

20

*Quaderni di
Studi Ecumenici*



POMPEO PIVA

Il fatto previo

Scritti

a cura di Placido Sgroi

I.S.E. "SAN BERNARDINO"
VENEZIA 2009

a cura del gruppo Mons. Piva

Rivista STUDI ECUMENICI

ISSN 0393-3687

Direttore Responsabile: Fr. Tecle Vetrari, ofm

Comitato di Redazione: G. Dal Ferro, R. Giraldo, S. Morandini,
R. Sgarbossa, P. Sgroi, T. Vetrari

Segreteria di Redazione: T. Vetrari - S. Morandini - P. Sgroi

Si collabora alla rivista liberamente.

Ciascun collaboratore si assume ogni responsabilità del
contenuto dei suoi scritti.



Aderente all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Autorizzazione del Tribunale di Venezia, n. 1415, in data 7.3.2002.

Proprietario: F.R.A.T.E.R. - Venezia

P.IVA/TVA/VAT/MWSt. 02450660275

a cura del gruppo Mons. Piva

POMPEO PIVA



Mons. Pompeo Piva

IL FATTO PREVIO

Scritti

a cura di
PLACIDO SGROI

I.S.E. "San Bernardino"
Venezia 2009

a cura del gruppo Mons. Piva

1. *Quale spiritualità per il terzo millennio?*
2. *San Francesco e la cultura russa*
3. *La vocazione ecumenica del francescano*
4. *Dialogo con la secolarizzazione?*
5. *La vita come dialogo sulla scia di S. Francesco*
6. *Marta Stetsko, L'impegno ecumenico dell'Ordine dei frati minori nell'opera di evangelizzazione dei territori dell'ex Unione sovietica*
7. *Renzo Bertalot, Fasi della cultura europea d'Oltralpe*
8. *Fede e cultura. Omaggio a Renzo Bertalot*
9. *Uniti nel battesimo e nel matrimonio. 2° Incontro mondiale delle famiglie miste interconfessionali (Roma 2003)*
10. *Per una metafisica dell'amore*
11. *Il dialogo dei credenti sulla scia di S. Francesco*
12. *Dalla legge all'amore. Omaggio al prof. Jos E. Vercruysse s.j.*
13. *Robert Boutren, La chiesa, la legittima successione dei suoi ministri, la necessità del primato (1574)*
14. *La relazione fra il vescovo e la chiesa locale. Antiche e nuove questioni in prospettiva ecumenica*
15. *Ecumenismo come conversione. Omaggio a Teclé Vetràli*
16. *Fondamenti biblici dell'etica cristiana*
17. *Luigi Sartori, Il gusto della verità. Scritti*
18. *La santità terreno di unità*
19. *Una fede in molte culture*
20. *Pompeo Piva, Il fatto previo*

Tecle Vetràli, <i>Presentazione</i>	7
Placido Sgroi, <i>Il contributo di mons. Pompeo Piva. Dal ricordo al dialogo</i>	11
<i>Profilo biografico</i>	15
<i>Bibliografia</i>	16
1. Etica fondamentale: <i>La legge morale naturale. Una idea che non si può cancellare e non si sa come pensarla</i>	21
1. Luoghi del ritorno della legge naturale	21
2. La legge naturale nel conflitto tra cattolici e liberali	23
3. Una legge naturale non naturalistica	26
4. Diritto e morale	30
5. Le difficoltà presenti della produzione legislativa	36
6. La tradizione cristiana sulla legge naturale	43
2. Etica ecumenica: <i>Da un unico battesimo ad etiche diverse. I criteri di fedeltà all'evento Cristo nella vita pratica del cristiano</i>	45
0. Introduzione	45
1. Osservazioni metodologiche	45
2. Determinazione del concetto di oggettività	50
3. Determinazione del concetto di soggettività	54
4. Conclusione	56
3. Ermeneutica: <i>Verità ed interpretazione</i>	57
1. Chi è l'uomo?	57
2. Interpretare implica l'assunzione di un punto di vista	59
3. Le componenti della fenomenologia	64
4. L'esperienza del sapere la verità	66
4. Ecclesiologia: <i>Chiese e religioni nel post moderno</i>	73
1. Post: il perché di un termine	73
2. La crisi dei <i>metaréchts</i> : il lutto dell'umanità	74

3. La secolarizzazione della filosofia: gli ironici liberali e la carità interpretativa	78
4. Rivisitazione ecumenica del dibattito teologico: il quadrilatero tradizionale, l'unità possibile e la differenza irrisolta	81
5. Ecumenismo: <i>Problemi di antropologia culturale e dialogo ecumenico</i>	93
0. Premessa	93
1. Dall'evoluzionismo allo strutturalismo	94
2. Determinismi e libertà	96
3. L'essenza dell'uomo	98
4. La natura del dialogo nella società pluralistica	108
5. Il dialogo, oggi, nella nostra società	114
6. Famiglia: <i>La teologia della famiglia</i>	117
0. Introduzione	117
1. Mutamenti della famiglia e il conflitto delle interpretazioni	118
2. La teologia della famiglia	127
3. Conclusione	137
7. Etica economica: <i>La moralità del profitto</i>	139
1. Assolutizzazione del profitto	139
2. Declassamento della finalità del profitto	142
3. Il profitto in rapporto al finalismo d'impresa	147
4. Lo Spirito santo creatore	150
8. Etica dell'impresa: <i>Teologia e impresa moderna</i>	
<i>Dalle incomprensioni al dialogo</i>	153
Primo momento - Il concetto teologico di creazione	155
Secondo momento - L'autentico spirito d'impresa	164
Terzo momento - Natura teologica dell'impresa	172
Quarto momento - Il mercato antropologico	181
9. Bioetica: <i>Trapianti</i>	187
1. Le diverse concezioni culturali presenti nel problema dei trapianti d'organo	187
2. Il trapianto di organi nella prospettiva del dono	195
3. I trapianti tra <i>nomos</i> ed <i>ethos</i>	207
10. Spiritualità: I. <i>La paura di Gesù al Getsemani secondo il vangelo di Marco</i>	217
II. <i>Giobbe: figura del dolore umano o implacabile domanda a Dio?</i>	225

Chiese e religioni nel post moderno*

(2006)

1. *Post: il perché di un termine*

Ogni epoca ha prodotto le proprie mode culturali, nel senso che l'elaborazione riflessa si sedimenta in percorsi di pensiero che, sottratti alla riflessione, si pubblicizzano, opacizzano la loro derivazione e si distendono nella medietà quotidiana. È il rischio che, oggi, corre il termine *postmoderno*. Da un lato, esso condensa in sé una capacità evocativa semantica e di contenuto; dall'altra, segnala una forte precarietà fisionomica, tanto che alcuni autori negano la sua consistenza culturale. È rilevante l'avvertenza del teorico dell'architettura Tomàs Maldonado:

“Si parla di *post*, ma spesso è un *pre* che si ha in mente. *Post* si presenta come il prefisso toccasana, tramite il quale la nostra società tenta di persuadersi (e persuaderci) di avere un dopo, cioè un futuro (...). Il *post* regge i più vari accostamenti semantici. Spesso si tratta di parole d'ordine che hanno presa sui mass media e sull'immaginario collettivo, ma che sul piano concettuale sono scarsamente affidabili. Non traggono origine da una vera teoria, almeno non da una teoria alla quale si può conferire, volendo, uno statuto di scientificità”¹.

Non nego la possibilità di cadute banalizzanti. Tuttavia, non mi sembra di poter condividere *in toto* l'opinio-

* Conferenza tenuta all'Università Ca' Foscari di Venezia, il 5 marzo 2006, presso l'Auditorium Santa Margherita, Campo S. Margherita - Dorsoduro, 3688.

¹ Th. Maldonado, *Il futuro della modernità*, Milano 1987, p. 16.

ne di Tomàs Maldonado. Il termine *post*, infatti, comporta una gravidanza di riferimenti e di appartenenze di pensiero di un certo spessore. Tale gravidanza, tuttavia, se non vuole smentire se stessa, deve lasciare un margine abbastanza ampio per la definizione, o meglio per la descrizione, del termine *post*, come Ihab Hassan invita a fare, suggerendo che lo si lasci non definito, non concettualizzato, considerandolo come una traccia culturale². Questa traccia è indubbiamente preziosa per fare affiorare una serie di consistenze semantiche che via via si determinano, consentendo un'esplorazione più appropriata del termine stesso.

J. F. Lyotard, da parte sua, suggerisce di non cogliere il *post* come l'avvento di una nuova epoca storico-culturale dopo di quella moderna, ma come un orientamento di sensibilità e di condizioni che, differenziandosi da quelle moderne, ne stabiliscono un percorso congedante. L'avvertenza lyotardiana cerca di cogliere un senso che non consente di vedere nel *post* una ripetizione del moderno, se pur rovesciata, pareggiandolo con strutture concettuali che fraternizzano con quelle moderne. In tal senso, la ricognizione tematica richiede una più analitica ispezione delle coordinate del *post moderno*.

2. La crisi dei *metarécits*: il lutto dell'umanità

L'indagine lyotardiana segnala che la *post modernità* nasce dalla crisi dei saperi moderni, vale a dire dei *grandi racconti* o *meta narrazioni* (*metarécits*) che hanno presie-

² I. Hassan, *The Question of Postmodernism*. Traduzione italiana di P. Spedicato, *La questione del postmodernismo*, in AA.VV., *Post moderno e letteratura. Percorsi e visioni della critica in America*, Milano 1984, p. 100.

duto all'ordinamento concettuale della modernità. I grandi racconti, a partire dai quali si è cercato di ordinare la folla degli eventi, sono quelli che hanno costruito la sistematica concettuale dell'Occidente, garantendone poi la mediazione etico-politica. Sono:

- a) le grandi narrazioni ebraico cristiane del peccato d'origine e della salvezza dell'umanità, operata da un Messia Figlio di Dio;
- b) la convinzione illuministica circa il generale processo di emancipazione progressiva dell'umanità verso un punto omega;
- c) i racconti speculativi dell'Idealismo come individuanti la *Bestimmung* (definizione) assoluta della verità e del sapere;
- d) il racconto marxista sulla vera emancipazione redentiva della libertà sostanziale dell'uomo;
- e) il racconto capitalista tecnologico emergente dalle *Weltaanschauungen* positiviste, come la *magna spes* per il futuro del pianeta;
- f) l'illusione scienziata di poter scandagliare i remoti segreti della psiche umana per una liberazione parziale o totale da qualsiasi forma di violenza interna ed esterna all'uomo. La grande illusione, cioè, di poter risolvere tramite le scienze e la tecnologia ogni genere di problema umano.

Ed altre narrazioni simili. Ebbene, pare che questi grandi e onnivori *metarécits* siano diventati poco credibili, incapaci di sostenersi e di mantenersi nel modo della coerenza, e quindi potenzialmente saturi di destrutturazione. Come tali, hanno abbandonato il progetto di comporre e ricomporre orizzonti di universalità, producendo una sorta di *bricolage* che, innervando le settorialità, perde di competenza circa la globalità. L'inefficacia culturale delle utopie legittimar delegittima e rende impraticabile

bile la nostalgia delle stesse, perciò va pure perduta la nostalgia per un loro possibile ritorno efficace. Da notare che le cause del tramonto dei *metarécits* sono immanenti ai percorsi degli stessi e ciò dimostra la natura decadente, nihilistica della modernità. È possibile, perciò, considerare post-moderna l'incredulità nei confronti delle meta-narrazioni, le quali entrano in disuso rispetto ai precedenti dispositivi di legittimazione, soprattutto filosofico-metafisici. I *metarécits* si disperdono

"in una nebulosa di elementi linguistici narrativi, ma anche denotativi, descrittivi ecc., ognuno dei quali veicola delle valenze pragmatiche *sui generis*. Ognuno di noi vive ai crocevia di molti di tali elementi"³.

Si entra in una condizione di pluralità di giochi linguistici diversi, dove la sensibilità per le differenze rafforza la possibilità di diversificazioni concettuali e semantiche, non più sintetizzabili. Si dichiara perciò l'impossibilità di unificazione e di totalizzazione degli incommensurabili giochi linguistici in un meta discorso universale e compiuto. Insomma, nella società e nella cultura contemporanee, la *grande narrazione* ha perso credibilità e le sue gerarchie speculative si sciolgono in una sorta di reticolati di saperi, le cui frontiere sono in continuo movimento e mutamento. Emerge una figura diversa da quello dell'ordinamento speculativo: è la figura della *disseminazione*, in cui i giochi linguistici e narrativi si frantumano in una serialità che non consente percorsi unitari e aprioristicamente normati. L. Wittgenstein aveva già anticipato questo quadro, quando scriveva nelle sue *Ricerche filosofiche*:

³ J. F. Lyotard, *La condizione post moderna*, Milano 1986, p. 6.

"Il linguaggio può essere considerato come una vecchia città: un dedalo di stradine, di piazze, di case vecchie e nuove, di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade dirette e regolari e case uniformi"⁴.

L'interrogativo, che su questa base Lyotard ha posto, è dunque pertinente:

"Il problema cui penso è il seguente: possiamo, oggi, continuare a organizzare la folla degli eventi che ci vengono dal mondo, umano e non umano, ordinandoli sotto l'idea di una storia universale dell'umanità?"⁵.

Nel tentativo di uto legittimarsi, il post moderno istruisce il processo di delegittimazione della modernità, della validità universale del sapere, in quanto si pone in essere l'eterogeneità dei differenti regimi linguistici, che non consentono più l'ideazione/applicazione di regole universalmente valide e applicabili dovunque. Questo dissidio diventa sinonimo dell'impossibilità per qualsiasi meta linguaggio, di dominare/uniformare le differenze, omologare concettualmente aree e famiglie culturali che vivono e crescono in strategie pluriformi e che continuamente si riattivano. Risulta sempre più difficile disciplinare dal centro i giochi delle varie famiglie, delle diverse periferie e disseminazioni contestuali. Si fanno largo non più regimi di universalità, ma, percorsi reversibili e mirati, segmenti di differenziazione e rischi decisionali anticipatori di collocazioni future, non più determinabili aprioristicamente. Tutto questo suggerisce un modello di legittimazione che non è per nulla quello della migliore

⁴ *Ricerche filosofiche*, Torino 1967, par. 18.

⁵ *Il post moderno spiegato ai bambini*, Milano 1987, p. 35.

prestazione, ma quello della differenza compresa come *paralogia*⁶.

La *paralogia* è quell'insieme di pratiche concettuali che hanno un compito destrutturante, sfondando continuamente le possibili chiusure e determinazioni sistemiche, consentendo un processo di continua espansione conoscitiva. La *paralogia* post moderna, sul versante epistemologico, ha trovato in P. Feyerabend il più acuto interprete con la tesi che, nella pratica scientifica, qualsiasi cosa va bene, e che le violazioni del sapere sono necessarie proprio per il progresso scientifico. Deviazioni irrazionali ed errori che accompagnano la pratica scientifica sarebbero gli elementi di un autentico progresso del sapere. La *paralogia* porta, anche se non totalmente, in questa direzione, nel senso di un accumulo di sovvertimenti e determinanti, tesi a protrarre continuamente i confini da raggiungere, in modo da svariare in continuazione e sfondare perennemente le possibili quote di stabilità conseguite. Questa prima ricognizione, sulla scorta della provocazione lyotardiana, circa la delegittimazione dei *metarécits* della modernità, ha senz'altro colto uno degli aspetti qualificanti e positivi (a me sembra) del percorso del post moderno.

3. La secolarizzazione della filosofia: gli ironici liberali e la carità interpretativa

Al fine di consentire al post moderno di ergersi a categoria concettuale ed epistemologica ed evitare la deriva banalizzante, la declinazione opportunistica e congiuntu-

⁶ Paralogia è un'espressione verbale originariamente incoerente e illogica per lo più dovuta ad un'alterata concatenazione di pensieri. Cf J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, o. c., p. 109.

rale, occorre determinare meglio la premessa in relazione al superamento del pensiero metafisico. L'esplorazione ha fatto emergere la crisi di infrastrutture concettuali che hanno caratterizzato i *metarécits* della modernità. La questione si pone, allora, sul piano teoretico; essa include la presa d'atto della crisi dei meta racconti, ma anche la considerazione dell'ontologia implicata negli stessi meta racconti. È il tema della fine della modernità, nella forma di una tendenza secolarizzante che percorre la filosofia e la cultura attuali: manifesta la crisi delle ideologie, la dissoluzione delle metafisiche storicistiche, il tramonto del mito del progresso e dell'idea stessa di storia come corso unitario e unificante degli eventi.

Il tema della secolarizzazione della filosofia va tenuto presente come uno dei cespiti formali per la considerazione della germinazione del post moderno. Anche perché il significato di questo versante secolarizzante avvia una *chance* di pensiero che non manifesta solo il crinale della caduta o della perdita, ma si propone come movimento emancipatorio, come capacità di proseguire, in positivo, il processo di disincanto del mondo, come nuova disponibilità all'ascolto della pluralità degli oggetti, degli eventi indiziali che si squadernano nell'orizzonte del mondo. L'incidenza sul processo ecumenico, nel senso più largo del termine, è decisivo.

"La scelta del tema della secolarizzazione indica anzitutto il proposito di interpretare *l'esperienza della fine della metafisica, come il delinearsi di un compito positivo per la filosofia*; un compito diverso da quello di cancellarsi o di ridursi alla semplice cura archeologica della propria eredità"⁷.

⁷ G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '86*, Roma-Bari 1987.

Insomma, la filosofia deve cessare di essere *Erkenntnis* (teoria) per diventare *Bildung* (educazione), un discorso destinato soprattutto alla formazione di se stessi, all'edificazione di sensi esistenziali pragmatici, all'insegna della contingenza, dell'ironia e della solidarietà. Contingenza, ironia, solidarietà rappresentano le *chances*, culturalmente praticabili nel tempo delle crisi irreversibili, delle strategie fondazionaliste della tradizione metafisica occidentale⁸.

Contingenza. È certo il tramonto di visioni gnoseologiche ed epistemologiche costruite sulla ricerca delle essenze universali, necessitanti, su verità ordinate antecedentemente a noi, su platoniche entità eterne ed immutabili. La contingenza tocca il pensiero, il linguaggio e la stessa disposizione sociale.

Ironia. Dalla contingenza nasce il senso dell'*ironia*, vale a dire la consapevolezza della contingenza dei molteplici vocabolari filosofici. *Ironici* sono coloro che rinunciano a collocare i vocabolari universali nella situazione, la quale non è mai capace di prendersi del tutto sul serio perché è consapevole che le parole con cui si autodescrive sono destinate a cambiare. Denuncia pertanto la fragilità e la contingenza del suo vocabolario e di se stesso. *L'ironico* è colui che non pone più l'interrogativo metafisico: *qual è la natura di; qual è l'essenza di*. Per gli ironici il vocabolario decisivo non è quello che mette a tacere ogni dubbio, ma il linguaggio che ridecrive le varie situazioni contingenti, al fine di conseguire una più consapevole ridecrizione di se stessi, nei termini di vocabolari assunti come decisivi, mai assolutamente definitivi.

⁸ È utile la lettura di R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano 1986. Dello stesso Autore si può vedere *Conseguenze del pragmatismo*, Milano 1986; *La filosofia dopo la filosofia*, Roma Bari 1987.

La carità interpretativa. Il principio della *carità interpretativa*, è destinato all'ottimizzazione dell'accordo tra i vari protagonisti dell'interlocuzione discorsiva, suscitata dai molteplici vocabolari. Per cui l'area della traduzione si estende quanto più è possibile nella comprensione di opinioni, significati, tradizioni, simbolismi, ecc. Questo allargamento caritativo consente una possibile nuova area della verità, non più metafisicamente contemplata, ma praticamente agita, vissuta. Anche in questa affermazione è implicita una grandissima valenza ecumenica. Quindi, essa va accolta con grande attenzione.

Quest'ultimo principio, infatti, ha cambiato il volto del movimento ecumenico: dalla fase apologetica, in cui ogni chiesa riteneva che la verità fosse un possesso esclusivo, si è passati al dialogo tra le chiese sulla base del possesso diversificato e complementare della verità, significato dalle rispettive teologie confessionali; infine si sta lavorando per una convergenza-consenso sulla verità, in cui le diverse espressioni dell'unica verità possono trovare legittimità e riconoscimento. Le ultime osservazioni ci introducono a riflettere sull'aspetto propriamente ecumenico religioso.

4. Rivisitazione ecumenica del dibattito teologico: il quadrilatero tradizionale, l'unità possibile e la differenza irrisolta

La teologia ecumenica deve consentire, a livello teoretico, la rivisitazione critica, ancora una volta ecumenica, di categorie che hanno costituito il nerbo di una sistematica teologica, e che possono diventare vettori costruttivi di nuovi percorsi. Si possono qualificare come *quadrilatero teologico*, le categorie tipiche del discorso teologico, quali *la fede, la verità, la carità, l'unità*. Sembrano sintetizzare, a livello di infrastruttura concettuale, un dinamismo storico sistematico

in cui si è depositata una consistente aliquota di considerazioni teologiche di pertinenza dogmatica ed etica. Tali categorie, ecumenicamente rivisitate, sono in grado di fondare uno spessore consistente di pertinenza teologica e di avviare percorsi riflessivi, non semplicemente giustapposti, ma articolanti volumi interpretativi non tautologici. Cerco di enucleare possibili piste di riflessione, a livello tematico, in grado di fare presagire itinerari futuri di sviluppo ecumenico.

4.1. *Ordo Fidei et iustificationis*

È l'ordo decisivo del quadrilatero. Non solo. È stata, ed è tuttora, la *quaestio theologica princeps* nel rapporto con le chiese nate dalla Riforma protestante. Il registro ecumenico, avviato dallo stesso Concilio Vaticano II, insiste soprattutto sulla persona che è chiamata a rispondere all'appello della Parola, come *donum*: lo stato obdientiale ruota non sulla somma di enunciati veritativi, assiomaticamente accertati e accolti, quanto piuttosto sul libero e responsabile accoglimento della sorprendente *notitia Dei* (fides qua) nella fede (fides quae). L'atteggiamento di fondo del credente diventa la *conditio sine qua non* di un'effettiva disposizione in grado, soggettivamente, di apprezzare i contenuti dottrinali della Parola rivelata.

“La fede acquista un significato e un valore di moto e di tensione feconda tra momento soggettivo e momento oggettivo, tra atteggiamento di fondo dello spirito che si abbandona a Dio e intelligenza della rivelazione, intesa come dottrina e insieme di verità, concentrata nell'unica verità che è Cristo (...). L'unità profonda della chiesa e dei cristiani, quindi, vanno cercata anzitutto e soprattutto nella direzione della *fides qua*, dell'obbedienza alla Parola di Dio, della disponibilità allo Spirito e alla sua azione”⁹.

⁹ Ibid.

Ecco la legittima rivendicazione del primato di Dio sul credente e il valore strettamente teologale della fede: *il credere in* è formalmente e propriamente indirizzabile solo a Dio. Non è pensabile di surrogare a livello di contenuti questa insindacabilità teologale dell'atto credente. L'obbedienza è, prima di tutto, l'ecclesiologico diaconale in funzione del principale. È sempre lo Spirito Santo che suscita la fede, che la determina, la legittima nel suo obbedire alla verità, che la pone nell'autentica libertà dei figli di Dio.

“La fede, entro la chiesa, per essere autentica, non deve solo appoggiarsi sugli strumenti istituzionali della verifica; ma deve aprirsi anche al vento dello Spirito, alla sua guida e conduzione (...). Gli strumenti rimangono sempre e soltanto strumenti. Non sono principio determinante (...). La fede reclama la pluralità per essere autentica. È questione di libertà, ma perché il credente si incontri con la libertà superiore, che è quella dello Spirito che genera e nutre la fede”¹⁰.

Alla luce di questa impostazione, il problema diventa come interessarsi di più e meglio (interesse teologico,) dell'esistenzialità dell'atto di fede. La recezione esistenziale personale dinamicizza il libero porsi del soggetto di fronte alla libera iniziativa di Dio, e lo rende consapevole dell'innervatura storico concreta che il *donum Dei* realizza nei vari ambiti dell'agire. La coscienza di questo coinvolgimento esistenziale storico determina una più attenta considerazione della storicità dell'atto credente e del soggetto dell'atto credente. La parzialità storica è data dal richiamo del carattere oscuro della fede, mai totalmente evidente, ancora dialettico tra svelamento e oscurità.

¹⁰ L. Sartori, *Teologia ecumenica. Saggi*, Padova 1997, p. 155.

“Bisogna mantenere alta e pura l'eccedenza del Dio nascosto rispetto alla sua rivelazione: Dio è e resta più grande dell'orizzonte di questo mondo. Per un atto gratuito della sua libertà (...) si autocomunica al cuore umano entrando nella storia (...). Rivelare viene pertanto a dire l'atto del passaggio dal velato allo scoperto, lo svelamento del precedentemente nascosto, ma che non esclude mai del tutto una reduplicazione, un permanere del velo, anzi un suo infittirsi mediante la ripetizione proprio dell'atto in cui sembra che venga tolto”¹¹.

La risposta del credente, la risposta dei credenti, la risposta delle chiese credenti, non può quindi dimenticare questa prospettività del proprio assentire alla verità, e quindi deve farsi carico di tutto l'onere simbolico, che la caratterizzazione di storicità itinerante pretende. Mi pare recuperabile l'incentivo post moderno dell'*attenuazione del troppo*, dell'eccesso che a volte l'umano credere intesse sulla propria storia parziale, confondendo la possibilità manifestativa della rivelazione con uno squadernamento che tutto pretende chiarire. Su questo registro è possibile istituire l'altro registro della *simbolicità*. Il simbolo apre al pensiero di una chiesa provvisoria: postula che il reale (Dio, il Regno) non può diventare quaggiù possesso delle chiese. L'ordine simbolico indica, dunque, che la chiesa non è il regno, che gestisce la distanza necessaria al cammino per arrivarci. L'ordine simbolico, inoltre, designa la libertà personale e quella del gruppo come realizzabili solo nel modo di una mancanza: non possedere il regno, non mettere le mani su Dio. Ciò significa dichiarare lo statuto della provvisorietà ecclesiale, nel senso che i credenti e le chiese a livello istituzionale vivono il regno secondo questo dispositivo simbolico, che rinvia, pur

¹¹ B. Forte, *Itinerari per la cristologia*, in *La cristologia contemporanea* (a cura dell'ATTI), Padova 1992, pp. 405-407.

garantendo il presente, ad uno statuto di continua alterità verso cui incamminarsi. La storicità, se non è puramente formale (una sorta di docetismo ecclesiologico), richiede lo statuto della provvisorietà, di una pienezza mai pienamente raggiunta. Il provvisorio definisce perciò la condizione dell'innovazione, della creazione continua, della presenza non assoluta.

“Così è il provvisorio nelle chiese che mantiene lo scambio simbolico, ed è lo scambio provvisorio che sostiene il provvisorio. Senza l'uno e l'altro polo le chiese o si fissano nella loro immobilità o si agitano nell'incostanza (...). Lo scambio simbolico nella chiesa postula la non fissità della forma, dei riti, dei rapporti sociali perché l'attività dell'Ultimo possa compiersi”¹².

L'ordine simbolico ecclesiale, aprendo quindi la massività del proprio quotidiano all'attività dell'Ultimo, apre se stesso nel segno della provvisorietà a definizioni di ulteriorità di senso e di percorso.

“La riserva escatologica costituisce fermento di crescita, pungolo di rinnovamento, principio di autentica rivoluzione. La simbolicità in fondo è gioco che valorizza la realtà data, non la annichila; la pressa e la sostiene, perché dia più di quel che già appare, perché acquisti senso ulteriore, superiore”¹³.

L'ecumenismo si deve inscrivere in questa tensione, in questo registro simbolico. Il superamento dei segni fa sentire la povertà costante del linguaggio teologico usato, dei segni disponibili e vicini. Non può alimentare il senso del *mio*, del *nostro*, della *proprietà privata e chiusa*. Fa sen-

¹² Ch. Ducquoc, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Brescia 2004², pp. 78s.

¹³ L. Sartori, *Teologia ecumenica. Saggi*, o. c., p. 276

tire il bisogno di attingere da tutti, dall'altro, da ogni altro, perché solo così ci si apre al totalmente Altro, in sincerità e verità. Tutto questo potrebbe servire come necessario ingrediente per una teologia della fede comune o dell'unità della fede, soprattutto dove la confessione comune deve esprimersi a livello di formulazione dottrinale. Il compito ecumenico non può ritrarsi da questo versante critico. Vale la pena richiamare alcune espressioni del Documento: *Verso una professione di fede comune* (1980) del Gruppo Misto di Lavoro fra Chiesa Cattolica Romana e Consiglio Ecumenico delle Chiese:

“Alla base della ricerca di un consenso sulla fede deve esserci la volontà di comprendere le altre chiese e di non colpirle più di anatema (...). Così si manifesta la trascendenza dell'oggetto della fede e la sua inesauribile ricchezza”¹⁴.

Voglio ricordare un altro testo ecumenico, il documento dal titolo *Il regno di Dio e la nostra unità*, della Commissione Internazionale Anglicana Riformata, Rapporto 1981-1984 (Woting, Inghilterra, gennaio 1984):

“Ortodossia significa insieme vera dottrina e vera celebrazione (...). Diventa necessario trovare parole nuove che esprimono correttamente tale fede nel linguaggio delle nuove generazioni”¹⁵.

4.2. *Ordo Veritatis*

La deriva post moderna può ingenerare il rischio non solo della dispersione veritativa ma, più ancora, della sua derelizione totale. Il rischio è reale, anche in sede teologica. Da un lato, la propensione al conflitto interpretativo

¹⁴ EO 1, Bologna 1986, 923-924.

¹⁵ EO1, o. c., 2708-2709..

sembra quasi inevitabile, grazie al moltiplicarsi delle multi-appartenenze culturali e all'espandersi delle nuove territorialità teologiche; dall'altro, la ricerca sincera di un *minimum* di armonizzazione che consente alla verità di non disperdersi nel vortice delle appartenenze. Il pericolo è quello di una verità puramente dispersa, erratica, etnicamente manovrabile, psicologicamente reversibile ed attrezzabile. Questo, in effetti, è il rischio rizomatico babelico. Il card. Ratzinger lo ha spesso denunciato, soprattutto criticando certe affrettate propensioni ecumenizzanti, le quali deragliano su posizioni larvamente scettiche o esplicitamente minimaliste e contrattuali nei confronti del faticoso esercizio della ricerca del vero¹⁶.

Sussiste, però un altro pericolo: considerare eccessivamente il *verum* sul piano formale trascendentale, quasi bastasse riproporre la corrispondenza formale della *adequatio ad rem*. La verità cristiana non può essere coartata in una documentazione puramente logico formale, perché richiama essenzialmente la proclamazione di un mistero che trascenda ogni formalità del procedere logico umano. Ancora una volta siamo ricondotti all'indole *simbolica* dell'itinerario veritativo. Ecumenicamente, allora, il problema non investe tanto le quote di avanzamento materiale nei confronti della verità (chi possiede di più la verità), quanto lo sforzo di ricominciare sempre da capo nella decifrazione del mistero rivelato. Si tratta di sforzarsi di ritornare sempre all'essenziale (ricentrazione evangelico protestante) e di ricomunicare l'essenziale nel senso di espanderlo progressivamente ma in modo genuino (propensione cattolico-romana). Ritornare a protestare il

¹⁶ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, p. 354. O. Culmann si è dichiarato d'accordo con il cardinale sulla necessità di una tale denuncia.

solus Christus, la *sola fides* può indicare il *minimum*, ma che è anche il *maximum* perché ottimizza ogni vera espansione di ricerca. L'*Originario veritativo* (Dio in Cristo) consente sia il riconoscimento dei *derivati* sia la loro *purificazione*, perché continuamente riferiti all'*Originario*. In questo senso, il principio ecumenico della *gerarchia delle verità* ha una fisionomia legittima. Una tale sapienza gerarchizzante insegna alcuni importanti stili veritativi ecumenici:

- la *sobrietà enunciativa*: la zavorra teologica eccedente distoglie dall'essenziale e allontana dall'*Originario*, che è Dio in Cristo per l'uomo;
- la *dignità dell'implicito*: l'interpretazione magisteriale ecclesiastica esplicitante rischia talora la manomissione dei minimi iniziali, che se lasciati germinare nei tempi propri si esplicitano secondo il loro specifico;
- la *coscienza escatologica* come riserva critica e memoria pericolosa sulla *ubris* del *krónos* umano, che fatica a pensarsi e a progettarsi come *kairòs* dell'*Originario* che si svela.

4.3. *Ordo unitatis*

Il rilievo post moderno sottolinea il rifiuto dell'unità intesa come pacificazione di tutte le differenze e indica, come violenza, l'atteggiamento di costringere le differenze nei solchi prestabiliti di un'egemonia ecclesiologica, che tutto comprende e governa. D'altro canto, insieme alla legittima protesta post moderna, sussiste una sincera motivazione di ricerca di unità, intesa come tensioni comuni che impediscono la dispersione paralizzante delle differenze nella loro vasta aspirazione di autonomia solitaria. Se nel passato la dizione unitaria era soprattutto sancita apologeticamente nel segno di un deposito formale materiale proprio soltanto di quella chiesa veramente

cattolica (quella romana), oggi il con credere delle diverse chiese rivela una più acuta sensibilità verso le turbative storiche che hanno segnato il percorso contraddittorio dell'unità ecclesiale e verso il problema delle differenze che, se germinate come divisione, pongono comunque il problema della loro valutazione.

Il problema dell'unità, oggi, si deve porre alla luce delle varie acquisizioni della molteplicità e della differenza tra le diverse chiese e all'interno delle singole chiese e, più radicalmente, in rapporto alle religioni non cristiane. Occorre confessare insieme i limiti e le distanze che separano dall'autentica pienezza, verso cui *insieme diversamente* ci si incammina. In tal senso unità indica anzitutto cammino di pienezza, più che segmenti quantitativi di possibili omologazioni sul versante del contenuto della fede. Si tratta di superare gli schematismi delle assolutezze ecclesiologiche escludenti, che imprigionano in parzialità escludenti i diversi cammini di comunione. Si possono, a questo punto, delineare due stili per l'*ordo unitatis*.

- L'unità è dono perché attivazione gratuita di Dio e non opera dell'uomo. Chiama i differenti ad unirsi nel/mediante la diversità per intendersi e incontrarsi;
- L'*ordo unitatis* come *mutua receptio* delle differenze, risanate non dalle proprie parzialità (inevitabili), ma dalla patologia della parzialità. Occorre recepirsi nella propria concreta identità.

4.4. *Ordo salutis*

Absolutezza cristiana o particolarità religiosa. La *quaestio* investe la componente soteriologica del cristianesimo, la sua valenza salvifica universale. Entrano in gioco universi *altri* dal puro registro interconfessionale ecumenico. Il post moderno rende ancora più urgente l'interrogativo circa la

vocazione universale e le pretese di validità assoluta di una meta narrazione qualsiasi. Quindi, il cristianesimo si trova profondamente coinvolto in questa denuncia, perché la legittimazione di universalità ha sempre accompagnato la propria autocomprensione teologica ed ecclesiale. Mi limito ad indicare alcuni momenti della problematica.

a) La formula *extra ecclesiam nulla salus* è teologicamente non sostenibile nelle sue diverse traccie teologiche cattoliche. Infatti, all'inizio la formula aveva perimetri interpretativi ben precisi: metteva in guardia contro autonomie pericolose che intendeva prescindere da un corretto esercizio dell'appartenenza ecclesiale. Era più rivolta *ad intra* che *ad extra ecclesiam*. Ratzinger ha scritto:

“L'intento delle asserzioni di Cipriano è la definitività della struttura episcopale e l'indispensabilità dell'unità (...). Il problema della salvezza dell'umanità è fuori della prospettiva di Cipriano, al quale sta a cuore l'unità di una chiesa scossa dalla persecuzione e, all'interno, dalla divisione, senza per questo finire in speculazioni sulla sorte eterna di tutti gli uomini”¹⁷.

La radicalizzazione della formula, la sua espansione ermeneutica estrema, l'ha fatta transitare da assunto ecclesiologico a teorema escatologico salvifico. Ma l'esaurirsi della formula, se elimina l'estremizzazione, non elimina il problema: qual è la capacità universale del cristianesimo?

b) *L'ottimismo parziale* del Concilio Vaticano II costituisce un primo approccio significativo alla questione. *Ottimismo*, perché la valutazione degli *altri* è finalmente positiva. Ed è pure apprezzata la possibilità soterica in Cristo delle varie religioni. Nelle tradizioni religiose il Concilio Vaticano II vede:

¹⁷ J. Ratzinger, o. c. p. 371.

“preparazioni evangeliche, semi del Verbo, raggi di quella verità che illumina tutti gli uomini, elementi di verità e di grazia...”¹⁸.

Parziale, perché è onesto (diceva Paolo VI¹⁹) riconoscere che esiste un'unica e vera religione, cioè quella cristiana. Meno parziale e più ottimista è Giovanni Paolo II, il quale nell'enciclica *Dominum et vivificantem* (1986), afferma che l'azione dello Spirito Santo, vero agente universale, è presente

“sin dal principio”, cioè “anche prima di Cristo (...), al di fuori del corpo visibile della chiesa”²⁰.

La traiettoria pneumatologica corregge il rischio di un certo cristonismo ecclesiologico. Ancora più ottimista è il *Documento del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli*, dal titolo *Dialogo ed annuncio: riflessioni ed orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*. Il Documento afferma che gli *altri* sono salvati da Cristo non al di fuori delle loro appartenenze, ma in virtù di una sincera adesione ad esse e attraverso esse.

“È attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro tradizioni religiose e seguendo i dettami delle loro coscienze, che i membri di altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come il loro Salvatore”²¹.

c) *L'ottimismo radicale* si sostanzia nel tentativo che chiede al cristianesimo la rinuncia ad ogni pretesa di unicità e di assolutezza, soprattutto nei riguardi della figura di

¹⁸ *Ad Gentes*, n. 3.

¹⁹ EN, 53.

²⁰ N. 7.

²¹ *Dialogo ed annuncio*, n. 29, in EO

Gesù Cristo. La sollecitazione teologica è nella direzione di un mutamento di paradigma che abbandona il versante cristocentrico (modello inclusivista del salvatore assoluto) per passare ad una determinazione teocentrica: vale a dire l'abbandono di ogni pretesa privilegiante sia per Gesù Cristo sia per il cristianesimo sia per la chiesa²².

²² Nella difficoltà di suggerire soluzioni soddisfacenti, possono avere un certo interesse le argomentazioni teologiche di J. Dupuis. Il teologo gesuita ritiene che la sola via percorribile sia quella di un cristocentrismo inclusivo, il quale riuscirebbe a mantenere insieme i due fondamentali assiomi della volontà salvifica di Dio e della mediazione necessaria di Gesù Cristo, per la salvezza. Il mistero di Cristo, in cui si rivela la presenza di Dio all'uomo, sarebbe mediato sia dal cristianesimo in forma esplicita sia attraverso le altre religioni in modo implicito o nascosto. Quest'asimmetria mediativa e di compimento manifesterebbe la novità cristiana, in cui la rivelazione esprime la propria pienezza. Un'altra ipotesi è quella formulata da P. Sequeri. La prima figura che l'Autore pone in campo è quella della fede che salva, la quale non dice immediatamente e necessariamente appartenenza ecclesiastica, perché trascende l'appartenenza per configurarsi come fede testimoniale, seconda figura fondamentale. Questa figura non è in vista della salvezza propria quanto della custodia storica del soterico per gli altri. Il problema allora è istruito, nella sua legittimità teologica, come inevitabile differenziazione tra cristologia ed ecclesiologia, nel senso che quest'ultima non può surrogare la precedente, perché la chiesa non può sostituire Cristo. La chiesa non è Cristo attualmente vivente, che soccorre l'impotenza di Gesù storico a farsi presente e a stabilire una relazione con la storia. Essa è certamente il modo mediante il quale si perviene all'autenticità testimoniale della comunione con Cristo e quindi della grazia che salva. Ma per tenere ferma quest'idea non è affatto necessario ritenere che essa sia anche, in perfetta simmetria, il modo esclusivo mediante il quale il Signore Gesù entra in relazione con l'uomo. Lo scarto tra fede testimoniale dei discepoli e l'eccedenza della fede che salva, non è mai colmabile.

Finito di stampare nel mese di gennaio 2010
dalla Tipografia Editrice Esca di Vicenza
0444 513421 - info@tipografiaesca.it

IL FATTO PREVIO

Tecle Vetralli, *Presentazione*

Placido Sgroi, *Il contributo di mons. Pompeo Piva. Dal ricordo al dialogo*

Profilo biografico

Bibliografia

1. Etica fondamentale: *La legge morale naturale. Una idea che non si può cancellare e non si sa come pensarla*
2. Etica ecumenica: *Da un unico battesimo ad etiche diverse. I criteri di fedeltà all'evento Cristo nella vita pratica del cristiano*
3. Ermeneutica: *Verità ed interpretazione*
4. Ecclesiologia: *Chiesa e religioni nel post moderno*
5. Ecumenismo: *Problemi di antropologia culturale e dialogo ecumenico*
6. Famiglia: *La teologia della famiglia*
7. Etica economica: *La moralità del profitto*
8. Etica dell'impresa: *Teologia e impresa moderna. Dalle incomprendimenti al dialogo*
9. Bioetica: *Trapianti*
10. Spiritualità:
I. *La paura di Gesù al Getsemani secondo il vangelo di Marco*
II. *Giobbe: figura del dolore umano o implacabile domanda a Dio?*