restava solo il Cristo crocifisso e risorto. Sulla bara è stato posto il Vangelo, sfogliato ripetutamente dal vento e poi chiuso dalla parte del cuore del papa. Tutti abbiamo percepito la sfida a ripartire da ciò che è essenziale e che resta.

Al cuore del cristianesimo troviamo la Pasqua del Cristo. Da essa possiamo ripartire per “abitare” la nostra cultura europea e per ritrovare la possibilità di una urgente testimonianza comune come cristiani.

Sulle orme del Cristo crocifisso

Venuto mezzogiorno, si fece buio su tutta la terra, fino alle tre del pomeriggio. Alle tre Gesù gridò con voce forte: *Eloì, Eloì, lemà sabactàni?*, che significa: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Alcuni dei presenti, udito ciò, dicevano: “Ecco, chiama Elia!”. Uno corse a inzuppare di aceto una spugna e, postala su una canna, gli dava da bere, dicendo: “Aspettate, vediamo se viene Elia a toglierlo dalla croce”. Ma Gesù, dando un forte grido, spirò. Il velo del tempio si squarciò in due, dall’alto in basso. Allora il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: “Veramente quest’uomo era Figlio di Dio!” (Mc 15,33-39).

Dobbiamo chiedere il dono di avere gli occhi per riconoscere nell’Europa di oggi la presenza di Gesù Crocifisso che in croce giunge a vivere l’abbandono. Il Figlio sulla croce entra dentro le lacrime e il buio dell’umanità e assume su di sé il dolore e la tenebra fino al dono della vita. Il Figlio ha raggiunto l’umanità là dove essa si trovava. Se l’Europa è caduta nella tentazione della separazione da Dio, il Figlio non ha abbandonato questa Europa, ma l’ha raggiunta proprio in questo abisso. Sulla croce ha sperimentato l’abbandono dal Padre per prendere su di sé anche la divisione fra i cristiani. Il Cristo ha

già dato la vita per le nostre divisioni. Avere gli occhi del Crocifisso significa riconoscere la sua presenza “crocifissa” in tutti i dolori, le notti, i tradimenti che viviamo. Lui è già là. Lui è dentro la secolarizzazione e dentro la divisione dei cristiani e sta realizzando un’opera di conversione del nostro modo di agire e pensare che porterà la sua novità. In una notte oscura epocale Dio non è assente, ma è presente crocifisso.

Per intravedere il cammino che può ridonarci l’unità fra i cristiani proviamo a imparare dal Cristo in croce. Siamo invitati a seguire i suoi passi.

Il primo passo è avere il coraggio di seguire Gesù là, fuori le mura, fino al suo grido di abbandono, dove anche il cielo e la terra appaiono separati. Non si può stare a guardare i problemi, le ferite, le non riconciliazioni, dal di fuori, come spettatori o come arbitri, ma occorre entrare dentro le divisioni, i fallimenti per “comprenderli” fino in fondo.

Quel Dio entrato nelle ferite, diventa Lui separazione e ferita. Il Cristo accoglie in sé la ferita, l’assorbe e così la blocca. Quando esplodono conflitti, normalmente, l’uno trasmette all’altro il conflitto e l’uno scarica sull’altro la responsabilità. Il Cristo in croce non ha cercato il colpevole, ma ha assunto su di sé la divisione. Non ha cercato la soluzione in una mera giustizia legale. Il conflitto s’interrompe solo quando qualcuno non lo trasmette ad un altro, né cerca il colpevole, ma lo consuma in sé e ricrea l’unità col perdono.

Il Crocifisso che assume in sé la separazione e la ferita, diventa Lui uno spazio immenso, aperto, che è in grado di accogliere tutti, soprattutto chi porta nella vita la croce ed anche i lontani da Dio. Ogni uomo, in quanto toccato dal dolore e dal frutto del male, appartiene già al Crocifisso. Anche le persone che, nella sequela del Cristo, prendono su di sé le fratture, diventano luogo di accoglienza senza riserve. Noi siamo chiamati a divenire questa dimora accogliente senza frontiere.

Il passo culminante che emerge dal Crocifisso: la violenza, l’ingiustizia, non riescono alla fine a rubare la vita a Gesù, perché quella vita Gesù la dona per puro amore e non si può più rubare ciò che è già stato regalato. Il Cristo rivela che il senso della vita sta nel donarla. Il chicco di frumento nella spiga è una realtà bella, ma se non muore rimane solo. Se muore (dona la vita per amore) porta frutto e nasce la comunione.

Il Cristo Risorto

Dobbiamo chiedere il dono di avere gli occhi per riconoscere la presenza di Gesù Risorto. Il Risorto ha promesso di «rimanere fra noi fino alla fine del mondo» (Mt 28,20). Avere gli occhi del Risorto significa allora vedere la sua presenza e la sua opera in Europa dove si proclama la sua Parola, dove ci sono due o tre persone che si riuniscono nel suo nome (Mt 18,20), cioè sono disposti a vivere quella carità reciproca che è il luogo della sua presenza, dove ci sono persone che vivono l'amore lottando per la giustizia, per la solidarietà, per la pace, per il perdono, per la riconciliazione... Il Risorto è la verità cristiana.

4. QUALE DIALOGO POSSIBILE?

La presenza del Cristo Risorto fra noi realizza in modo compiuto l'evento del dialogo. È l'ora di approfondire questa realtà del dialogo, per superare le superficialità che spesso stanno dietro questa parola.

Perché il dialogo

È importante innanzi tutto ridirci che il dialogo è irrinunciabile, soprattutto davanti al diffondersi di un certo sospetto su di esso.

1. Come abbiamo già accennato, il dialogo è innanzitutto necessario per la questione della pace e della convivenza tra i popoli. Anche il processo in corso della unificazione europea non è pensabile senza un nuovo dialogo, soprattutto fra le religioni e le Chiese e comunità ecclesiali.

2. Ma c'è un'altra domanda molto seria che interpella le Chiese e richiede il dialogo: quella sul senso del vivere e della storia. Come possiamo rispondere alla domanda di senso di tantissime persone se come cristiani o uomini di religione ci mostriamo incapaci di dialogo o addirittura siamo in conflitto fra noi?

3. Più radicalmente ancora: le religioni, i cristiani, le comunità, le Chiese non sono credibili nel loro annuncio e testimonianza di Dio, del Vangelo, se si presentano divisi e incapaci di dialogo. Le divisioni favoriscono perfino la manipolazione del nome di Dio per violenze e ingiustizie. Come uomini di religioni, è molto doloroso il percepire come oggi nell'opinione pubblica spesso si unisce la parola religione alla parola violenza.

4. E infine i cristiani devono ricordare che Gesù Cristo ci ha rivelato un Dio che è Amore/dialogo, ha generato un'unica Chiesa, ha svelato l'unica famiglia universale dei figli di Dio. Il Concilio Vaticano II (*Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate,...*), l'enciclica *Ut Unum Sint* (1995), la *Novo millennio Ineunte* (2001), *Ecclesia in Europa* (2003) sono alcuni dei più autorevoli documenti magisteriali in ambito cattolico che testimoniano che quella dell'incontro e del dialogo è la via irreversibile della Chiesa.

Cosa non è il dialogo

Un altro passo che mi sembra utile è quello di liberare l'orizzonte da tanta confusione e dirci chiaramente cosa il dialogo non è.

Il dialogo non è il tatticismo che ha già giudicato la posizione dell'altro e sa dove lo vuole condurre. Non è la mera tolleranza, idealizzata dalla cultura laica, illuminista, razionale. Cosa significa "tollerare" la posizione dell'altro se la reputo vera? Non si "tollera" una posizione vera, ma si aderisce ad essa! E che amico sarei se tollerassi la posizione dell'altro ritenendola sbagliata? Non si lascia cadere un amico in un precipizio, ma si fa ogni cosa per salvarlo! Il rapporto inteso come tolleranza non affronta la questione veritativa che è decisiva. Il dialogo non è neppure compromesso: se per andare d'accordo devo sacrificare o relativizzare la verità (o parte di essa) ed arrivare ad un uniformismo o un sincretismo o un livellamento che non salva l'interezza della verità, l'identità, le differenze e le libertà individuali, si segue una via che è violenta. Ancora: non è solo dare a ciascuno il suo: anche i cannibali si accordano nel dividere la preda per non sbranarsi a vicenda!

Per una comprensione "cristiana" del dialogo

Per comprendere il dialogo con la luce della rivelazione cristiana, dobbiamo guardare molto in alto, cioè alla vita trinitaria stessa di Dio, come ci è stata rivelata in modo culminante nella Pasqua del Cristo. Cristo vive così, perché Dio vive ed è così. Dio è Amore, cioè reciproco e totale dono di sé o dialogo. Il Padre è dono per il Figlio ed il Figlio è dono senza riserve verso il Padre. Questo reciproco donarsi genera lo Spirito Santo, vera terza persona, vero "bene comune", capace di garantire la diversità e libertà del Padre e del Figlio, ma insieme di realizzare la loro piena unità. La vita di Dio è continua ge-

nerazione di una trascendenza, di una novità. Dio è insieme verità e amore, identità e dialogo, essere e relazione, unità e diversità, libertà e verità, perché è un “essere” trinitario dove la diversità tra il Padre ed il Figlio è vissuta totalmente come dono.

Un primo passo per realizzare il dialogo è avere coscienza della propria identità. Un fatto nuovo che stiamo constatando anche in Europa in questi ultimi tempi sulla scena del dialogo interreligioso e di quello ecumenico è proprio l'esigenza di chiarire e salvare l'identità e la verità della propria religione e della propria Chiesa. Questa esigenza vuole correggere il rischio di derive relativistiche o di posizioni troppo ireniche: un vero dialogo è possibile solo se si è coscienti della propria identità e se si instaura il problema veritativo. Tuttavia dietro questa forte esigenza di salvare l'identità può anche nascondersi il rischio di nuove chiusure in proprie fortezze isolate e autosufficienti e di un sospetto sul dialogo o anche sull'amore. Come non contrapporre o conciliare identità e dialogo, verità e dialogo, verità e amore? Come conciliare il compito dell'evangelizzazione, della missionarietà e la realtà del dialogo? Come accordare la fede in Gesù come unico Salvatore e la volontà salvifica universale di Dio? Come conciliare la singolarità assoluta di Gesù di Nazareth e l'esistenza delle varie religioni? Sono le questioni presentate con serietà dalla *Dominus Iesus*.

Un secondo passo per la realizzazione del dialogo è la scoperta dell'altro. Per questo tema mi riferisco brevemente a Emmanuel Levinas, pensatore morto qualche anno fa, ebreo, reduce del *Lager* di Auschwitz. Ho avuto la possibilità di incontrarlo alcune volte e ho letto le sue opere. Levinas “pensa” dopo Auschwitz e si domanda come si possa ancora pensare dopo questo inferno. Auschwitz è esito di un certo tipo di pensiero occidentale. Se non vogliamo ricadere in un baratro simile, dobbiamo cambiare modo di pensare, imparare a pensare diversamente. Il pensiero che ha portato ai *Lager* è quello “egologico”, cioè quello unilateralmente centrato sull'ego (io). L'io esce mai da se stesso e ingloba sempre l'altro in sé. Auschwitz sarebbe l'estrema conseguenza di un io (un *Führer*, una razza, un'ideologia, ...) che tenta di fagocitare l'altro. Se l'altro non accetta di entrare nell'io, si decide la sua eliminazione, anche violenta. Occorre uscire dall'egologia per trovare una nuova via. L'egologia è rappresentata dal mito di Ulisse che parte dalla sua isola Itaca, viaggia, gira e rigira, ma poi torna ad Itaca: parte dall'io e ritorna sempre all'io, conglobando in sé il mondo. Diverso è l'Abramo del racconto biblico. Anche Abramo deve partire, ma va verso un paese che è altro, che non conosce,

senza ritorno all'io. Secondo Levinas questo paese misterioso e sconosciuto è l'altro, "uno che tu non conosci". Quindi il nuovo pensiero dovrebbe sostituire alla sovranità dell'*ego* quella dell'altro. Levinas ha pagine molto belle sull'altro: l'altro appare immediatamente nello splendore del suo volto; la grandezza dell'altro e anche la povertà dell'altro appare nel volto; il volto dice che l'altro è originale, che l'altro è unico. Se tu uccidi l'altro, in realtà uccidi te stesso, perché l'io è fondato dall'altro, non è l'io che fonda l'altro, ma l'io riceve sempre dall'altro la vita. Questo si può anche capire immediatamente: nessuno di noi è nato da se stesso, nessuno di noi ha deciso di nascere: altri ci hanno dato la vita. L'altro è costitutivo. Per capire chi io sono, devo sapere che c'è un altro, se io sono figlio vuol dire che ci sono anche i genitori: altri mi hanno originato. Ho sentito da Levinas questo commento al passo biblico dove si narra che Giacobbe viene a sapere che suo fratello Esaù – a cui aveva rubato con un inganno la primogenitura – gli sta venendo incontro con 400 persone armate. Nel testo si dice che Giacobbe è preso da paura e da angoscia, alla notizia che degli uomini armati gli vengono contro. Levinas si domanda: perché la Bibbia dice che Giacobbe ha paura e angoscia? Secondo la filosofia esistenziale c'è forte differenza tra paura e angoscia. La paura è sempre paura di qualcosa definito: la paura ha un oggetto identificabile: un leone, una persona, un fatto. L'angoscia invece è una paura senza oggetto, è la paura del nulla, è la percezione di poter sprofondare nel niente. Perché Giacobbe ha paura e ha angoscia? Ha paura perché sa che nel combattimento lui può essere ucciso: ha paura di morire. Ma è angosciato perché sa che nel combattimento lui può uccidere suo fratello. Ha paura di essere ucciso, ma ha angoscia di uccidere il fratello: uccidere il fratello coincide col cadere nel nulla. L'altro è costitutivo di me. Al pensiero dell'*ego*, alla fortezza dell'*ego*, occorre sostituire l'altro, il volto dell'altro: l'altro è mio *partner*, l'altro mi costituisce; giocare con l'altro è la mia *chance*.

Ma il dialogo si realizza solo quando accade la reciprocità. Nella parola greca *dia-logos*, *dia* indica distinzione, differenza, separazione: la distinzione è necessaria per un vero dialogo, non dobbiamo aver paura delle differenze che esistono a tutti i livelli. Ma nel *dia-logos* le differenze non diventano conflitto: il rapporto fra loro diviene lo spazio dell'accadere del *Logos*. Il *Logos* è un discorso nuovo, è un rapporto, ma in ultima analisi il *Logos*, come sostiene il prologo di Giovanni, è il Figlio stesso di Dio che è diventato carne. Il *Logos* è il Risorto che "rimane" fra noi. Allora il *dia-logos* è un vero evento

“ontologico“, è il luogo dell'accadere della verità stessa. Mi sembra particolarmente urgente il superamento del dualismo tra verità e dialogo per non cadere in posizioni integraliste in nome della verità o in posizioni relativiste in nome del dialogo. C'è una pagina del Vangelo esemplare per descrivere questo evento del dialogo veritativo: i discepoli di Emmaus (Lc 24). Verso Emmaus camminano due persone che, nonostante la delusione, hanno ancora il coraggio di stare insieme. La loro interrogazione è sulla morte: lo hanno crocifisso, è finita e noi speravamo tanto. Il loro volto è triste e non hanno elementi per superare la loro tristezza. Alla fine sono dei “disperati”: avevano creduto, avevano sperato, ma ora sono disperati.

Nel rapporto tra i due succede la novità: un terzo comincia a camminare con loro, commenta loro la Parola di Dio (*diermeneusen*) e li invita al suo banchetto. È questo terzo che fa comprendere: non basta essere dei bravi teologi! Quando il terzo, cioè la verità, Dio stesso, comincia a camminare con loro e “fa la teologia”, c'è la luce. I due torneranno nella comunità e si riscopriranno chiesa. Tra loro è accaduto il dialogo, il *dia-logos*. Il *dia* tra loro due è stato il luogo dove il *Logos* ha parlato. Essi hanno vissuto un'esperienza di verità e questa verità ha coinciso con l'amore. Questo sarà anche ciò che essi racconteranno!

5. LABORATORI DI DIALOGO

1. Il dialogo e l'amore realizzano un'unica famiglia tra tutti i popoli, culture, etnie ... La famiglia universale dei credenti è la cattolicità. Nel suo senso più ampio la cattolicità è la possibilità di realizzare una comunione universale, un'unità, senza alcun tipo di frontiera, in modo che le differenze non siano cancellate, ma piuttosto si realizzino nella loro identità. Cattolicità significa universalità. È urgente approfondire questa appartenenza alla famiglia universale del cristianesimo per correggere derive nazionalistiche e rispondere alle sfide della globalizzazione e della pace.

2. Il dialogo e l'amore sono il vero motore del cammino ecumenico. Oggi tra le Chiese e le comunità ecclesiali non esiste la condivisione di fede sufficiente per celebrare l'Eucaristia insieme, ma nulla ci impedisce di vivere insieme il Vangelo, la carità, la collaborazione, la solidarietà. In questo modo si crea lo spazio per la presenza fra noi del Risorto. Nonostante le situazioni difficili che tutti conosciamo,

vediamo all'opera il Risorto. L'ecumenismo è uscito dalle strutture istituzionalizzate, dalle facoltà, da cerchie ristrette di pionieri e sta diventando un'esigenza di tanti cristiani d'Europa, un fatto "normale" e questo indica che è iniziata una nuova fase del cammino di riconciliazione. Se l'Europa ha esportato nel mondo le divisioni, ora ha la responsabilità di esportare la riconciliazione ritrovata.

3. Il dialogo e l'amore sono capaci di far incontrare le religioni. Nella Chiesa questo tema è stato affrontato da decenni, ma la novità è che esso, ora, è affrontato anche dalla politica, dai governi, dalla società civile. Questo può avere un lato positivo, ma contiene anche il rischio che le religioni si ritrovino il dialogo fra loro come un'imposizione, secondo criteri politici, cioè esterni al fatto religioso. La Chiesa deve riprender in mano questo dialogo alla luce della sua grande esperienza. Per realizzare questo senza equivoci o pericolose superficialità, è giunto il momento dell'approfondimento. Se tra persone di diverse religioni si approfondisce la conoscenza, la stima, la collaborazione, la propria identità, la carità, il Risorto può agire.

4. Nonostante tutti i sentieri interrotti, smarriti o anche devianti che l'Europa ha intrapreso, essa ha prodotto enormemente nel campo della cultura, del pensiero, della scienza, dell'arte ed è stata anche il luogo in cui la cultura si è lasciata rinnovare dal cristianesimo. Nell'Europa ci sono idee impazzite, ma ci sono idee! La nostra responsabilità è di ridare ordine, unità e senso a queste idee. La nostra pastorale può essere laboratorio di un'opera educativa e culturale che contribuisce a ridare ordine alle idee dell'Europa.

5. Se la carità vissuta è il luogo dove il Risorto prende dimora fra di noi, il cielo azzurro resta aperto sui nostri paesi, sulle nostre famiglie e le nostre vite. Il Risorto ci dice che esiste l'eternità, il paradiso e quindi la vita va considerata alla luce dell'eternità e non solo degli anni che passiamo su questa terra. Il Paradiso è la nostra vera casa. Questa prospettiva dell'eternità dà una luce nuovissima a tutta la vita e al nostro servizio.

Il giorno precedente i funerali di Giovanni Paolo II ero già a Roma e sono andato in Vaticano per vedere se potevo entrare per pregare davanti alla salma del papa. Mi trovavo presso la porta S. Anna quando una giovane ragazza africana mi si è avvicinata e mi ha detto: «Mi accompagni a vedere il papa!». Ho sorriso e risposto: «Ci sono forse due milioni di persone che vorrebbero vedere il papa» e anch'io probabilmente non posso entrare. Lei ha insistito: «Io voglio bene al papa e voglio vederlo e non posso più fare la fila, lei può portarmi

dentro!». Sono stato sorpreso dal suo candore e dalla sua “fede” nei miei confronti! Ho detto a lei e alla sua amica di provare a seguirmi: siamo riusciti a entrare nella basilica, superando i controlli delle guardie svizzere. Alla fine mi hanno ringraziato commosse. Ho detto loro: «Forse non ci incontreremo più sulla terra, ma diamoci l'appuntamento per il paradiso». Mi hanno guardato con sorpresa e gioia e poi mi hanno risposto: «Allora arrivederci in paradiso e lei in paradiso ci va certamente, per il regalo che oggi ci ha fatto!».

Il Paradiso compie le nostre esperienze del vero, del bello e del buono che già sperimentiamo su questa terra. Il Paradiso é il luogo della festa del dialogo e dell'unità compiuta.

RECENSIONI

CARMINE DI SANTE, *Bibbia. La Grande Storia. Trama narrativa e tematica* (Bibbia per Tutti: Cittadella, Assisi, 2006) pp. 135. € 9,50.

Raccomandiamo questo libro a chi si affaccia per la prima volta alla Bibbia, ma anche allo studente giunto al termine del suo *curriculum* istituzionale. L'A. è specializzato in Liturgia al S. Anselmo, laureato in Psicologia alla Sapienza e docente al SIDIC di Roma e all'Istituto Teologico di Assisi. Integrando precedenti contributi, egli prospetta la "Grande Storia", attraverso la vicenda dell'Esodo e quella di Gesù di Nazareth, ricostruendone la trama narrativa e simbolica, per focalizzarne i temi basilari. Nel capitolo I *Fili di Arianna* (pp. 7-33), egli evidenzia due tratti paradossali della Bibbia; la sua pluralità (*biblia*), e la sua unicità intessuta su "quattro fili": a) Primo e Secondo Testamento esprimono il mistero della Parola amicale di Dio, che trova la sua espressione compiuta (escatologica) in Gesù di Nazareth (p. 12), il quale sovverte la logica cainita della storia umana (M. Cacciari), o dell'*homo homini lupus*, per riaprirla ad un dialogo di perdono (p. 14). b) La Bibbia afferma la priorità dell'altro sull'io, contro il "dis-interessamento". Non è l'elogio di un popolo perfetto, ma di gente dalla dura cervice impossibilitata a restare tale, perché Dio "s'intromette" nelle pieghe della sua coscienza, elevandolo alla responsabilità di una vera coscienza antitetica a quella cattiva. c) La Bibbia è "il racconto dell'attenzione di Dio agli emarginati", che trascendono la loro dimensione sociologica ed assurgono a metafora dell'umano come essere bisognoso affidato alla responsabilità dell'io. L'A. evidenzia come la Bibbia è una lettura della storia dal punto di vista dei "perdenti", o delle vittime che non si rassegnano a stare fuori della storia e smascherano la pretesa dei "forti" di esserne i soli protagonisti. d) La Bibbia è l'affermazione testarda della possibile fraternità umana,

“con il suo messaggio di xenofilia ed antirazzismo” (p. 28), programmando “l’istituzione nella storia di una giustizia che abbraccia tutti e si ridefinisce continuamente a partire dagli ultimi” (p. 20). Il capitolo II *La grande storia* (34-80) si sofferma sull’Esodo come evento fondatore del popolo d’Israele e della stessa Bibbia, declinato in quattro simboli: il primo è l’esodo dall’Egitto, metafora della liberazione dalla schiavitù di un gruppo di sbandati, vocati a riconoscersi non più parte dell’ordine divino egiziano, impersonato dal Faraone, bensì di quello di Jhwh, che chiama alla libertà e alla festa (Es 1-15); il secondo è il deserto, dove gli Israeliti devono prendere coscienza dell’evento della liberazione come dono, da cui deve scaturire il loro pieno affidamento al Signore che li ha liberati (Es 15-18); il terzo è la montagna, luogo dell’incontro in cui Israele proprio perché liberato, può entrare liberamente in alleanza con Dio ed essere la sua “proprietà particolare” (Es 19-40). Il quarto è la terra promessa; per l’A. il fine dell’esodo – inteso come paradigma – è “l’instaurazione di una *polis* ordinata e felice”, dove il primo termine dice la dimensione oggettiva, mentre il secondo il suo riflesso oggettivo (p. 56); ma nella Bibbia ordine e felicità non dipendono dal volere degli dèi o dalla fedeltà alle leggi – come nella *polis* greca o moderna – bensì da due condizioni cardini dell’alleanza: 1) abitare la *polis* non nella logica del possesso, ma in quella della riconoscenza (Dt 8,12-21); 2) abitarla, comportandosi come Dio si è comportato con Israele, rispettando ogni oppresso, nella triade emblematica “vedova-povero-straniero” (Dt 7,11-12). Per l’A. la rilettura identitaria dell’evento fondatore dell’esodo si distanzia da altri modelli epici, perché non si incentra sull’eroe umano che celebra le sue gesta, bensì sullo straniero o oppresso che narra quanto è stato compiuto dall’Alterità divina (v. 59). Un successivo paragrafo è consacrato all’organizzazione del canone biblico tripartito della Bibbia Ebraica (66-73), per prospettare come il paradigma esodico sia il principio organizzativo del NT, che lo assume rigenerandolo nel racconto rifondatore della Passione-Risurrezione di Gesù nella quadriforme narrazione evangelica, incastonata in un primo cerchio concentrico dalle lettere di Paolo e da quelle cattoliche, poi da un secondo cerchio rappresentato dall’Apocalisse (p. 80). Questo racconto del NT viene analogamente scandito da quattro simboli quali: a) passione; b) risurrezione; c) Spirito Santo; d) missione. Il capitolo III *La trama tematica* (81-132) dimostra come la Bibbia, oltre a far dono di una particolare visione del mondo, ha generato uno straordinario arsenale lessicale che ha influenzato la tradizione ebraico-cristiana e lo

stesso Occidente; in questa architettura semantica, l'A. sviluppa i simboli generatori del racconto fondatore esodico e di quello rifondatore pasquale sul fatto che in entrambi "si tratta di una etero-liberazione e non di un'auto-liberazione" (p. 85), in vista di una relazione d'amore (p. 87). Sottolineando la pienezza del racconto rifondatore pasquale, in una logica di compimento di quello esodico, l'A. mette in luce come la risurrezione non si aggiunge alla passione, ma ne è l'inaudita, impensabile interpretazione; non è il fallimento o la sconfitta di Gesù, bensì il suo inveramento (p. 113). Una *Bibliografia essenziale* (133-134) conclude il libro, che invita a leggere la Bibbia come "il libro dell'alterità e del futuro".

ANTONIO NEPI

HERMANN GUNKEL, *La fiaba nell'Antico Testamento* (Hermes 14; Medusa, Milano 2007), pp. 155. € 20,00.

Salutiamo la traduzione in italiano di questo classico, finora inaccessibile a chi non poteva leggerlo nell'originale tedesco (*Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1917), perché è decisamente una pietra miliare per le sue intuizioni pionieristiche nell'ambito degli studi di narratologia biblica. L'A. è H. Gunkel (1862-1932), docente di esegesi veterotestamentaria ad Halle, Berlino e Giessen, uno dei corifei della *Religionsgeschichtliche Schule*, che applicò il metodo comparativo e storico-morfologico ai testi biblici. Se per il poeta romantico Novalis "tutto ciò che è poetico deve essere fiabesco", per Gunkel, il racconto poetico è l'ambasciatore ideale dei principi religiosi. Dato che le fiabe contengono immagini che giungono a noi come le fievoli note di un'antica e complessa melodia, Gunkel indaga la natura dei racconti biblici cogliendone i legami armonici e dissonanti con testi di altre letterature. Seguendo Gunkel nel suo affascinante percorso, il lettore scopre che tale legame tra le narrazioni del Primo Testamento e fiaba non è così facile da cogliere, perché "la storia della religione di JHWH è, anche in parte, la storia di una battaglia contro le fiabe". Nel Capitolo I *I Racconti poetici nell'Antico Testamento* (pp. 15-21), l'A. chiarisce i quattro generi fondamentali del racconto poetico: per mito intende un racconto in cui giocano da protagonisti le divinità; per saga un racconto dove gli attori sono personaggi storici o ritenuti tali; per

legghenda un racconto dal tono tipicamente spirituale analogo all'agiografia; per fiaba le narrazioni di popoli primitivi. L'A. ammette che i confini tra i quattro generi sono fluidi (p. 20). Ciò che è importante, è notare come tali racconti nel rispettivo genere possano essere stati trascritti fedelmente, ma anche riplasmati a seconda delle necessità dell'uditorio (p. 18). Nel Capitolo II *La fiaba in generale e nell'Antico Testamento* (23-28) si sofferma sulla fiaba intesa come uno dei livelli più bassi dell'arte narrativa (p. 23), ma anche sulla sua dimensione internazionale, che accomuna ogni cultura di ogni tempo (p. 25). L'A. afferma che la Bibbia non contiene quasi mai delle fiabe, ma è evidente la sua ripresa, in chiave analogica, di motivi fiabeschi. Dopo un elenco di vari autori dediti al riscontro di tali motivi, tra cui spicca U. Gressmann (cfr. in particolare il suo *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen 1910, *et alia*), l'A. esprime la sua intenzione di segnalare semplicemente le analogie, senza precisare l'esistenza di rapporti di dipendenza (p. 28). Nel Capitolo III *Favole e fiabe sulla natura* (29-40), il lettore dovrebbe previamente leggere la nota 11 del traduttore alle pp. 157-158, dove si distingue tra la fiaba come racconto fantastico senza però uno scopo pedagogico, mentre la favola mira sempre a trasmettere una morale. Esempi di favole di piante sono quelli di 2Re 14,9; Gdc 9,8-15, che trovano rispettivamente paralleli con la storia di Achikar ed il famoso apologo di Menenio Agrippa; tali favole esistevano prima della stesura finale e furono riadattate ed inserite dal narratore. Alcune pagine sono dedicate alla personificazione poetica di piante ed animali, immaginate cioè come esseri viventi, come ad esempio i cedri o le querce che "gridano" (Is 14,8, Zc 11,2), "applaudono" (Is 51,9), le montagne che "tremano" (Gl 4,16) o "saltellano" (Sal 114), le stelle che costituiscono la "milizia del cielo" (Ger 33,22; Is 40,26). In altri casi abbiamo testi che utilizzano motivi fiabeschi, ma che i narratori biblici riadattano in chiave politica, come Ez 31, Dn 4; Is 5, per stigmatizzare l'arroganza del tiranno di turno, come accade in altri poemi extra-biblici (ad esempio nel *Kalevala* finnico). Il Capitolo IV *Motivi fiabeschi di entità natural* (41-60) si sofferma sui motivi fiabeschi riscontrabili nell'AT; l'A. adduce esempi di "animali parlanti", come il serpente nell'Eden (Gn 3) e l'asina di Balaam (Nm 22), accostandoli ad altri casi come Xanto, il destriero parlante di Achille nell'*Iliade*, la mucca che avverte Bata in una favola egizia e, in racconti popolari moderni, il lupo che parla a Cappuccetto Rosso, il cavallo ammonitore per Taktabai-Margan, o similmente il destriero Avgar (pp. 41-42). Altri casi di animali "aiutanti" sono ad

esempio, Gn 36,24; Es 3,1; 1Sam 6,7; 1Re 17,6; Ct 1,8; animali obbedienti all'ordine di Dio sono il leone che uccide, ma non divora il profeta disobbediente (1Re 13,11) il grande pesce che inghiotte Giona (Gio 2,1), o i leoni che risparmiano Daniele (Dn 6,23) motivi che si ritrovano nelle fiabe moderne. La citazione di un animale fantastico come il *chol*, celebre per la sua capacità di rinascere dalle proprie ceneri (Gb 29,18), che rinvierebbe all'araba fenice delle fiabe greco-romane (p. 45), è oggi, però, fortemente contestata sul piano filologico. Altri motivi fiabeschi riguardanti piante sono ad esempio quelli del ricino di Giona (Gio 4), i due olivi (Zc 4), l'albero della vita (Gn 2), lo stesso giardino dell'Eden, corredati da altri paralleli extrabiblici, da quello mitico del *Walhalla* a quello popolare del "paese della cucagna" (p. 52); rientrano in questa costellazione fiabesca la definizione della terra promessa come luogo "dove scorre latte e miele", le immagini escatologiche della pacifica convivenza tra bestie feroci, domestiche ed esseri umani (Is 11), l'arsenale simbolico del deserto trasformato di Isaia (Is 41,18-20; 43,19; 49,10) e i frequenti "viaggi negli inferi", che saranno ingredienti fondamentali di testi apocalittici tardo-giudaici, intercettabili anche nell'epopea babilonese di *Gilgamesh*, nel mito egizio dei Dio-sole Ra, nell'*Odissea* di Omero, nella fiaba greca di Psiche, nel *Romanzo di Alessandro*, per non parlare dei viaggi di Sinbad nelle *Mille e una Notte* (p. 57). Il Capitolo V *Fiabe di utensili ed oggetti comuni* (61-68) prende in esame testi biblici che evocano oggetti considerati viventi, come ad esempio la spada o la scure (Gn 3,15; Is 10,15), che ha notevoli analogie con varie credenze extrabibliche, come il martello di Efesto, o il culto all'ascia bipenne in Asia Minore (p. 61). Altri motivi fiabeschi appaiono negli "oggetti di desiderio", come la farina che non finisce mai, la brocca d'olio che può diventare una vera sorgente (1Re 17,14) o la focaccia che sfama per quaranta giorni (1Re 19,16-8), motivi diffusi nelle fiabe di ogni tempo, si pensi alle brocche inesauribili del fido Eckhart, o alla favola del *Tavolino apparecchiato*; rientra in questo genere di oggetti di desiderio anche il famoso carro d'Ezechiele (Ez 1), simile ai cavalli incantati, ai mantelli fatati, ai carri e ai bauli volanti delle fiabe di Andersen (pp. 63-65). Altro motivo è quello della città fiabesca, come la descrizione della Gerusalemme del futuro nel Deutero-Isaia, di Zaccaria e poi dell'Apocalisse. Il Capitolo VI *Fiabe di spiriti, demoni e fantasmi* (69-89) evidenzia come i testi biblici, approdati nella forma più evoluta ad un rigido monoteismo, rivelino però tracce di antichi elementi fiabeschi relativi a entità spirituali o demoniache e al tema della notte

come ambito privilegiato. L'A. si sofferma sul combattimento notturno di Giacobbe con la misteriosa entità divina che lo aggredisce (Gn 32), simile a quelli di Menelao con Proteo, o di Mida con Sileno, che imprigionano l'entità divina o semidivina per carpire conoscenza. Altro testo emblematico è la storia dell'aggressione notturna di Mosè da parte di Jhwh (Es 4,24-26); probabilmente era un motivo originariamente autonomo dalla storia di Mosè, che rientrava nel *topos* dei due sposi aggrediti da un demone che vuole uccidere l'uomo per impossessarsi della donna, per poi essere incorporato nel testo finale con una diversa funzione; tale motivo ritorna nel libro di Tobia a proposito di Sara, che Tobi libera dalle vessazioni del demone Asmodeo. Diversi nomi divini come *'El Elyon* o *'El-Roi* potevano designare anticamente spiriti o geni locali, prima di essere applicati a Jhwh (p. 77). Il motivo della divinità che visita gli uomini, come nel caso di Gn 18, si ritrova nella mitologia greca negli episodi di Filemone e Bauci, di Zeus e Licaone e delle tre divinità accolte da Orione, con i dovuti riadattamenti da parte dei narratori biblici. Un altro motivo è quello dell'"esercito selvaggio" (cfr. 2Re 2,11; 6,15) che corrisponde alla comune credenza di divinità spesso costituite da acqua o da fuoco. La figura dell'Empietà personificata in Zac 5 richiama il motivo popolare dello spirito cattivo imprigionato in un contenitore, o più aulicamente l'oltre dei venti di Eolo ed il vaso di Pandora. La Bibbia conserva tracce anche di animali originariamente demoniaci, come i serafini e i cherubini, che risultano teologicamente positivizzati, mentre lascia nella loro malefica realtà satiri danzanti nel deserto (Is 13,21; 34,14), draghi presso sorgenti (Ne 2,13) e altri mostri negli abissi (Am 9,3). Non mancano anche gli spiriti dei morti che ritornano tra gli uomini (1Sam 28; Ger 31,15), che però restano sempre soggetti alla volontà di Jhwh. Il Capitolo VII *Fiabe di Giganti* (91-93) elenca brevemente tracce di creature sovrumane nell'AT, quali ad esempio, Nimrod (Gn 10,9) che può richiamare il greco Orione, oppure Golia (1Sam 17), in corrispondenza al motivo folklorico che vede il gigante stupido battuto dalla furbizia di un personaggio più gracile (p. 92); altre reliquie sono gli "uomini famosi" di Gn 6,1-4 (cfr. Bar 3,26; Sir 16,39) che richiamano i titani greci; la locuzione "fare passi da gigante" può avere radici in una concezione comune e popolare (cfr. "gli stivali delle sette leghe") rintracciabile nei miti babilonesi ed ittiti e in Mic 1,3 e Am 4,13. Il Capitolo VIII *Fiabe di Magia* (95-103), pur evidenziando la presa di distanza del monoteismo israelita da ogni tipo di magia, nota come certi elementi siano restati presenti; è il caso del non ebreo

Balaam, il mago per antonomasia (Nm 22-24), che però viene sottoposto ad una critica ironica, ma anche di gesti e riti riscontrabili in profeti israeliti (cfr. il potere taumaturgico del corpo vivente in 1Re 17,21; 2Re 4,34). Non mancano strumenti “magici” come il bastone di Mosè nell’Esodo, il mantello di Elia consegnato ad Eliseo, tra cui spicca, però la “parola” degli uomini di Dio. La lista è lunga ed affascinante; quel che è importante notare è la rielaborazione che Israele fa di questi motivi magici, al servizio della propria fede, in cui Jhwh è più forte della magia. Il Capitolo IX *Fiabe con credenze primitive sull’anima* (105-107) riassume motivi biblici che condividono, ispiratori o ispirati, antichissime rappresentazioni della forza vitale umana; i capelli di Sansone, tagliati da Dalila (Gdc 16) hanno un parallelismo con il mito greco del capello d’oro di Perelao, fatalmente strappato da Cometo, per non parlare della cecità vedente del profeta Achia (1Re 14) che non può non rievocare quella di Tiresia. Il Capitolo X *Fiabe di bambini* (109-115) rintraccia paralleli tra la nascita di bambini famosi nella Bibbia e quella di eroi mitologici o di protagonisti delle fiabe popolari. L’A. tratta il motivo dell’*omen-nomen*, per cui il nome di un personaggio compendia programmaticamente il suo destino (Giacobbe, Beniamino, Samuele, etc.). Attenzione merita il motivo del “bambino abbandonato” come nel caso di Mosè, che registra moltissimi paralleli, tra cui i più celebri sono quelli di Sargon, Romolo e Remo, Ercole e Ciro II; per i sacrifici di figli, oltre a quello ben noto di Isacco, per la figlia di Iefte (Gdc 11,30) è suggestiva la segnalazione non solo del parallelo più immediato di Ifigenia, ma più pertinentemente del figlio di Meandro gioiosamente reduce dalla vittoria. Il Capitolo XI *Fiabe di giovani uomini e donne* (117-123), rileva come le narrazioni dell’AT, al pari delle fiabe, prendano sempre le parti dei più giovani, che surclassano i potenti o gli anziani di turno; sono i casi paradigmatici di Giacobbe, Giuseppe e Davide, corroborati da altri esempi biblici, corredati da eloquenti paralleli nella letteratura colta e popolare; altrettanto importante è il motivo del “servo fedele”, come tra altri il servo di Saul (1Sam 9) che trova cospicui corrispettivi nella letteratura greco-latina e, più tardivamente, nella letteratura popolare, come ad esempio, il “fedele Giovanni” nelle fiabe tedesche (p. 120) – curiosa è la dimenticanza nell’arsenale erudito dell’A. del più celebre Sancho Panza, servitore di don Chisciotte. Altri temi che la Bibbia condivide con le fiabe sono quelli della tentazione del giovane (cfr. Giuseppe in Gn 39, o il racconto di Susanna, che ha un interessante parallelo nel racconto indiano di Upakosa (p. 121). L’A. segnala il parallelismo di Gdc 20 con

il celebre ratto delle Sabine narrato da Tito Livio (*Storia*, XIX), quello dell'incesto delle figlie di Lot (Gn 19,31) con il racconto siro-fenicio di Smyrna (o Myrra, p. 123). Evidente è il ruolo peculiare nella Bibbia che rivestono figure femminili, per il loro coraggio e la loro determinazione, che non trova particolari parallelismi nell'epica antica greca. Il Capitolo XII *Fiabe di uomini* (125-129) esamina sinteticamente motivi fiabeschi che presentano delle eccezioni al normale corso degli eventi, come una salvezza insperata e fortunata dalle fauci di un mostro (Giona e la balena), che ricorda il mito di Arione, oppure il duello tra israeliti e giudei che rinvia a quello tra Orazi e Curiazi (p. 128); il lettore non manca di cogliere un parallelismo tra Davide che affida all'ignaro Uria una lettera che sancisce la sua morte ed il messaggio affidato da Preto a Bellerofonte, o quello di Guildenstern e Rosenkranz nell'*Amleto* shakespeariano. Il Capitolo XIII *Fiabe di gruppi sociali* (131-142) rileva i confronti e i conflitti tra classi, come ad esempio, quello tra cacciatore e pastore, nelle storie di Caino-Abele (Gn 4) o di Esaù e Giacobbe (Gn 25; 27), corredate da paralleli extrabiblici; particolare attenzione viene riservata ai vari personaggi di re, con interessanti spiegazioni di testi che di primo acchito resterebbero strani o enigmatici (p. 135). A proposito del celebre giudizio di Salomone (1Re 3), l'A. precisa il concetto di "fiaba nomade", elencando significativi paralleli riscontrabili nella narrativa indiana. Il Capitolo XIV *Elementi fiabeschi nella storia delle origini* (143-146) analizza brevemente il carattere eziologico di Gn 1-11, mettendo in rilievo la peculiare rielaborazione di motivi fiabeschi da parte dei narratori biblici. Il Capitolo XV *Panoramica d'insieme secondo forma e contenuto* (147-155) è una sintesi dei capitoli precedenti, che però presuppone la loro lettura. L'A. ripercorre i numerosi filoni da cui la Bibbia ha attinto i suoi motivi fiabeschi, per concludere che la Bibbia ama trasgredire le regole, prediligendo il bizzarro (p. 152) con l'asserto che "la storia della religione di Jahve è anche, in parte, la storia di una battaglia contro le fiabe" (p. 155). Nel ribadire il pregio della traduzione di quest'opera, segnaliamo però al lettore diversi refusi ed errori. Ad esempio, alle pp. 122-123 inveniamo termini non corretti in italiano; a p. 170 si omette la nota 63; a p. 160, nella nota 24 leggere Elia; a p. 161 nella nota 60 la citazione biblica va corretta in Gio 4; a p. 134 sostituire "Elia" ad "Isaia" nella sesta riga, chiara distrazione nella traduzione, rispetto al corretto originale tedesco; tralasciamo altro.

ECKHART OTTO, *Mosè. Storia e leggenda* (Sintesi 8; Queriniana, Brescia 2007), pp. 1-163. € 12,50.

E. Otto è professore di Teologia dell'AT alla Ludwig Maximilians-Universität di Monaco di Baviera. In questo suo libro condensa i frutti della sua ricerca su Mosè, come figura centrale nelle religioni ebraica, cristiana e islamica; l'A. va alla ricerca del Mosè storico, evidenziando come la sua persona sia diventata il punto di cristallizzazione dell'identità ebraica, che dovette affermarsi contro le varie potenze egemoniche di turno quali gli assiri, i babilonesi, i persiani, i greci. Nell'*Introduzione* (pp. 5-7) anticipa l'attualità dei racconti della Bibbia ebraica relativi a Mosè come figura emblematica di moralità e libertà nella letteratura del XX secolo, prospettando, sulla scia di M. Buber, la sua interpretazione come "il rifiuto di ogni eterno faraonismo", in contrapposizione al programma nazista di A. Hitler. Il Capitolo II, *Mosè nel Pentateuco* (9-23) sintetizza la figura del personaggio Mosè come presentato nei primi cinque libri della Bibbia, che da Es 2 sino a Dt 34 si configurano quasi come una sua biografia. Il Capitolo III *La ricerca del XIX e XX secolo sul Mosè storico* (25-32) affronta i notevoli problemi di una ricostruzione storica della figura di Mosé, che praticamente coincide con il dibattito sulla composizione del Pentateuco. Il Capitolo IV *L'«orribile fossato» di mezzo millennio tra il Mosè storico e il Mosè letterario* (33-39), conferma che si restringe notevolmente "la possibilità di fare delle affermazioni sul Mosè storico" (p. 36), pur mantenendo la verosimiglianza di uno o più esodi verso la libertà da parte di semiti schiavizzati dall'Egitto; l'A. esclude l'identificazione di Mosè con un semita di nome Beya che prestò servizio come tesoriere sotto il faraone Siptah (XIX dinastia, tra 1193-1189), il cui titolo di corte contiene le consonanti ms; costui avrebbe cercato di spodestare il faraone, ma dopo il fallimento della sua rivolta sarebbe fuggito sotto il faraone Setnach (1186-1184). Questa identificazione, sposata da diversi commentatori, risulta destituita da fondamento, perché Beya risulta già morto durante il regno di Siptah. Il Capitolo V *Il Mosè letterario come la guida del suo popolo* (41-48) è il più suggestivo, perché mostra come il racconto della nascita di Mosè sia stato volutamente stilato in contrapposizione e rovesciamento anti-epico di quella del re assiro Sargon (III millennio), presentando Mosè come l'anti-tipo di ogni potenza egemonica, nella fattispecie assira, ma anche in proiezione futura. Questo dimostra come gli scribi ebraici recepirono in modo sovversivo i testi centrali della legittimazione dei

sovrani assiri per reinterpretarli in chiave ebraica contro gli assiri. Il Capitolo VI *Il Mosè letterario, punto di cristallizzazione dell'identità ebraica durante l'esilio babilonese nel VI secolo a.C.* (49-64) presenta una interessante cronologia della formazione del Pentateuco (p. 57), nonché una analisi dei conflitti che videro in opposizione sacerdoti aronidi e zadoqiti, determinanti per la stesura finale, anche in rapporto all'ideologia dominante nell'impero persiano, cui la provincia di Yehud era ormai sottomessa. Il Capitolo VII *Mosè e Giosuè* (65-76), nel passaggio tra Pentateuco ed Esateuco analizza due programmi letterari per stabilire una mutua relazione fra diritto, religione e politica, ben diversi da quelli stabiliti dall'ideologia imperiale persiana del V-IV secolo a.C.; importante è l'affermazione che "la favola (*sic*) narrativa del Pentateuco, così come la possediamo, risale all'inizio del IV secolo a.C., a parte alcuni complementi effettuati soprattutto nel libro dei Numeri all'inizio del III secolo a.C., strutturante il Pentateuco" (p. 72). Nel Capitolo VIII *Mosè e i dieci comandamenti* (77-90) l'A. afferma che il decalogo originario è quello di Dt 5,6-21 rispetto a Es 20,2-17, per poi presentarci la sua recezione nel corso della storia, in un quadro sinottico tra cattolici, ebrei e protestanti. Il Capitolo IX *Il Mosè letterario come profeta e fine della profezia* (91-98) si sofferma sul contrasto tra la *Tòrah* sinaitica recepita dalla tradizione profetica ed il suo fallimento a motivo della corrente sacerdotale nomistica. Il Capitolo X *Mosè come maestro ebraico dei filosofi greci o dei lebbrosi egiziani che fu cacciato via* (99-111), da una parte dimostra come nella tradizione Mosè venne presentato come maestro di Platone e di tutta la filosofia greca, dall'altra come guida di un gruppo di lebbrosi, scacciati dall'Egitto, un motivo che si riscontra negli scritti polemici antebraici di autori ellenistici o egiziani del IV-III secolo a.C. Il Capitolo XI presenta *Mosè nella storia della teologia cristiana, nell'ebraismo e nell'Islam* (113-124), mentre nel Capitolo XII *Mosè e il monoteismo e i diritti umani* (125-131), l'A., discutendo una tesi dell'egittologo J. Assman, afferma le intuizioni del diritto biblico riguardo al rispetto della persona umana che verranno recepite dal moderno diritto, come pure la libertà dell'individuo rispetto allo stato. Il libro si chiude con il Capitolo XIII *La morte di Mosè nella letteratura del XX secolo* (133-145), che raccomandiamo al lettore per il famoso "bacio" di Jhwh a Mosè, prima di piangerlo morto, reinterpretato da poeti come Rilke ed altri. Una *Bibliografia essenziale* (147-150), una *Tavola Cronologica* (151-153) e l'*Indice* dei nomi chiudono il libro. Ne raccomandiamo la lettura agli studenti. Alcune osservazioni: la traduzione dal tedesco,

per quanto ci consta, non sempre è felice, bensì pesante, con anacoluti; andava evitata la resa “favola” (ad es. del Pentateuco, del Dt, etc.) che può fuorviare il lettore se non intesa nel senso linguistico di impianto narrativo. A p. 43 invece *di l'kah*, correggere in *laqah*; in ripetuti passi correggere lo strano plurale *zadoqite* nel singolare *zadoqita*. Manca nel testo tutta la leggenda tradizione midrashica sviluppata intorno alla figura di Mosè.

ANTONIO NEPI

PAOLO MERLO (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria* (Frecce 60; Carocci, Roma 2008), pp. 329. € 28,50.

Quest'opera, che vede la feconda collaborazione di qualificati docenti presso varie università italiane sia statali che pontificie, è stata curata dal prof. Paolo Merlo, docente presso la Facoltà di Sacra Teologia della Pontificia Università Lateranense e presso il Pontificio Istituto Biblico dove insegna Storia dell'Antico Testamento. Come egli anticipa nella *Prefazione* (p. 17), si rivolge agli studenti universitari del primo ciclo di studi ed al lettore provvisto di una certa cultura di base, con il fine di offrire in modo scientifico un aggiornato *status quaestionis* delle maggiori conoscenze e problematiche relative ai vari libri dell'AT, affrontandone in modo sintetico i temi e gli snodi di carattere storico, letterario e teologico. A tali contenuti del volume risultano premessi alcuni capitoli introduttivi d'un certo respiro dal carattere spiccatamente storico, onde poter valorizzare pienamente le nuove acquisizioni critiche in ambito archeologico e storico-religioso. Ognuno dei dodici capitoli offre ai lettori una succosa panoramica dell'odierna ricerca sulla completa revisione maturata non senza conflitti negli ultimi decenni delle precedenti nozioni storico-religiose sui regni d'Israele e Giuda, che rende, di fatto, ogni trattazione sull'AT precedente agli anni Novanta oramai superata. Nel Capitolo I *Bibbia ebraica e Antico Testamento cristiano* (pp. 19-33) Bruno Ognibeni, professore al Pontificio Istituto “Giovanni Paolo II” introduce alla problematica del canone biblico, tracciando la storia della Bibbia ebraica prima della distruzione del Tempio e dell'AT cristiano; quel che oggi noi chiamiamo Bibbia ebraica è storicamente la Bibbia farisaica (p. 21), rilevando l'importanza del canone dei LXX, soprattutto in testi

discordanti da quelli ebraici, per il cristianesimo nascente, accanto a selezioni particolari come quelle della comunità dei Samaritani e di Qumran, facendo presente come l'odierna riflessione teologica più avvertita si apra all'idea di una pluralità di forme canoniche della Sacra Scrittura (p. 29). Il Capitolo II *Il testo dell'AT ebraico e i suoi testimoni* (35-48) di P. Merlo, offre una panoramica sui testimoni diretti (tramandanti il testo in lingua originale) come il Testo Masoretico, il Pentateuco Samaritano, i Rotoli del Mar Morto, oppure indiretti (ad esempio citazioni e traduzioni), come la versione greca dei LXX, quelle aramaiche o Targumim, quella siriana della *Peshitta*, della *Vetus Latina* e della *Vulgata*, prima di affrontare le varie ipotesi sull'origine e lo sviluppo storico del testo ebraico della Bibbia, che avvenne per stadi e in modi diversi per ogni singolo libro, in una significativa pluralità testuale più o meno accentuata che ebbe termine alla fine del I secolo d.C., con la tradizione del Testo Masoretico accettata e fissata dal rabinismo, che rifiutò quella dei LXX accettata dai cristiani. Nel Capitolo III *Storia di Israele e di Giuda* (49-68) sempre P. Merlo introduce al complesso dibattito sulla possibilità di ricostruire una storia d'Israele, chiarendo anche alcuni problemi di metodologia, evidenziando come la Bibbia contiene non solo il dato storico, ma anche la sua reinterpretazione alla luce di una successiva autocomprensione religiosa e politica che talora proietta i contenuti storico-religiosi in un passato fondante e paradigmatico, rendendo "praticamente inutilizzabile da un punto di vista storico la narrazione biblica stessa" (p. 49); particolarmente utile è la sintesi della storia biblica dell'Israele nel post-esilio. Nel Capitolo IV *La religione di Israele e di Giuda sino all'esilio babilonese* (69-82), P. Merlo offre una disamina della difficoltà archeologica ed epigrafica che rendono quasi impossibile una trattazione sistematica e cronologica della religione d'Israele, presentata piuttosto in modo tematico. Particolare interesse riscuote il nome di Yhwh, rintracciato nelle fonti epigrafiche e presentato nelle sue peculiari caratteristiche, in antitesi al dio fenicio Ba'al e alla dea Ashera; contrariamente al luogo comune, sulla scia di S. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, (Atlanta 1988), l'associazione tra queste due ultime divinità fenicie è tardiva, frutto della polemica deuteronomistica e non corrispondente alla realtà storica, mentre al contrario, è rilevabile l'associazione di Ashera con Yhwh, come si evince dalla riforma di Giosia (cfr. ad esempio, 1Re15,13; 2Re 21,7); il capitolo si chiude con una rassegna sul culto, le pratiche magiche, la profezia e l'antropologia religiosa. Sintetico, ma illuminante è il Capitolo V *La*

religione di Giuda dall'età persiana alla distruzione del Secondo Tempio (83-97), di Corrado Martone, professore presso l'Università di Torino. Nel Capitolo VI *Il Pentateuco* (99-127), Federico Giuntoli, professore invitato presso la Pontificia Università Urbaniana e presso il Pontificio Istituto Biblico presenta uno *status quaestionis* della ricerca critica sulla formazione del Pentateuco, dagli albori, sino al recente affermarsi di due principali teorie; secondo E. Blum, il Pentateuco sarebbe il frutto di un compromesso tra una corrente sacerdotale (KP) e quella laica deuteronomista, capeggiata dagli anziani (KD); per J. Weinberg, il Pentateuco si strutturò intorno al Tempio come centro gravitazionale, ipotesi accolta anche da J. Blenkinsopp e J. L. Ska con diverse sfumature e integrazioni (p. 116). Il capitolo si chiude con le linee essenziali e portanti di ognuno dei cinque libri del Pentateuco. Nel Capitolo VII *La storia deuteronomistica e cronistica* (129-161), il prof. Claudio Balzaretto (Novara) espone le storiografie o meglio teologie storiche del Deuteronomista e del Cronista, evidenziando le loro peculiarità. Il Capitolo VIII *I libri sapienziali* (163-196), stilato dal prof. Marcello Milani (Padova) introduce didatticamente al *corpus* sapienziale offrendo alcune chiavi basilari di lettura; così pure, relativamente agli ambiti trattati, il Capitolo IX *I libri profetici* (197-240), curato da Giovanni Rizzi, docente alla Pontificia Università Urbaniana, ed il Capitolo X *I Salmi* (241-257), curato da Stanislaw Bazylinski, docente al San Bonaventura (Roma) al PIB. Interessanti, perché consacrati a settori spesso marginalizzati sono il Capitolo XI *Narrativa e storiografia giudaica in epoca ellenistica* (259-282) di Marco Zappella (Roma), che esamina la dibattuta canonicità di testi come Tb, Est, Gdt, 1-2 Mac, e la loro accidentata situazione testuale (si pensi alle molteplici versioni di Est e alla duplice versione greca del libro di Tb), nonché il Capitolo XII *Il libro di Daniele e l'apocalittica* (283-309) che inoltra il lettore in un genere letterario particolare, presente anche in opere non canoniche. Il libro si chiude con una *Bibliografia* (311-328) che si raccomanda come una traccia di percorso per chi desidera un approfondimento scientifico, seguita da un *Indice* degli autori (329). Alcune osservazioni: non tutti i contributi sono allo stesso livello e, spesso, quelli che affrontano medesime tematiche, risultano privi di un certo coordinamento. Un indice tematico finale sarebbe stato utile. A livello bibliografico sono riscontrabili diverse lacune; per quanto riguarda la storia, è disponibile il manuale di base di L. MAZZINGHI, *Storia di Israele. Dalle origini al periodo romano* (EDB, Bologna 2007), in una edizione completamente rivista rispetto

a quella del 1991; segnaliamo che il libro di T. RÖMER, *The So Called Deuteronomistic History*, è disponibile nella traduzione italiana = *Dal Deuteronomio ai Libri dei Re* (Claudiana 2008). Tra i commenti di Samuele, non vanno dimenticati quelli di J. Campbell e di H. Stoebe; per i Salmi, forse J. Kraus e Seybold meritavano una citazione, come pure, per lettori italiani, l'ultima fatica del compianto G. Barbaglio, insieme a L. Commissari, *I Salmi. Testo poetico, esistenza vissuta* (EDB, Bologna 2008). Nel complesso il volume è una comoda guida che sa accompagnare i lettori in una iniziale comprensione dei problemi generali dell'esegesi dell'AT.

ANTONIO NEPI

BERNADETTE ESCAFFRE, *Évangile de Jésus Christ selon saint Jean 1-12* (Cahier Évangile 145; Du Cerf, Paris 2008), pp. 72. € 8,00.

L'Autrice, laica, è docente di NT all'Università di Tolosa ed attualmente vice-decano della Facoltà di Teologia. In questo contributo, fedele alla linea editoriale dei *Cahiers*, ci introduce alla prima parte del Vangelo di Giovanni, il cosiddetto *Libro dei Segni* (Gv 1-12) cui seguirà nel dicembre 2008 la seconda (Gv 13-21). Il taglio è fortemente pastorale ed attento alle scelte del Lezionario liturgico. Nel capitolo *I Leggere Giovanni nel suo sito liturgico* (pp. 4-8) l'A. rileva come nella liturgia cattolica il quarto Vangelo si inserisce tra i protagonisti Sinottici negli anni A (Matteo), B (Marco) e C (Luca) in occasione dei grandi momenti della proclamazione di Gesù come Figlio di Dio e Salvatore, ossia nelle letture di Natale, Quaresima, Settimana Santa, Tempo Pasquale e Pentecoste. Tuttavia, non manca di segnalare vistose omissioni nelle letture domenicali o festive di alcune pericopi decisive come l'incontro di Gesù con Natanaele (Gv 1,43-51), con Nicodemo (Gv 3,1-12) o con la Maddalena (Gv 20,10-18); per un riscontro esaustivo si veda il diagramma a p. 8. Nel parlare di segni (*semeia*), il quarto Vangelo non mette l'accento su dei fatti straordinari che obbligherebbero il lettore a credere, bensì sul senso da dare ai gesti compiuti in modo significativo da Gesù, affinché il lettore ne riceva Vita. A p. 7 l'A. ridimensiona, giustamente, la proposta di strutturare il Vangelo secondo le feste giudaiche – curiosamente non si cita né Boismard, né Mollat, che ne furono propugnatori – anche se ne rico-

nosce il valore di sfondo polemico. Nel capitolo II «*Un pro-Logos*» per il Vangelo (pp. 9-13), il lettore troverà osservazioni interessanti, che spazzano via luoghi comuni; a lui la scoperta e l'ennesima prova di come i liturgisti non colgano il senso della composizione poetica di Gv 1,1-18 eliminando versetti-chiave. Il capitolo III *Il libro dei Segni* (1,19-12,50) è il più lungo (pp. 14-55) e propone una strutturazione del Libro dei Segni come prima Parte: a) *La Testimonianza di Giovanni* (il Battista) 1,19-51; b) *Da Cana a Cana* (Gv 2,1-4,54); c) *Opere, segni e discorsi di rivelazione di Gesù* (Gv 5,1-10,42); d) *La risurrezione di Lazzaro e la decisione di far morire Gesù* (Gv 11,1.12,50). Nel percorso si rivelano preziosi i vari *encadrés*, che spaziano dal simbolo dell'aquila attribuito all'evangelista Giovanni (p. 5), alla tipica formula rivelatoria "Io sono" (p. 16), al ricorso dell'ironia e del fraintendimento giovanneo (p. 23) ed al problema dei "Giudei" come avversari (p. 40). Non mancano altri suggerimenti e spiegazioni che chiarificano al lettore la fraseologia del quarto Vangelo. Il *dossier* va apprezzato per il taglio scelto, pertanto raccomandabile ad operatori pastorali e studenti, che, ovviamente, conoscono il francese; può costituire un primo approccio, come una sintesi ricapitolativa del quarto Vangelo, entrambi dignitosi *ad modum recipientis*; per problemi più seri, di tipo filologico e storico-letterario, non osa sostituire, ma ad essi rimanda, commenti esegetici di spessore come ad esempio quelli di Barrett, Boismard, Schnackenburg, Brown, Léon-Dufour, Fabris. Nel momento in cui scriviamo, ci giunge notizia della pubblicazione in italiano della seconda parte Gv 13-21.

ANTONIO NEPI

INNOCENT HIMBAZA-ADRIAN SCHENKER (eds.) *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J-C.* (OBO 233; Fribourg-Göttingen 2007), pp. 158.

Questa miscellanea è il frutto di vari specialisti in un convegno internazionale presso l'Università di Friburgo (novembre 2004), consacrata alla formazione della Bibbia e all'influsso di movimenti politico-religiosi all'interno del Giudaismo(i) del II secolo a.C. Essa annovera otto contributi, corredati da una bibliografia specifica, preceduti da un'*Introduzione* che chiarifica l'impostazione metodologica

della conferenza. Per comodità dei lettori, traduciamo i titoli originali in italiano. (1) S. Schorch, *La formazione della comunità samaritana nel II secolo a.C. e la cultura di lettura del Giudaismo*, (pp. 5-20), partendo da una analisi testuale e da attestazioni politico-religiose reperibili, colloca la data dello scisma definitivo tra i Samaritani e i Giudei alla fine del II secolo a.C. Tale rottura, diede origine ad una forma volutamente distinta dei caratteri ebraici ed ad una prassi altrettanto distinta di lettura dell'ebraico (segnatamente per la vocalizzazione del testo consonantico) e di una tradizione ermeneutica dei testi stessi, in particolare del Pentateuco. Tale lettura alternativa trova una interessante corrispondenza nella letteratura di Qumran e nel successivo Giudaismo rabbinico. (2) I. Himbaza, *La finale di Mt 3,23-24. La sua influenza sul libro di Malachia ed il suo impatto sulla letteratura posteriore* (pp. 21-44), propone la tesi che la profezia finale su Elia sia una aggiunta secondaria, prospettando l'attesa di un "messaggero", assimilato ad una figura sacerdotale, per conferire al "giorno del Signore" una dimensione di punizione per le intere nazioni, rispetto a quella primitiva, espressa in Mt 3,19-21, che prevedeva l'estirpazione dei malvagi in Israele ad opera dei giusti israeliti. Tale aggiunta reinterpretativa viene datata agli inizi del II secolo, e sarebbe all'origine di molti riferimenti alla figura di Elia rintracciabili ad esempio in Sir 48,10-16, in testi intertestamentari, nella tradizione rabbinica (dove Elia viene identificato con il sommo sacerdote Finees) e, nel contempo, nel NT. (3) Sempre lo stesso Himbaza, *Testo masoretico e i Settanta in Ab 1,5. Rivalutazione dei testimoni testuali in favore dell'antiorità dei LXX* (pp. 45-57), confronta le versioni del testo ebraico e di quello greco, notevolmente diverse e, rispetto al consenso della maggioranza degli studiosi, opta per la priorità testuale del testo dei LXX, dove il rimprovero dei Giudei come traditori, è stato successivamente cancellato dal TM. (4) A. Schenker, *Il libro di Geremia fu pubblicato in un'edizione rifiuta nel II secolo? La molteplicità testuale può coesistere con l'edizione unica di un libro biblico?* (pp. 58-74), ritiene che tra il III e II secolo a.C. coesistevano due pubbliche, ma distinte "edizioni" del Libro di Geremia, vale a dire la *Vorlage* dei LXX ed il testo protomasoretico; la più antica era la prima, mentre quella protomasoretica fu il frutto di una rielaborazione, attenta ad evidenziare l'ispirazione profetica. La preminenza come modello testuale del testo ebraico, tuttavia, non impedì la circolazione di altri testi privati o non autorizzati ufficialmente della profezia di Geremia. (5) J. D. Macchi, *I Testi di Ester e le tendenze del Giudaismo fra il*

III ed il I secolo a.C. (pp. 75-92), ricorda come il testo di Ester ci sia pervenuto attraverso tre versioni principali, quali il Testo Masoretico, quella greca dei LXX, e quella del cosiddetto Testo-Alfa. La sua conclusione è che la forma più antica è quella costituita dalla *Vorlage* ebraica dell'AT, databile al III secolo a.C., con una benigna visione verso il mondo pagano circostante. Il Testo Masoretico, invece, sarebbe ascrivibile al periodo della crisi Maccabea, tenendo conto degli indizi polemici verso il potere imperiale. La versione dei LXX (con le sue sei inserzioni aggiunte, imputabili a redattori differenti), risentirebbe di tendenze pertinenti all'ideologia del periodo asmoneo. (6) A. Cordes, *Senza la legge o contro la legge? Il gruppo di parole paronomia, paronomos, e paranomeo nel Salterio dei LXX* (pp. 93-111), analizza il campo semantico relativo per concludere, sulla linea di M. Flasher, che la versione dei LXX utilizza la gamma dei termini per designare specifiche violazioni della Legge, ma anche l'uso di un linguaggio che mira ad ingannare le persone nelle normali relazioni umane. (7) In un altro contributo, A. Schenker, *Critica testuale o letteraria del Sal 110 (109), 3. Le iniziative della LXX e l'edizione protomasoretica alla fine del III o nel II secolo a.C.* (pp. 112-130), partendo dalla vistosa differenza testuale tra la versione ebraica (TM) e quella greca (LXX), ipotizza che il testo originale sia quello dei LXX, ritenendolo allusivo alla investitura di Gedeone come giudice (Gdc 6); il TM avrebbe rielaborato un testo per legittimare un governo asmoneo di schiatta non davidica. (8) I. Inbaza – A. Schenker, *Dal testo alla teologia. Sintesi e prospettive* (pp. 131-142), evidenziano come il II secolo d.C., rappresenta un bivio decisivo nello sviluppo del testo biblico, con l'emergenza e compresenza di diverse "edizioni" di vari libri e di differenti istanze teologiche che hanno influenzato e determinato tale processo editoriale, in particolare la versione greca dei LXX in rapporto al TM.

ANTONIO NEPI

O. H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana (BTC), Brescia 2007.

Una delle interpretazioni più ricorrenti della riforma luterana vede in Lutero e nei suoi seguaci la parte migliore della chiesa, quella

più credente e più coscienziosa, che sarebbe insorta contro coloro che rappresentavano ufficialmente e legalmente la chiesa cattolica, cioè il papa e i vescovi, ma che allora non meritavano più il nome di "chiesa" a causa dello scandalo provocato dalla loro condotta di vita. Lutero si sentì chiamato da una incontestabile decisione di coscienza a riformare la chiesa. Non è colpa sua, o almeno non è unicamente colpa sua, se questo non gli è riuscito e se invece ne è seguita la divisione della chiesa occidentale. Questa valutazione dell'opera di Lutero è molto diffusa in alcuni ambienti cattolici ed evangelici aperti ed è il tentativo di scagionare Lutero da qualsiasi malizia soggettiva, perché qualifica la sua opzione come necessaria e attribuisce il suo insuccesso alle circostanze avverse e alla cattiva volontà di altri. In questo senso, Lutero è stato visto molto spesso in tempi recenti come il profeta che diventa sostenitore di una fede nuova, viva e piena di Spirito Santo, contro forme istituzionali irrigidite e sclerotizzate. Tale ermeneutica ha sostituito la visione apologetica classica, che vedeva luterani e cattolici su fronti contrapposti, ed è quindi considerata come una sostanziale via di accordo interconfessionale su un fenomeno storico molto articolato e complesso. La Riforma sarebbe considerata qui una rivolta della chiesa contro la chiesa, perché decisiva sarebbe appunto la ribellione polemica di una parte della chiesa stessa contro un'altra parte. Tale concezione affonda le sue radici nell'immagine di Lutero tracciata dall'Illuminismo e si è rafforzata nel corso del XIX secolo perché ha incontrato accoglienza da parte dello stato nazionale tedesco-prussiano che si stava costituendo.

L'opera di Pesch riconosce a questo tipo di interpretazione scarsa plausibilità e si propone di tentare un itinerario diverso. Egli osserva che l'idea della rivolta della chiesa contro la chiesa sia una chiave di lettura insufficiente per spiegare il complesso fenomeno della Riforma. Se si vuole giudicare in modo corretto Lutero e il suo pensiero, afferma l'A., non si deve partire dal risultato finale, cioè dalla divisione della chiesa, e ritenere che ciò che è successo sia il frutto di un'intenzione iniziale programmata, bensì occorre interrogarsi sui motivi decisivi dell'opera del riformatore tedesco negli anni che vanno dal 1517 al 1522. Se osserviamo questo periodo storico, scrive Pesch, possiamo constatare che si tratti di un processo in cui confluiscono numerosi fattori diversi: casualità e vincoli, ricerca intenzionale e intuizioni improvvise, impulsi interni e costruzioni esterne, coerenza teologica e riguardi politici, realtà spirituali e realtà mondane, fattori ecclesiali e fattori politici. Lutero si mantenne in quegli anni in larga

parte in un ambito di questioni che erano discusse anche all'interno della chiesa cattolica. La sua opera consiste in una vasta attività di persuasione per modificare alcune strutture che si erano fatte problematiche. Egli divenne polemico solo dopo una serie di rifiuti e di altrettante polemiche che ebbe da parte della chiesa di Roma. In questo lungo e complesso processo, hanno avuto un'influenza notevole alcuni aspetti della formazione personale di Lutero che normalmente sfuggono allo studio manualistico e ai quali Pesch restituisce la giusta luce.

Il tentativo dichiarato del teologo di Amburgo è quello di operare una lettura «preconfessionale» dell'opera e della teologia luterane. Tale approccio muove essenzialmente da una prospettiva storica, mediante la quale l'A. ricostruisce con precisione la formazione accademica di Lutero, il contesto politico ed ecclesiale del Cinquecento, l'abuso delle indulgenze, il ruolo dei potentati politici e del papato, fino a toccare i nuclei teologici più rilevanti della teologia evangelica, quali la giustificazione dell'empio per mano divina, la rilevanza della Scrittura, la teologia sacramentaria e la visione del ministero. Chiude l'opera un capitolo intitolato sintomaticamente «Il nostro comune dottore», che riprende un discorso del 1970 del card. Willebrands, all'epoca Presidente del Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani, al congresso della Federazione luterana mondiale tenutosi a Evian. Riconoscere l'opera di Lutero come un patrimonio comune delle chiese è precisamente l'intenzione dell'opera di Pesch e l'auspicio consegnato alla riflessione teologica ecumenica.

ENRICO BRANCOZZI

G. CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana (GdT), Brescia 2009.

Il volume di Canobbio ha per oggetto l'esplorazione critica del celebre assioma *extra ecclesiam nulla salus*, ritenuto assodato per molti secoli e che invece, negli ultimi anni, è stato messo in discussione da alcuni filoni della teologia delle religioni, che lo ritengono il frutto di una stagione teologica ormai tramontata. L'A. accompagna il lettore in un lungo e appassionante itinerario alla scoperta delle origini di tale assunto e della concezione che esso ha maturato nel

corso dei secoli. Tale percorso muove da coloro che sono considerati “inventori” dell’assioma, Origene e Cipriano, per attraversare l’opera di Agostino, di Fulgenzio di Ruspe, la riflessione della Scolastica, la crisi interpretativa provocata dalle scoperte geografiche e dagli impulsi critici della modernità, la sistematizzazione intransigente del Vaticano I, fino ad approdare alla riformulazione operata dal concilio Vaticano II e dalla riscoperta della chiesa come sacramento di salvezza. È, infatti, il concilio Vaticano II lo sfondo ermeneutico nel quale Giacomo Canobbio opera la sua rivisitazione critica dell’assioma in questione.

L’A. individua la necessità di dover superare l’ecclesiocentrismo della teologia passata e il cristocentrismo della teologia recente per poter mantenere intatta e credibile la volontà salvifica universale e rendere possibile un autentico dialogo tra le diverse religioni. Le confessioni sono pensate come luoghi della rivelazione di Dio e quindi dell’esperienza di salvezza (342). Questo principio conduce lo studioso bresciano all’affermazione secondo la quale «Dio non ha bisogno né della chiesa né di Gesù Cristo per provvedere alla salvezza dell’umanità: egli, che è sommamente libero e misericordioso, si è sempre servito e si serve ancora oggi di molteplici mezzi per farsi incontrare dalle persone umane e per dare loro la pienezza di vita oltre la storia; tra questi le religioni occupano un posto privilegiato accanto a quello che si riteneva fosse l’unico, la chiesa» (342). In tutte le religioni, osserva Canobbio, si vive un reale rapporto con Dio e si manifesta la capacità di amore per il prossimo. Sarebbe superata, dunque, sia la concezione esclusivista, sia quella inclusivista, mentre occorrerebbe una svolta ermeneutica nuova che possa mostrare, senza negare la libertà e la misericordia di Dio, come l’azione salvifica si sia compiuta in Gesù Cristo e si avvalga ancora oggi di alcuni mezzi, tra i quali la chiesa.

Per Canobbio, la riflessione attuale deve avere per oggetto il rapporto tra l’esperienza di salvezza che è proposta nella chiesa e quella che si vive nelle religioni: «Si tratta della medesima esperienza?» (378). La teologia radicale delle religioni, espressa soprattutto attraverso le opere di John Hick e Paul Knitter, ritiene che l’umanità sia alla ricerca di un’esperienza di autotrascendimento che si attua in diverse forme categoriali, appunto le religioni, la cui importanza è da relativizzare per il fatto che esse dipendono dall’orizzonte storico-culturale in cui sono germinate (350). La critica di Hick e Knitter non nasce come un atto d’accusa alla religione in quanto tale, ma possiede

essenzialmente l'istanza di permettere un dialogo fecondo tra le religioni in un momento storico in cui, al contrario, gli scontri culturali in diverse parti del mondo trovano nelle religioni il loro principale alimento. Nella teologia di Hick qualsiasi espressione che richiami le realtà ultime è considerata come mitologica. È dunque impossibile individuare un collegamento in senso stretto tra il linguaggio delle religioni e le realtà ultime. La stessa idea di incarnazione è un mito, come è da considerare mitologica ogni espressione che indichi un avvicinamento della realtà divina all'uomo. Ma proprio questa affermazione ci riporta al problema della salvezza e della necessità della chiesa per la salvezza. Una delle prospettive dell'attuale teologia delle religioni è quella di considerare come salvifico tutto ciò che contribuisce alla piena realizzazione dell'umano. Ma se il parametro diventa l'umano in quanto tale, occorre individuare i criteri secondo i quali l'umano debba essere considerato. La teologia cristiana non nega che la compiutezza dell'umano abbia un'importanza centrale nella valutazione antropologica contemporanea. Tuttavia, i cristiani hanno sempre concepito l'esperienza della salvezza come partecipazione alla condizione di Cristo. Giacché l'escatologia deve essere pensata come compimento cristologico, si dovrà altresì ritenere che tale compimento si rende presente già fin d'ora come configurazione a Cristo. L'umano riuscito, scrive Canobbio, è l'umano salvato perché introdotto in una nuova condizione vitale, quella della pro-esistenza, cioè del vivere come Gesù Cristo in totale dedizione a Dio e ai fratelli. In questo cammino, «la chiesa sta nella storia come la memoria viva della sorgente della prassi dell'amore e senza di lei l'umanità non potrebbe scorgere qual è il principio motore del suo cammino verso la riconciliazione dell'amore» (388).

ENRICO BRANCOZZI

O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia postconciliare*, Queriniana, Brescia 2005.

Il volume di Otto Hermann Pesch sul concilio Vaticano II che presentiamo è l'attesa traduzione italiana di una pubblicazione edita nel 1993 (*Das zweite vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*), che risente di una certa distanza cronolo-

gica dal nostro oggi e che forzatamente non può tenere conto di una serie di contributi sul Vaticano II usciti solo successivamente. Per ammissione dello stesso A., il volume nasce dalle lezioni tenute tra il 1985 e il 1991 presso l'Università di Amburgo e conserva un'evidente preoccupazione didattica. L'opera di Pesch compie la chiara scelta di ricostruire la preistoria del Vaticano II, il suo svolgimento, e di mettere a fuoco i maggiori nodi critici che l'assise conciliare ha dovuto affrontare. In modo particolare, l'A. si sofferma sulla *Sacrosanctum Concilium* e sulla riforma liturgica, sulla concezione ecclesologica emersa da *Lumen Gentium*, sull'ecumenismo, sulla *Dei Verbum*, sulla *Nostra Aetate* e sulla *Gaudium et Spes*. Questa scelta porta ad escludere inevitabilmente altre questioni che l'A. ritiene, a ragione, più marginali rispetto ai temi richiamati, ma che nondimeno avrebbero conferito all'opera una cornice di riferimento più precisa e coerente.

Il volume possiede il pregio di avvicinare il concilio al lettore contemporaneo e di far sentire l'assise ecumenica un grande avvenimento ecclesiale, che ha inciso profondamente nella vita delle comunità cristiane e di ogni singolo credente. La ricostruzione dei fatti e delle discussioni avviene con l'evidente sforzo di rendere comprensibili le sottigliezze teologiche che hanno portato maggioranza e minoranza a scontrarsi. Pesch riesce a cogliere con efficacia la freschezza del dibattito e la portata epocale dei suoi scritti. Accanto ad una analisi formale e oggettiva delle fatiche a cui l'assemblea andava incontro, l'A. riporta aneddoti, battute sarcastiche dei padri, interventi estemporanei, polemiche giornalistiche, testimonianze orali di protagonisti, commenti dei diari privati, reazioni politiche ed extraecclesiali, riuscendo a trasmettere in una sorta di "presa diretta" la straordinaria passione per la chiesa e le sue sfide che ha animato i padri conciliari guidati da Giovanni XXIII e Paolo VI. L'A. richiama discussioni apparentemente aride e dogmaticamente tecniche mostrando in modo schematico e sintetico il punto in questione, da cui conseguono i nuovi orientamenti che avrebbero dovuto guidare la chiesa negli anni del postconcilio.

Il dibattito sull'ermeneutica conciliare è tuttora assai acceso. Con sottile ironia, Pesch osserva che l'affermazione di Siri, secondo la quale la chiesa avrebbe avuto bisogno di cinquant'anni per riprendersi dalle vie sbagliate di Giovanni XXIII, potrebbe, con un po' di cinismo, essere considerata vera: «La convalescenza ha fatto ottimi progressi negli anni trascorsi dalla fine del concilio. [...] Del concilio Vaticano II si dovrebbe parlare soltanto di passaggio, come di una

sofferenza cardiaca che sta scomparendo e di cui tra poco non varrà più la pena di parlare» (373). In realtà, l'A. considera il concilio come un evento che possiede un significato permanente nel nostro oggi ecclesiale. Irreversibile è innanzitutto la riforma liturgica. Una nuova epoca nella vita della chiesa è rappresentata dall'autocomprensione della chiesa come popolo di Dio, con tutto ciò che tale immagine contiene. Ancora oltre, rappresenta un punto di non ritorno l'apertura della chiesa al mondo, attuata soprattutto nella costituzione pastorale. Ed anche qualora nella prassi si dovesse agire contro tale principio per timore o meschinità, tuttavia «non si può più dire: non abbiamo nessun messaggio per il mondo», perché la chiesa è definitivamente segno e sacramento universale dell'unità del genere umano con Dio e degli uomini tra di loro. In un certo senso, «con la costituzione pastorale la chiesa ha messo una volta per tutte nelle mani del mondo uno strumento di "controllo sociale" nei suoi stessi confronti» (377). È divenuto un principio non negoziabile il rapporto tra i cristiani cattolici e le religioni non cristiane. Di esse non si potrà mai più dire: «Non vi è nessuna ricerca di Dio e nessuna vita secondo coscienza» (377). Per Pesch, è altrettanto chiaro che nel concilio ci siano risultati ambivalenti, ambiguità, compiti teologici ancora inevasi, che il teologo tedesco riassume nell'ultima parte del suo volume. Tuttavia, egli mostra di condividere l'impostazione di fondo della monumentale opera di Alberigo, mostrando la contingenza storica di alcune affermazioni riduttive della reale intenzione dell'assemblea, dovute, come è noto, alla combattiva minoranza conciliare di circa trecento padri su 2700. Si può, dunque, certamente affermare che «chi di fronte ad una interpretazione restrittiva del concilio si appella allo "spirito" del concilio, non si rivolge in realtà ad un "fantasma" (*Ungeist*: come disse il card. Ratzinger), bensì alla convinzione formatasi responsabilmente della maggioranza del concilio» (379).

Un ulteriore innegabile merito di Pesch è esser riuscito nel tentativo di formulare un quadro del Vaticano II stimolante per lo studioso, ma accessibile anche al grande pubblico. Negli ultimi anni, la storiografia cattolica ha elaborato notevoli ricostruzioni e commenti teologici di altissimo profilo. Talvolta, alcuni singoli passaggi dei documenti conciliari sono stati oggetto di studi approfonditi, come, ad esempio, le dissertazioni dottorali. Il lavoro di Pesch non si pone sullo stesso livello, ma si presenta come un'opera che riesce ad abbinare la profondità di analisi contenutistica con l'accessibilità delle sue ricostruzioni e delle sue conclusioni. Tale merito rende il volu-

me appetibile sia allo studioso che al semplice appassionato di studi religiosi.

ENRICO BRANCOZZI

A. MELLONI – G. RUGGIERI (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009.

Il volume curato da Alberto Melloni e Giuseppe Ruggieri presenta cinque diverse prospettive, che individuano nella «paura» il vettore trasversale che ha reso complessa la recezione del concilio Vaticano II. Tale paura quasi mai è stata espressa in termini espliciti. Più spesso essa è stata formulata in modo criptato attraverso l'opposizione, l'indifferenza o il disprezzo per ciò che l'assise conciliare aveva faticosamente partorito. La paura, secondo gli A., ha accompagnato la storia del concilio fin dalla sua convocazione ed è il motivo principale per il quale molti vescovi di curia si sono opposti sistematicamente alle riforme che Giovanni XXIII voleva introdurre, argomentando contro una pericolosa rottura con la tradizione della chiesa.

Il saggio di Giuseppe Ruggieri, docente di Teologia fondamentale presso lo Studio Teologico di Catania, affronta la domanda di fondo che dovrebbe animare l'interpretazione, e conseguentemente la recezione, del Vaticano II. Tale interrogativo consiste nella valutazione della «svolta» che il concilio ha rappresentato: «Questa “svolta” viene teoricamente ammessa da tutti, ma in una totale eterogenesi di fini: dai lefebvriani per denunciare il concilio come eretico, dai conservatori più moderati che la interpretano nel senso di una continuità, da quanti sono preoccupati dell'aggiornamento della chiesa che invece danno alla svolta un senso tale da giustificare ancora oggi successive svolte. È quindi su questo specifico problema che occorre riflettere e alla sua luce tentare di comprendere il senso della discussione attuale» (22). L'ermeneutica dei documenti del Vaticano II, osserva Ruggieri, ha quasi sempre come obiettivo l'esito delle decisioni dottrinali o disciplinari a cui il concilio ha condotto. Il teologo, diversamente dallo storico, è più attratto dal contenuto veicolato dall'assemblea e dalla tentazione di riassumere l'evento conciliare nelle sue formulazioni finali. Questa operazione ermeneutica, se applicata al Vaticano II, condurrebbe ad una visione parziale degli esiti conciliari perché il Vaticano II è stato

primariamente non un luogo dove si è deciso qualcosa, bensì un modo di essere chiesa diverso a cui numerosi vescovi non erano preparati. Il messaggio più autentico del concilio non risiede dunque esclusivamente nei testi finali, che invece sono spesso segnati da evidenti compromessi, ma nello stesso atteggiamento sinodale della chiesa, nel dialogo, nella valorizzazione del pluralismo delle singole chiese locali. Il Vaticano II è stato un concilio in cui, per la prima volta nella storia, sono stati invitati come osservatori coloro che fino ad alcuni decenni prima erano considerati eretici e scismatici. Per Ruggieri, dunque, il Vaticano II può essere compreso felicemente solo a patto di considerarlo un «evento» ecclesiale, da cui sono scaturite alcune indicazioni vitali per la chiesa di oggi, ma che da sole non potrebbero rendere ragione della straordinarietà epocale svoltasi nelle quattro sessioni di lavori.

Il secondo contributo è di Christoph Theobald, professore di Teologia sistematica nel Centre Sèvres di Parigi. Egli, oltre a toccare l'eccelesologia del concilio, il ruolo del principio di pastoralità e la sua ricezione, torna sulla questione ermeneutica che ha occupato negli ultimi anni i maggiori esperti del concilio. Le due opere recenti che maggiormente hanno richiamato l'interesse degli studiosi sono state la celebre *Storia del concilio Vaticano II*, pubblicata sotto la direzione di Giuseppe Alberigo, e l'*Herders Theologischer Kommentar*, diretto da Peter Hünemann e Bernd Jochen Hilberath. In queste due opere è possibile rintracciare i termini del recente dibattito, cioè se il concilio debba essere considerato primariamente un «avvenimento» o «evento» in grado di determinare la propria ricezione, oppure se la valutazione più corretta possa darsi solo a partire dai documenti finali e dalla loro interpretazione. Per Alberigo, i documenti del concilio sono sovente il frutto di tensioni, di compromessi, di scambi e, come tessere di un mosaico complesso, possono essere letti adeguatamente solo come un insieme. Peter Hünemann, invece, contesta la tesi secondo la quale il Vaticano II abbia prodotto testi di compromesso perché ritiene questa tendenza interpretativa come paralizzante. Occorre invece procedere ad una riflessione sul genere letterario dei testi, tentativo che permette di non considerarli semplicemente delle occasioni perdute che esprimerebbero solo parzialmente la complessità del dibattito conciliare (46-48).

Il contributo di Joseph Komonchak, docente di Teologia nella School of Theology and Religious Studies della Catholic University of America di Washington, indaga l'interpretazione del Vaticano II operata da Benedetto XVI. Il limite di questo contributo ci sembra duplice. Innanzitutto, esso è quasi interamente centrato sul discor-

so natalizio alla curia romana del 22 dicembre 2005, rimasto celebre perché in esso il papa ha pubblicamente criticato l'ermeneutica della discontinuità e della rottura del Vaticano II rispetto al passato, mostrando invece apprezzamento per una più prudente ermeneutica della riforma. Ci sembra che tale discorso sia stato sopravvalutato dalla critica teologica recente. Lo stesso Komonchak riconosce che i pronunciamenti di Benedetto XVI sul concilio fino a quel punto erano stati dei semplici fervorini (come ad esempio quello dell'8 dicembre 2005, in cui si presentava la Madonna come la chiave dell'interpretazione del concilio). Si può obiettare che l'allocuzione alla curia romana possieda la solennità di un contesto ufficiale e che quindi non possa essere minimizzata. Ma la valutazione di un concilio da parte di un pontefice non può essere dedotta esclusivamente da pochi interventi orali, bensì necessita di un'esplorazione assai più attenta e complessa che riesca a cogliere come i testi di quel dato concilio hanno influito sulla formazione culturale e teologica del papa, sul suo magistero scritto e, infine, sulla sua visione della chiesa e del mondo. Tale prospettiva si lascia evincere solo attraverso un lavoro esegetico vero e proprio. Sarebbe stato interessante, ad esempio, individuare nelle opere del giovane Ratzinger l'influenza degli scritti conciliari e verificare tale continuità nei pronunciamenti della Congregazione per la Dottrina della Fede quando egli ne era Prefetto, fino alle recenti encicliche *Deus caritas est*, *Spe salvi* e *Caritas in veritate*.

L'intervento di Komonchak, e questo è il secondo rilievo critico, sembra mettere in relazione la *Storia del concilio Vaticano II* di Alberigo con altri interventi di tipo divulgativo, come il sito *web* di Sandro Magister e il volume di Agostino Marchetto (*Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005). Dal testo di Komonchak emerge continuamente un tono apologetico che, per quanto possa capirsi in relazione alle aspre e ingiustificate critiche dirette alla "Storia", tuttavia appare sopravvalutare il livello dell'interlocutore preso di volta in volta come riferimento. L'opera diretta da Alberigo non è in discussione negli ambienti di ricerca e di serio approfondimento della storia della chiesa. Sebbene ogni divulgazione sul concilio sia pienamente legittima e persino necessaria per avvicinare questa grande stagione ecclesiale a tutti gli uomini, tuttavia tali itinerari devono rimanere distinti dai percorsi offerti dall'analisi scientifica. Più che riprendere le valutazioni del libro-intervista di Vittorio Messori, sarebbe stato necessario un più preciso riferimento teologico all'opera di Ratzinger.

Il testo di Agostino Marchetto compare anche nel saggio di Peter Hünermann, che consiste in definitiva in una spiegazione ragionata sull'ermeneutica del già citato *Commentario teologico del concilio Vaticano II*. Per Hünermann, «al di sotto della parola “testo” non viene più intesa semplicemente una “creazione oggettiva” reale. Il testo è molto più una struttura linguistica a carattere d'appello. I segni linguistici rappresentano per così dire una partitura, attraverso la quale il lettore viene introdotto, con una specifica modalità di comunicazione e una trama coerente, in una situazione, e viene così guidato a produrre – a generare – un senso, e precisamente un *determinato* senso» (87-88). Hünermann mostra come il testo debba essere il centro dell'interpretazione conciliare in quanto tale e che tutti gli altri tipi di ermeneutica (storica, pastorale, etc.) siano perfettamente legittimi, ma solo a partire da ciò che il testo comunica.

L'ultimo intervento del volume, a nostro avviso quello meglio riuscito, è una «breve guida ai giudizi sul Vaticano II» curata da Alberto Melloni. In poco più di venti cartelle, lo storico emiliano riesce a rendere in modo efficace l'enorme complessità della ricezione conciliare, mostrando con spirito critico alcuni fenomeni presenti già *concilio durante*, per attraversare la grande fase ottimistica degli anni Settanta, lo sconforto e la delusione degli anni Ottanta, fino a giungere ai più recenti contributi in occasione del quarantesimo anniversario di chiusura dell'assise conciliare. Ne emerge un quadro variegato e multiforme, in cui il lettore è inevitabilmente chiamato a orientarsi per evitare un certo smarrimento nella mole, anche quantitativa, delle diverse voci che contribuiscono al commento e all'interpretazione di quanto il Vaticano II ha voluto suggerire.

Il volume curato da Melloni e Ruggieri, in definitiva, rappresenta un'occasione preziosa per valutare con coerenza i quasi cinquant'anni di ricezione conciliare. Del concilio emerge la realtà dinamica, che ha impedito letture univoche e strumentali, e che ha visto spesso in disaccordo ampi settori del mondo ecclesiale. Ma questo destino, lungi dall'essere considerato esclusivamente un fallimento o un'occasione perduta, è tipico dei grandi concili della storia della chiesa, che mostrano il loro futuro in un divenire progressivo che a tutt'oggi non è esaurito. Il concilio, per dirla con Alberigo, è innegabilmente una «transizione epocale» che oggi rende impensabile una chiesa senza Vaticano II.

D. BONIFAZI – E. BRESSAN (edd.), *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II (Atti del Convegno di Studi, Macerata, 4-6 maggio 2006)*, Eum, Macerata 2008.

Il volume consiste nella pubblicazione degli Atti del convegno che si è tenuto presso l'Università di Macerata nei giorni 4-6 maggio 2006 sul Vaticano II e promosso dalla stessa Università degli Studi di Macerata, dall'Istituto Teologico Marchigiano e dall'Azione Cattolica Italiana.

La prima parte del volume è intitolata «Il Concilio Vaticano II» e presenta, dopo l'introduzione di Paolo Picozza, i contributi di Agostino Giovagnoli (*Il concilio Vaticano II e la società italiana*), Giuseppe Ruggieri (*Cos'è stato il Vaticano II?*), Roberto Morozzo della Rocca (*Il viaggio di Paolo VI all'ONU nel contesto del Concilio Vaticano II*), Edoardo Bressan (*La Chiesa e le attese del mondo: la Gaudium et Spes e l'insegnamento sociale della Chiesa*), Dario Vitali (*La riflessione sulla Chiesa e il «Popolo di Dio»*), e Agostino Gasperoni (*La Bibbia, parola di speranza contro ogni speranza*). La seconda parte («Dopo il Concilio») presenta, dopo un'introduzione di Benedetto Testa, i contributi di Alberto Melloni (*Breve guida ai giudizi sul concilio*), Stefano Zamagni (*Dottrina sociale della Chiesa e bene comune*), Elisa Giunipero (*Il Vaticano II e la Cina tra passato e futuro*) e Luigi Negri (*Da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI*). Infine, la terza parte, «Il Concilio oggi», presenta l'introduzione di Michele Corsi, e i contributi di Luigi Alici (*Il concilio oggi*), Giovanni Bianchi (*Le questioni ancora aperte*), Giancarlo Galeazzi (*Ripensare l'umanesimo cristiano*), Daniela Saresella (*Alcune osservazioni sulla chiesa postconciliare*) e Francesco Totaro (*L'espressione plurale della verità. La questione attuale del confronto tra le religioni*).

Sebbene il volume curato da Duilio Bonifazi ed Edoardo Bressan sia una sorta di miscellanea che volutamente non possiede un centro ermeneutico globale a partire dal quale rileggere l'intero concilio Vaticano II, è possibile tuttavia tracciare una linea di fondo che rappresenta a nostro avviso l'esito più significativo del convegno di studi. I contributi del volume, infatti, ciascuno secondo la propria angolazione prospettica, concordano nel tentativo di inquadrare storicamente il Vaticano II. Si tratta della "questione ermeneutica", ben riassunta dal contributo di Ruggieri, che pone il fondamentale problema se il concilio debba essere esplorato criticamente a partire dai testi finali dei documenti che ha prodotto, oppure se esso debba essere consi-

derato primariamente un «evento» di comunione ecclesiale, i cui risultati possono essere intesi correttamente solo all'interno della cornice conciliare globalmente presa. Ci sembra essere questo il primo fondamentale punto su cui focalizzare l'attenzione del lettore. Non si tratta qui semplicemente della scelta se privilegiare i documenti finali o lo spirito conciliare che trascende la lettera dei documenti. Si tratta piuttosto di capire se la storia della redazione dei documenti finali, soggetta, come è noto, ad infiniti compromessi, abbia avuto un peso nelle conclusioni che il concilio ha elaborato, oppure se sia possibile un'esegesi del testo in quanto tale, che possa sostanzialmente prescindere dall'alveo culturale ed ecclesiale che lo ha generato.

Due esempi di queste diverse tendenze ermeneutiche sono, da una parte, l'opera diretta da Giuseppe Alberigo *Storia del concilio Vaticano II* e, dall'altra, il grande commentario diretto da Peter Hünermann, intitolato *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen*¹. La prima, come è noto, privilegia la ricostruzione diachronica del Vaticano II, il secondo muove a partire dai testi finali, nella convinzione che è da essi che parte ogni possibile ricezione. Non necessariamente si tratta di scelte alternative. Perché, tuttavia, è così decisivo avere chiaro questa differenziazione? Il punto in questione è il seguente: se i testi del Vaticano II possono essere interpretati efficacemente solo tenendo conto del grande dibattito generato dal Vaticano II, dei ricorrenti compromessi ai quali si è fatto ricorso nell'elaborazione dei testi, della natura stessa di questo concilio come evento di comunione, di confronto e di scambio, allora ogni singolo testo può acquistare la sua giusta luce solo se viene concepito come il tassello di un grande e variegato mosaico. Una delle difficoltà attuali nell'interpretazione, e quindi anche nella ricezione, del concilio Vaticano II è dovuta al fatto che esso necessita di una modalità interpretativa spesso sconosciuta ai teologi, che costringe ad assimilare il significato globale della celebrazione conciliare nel suo concreto svolgimento. Non a caso, osserva Ruggieri, nel Vaticano II non è stato possibile «riesumere le categorie della definizione dogmatica, del teologicamente certo e via dicendo» (71).

ENRICO BRANCOZZI

¹ G. ALBERIGO (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, 5 voll., Il Mulino, Bologna 1995-2001; P. HÜNERMANN (ed.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen*, 5 voll., Freiburg i. B., 2004-2006.



carifermo

cassa di risparmio di fermo s.p.a.

*La CARIFERMO
è al vostro servizio
dovunque*

