

CULTURA  
Studium  
146.



*A Giulia Torrisi*  
*A Claudia Torrisi*  
*Con animo grato*  
*Trieste*

ANTONIO RUSSO

# WALTER KASPER

## Cattolismo vivente sotto la parola di Dio

Prefazione di Walter Kasper

• • •  
**Studium**  
edizioni

Tutti i volumi pubblicati nelle collane dell'editrice Studium "Cultura" ed "Universale" sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche, ci si avvale anche di professori esterni al Comitato scientifico, consultabile all'indirizzo web <http://www.edizionistudium.it/content/comitato-scientifico-0>.

Copyright © 2018 by Edizioni Studium - Roma  
ISBN 978-88-382-.....-

**[www.edizionistudium.it](http://www.edizionistudium.it)**

## INDICE

Prefazione. Walter Kasper: la verità nella carità	00
Introduzione: L'opera del Card. Walter Kasper (A. Russo e Card. Georges M. Cottier)	00
I. La formazione	00
1. La patria sveva, p. 00. - 2. La Scuola cattolica di Tubinga, p. 00. - 2.1. Programma e attualità della Scuola, p. 00. - 2.2. Kasper e la Scuola, p. 00.	
II. I primi scritti	00
1. Scuola di Tubinga e Scuola romana di teologia, p. 00. - 2. La generazione del Concilio, p. 00. - 3. Schelling e l'Assoluto nella storia, p. 00. - 4. Per un rinnovamento del metodo teologico, p. 00. - 5. La Scuola di Tubinga: ieri e oggi, p. 00. - 6. Chiesa e teologia, p. 00. - 7. Karl Barth vs Scuola cattolica di Tubinga, p. 00. - 8. Convergenza e dissenso di Kasper, p. 00.	
III. Parola di Dio e tradizione	00
1. Scrittura e tradizione, p. 00. - 2. Il dogma sotto la Parola di Dio, p. 00. - 3. Lutero e la Parola di Dio, p. 00. - 4. Il dibattito oggi, p. 00. - 5. Schelling e il problema di Dio, p. 00. -	
IV. Il Concilio Vaticano II	00
1. Il Concilio e il rinnovamento, p. 00. - 2. Sulla scia del Vaticano,	

p. 00. - 3. Una prospettiva pneumatologica, p. 00. - 4. Il mondo come “luogo” del vangelo, p. 00. - 5. L’incarnazione nella storia, p. 00.	
V. La Chiesa	00
1. Alla Scuola di Tubinga, p. 00. - 2. Ecclesiologia come scienza della fede, p. 00. - 3. Chiesa nel mondo di oggi, p. 00. - 3.1. Henri de Lubac: natura e grazia, p. 00. - 3.2. Chiesa come <i>communio</i> , p. 00.	
VI. Cristologia e antropologia	00
1. Libertà e diritti dell’uomo, p. 00. - 2. Cristologia della kenosis, p. 00. - 3. Schelling e la cristologia, p. 00. - 4. Xavier Tilliet interprete di Schelling, p. 00. - 5. Kasper interprete di Schelling, p. 00. - 6. Cristologia e antropologia (di W. Kasper), p. 00.	
VII. La missione della Chiesa	00
1. Chiesa come <i>communio/koinonia</i> , p. 00. - 2. <i>Congregatio fidelium</i> e <i>communio sacramentorum</i> , p. 00. - 3. Chiesa come popolo di Dio, p. 00. - 4. Opzione prioritaria per i poveri, p. 00. - 5. La missione della Chiesa, p. 00. - 6. Il dialogo ecumenico, p. 00. - 7. Dialogo con l’Ebraismo, p. 00. - 7.1. Henri de Lubac e il Vaticano II, p. 00. - 8. Kasper e l’Ebraismo (di R. Fontana), p. 00. - 9. Dialogo col mondo e con gli uomini, p. 00. - 10. La misericordia	
VIII. In cammino con Papa Francesco	00
1. Il fondamento cristiano delle cose, p. 00. - 2. La «mondanità spirituale», p. 00. -	
Conclusioni	00
Bibliografia: 1. Scritti di Walter Kasper tradotti in italiano, p. 00. - 2. Scritti su Walter Kasper, p. 00.	
Walter Kasper: Itinerario di una vita	00
Appendici	00

## PREFAZIONE

Roma, 27 ottobre 2018

Caro Antonio Russo

le scrivo soltanto oggi, per rispondere all'invio delle bozze del libro che lei è in procinto di pubblicare sulla mia teologia. Finora, sono stato tanto assorbito dalla preparazione di un mio manoscritto da non riuscire a trovare il tempo per dedicarmi alla lettura del suo testo; e, poi, deve tener presente che la mia capacità di lavoro non è più ormai quella di un tempo. Perciò soltanto ora riesco a farlo e mi spiace vivamente del ritardo.

Innanzitutto, posso dirle che sono rimasto molto favorevolmente impressionato dalla lettura del suo testo. Lei ha preso in esame ed è riuscito ad analizzare con acribia e precisione veramente notevole un materiale di vastissime proporzioni; poi, ha studiato i miei scritti con grande energia ed è giunto a risultati particolarmente positivi. Già per questo debbo esserle molto grato e riconoscente. Volentieri le do assicurazione che lei non soltanto mi ha sempre correttamente compreso e presentato, ma ha anche messo giustamente in risalto, in maniera del tutto precisa e conforme al mio pensiero, i più importanti aspetti della mia ricerca e i loro elementi coesivi.

Il risultato più cospicuo e più originale della sua opera, tuttavia, mi sembra essere un altro: lei è riuscito a collocare molto felicemente il mio pensiero nell'orizzonte delle discussioni sollevate soprattutto in Francia da autori, al più alto livello europeo e internazionale, come Henri de Lubac e Xavier Tilliette, Maurice Blondel e altri importanti esponenti della filosofia e della teologia francese del XX secolo. Sono pensatori con i quali io non posso affatto misurarmi e che purtroppo, come ho potuto rendermi conto dalla lettura del suo testo, non conosco tanto bene come lei. Per me sono stati altamente istruttivi i confronti che lei ha istituito, mettendo a fuoco le convergenze - non certo marginali, ma profonde e sostanziali - e le differen-

ze tra le loro posizioni e le mie: si tratta qui di un importante contributo che lei offre alla teologia del XX secolo. In proposito, da parte mia, devo farle un grosso complimento. Spero che il suo libro, quando sarà pubblicato, spingerà molti ad occuparsi non solo dei miei scritti, ma anche di questi grandi autori e, inoltre, di Schelling e Hegel, perché ho l'impressione che, perlomeno in Germania, essi non siano quasi più noti in teologia.

Per me, infine, è stato di grande interesse leggere le Appendici, in cui lei pubblica alcune testimonianze che in parte non mi erano note. Queste testimonianze possono contribuire a vivacizzare la discussione. Tra le altre cose, mi ha fatto piacere rileggere quello che il Card. George Cottier ha scritto su di me. Un teologo della sua statura ci manca oggi, purtroppo, nella curia romana.

Per tutte queste ragioni, il suo libro avrà di sicuro un posto particolare nella letteratura che si occupa delle mie piccole cose. Penso a lei con viva cordialità e spero che il suo libro possa vedere la luce presto.

Con un saluto amichevole e i migliori auguri, suo

WALTER KASPER



## PREFAZIONE

### WALTER KASPER: LA VERITÀ NELLA CARITÀ

Il card. Walter Kasper, nasce il 5 marzo 1933 a Heidenheim an der Brenz, Germania. Dopo gli studi di teologia (1952-56) e l'ordinazione sacerdotale (1957), nel 1961 consegue presso l'Università di Tubinga il grado accademico di Dottore in Teologia e poi, tre anni dopo, la libera docenza. Nello stesso anno viene chiamato, su invito di J. Ratzinger, alla cattedra di teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia cattolica a Münster e diventa così il più giovane professore ordinario tedesco. Nel 1970 si trasferisce a Tubinga, dove vi trova, come colleghi e interlocutori, M. Seckler, H. Küng, A. Auer, J. Moltmann ed E. Jüngel. Si tratta, come egli stesso rievoca, di «un periodo incredibilmente ricco e vivace sul piano culturale», che segna la pubblicazione del volume *Gesù il Cristo* (1974), il suo libro più apprezzato e di larga diffusione. In esso lo scopo è quello di «rielaborare le nuove questioni esegetiche e storiche, di interpretare la fede della chiesa in confronto critico e costruttivo con il pensiero contemporaneo e di renderlo fecondo in senso spirituale e pastorale». Il testo sarà ampiamente apprezzato anche da Benedetto XVI, che, nel 2008, in occasione dei 75 anni di Kasper, scriverà: «la tua cristologia, appena apparsa in una nuova edizione, è diventata un orientamento per molte persone, teologi e laici, nelle diverse lingue e culture [...] tu ci hai richiamato il vero centro della teologia, che è per sua natura discorso di Dio»<sup>1</sup>. Nel 1985 è nominato Segretario teologico del Sinodo straordinario dei Vescovi, che si tiene a Roma in occasione dei vent'anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II. Ha modo così di rileggere i documenti conciliari e giunge alla conclusione che l'idea di

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, in G. Augustin, K. Krämer, edd., *Gott denken und bezeugen: Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, Herder, Freiburg im Br. 2008.



fondo del concilio è la concezione della chiesa come *communio*, che da allora in poi diventerà il tratto distintivo della sua ecclesiologia. Quattro anni dopo, viene consacrato vescovo di Rottenburg-Stuttgart, una delle più grandi diocesi della Germania, che guiderà per dieci anni, fino a quando papa Giovanni Paolo II lo sceglie come Segretario del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Nel 2001 riceve la porpora cardinalizia e viene nominato Presidente dello stesso Consiglio oltre che della Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo. Il 1 luglio 2011, per raggiunti limiti di età, Benedetto XVI accoglie le sue dimissioni. Questo per lui non significa affatto il pensionamento, tanto che dà alle stampe la sua summa *Chiesa cattolica. Essenza-Realtà-Missione* (2011) e, nel 2014, tiene la relazione principale davanti al Concistoro dei cardinali su *Il Vangelo della famiglia*, pubblicata in un volume definito da Papa Francesco un libro in cui «ho trovato una teologia profonda».

Il cammino teologico di Kasper, sin dagli inizi della sua carriera, viene tracciato soprattutto dal suo docente di dogmatica, J. R. Geiselman, che gli fa conoscere l'opera di J.A. Möhler. A questo insegnamento Kasper è sempre rimasto fedele, al punto da diventare uno dei più noti e importanti nomi della Scuola cattolica di Tubinga. Il tratto caratteristico della Scuola cattolica di Tubinga è connotato dallo stretto legame che intercorre tra una *rigorosa scientificità* e il riferimento costante alla ecclesialità e alla prassi. J. S. Drey (1777-1853), il suo vero fondatore, viene considerato un pioniere della teologia contemporanea, perché ne ha definito a nuovo il ruolo, procedendo ad uno sviluppo dei suoi principi e dei suoi metodi. Si tratta, qui, della concezione di una *scientia fidei*, avviata in età medioevale da Anselmo di Canterbury, che è risultata essere il modello decisivo nel Cristianesimo. Drey si colloca nel suo alveo e da essa parte per svolgere le sue considerazioni. Già l'Aquinata aveva cercato di offrire una soluzione allo stesso problema, ma il caso di Drey si configura diversamente, per via del mutato clima culturale, alla luce e dopo la temperie della filosofia idealistica. Tutto ciò ha anche una dimensione ecclesiale, perché Drey elabora una teologia come scienza ecclesiale, che non solo non si contrappone alle ragioni di far più coerente il discorso teologico con le categorie prese a prestito dalle scienze, ma trova in esse il luogo più idoneo per operare, perché «la teologia è scientifica se è ecclesiale ed è ecclesiale se è scientifica»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> B. FORTE, *Postfazione*, in J.S. Drey, a c. di M. Seckler, *Breve introduzione allo studio della teologia*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 279.

Oggigiorno, Drey viene considerato come un autore di «importanza permanente»<sup>3</sup>, perché, secondo J. Ratzinger, «non ha perduto nulla della sua freschezza fino ad oggi»<sup>4</sup>. Kasper si forma sui testi di Möhler, dal quale apprende, come gli stesso scrive: «una visuale storica viva, nonché una visuale cristologica e pneumatologica della chiesa [...] Da allora mi sono sempre sentito impegnato a seguire questa concezione ecclesiologica della scuola di Tubinga»<sup>5</sup>. Nei suoi tratti essenziali, questo discorso per Kasper non è affatto superato; anzi, solo oggi le sue esigenze di fondo hanno raggiunto la loro piena maturità. In questo grande alveo si collocano tutti i suoi testi successivi. Nel 1962, quando iniziano i lavori del Vaticano II, egli si appresta a scrivere il suo lavoro di abilitazione sulla filosofia dell'ultimo Schelling, che è «un tema legato a Tubinga»<sup>6</sup>. Occuparsi di Schelling significa fare i conti con uno degli ultimi grandi tentativi di affrontare il discorso cristologico e «introdurre agli attuali problemi di fondo della cristologia, problemi che, *cum grano salis*, possono essere sintetizzati nel motto: Hegel e i successori»<sup>7</sup>. In questo progetto Kasper viene a convergere con la prospettiva – nel suo complesso assai affine, nonostante alcuni punti di dissenso non essenziali –, di X. Tilliette che si riannoda a Schelling perché le posizioni della sua tarda filosofia rappresentano un trattato *De Verbo Incarnato*<sup>8</sup>.

Per cogliere correttamente gli esiti a cui giunge Kasper, occorre cercare di chiarire la nozione di storia che egli fa propria e che si colloca, sia pure in maniera più radicale e accentuata, nella stessa direzione di fondo impressa dal secondo Schelling e da Staudenmaier. In sede teologica, questa

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Premessa*, in J.S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, cit., p. 7.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>5</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza-Realtà-Missione*, Queriniana, Brescia 2012, p. 17.

<sup>6</sup> W. KASPER, *Al cuore della fede. Le tappe di una vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 42.

<sup>7</sup> W. KASPER, *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, in J. Moltmann, W. Kasper, H.-G. Geyer, H. Küng, *Sulla teologia della croce*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 55-56.

<sup>8</sup> X. TILLETTE, *Une introduction à Schelling*, Honoré Champion, Paris 2007, p. 126. Tilliette, nel recensire il libro di Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, Paris 1985 (trad. francese del testo *Der Gott Jesu Christi*) dirà che «Kasper, qui a commencé brillamment sa carrière avec Schelling, était bien armé pour l'écrire *Das kann auf Französisch kaum so heißen*. Les philosophes trouveront de quoi les satisfaire dans cet ouvrage de solide théologie qui se refuse à être un "Jeu des perles de verre". Une théologie mesurée, pondérée, raisonnable, axée sur la Révélation du Verbe, n'est pas menacée par l'aphasie qui guette maintes théologie de l'heure actuelle» (X. TILLETTE, rec. a W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, in «Archives de Philosophie», 48, 1985, pp. 520-521).

concezione si traduce in un appello alla centralità dell'escatologia, che si deve configurare non più come un singolo trattato, «ma deve improntare la totalità del pensiero teologico [...] richiede un pensiero teologico che si realizza non più nell'orizzonte della natura e delle idee, ma in quello della storia e della libertà»<sup>9</sup>. Le posizioni fin qui esposte, tuttavia, sono state prese a termine di confronto critico soprattutto da K. Barth (1886-1968), che per un verso ha apprezzato le affermazioni principali in cui si è articolata la scuola cattolica di Tubinga, come degne della più grande attenzione e ha visto in Möhler «la figura classica di questa teologia [...] il padre del nuovo cattolicesimo tedesco», ma per altro verso gli ha rivolto l'accusa di giungere, nei suoi esiti ultimi, a identificare la Chiesa e la rivelazione che la fonda.

Kasper, in alcuni dei suoi testi dati alle stampe negli anni '60, rileva che il dissenso di Barth si puntella sulla «mediazione ecclesiologica di unicità e continuità dell'evento Cristo»<sup>10</sup>, cioè sull'obiezione che in Möhler «non verrebbe mantenuta la superiorità di Cristo sulla chiesa»<sup>11</sup>. Poi, traccia le linee di una difesa della Scuola di Tubinga. Mette così in risalto il fatto che gli stessi teologi tubinghesi «hanno riconosciuto con molta chiarezza i limiti del modello di pensiero» organicistico di cui si servivano<sup>12</sup> e si sono appropriati dell'idea di organismo, ma prendendola a prestito dall'idealismo tedesco e non da Darwin, che è venuto dopo.

Questa difesa si risolve in Kasper in una sistematica re-impostazione del metodo teologico. Il compito di precisare il rapporto tra dogma (formulazioni dottrinali della Chiesa) ed evangelo, egli lo affida inizialmente ad un denso volumetto dal titolo *Il dogma sotto la parola di Dio* (1965). In esso, suo scopo è quello di mostrare che il dogma è il risultato di un processo storico della chiesa, che così traduce di volta in volta il messaggio evangelico. La presa di coscienza di questo risultato deve condurre ad un rinnovamento di tutti gli aspetti della teologia, alla luce di un rinnovato discorso sulla teologia della parola di Dio. La Scrittura, tuttavia, non costituisce una unità: in essa ci sono tensioni e differenze nella presentazione dell'annuncio. Si pone così l'interrogativo: «dove si trova il punto di convergenza, l'unità e il centro della Scrittura?». Secondo Kasper, bisogna prendere, nell'annuncio e nella teologia, tutta la Scrittura nel suo insieme, non l'una parte o l'altra. Non ci

<sup>9</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1975, p. 29.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

si può, poi, limitare ad una pura e semplice parafrasi dei testi biblici, perché quest'ultimi non offrono in maniera immediata la risposta ai problemi con cui si trovano a doversi confrontare oggi il predicatore e gli stessi fedeli. Tra la situazione odierna e la Scrittura vi è una distanza temporale e culturale di due millenni che bisogna colmare. L'esempio paradigmatico di come procedere in proposito ci viene offerto da Paolo (I *Cor* 15, 3-5), che si colloca all'interno di una tradizione, che fa propria e che trasmette ulteriormente nel suo annuncio. Questa tradizione è stata continuata dopo di lui e sta ad indicare che la Chiesa deve mediare il messaggio di Cristo, datoci una volta per sempre e vincolante, e far sì che esso risponda ai problemi che continuamente emergono nel corso della storia. Tutto ciò rinvia ad un duplice scopo: da un lato occorre mettere in risalto la normatività della Scrittura e, nello stesso tempo, quella delle successive professioni di fede.

In questo modo, la Scrittura e la tradizione diventano due grandezze che non possono essere isolate l'una dall'altra, perché gli stessi testi biblici non solo conoscono l'idea di tradizione, ma sono stati incorporati nel canone attraverso un lungo processo storico. Tuttavia, da «un punto di vista teologico la tradizione non ha prodotto la Scrittura, ma ha piuttosto conosciuto e riconosciuto come parola divina mediata dalla parola umana quella Scrittura nello Spirito Santo dallo Spirito. Perfino nell'atto di formazione del canone la Chiesa nello stesso tempo si è posta sotto la Scrittura come canone (canone come metro). Perciò c'è una preminenza della Scrittura rispetto alla tradizione e una funzione critica della Scrittura rispetto alla tradizione»<sup>13</sup>. Questo aspetto implica l'urgenza di una nuova determinazione e di un rinnovamento del rapporto tra Scrittura e tradizione, che può essere svolto nell'ambito di una prospettiva pneumatologica, non all'interno di un sistema rigidamente chiuso in se stesso, ma in un sistema aperto, che presenta due dimensioni: una diacronica e l'altra sincronica. Nella prima, la Scrittura e la tradizione vengono intesi «come tipi e modelli vincolanti per i tentativi attuali di tradurre il vangelo nel linguaggio e nei problemi del nostro tempo»; invece, nella seconda ci sono i vari carismi, servizi e ministeri, che hanno come compito l'ulteriore sviluppo e la costruzione della stessa Chiesa. Lo svolgersi tensionale di questo processo ha come suo punto di riferimento la Scrittura e la tradizione e deve portare ad un arricchimento reciproco dei suoi momenti, senza che nessuna delle posizioni coinvolte si faccia esclusiva e si assolutizzi. Quando l'una o l'altra delle

<sup>13</sup> W. KASPER, *Evangelium und Dogma*, cit., p. 471.

posizioni parziali viene isolata come unico criterio si cade nel fenomeno dell'eresia. L'ortodossia, comunque, non è da intendere come un sistema uniforme, razionale e astratto dalla realtà concreta, ma piuttosto come il raggiungimento del «noi della comunità ecclesiale, attraverso tensioni e conflitti in un comune percorso nel comune cammino della tradizione»<sup>14</sup>. La difficoltà principale che si incontra, nel far propria questa criteriologia, consiste nel cercare di integrare le posizioni particolari senza assolutizzarle. «Per il credente in Gesù Cristo è apparso il senso escatologico dell'intero. Egli è perciò il Typos, la chiave per la comprensione del tutto della realtà (Bonaventura) [...] ciò significa che l'esegesi cristologica è di conseguenza come interpretazione della Scrittura nello stesso tempo interpretazione del mondo»<sup>15</sup>. Per queste ragioni, il mondo può essere considerato come un *locus theologicus*. Esso non è, quindi, solamente il luogo a cui si rivolge il vangelo, ma è nello stesso tempo già il luogo in cui si trova e la chiesa «è sotto il vangelo, già in mezzo al mondo», come chiesa per gli altri. Nel solco di queste posizioni Kasper ha elaborato una propria ecclesiologia – sulla scia della cristologia pneumatologica espressa nel volume su *Gesù il Cristo* e nell'insegnamento del Concilio<sup>16</sup> –, in cui ha accolto come «determinante»<sup>17</sup> l'idea di Chiesa come *communio*. Il passo successivo è stato quello di sviluppare concretamente l'idea di Chiesa intesa come «un'unica vivente realtà di comunione, popolo di Dio nella sua intera diversità di carismi, ministeri e servizi, una Chiesa che siamo tutti noi»<sup>18</sup>. Affrontare e chiarire questo discorso significa chiarire il problema dei cristiani e della chiesa nel mondo di oggi, che è uno degli aspetti più cruciali, e più vitali, con cui la teologia del XX secolo deve confrontarsi<sup>19</sup>.

ANTONIO RUSSO

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 474.

<sup>16</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 39.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>18</sup> W. KASPER, *Chiesa dove vai?*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 47.

<sup>19</sup> W. KASPER, *Natur – Gnade – Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, in W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. II, Matthias Grünewald, Mainz 1999, p. 195.

INTRODUZIONE  
L'OPERA DEL CARD. WALTER KASPER  
ALLA LUCE DEL VATICANO II

Walter Kasper, già Presidente del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani e uno dei più autorevoli e rappresentativi teologi contemporanei, come è stato egregiamente rilevato<sup>1</sup>, è un teologo e un Vescovo che, con la sua persona e il suo impegno scientifico e accademico, rappresenta una Chiesa missionaria che vuole essere *solidale* con «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi» (GS, n.1). Il suo motto episcopale e cardinalizio, non a caso, è tratto da un passo della lettera agli Efesini: *Veritatem in caritate* (Ef 4, 15). Egli, che ormai gode di una vasta, crescente, e largamente meritata diffusione internazionale, durante il suo ministero come Vescovo della diocesi di Rottenburg-Stuttgart (dal 1989 al 1999), una delle più grandi e importanti della Germania, ha infatti mostrato con coraggio e costanza che impegno teologico e attività pastorale non si escludono, ma anzi s'integrano reciprocamente e in maniera imprescindibile. Proprio in quest'ambito, perciò, ha dato impulso e svolto un notevole servizio per la trasmissione della fede alla nostra generazione e a quelle venture, intendendolo come un tema e un compito vincolante, sulla scia del comando evangelico di Mt 28, 19s., a

<sup>1</sup> Cfr. in proposito il sintetico, ma denso e illuminante, contributo di un suo antico collaboratore, già vescovo ausiliare nella diocesi di Rottenburg-Stuttgart, cioè mons. H. KREIDLER, *In der Kraft des Geistes*, in A. RUSSO-G. COFFELE, a c. di, *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Studium, Roma 2001, pp. 744-747. Qui ci sforzeremo di dare uno sguardo d'insieme e di mettere in evidenza il filo conduttore che lega e accumuna la trattazione di alcune problematiche che ci danno la misura dell'unitario impianto culturale e dell'organicità dell'opera del Cardinale Walter Kasper e che nei suoi più cospicui scritti hanno trovato e tuttora trovano un esempio paradigmatico. Le pp. dell'Introduzione, qui riprodotte, riprendono quasi integralmente (ad eccezione di qualche piccolo ritocco-formale) un testo pubblicato dall'Autore assieme al compianto Card. Gottier nell'«Osservatore Romano» del 5 marzo 2003, p. 11.

cui è da attribuire la più alta priorità pastorale. Come egli stesso ha attestato, in una delle sue recenti opere ecclesologiche, soltanto con la testimonianza personale la Chiesa e i singoli cristiani possono svolgere oggi la loro funzione di essere sale della terra. E per questo il nostro tempo «è il tempo dei cristiani radicali, il tempo dei santi»<sup>2</sup>. Ragion per cui, come si dice nella *Gaudium et spes*, egli si è sentito e tuttora si sente «realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia» (GS 1).

Questo suo tratto peculiare può essere adeguatamente definito dalla convinzione che la teologia e la filosofia vivono oggi in un mondo connotato essenzialmente dalla coscienza della processualità storica e che tutta la chiesa, anzi tutta la società, sperimenta «il passaggio da una concezione piuttosto statica dell'ordine della realtà tutta ad una concezione più dinamica, evolutiva, storica»<sup>3</sup>.

In questa ottica, oggigiorno, la Chiesa, non più *acies ordinata*, accoglie in sé diverse prospettive e orientamenti tra di loro difficilmente armonizzabili: è cioè *circumdata varietate*, in una società in cui lo stesso Cristianesimo si trova in una situazione, nel senso letterale del termine, di diaspora. Occorre, allora, individuare, accanto a quelle già esistenti, altre forme di presenza nel mondo e propugnare decisamente e con costanza una nuova evangelizzazione, nell'ambito della famiglia, della vita privata e pubblica, della scuola e della formazione in generale.

Questo non è altro, in termini di rigoroso costruito scientifico, che il problema del rapporto tra teologia (dogma) e storia o filosofia, cioè appunto anche il centro di gravità attorno a cui si snodano i vari contributi di W. Kasper, nelle loro molteplici articolazioni discorsive. Si tratta, qui, di una questione che si è rivelata «come il problema centrale della teologia del Ventesimo secolo», che è «ben lungi dall'esser stato condotto ad una soluzione universalmente accettata»<sup>4</sup>. Tale problema, lungamente preparato dalla Scuola cattolica di Tubinga (con J.S. Drey, A. Möhler, J.E. Kuhn), dalle ricerche di J.H. Newman e dall'acceso dibattito svoltosi in piena crisi modernista, emerse con rinnovata forza ed ebbe un effetto dirompente soprattutto con le polemiche suscitate attorno al pensiero e alle figure emblematiche di M. Blondel e A. Loisy, che raggiunsero verso la metà del secolo

<sup>2</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, Matthias Grünewald, Mainz 1987, p. 130.

<sup>3</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1985, p. 7.

<sup>4</sup> W. KASPER, Prefazione a A. RUSSO, *Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'infusso di Blondel*, Studium, Roma 1990, p. 10.

scorso il loro apice con le vicende relative alla cosiddetta *nouvelle théologie*, cioè con le posizioni di Henri de Lubac. L'allora padre Gesuita, successivamente creato cardinale da Giovanni Paolo II, venne infatti coinvolto in prima persona come capofila, o meglio come simbolo del rinnovamento teologico, e fu da più parti visto come il precursore di molte delle più significative tendenze teologiche successivamente confluite nel Concilio Vaticano II<sup>5</sup>. Non a caso, le principali istanze di quelle discussioni, poi, vennero riprese, fatte proprie e ulteriormente approfondite in pieno clima conciliare: in ambito cattolico da K. Rahner, J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, E. Schillebeeckx; e da parte protestante con J. Moltmann e W. Pannenberg<sup>6</sup>.

Questa dimensione storica e il tentativo di trovare una adeguata soluzione agli aspetti problematici ad essa correlati danno un'impronta dominante e identificante alla produzione di Walter Kasper, che si rispecchia fedelmente nei lavori da lui dati alle stampe. Egli, infatti, ha posto al centro della sua riflessione proprio tale nucleo tematico<sup>7</sup>, per estendere il dibattito ad una valutazione complessiva del problema del rapporto teologia, filosofia e storia nell'ambito della teologia contemporanea. Il suo punto di abbrivo è costituito dalla convinzione che la teologia contemporanea abbia smarrito ogni costanza di contenuto e sia perciò immersa in una crisi d'identità senza precedenti, dovuta ad un eccessivo pluralismo nel tentativo di tener conto che «il problema della storicità all'interno della teologia non lo si può limitare a alcune poche questioni della esegesi, della dogmatica e della teologia morale; è un problema universale e riguarda il pensiero moderno e la fede come un tutto»<sup>8</sup>.

Per via della generalizzata crisi di significato oggi i cristiani, infatti, attraverso un processo che è forse solo al suo inizio, vengono a trovarsi in una situazione analoga a quella dei primi cristiani. Un periodo di disorientamento che vede lo scompiglio delle filosofie, delle teologie, talvolta la loro decomposizione; il turbinio anarchico delle idee, porta con sé inevitabilmente delle ripercussioni su questo procedimento che si incammina verso la fede. Perciò, la filosofia, la storia, la teologia, la liturgia e l'esegesi, ed

<sup>5</sup> Su questi aspetti, cfr. ora il volume di A. RUSSO, *Henri de Lubac*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

<sup>6</sup> Cfr. la sintesi offerta da W. KASPER, *Dogma/Dogmenentwicklung*, in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von P. Eicher, Kösel-Verlag, München 1984, pp. 176-193.

<sup>7</sup> Cfr. W. KASPER, *L'Assoluto nella storia*, Jaca Book, Milano 1986 e, dello stesso autore, *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1969.

<sup>8</sup> W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1972, p. 168.

altre discipline devono portare il loro contributo a questa ricerca, in quanto si tratta di rispondere a molteplici e diverse obiezioni. Lungi dal rifugiarsi in un fideismo rovinoso i credenti, e gli studiosi a maggior ragione, devono aver cura di approfondire le ragioni della fede. Una motivazione ragionata della fede è peraltro una condizione d'impegno personale profondo nella fede. Senza di essa, si va verso la catastrofe. Il pericolo minaccia gli animi che pensano di salvare la loro fede rifiutando di esaminare onestamente i problemi che vengono loro posti, o quanti l'adesione dei quali implica, come prerequisito, al posto di ragioni per credere, un entusiasmo sentimentale, che, per la sua stessa natura, non ha un domani.

Per quanto riguarda la messa in rilievo dei fattori convergenti di ordine filosofico, storico e teologico, che sono all'origine dell'attuale crisi, va detto che la risposta alle loro istanze Kasper ha sempre di più cercato di enuclearla a partire dai testi conciliari e da quelli di Henri de Lubac, concentrandosi poi nell'analisi e nella elaborazione dei principali risultati acquisiti dal dibattito filosofico-teologico attorno e dopo il Vaticano II.

Il Concilio, secondo Kasper, difatti ha già offerto in merito una precisa e normante categoria perché era ben conscio di queste difficoltà. Così ci ha dato un segnavia, o meglio la *Magna charta* per l'ulteriore cammino verso il terzo millennio, parlando della Chiesa come sacramento, cioè di «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1) e del fatto che tutti i credenti devono per così dire essere fermenti per la santificazione del mondo<sup>9</sup>. Questo è accaduto perché «il principio dell'ecclesialità è quello che più degli altri connota la teologia cattolica»<sup>10</sup>; e perciò ogni discorso teologico «è possibile soltanto all'interno della *communio* della Chiesa»<sup>11</sup>.

La Chiesa, allora, non è un organo affatto esteriore creato dalla comunità dei credenti e né tantomeno una specie di «ipostasi trascendente che preesisterebbe realmente all'opera di Cristo nel mondo»<sup>12</sup>, ma è piuttosto «un'unica vivente realtà di comunione[...], popolo di Dio nella sua intera diversità di carismi, ministeri e servizi, una Chiesa che siamo tutti noi»<sup>13</sup>. La nozione di *communio* o di *ecclesiologia eucaristica* è, quindi, in questo contesto, l'idea guida conciliare a cui dobbiamo attenerci per un costante

<sup>9</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, Matthias Grünewald, Mainz 1987, p. 121.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>12</sup> H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del Dogma*, Studium, Roma 1964, p. 46.

<sup>13</sup> W. KASPER, *Chiesa dove vai?*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 47.

rinnovamento spirituale che coinvolga non solo il singolo, ma anche la comunità dei credenti, e nello stesso tempo scaturisca dal ricorso alle fonti originarie.

Ma qual è il significato preciso e concreto di questa idea, nuova e nello stesso tempo del tutto legata alle origini del Cristianesimo?

Per Kasper, il Vaticano II, nei suoi testi ecclesiologicali, ha posto l'accento sulla realtà della Chiesa intesa come *communio*, muovendosi sulla scia del rinnovamento teologico della prima metà del XIX sec. a cui ha contribuito soprattutto Henri de Lubac, che con «le sue opere *Catholicisme e Surnaturel*» ha condotto «in maniera decisiva [...] ad una nuova determinazione del ruolo e della presenza della Chiesa cattolica nel mondo moderno del ventesimo secolo»<sup>14</sup>. Il teologo francese, nel trattare del rapporto tra natura e soprannaturale, da una parte ha mostrato in maniera convincente i limiti e il carattere moderno e quindi non tradizionale della dottrina estrinsecista che è a monte del moderno processo di secolarizzazione<sup>15</sup>; d'altro canto, poi, ha cercato con un'ammirevole conoscenza della Tradizione di offrire un solido fondamento teologico alla soluzione proposta da Blondel che ha consentito il superamento, con tutto il bene che esso implicò in pieno clima modernista, e dell'immanentismo e dell'estrinsecismo<sup>16</sup>. Così, verso la prima metà del '900, ha elaborato una nuova sintesi di *nova et vetera*, che si fonda sul dato biblico e patristico secondo cui Cristo è il *primogenitus omnis creaturae [...] omnia per ipsum, et in ipso creata sunt* (Col 1, 16) e in vario modo è stata fatta propria da Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner e tanti altri teologi, ma poi è confluita soprattutto nella Costituzione conciliare *Gaudium et spes* – dove si parla di Cristo che è l'alfa e l'omega e si dice che «la Chiesa è “l'universale sacramento della salvezza”» e che «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 di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni» (GS 45, ma anche 22).

In quelle discussioni, non ci si limitava al confronto fra diversi indirizzi teologici: il centro di gravità, infatti, era costituito dal tentativo di colmare l'abisso che si era venuto creando tra *kerygma* e mondo della vita, per trasformare l'uomo e rinnovare il volto della terra e così rispondere al segno

<sup>14</sup> W. KASPER, Prefazione ad A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia*, cit., p. 9.

<sup>15</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Matthias Grünewald, Mainz 1999, p. 203.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 204.

dei tempi con una nuova incarnazione del Cristianesimo<sup>17</sup> e il Concilio appropriandosene, cioè nel ritornare all'antica tradizione ecclesiologicala, ha rotto con «la maladie moderne du catholicisme»<sup>18</sup> o con le «verhängnisvolle Verengungen der späteren Entwicklung»<sup>19</sup>. Questa sintesi, per Kasper che qui segue ancora una volta de Lubac e in particolare il suo testo *Le Mystère du Surnaturel*, in edizione tedesca approntata da Hans Urs von Balthasar, corrisponde alle tesi tomane del *desiderium naturale videndi Deum* e la sua sconsiderata obliterazione o finanche abrasione da parte di certa illuministica teologia postconciliare ha portato la Chiesa occidentale sull'orlo di una profonda crisi e ha condotto alla cosiddetta secolarizzazione, in cui si è giunti a mettere in questione la stessa realtà soprannaturale<sup>20</sup>.

La via d'uscita da questa situazione di indigenza, cioè, in altri termini, per usare il titolo di un volume del de Lubac a cui Kasper esplicitamente rinvia, il superamento del *Dramma dell'umanesimo ateo*, è possibile soltanto con un *ressourcement*<sup>21</sup>. Questo ritorno alle fonti, in vista di un aggiornamento della teologia e della Chiesa, che ci è stato proposto dal Vaticano II, consente di rigettare «l'estrinsecismo di natura e grazia, chiesa e mondo»<sup>22</sup>; e poi trova la sua formulazione positiva nell'antropologia orientata su base cristologica della *Gaudium et spes* 22 e 45, in cui il discorso di un rinnovato umanesimo cristiano viene visto alla luce della Croce e della Resurrezione, perché soltanto «per Christum et in Christo, igitur, illuminatur aenigma doloris et mortis, quod extra Eius Evangelium nos obruit»<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> W. KASPER, *Chiesa dove vai?*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 25.

<sup>18</sup> H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, France Catholique-Cerf, Paris 1985, p. 28.

<sup>19</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 279, nota 13, dove si rinvia esplicitamente agli studi di Henri de Lubac; ma anche p. 313 dello stesso testo dove si afferma, in piena sintonia col teologo francese e con le tesi di fondo della sua opera *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, che a partire dalle controversie sull'Eucaristia del sec. XI «ging das Bewusstsein des Zusammenhangs von Eucharistie und Kirche weithin verloren [...] Insgesamt kam es freilich zu einer verhängnisvollen Individualisierung und Privatisierung des Eucharistieverständnisses und der eucharistischen Praxis. Diese einseitige Entwicklung wurde [...] durch das II. Vatikanische Konzil wieder aufgebrochen».

<sup>20</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, cit., pp. 203ss.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>23</sup> Qui Kasper si muove in piena sintonia con il pensiero di K. Wojtyła che vede nel n. 22 della *Gaudium et spes* la chiave di volta «essenziale dell'antropologia cristocentrica proposta in *Gaudium et spes*» (cfr. G. WEIGEL, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Mondadori, Milano 1999, p. 209). L'allora mons. Wojtyła, durante il Concilio Vaticano II, lavorò «fianco a fianco» con Henri de Lubac; e questa collaborazione

Tale Costituzione conciliare, definita da Henri de Lubac come «l'un des textes les plus importants du Concile»<sup>24</sup>, suppone «comme il est dit au n° 40, la base doctrinale de *Lumen gentium* 'sur le mystère de l'Eglise'»<sup>25</sup>. Anche per Kasper la determinazione del rapporto tra natura e soprannaturale, natura e grazia, va di pari passo con l'idea di Chiesa, che, in quanto sacramento universale di salvezza, è «un momento essenziale all'interno del tema natura, grazia e cultura. In essa la corretta determinazione del rapporto di queste tre grandezze deve essere disegnata in maniera visibile. Nella sua configurazione umana essa deve rispecchiare l'annuncio della grazia e del Dio misericordioso; essa deve essere Chiesa con un volto umano; deve conservare la sua propria identità e avere il suo proprio profilo»<sup>26</sup>.

Il discorso, perciò, per entrambi gli autori si sposta e deve essere spostato sul terreno dottrinale della *Lumen gentium*, cioè sull'insegnamento ecclesiologico del Vaticano II. Per Kasper, infatti, e per de Lubac – che intende la *Lumen gentium* come «la colonne vertébrale de l'oeuvre conciliaire», ossia un testo che rappresenta un autentico «retour aux sources viventes de la Tradition catholique (seul moyen de progresser dans une bonne direction)»<sup>27</sup>, «un souffle nouveau»<sup>28</sup>, la nozione di Chiesa espressa dalla Costituzione conciliare è «die Leitidee des letzten Konzils»<sup>29</sup> e non vi è altra via che che la Chiesa possa percorrere nel futuro se non quella di attuarne i contenuti. Si tratta di una strada che il Concilio ha già preparato e che richiede soltanto la piena applicazione dell'ecclesiologia di *communio*<sup>30</sup> ed è perciò, a maggior ragione, l'orientamento fondamentale che occorre avere nella ricerca teologica, alla luce dei testi sinodali che illuminano e

«segnò l'inizio di una 'speciale amicizia' tra i due» (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 2001, p. 173; poi J.-M. LUSTIGER, *Souvenirs et présence du Cardinal Henri de Lubac*, in *Henri de Lubac et le Mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris 1999, pp. 220-221). Walter Kasper, su questo aspetto, si colloca sulla linea del 4 capitolo della prima parte di *Gaudium et spes*, che comprende tra l'altro il n. 45, il cui redattore fu l'allora arcivescovo di Cracovia (cfr. in merito quanto afferma il card. G. Garrone, in una intervista apparsa in «30 Giorni», marzo 1985, p. 18; inoltre, H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, France catholique-Cerf, Paris 1985, pp. 46-48; e, infine, J. GROOTAERS, *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1998, pp. 105-129).

<sup>24</sup> H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, cit., p. 47.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>26</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, cit., p. 211.

<sup>27</sup> H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, cit., p. 21.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>29</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 273.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 274.

devono continuare a supportare la nostra ricerca. Questo, in altre parole, è l'esempio paradigmatico di un atteggiamento tuttora attualissimo su cui bisogna mettere l'accento precipuo e su cui deve puntellarsi e ricorrere, non solo retrospettivamente e nell'occorrenza presente, ma anche per sancirne l'attuazione, ogni ulteriore rinnovamento.

In effetti, per Walter Kasper, i testi conciliari non sono affatto superati; anzi soltanto oggi noi possiamo apprezzarne il valore e attestarne il permanente vigore. Dobbiamo perciò provvedere, contro ogni tentativo di secolarizzazione o di piatto ed arido riduzionismo collettivistico, a che si realizzi appieno la loro effettiva e vera recezione<sup>31</sup>.

Tutto ciò deve avvenire nel solco della *Lumen gentium*, della *Gaudium et spes* e degli altri documenti elaborati ed approvati dai Padri sinodali. Nel primo dei testi citati, non a caso, sin dalla prima parte (cfr. LG 2-4) si parla, in senso tipicamente paolino, *De ecclesiae mysterio*. Questo sta ad indicare che «nello Spirito e mediante Cristo noi abbiamo accesso al Padre e così veniamo resi partecipi della natura divina. La *communio* delle chiese è prefigurata, resa possibile e supportata dalla *communio* trinitaria: in definitiva, come afferma il Concilio ricordando il vescovo martire Cipriano, essa è partecipazione alla stessa *communio* trinitaria (LG 4; UR 2)»<sup>32</sup>. E in nota il rinvio è a H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, pp. 172-187, dove appunto viene svolto lo stesso e medesimo discorso. Tanto che il teologo francese intitola il capitolo in questione, a cui esplicitamente rimanda lo stesso Walter Kasper, *Ecclesia de Trinitate* e tratta della *Lumen gentium* (n. 2 e 4) come dell'«interprète de la plus antique et de la plus profonde Tradition» che esprime l'idea che ciò che «nous rassemble dans l'Eglise, est un symbole essentiellement trinitaire»<sup>33</sup>.

Vero elemento coesivo viene ad essere, quindi, Gesù Cristo, che è appunto «der Inbegriff aller communio zwischen Gott und dem Menschen»<sup>34</sup>. L'importanza della *communio* sul terreno ecclesiologicalo viene messa in rilievo già da san Paolo in 1 Cor. 10, 16sgg. quando afferma che *unus panis*,

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>33</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Aubier, Paris 1971, trad. ted. a c. di Hans Urs von Balthasar, *Quellen kirchlicher Einheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971; ma anche H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, cit., p. 24, dove si parla del fatto che la Costituzione conciliare, che tratta della Chiesa, cioè *Lumen gentium*, è da leggere in chiave cristologica trinitaria, tanto che essa inizia con le parole *Lumen gentium cum sit Christus*.

<sup>34</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 276.

*unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus*; e poi viene ribadita da sant'Agostino (*In Johann.* Tr. 26, c. 6 n.13: PL 35, 1613) a cui si ricollega esplicitamente la *Sacrosanctum Concilium* (SC 47) (in tale contesto cfr. anche *Lumen gentium* 3; 7 e 11). La *fractio panis* allora viene ad essere *fons et culmen totius vitae christianae* (LG 11). Con questo ricorso all'antica *Traditio* cristiana, biblica e patristica, per Kasper<sup>35</sup>, il Concilio ha inteso sanare una situazione che a partire dall'XI secolo aveva portato, di deviazione in deviazione, sempre di più ad un abbandono del realismo eucaristico che fonda quello ecclesiale e ad accentuare, come d'altro canto afferma lo stesso Henri de Lubac, gli aspetti esteriori della Chiesa «nelle sue forme più contingenti»<sup>36</sup>. E la Chiesa, intesa come *communio* eucaristica, viene ad essere non soltanto «immagine della *communio* trinitaria, ma anche la sua riattualizzazione. Essa non è solo segno e strumento di salvezza, bensì anche frutto di salvezza. In quanto *communio* eucaristica, la Chiesa è la risposta sovrabbondante che viene data al problema umano originario di comunione»<sup>37</sup>.

Nel solco di questo decisivo evento, si è variamente puntellata gran parte della ricerca cattolica soprattutto a partire dagli anni '60. Tuttavia, nei documenti del Vaticano II non si è arrivati a fissare con stabilità e continuità, cioè in maniera rigorosamente omogenea e organica, pur riconoscendone l'importanza centrale, l'uso linguistico del termine *communio*. Accanto ad esso, infatti, sono stati adoperati concetti come *communitas*, *societas*, ecc; poi, la stessa idea di *communio* è stata impiegata in maniera differenziata; infine, sono riemerse con forza nel tessuto ecclesiale dottrine individualistiche e soggettivistiche, che, insieme a molti altri fattori, hanno impedito la piena attuazione dei testi conciliari. Si spiegano così gli ostacoli e le incomprensioni a cui è andata incontro l'ecclesiologia eucaristica e che ancora ne impediscono la piena recezione. Per farlo occorre un'attuazione integrale, autentica e rigorosa dell'insegnamento del Concilio. E affinché questo si realizzi è necessario intendere la lettera e lo spirito dei testi sinodali come un'unità e rileggerli tenendo conto del fatto che essi affondano «le radici in un *ressourcement*, in un rinnovamento basato sulla Bibbia, la patristica e l'alta scolastica»<sup>38</sup>. Dobbiamo, perciò, ritornare nuovamente

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>36</sup> H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 166, cit. in A. RUSSO, *Henri de Lubac*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 121.

<sup>37</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 279.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 294.

ai testi e alle fonti da cui essi hanno attinto e di cui la stessa Chiesa vive, perché la *communio* non è da intendere come una pura e semplice aggregazione di fedeli, non è «un incontro ed una assemblea della comunità» che si realizza a partire dal basso<sup>39</sup>, ma è «partecipazione all'unica verità, all'unica vita e all'unico amore che ci sono comunicati da Dio, per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo, attraverso la Parola e il Sacramento»<sup>40</sup>.

Il termine *koinonia* o *communio* sta ad indicare l'idea di *participatio* ai doni offerti da Dio, soprattutto all'eucaristia, e perciò implica anche il significato di *communio sanctorum* ed è un senso questo che viene particolarmente apprezzato dalle Chiese orientali. Non a caso, nel decreto conciliare sulle Chiese orientali (OE 13) e in quello sull'ecumenismo (UR 14ss.; UR 22) si parla di *communio eucharistica*. Ma non solo. Difatti, anche *ad intra* il Concilio, e precisamente nella *Lumen gentium* 23, afferma «che la Chiesa cattolica consiste nelle e dalle chiese locali»<sup>41</sup>. E parlare di unità della Chiesa in termini di *communio* equivale a «ridare spazio ad una legittima varietà di Chiese locali, all'interno di una più vasta unità di fede, degli stessi sacramenti e ministeri». Il legame tra comunione ecclesiale ed eucaristica, quindi, per non pochi aspetti acquista il senso di un congedo dall'esclusivismo ecclesiologico e dalla piatta, arida e unilaterale uniformità «sviluppata in termini di unità, nel secondo millennio, un tipo di riflessione ecclesiologica che è stata e resta ancor oggi una delle ragioni essenziali per la separazione delle Chiese d'Oriente dalla Chiesa latina occidentale»<sup>42</sup>.

In che modo è possibile allora intendere l'ecclesiologia eucaristica o di *communio*?

Qual è l'idea di Chiesa che da essa si ricava?

Per Walter Kasper, che qui ancora una volta si colloca per sua esplicita ed inequivocabile ammissione sulla scia di Henri de Lubac e in particolare del suo testo *Les églises particulières et l'Église universelle*, parlare di Chiesa come *communio* significa dire che essa è nella sua stessa essenza *una, sancta, cattolica et apostolica* e ciò equivale ad affermare che è «motivata dall'unico

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>40</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 280. Sull'ecclesiologia di Kasper cfr. l'accurato e denso lavoro di G. COFFELE, *Walter Kasper e l'ecclesiologia eucaristica o di comunio*, in A. RUSSO-G. COFFELE, *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia*, cit., pp. 763-782.

<sup>41</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 281.

<sup>42</sup> *Ibid.*

Dio, dall'unico mediatore Gesù Cristo, nell'unico Spirito Santo, mediata dall'unica fede e dall'unico battesimo, significata ed attualizzata dall'unica eucaristia, ogni fattore topografico, sociologico, culturale o di altra natura, per quanto diversificante, non può svolgere un ruolo assolutamente decisivo»<sup>43</sup>.

Ma non è soltanto la comunione delle chiese che si fonda sull'eucaristia; vi è anche una *communio fidelium* (LG 13) e il suo significato viene precisato dal Concilio, allorquando si parla del sacerdozio universale comune dei battezzati (LG 10) e, poi, della *actuosa participatio* del popolo di Dio che si fonda su di essa (SC 14). Tutto ciò sta ad indicare che nella Chiesa non vi sono più membri attivi accanto a quelli passivi. Così tutti sono vocati alla grande opera d'insieme e devono apportare il loro contributo. Il primo compito, allora, viene ad essere quello di impostare una nuova pastorale, una nuova evangelizzazione per edificare «la *communio* piena e indivisa, la *communicatio fidelium*»<sup>44</sup>. Questo atteggiamento a sua volta implica intendere la trasmissione della fede non come una meccanica e sterile ripetizione del passato, ma nel senso di un processo vitale. Non a caso, alla Tradizione appartengono, secondo il comune insegnamento teologico, due aspetti tra di loro in intima correlazione ed egualmente indispensabili: per un verso, infatti, la Tradizione ha un senso attivo ed è quindi *id quo traditur*; per altro verso, in senso oggettivo o passivo, e cioè come *depositum fidei*, essa si configura come ciò che è *traditum*, *id quod traditur*. Non la si possiede, quindi, una volta per sempre, ma si è nella Tradizione e la si ha «in quanto la si vive e la si realizza», in una continua e permanente, sempre nuova, evangelizzazione; perché «Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit» e la «Traditio [...] in Ecclesia proficit [...] crescit»<sup>45</sup>.

Card. Georges Marie COTTIER  
ANTONIO RUSSO

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>45</sup> *Dei Verbum* 8, cit. in W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 125.



### 1. *La patria sveva*

Walter Kasper nasce il 5 marzo 1933 a Heidenheim an der Brenz, nella diocesi di Rottenburg-Stuttgart (Germania), da Franz Josef Kasper (classe 1901) e da Teresa Bacher (classe 1902), il giorno dell'elezione di Adolf Hitler. In quel tempo, il padre era maestro elementare e dirigeva anche il coro della locale chiesa di Burgberg, un piccolo borgo ai margini della Schwäbisch Alb. A casa, il giovane impara, «come una cosa del tutto naturale i primi fondamenti della fede e le principali preghiere cristiane»<sup>1</sup>.

Quando Walter ha cinque anni e mezzo, la famiglia si trasferisce a Wäschenbeuren, a metà strada tra Schwäbisch Gmünd e Göppingen an der Fils.

Durante la guerra, il padre, Franz Josef, viene arruolato nella Wehrmacht, nella contraerea. Walter, per un anno e mezzo si reca a piedi ogni giorno da Wäschenbeuren a Göppingen an der Fils per frequentarvi le scuole medie. Riceve dalla madre, a casa, lezioni di catechismo perché a scuola viene soppresso l'insegnamento di religione. In questo contesto, «essere cattolici è e resta un elemento distintivo in un mondo in cui da molto tempo infuria anche una guerra culturale. «Dato che a scuola non c'è più l'insegnamento religioso, la madre tira fuori dal cassetto i libri del padre e fa lei stessa lezioni di religione al ragazzo. E lui impara molto presto: chi è cattolico, è contro Hitler»<sup>2</sup>. In questo modo, quindi, non si lascia

<sup>1</sup> W. KASPER, *Al cuore della fede. Le tappe di una vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 14.

mai trascinare in attività politiche filonaziste e, sempre per intervento della madre, riesce ad evitare di indossare l'uniforme della *Hitlerjugend*. «La madre esclude che Walter Kasper possa mai indossare un'uniforme bruna. È qualcosa che sua madre non pensa neanche lontanamente. Lo ha proibito e ha saputo farsi valere»<sup>3</sup>.

L'esperienza della guerra, i bombardamenti, le case in fiamme o quasi rase al suolo di Wäschenbeuren scuotono profondamente il ragazzo, lasciando in lui tracce indelebili. Dalla guerra, in Russia e in Crimea, poi, non ritornano più uno zio e un cugino di qualche anno più anziano, ma anche il giovane fidanzato di una cugina. Dopo la fine del conflitto, e il ritorno del padre da un campo di concentramento presso Amburgo, finisce l'incubo della guerra e la famiglia Kasper ritorna a Wangen im Allgäu (nell'Allgovia), paese natale del padre Franz Josef al confine con la Baviera. Qui, Walter frequenta il liceo classico prima a Göppingen an der Fils, poi a Wangen im Allgäu e Ehingen an der Donau, dove nel 1952 consegue la maturità. Durante questi anni aderisce con convinzione al movimento cattolico giovanile *Neudeutschland* (*Nuova Germania*), che lo segna profondamente col suo programma di una «nuova forma di vita in Cristo». Viene incoraggiato in queste iniziative studentesche dal rettore del convitto, Franz Lenk, e ricopre ben presto anche ruoli direttivi nell'associazione, fino ad avere l'incarico di «comandante» della contea del Württemberg del sud (*Welfengau*). Legge, poi, avidamente *Il Signore, Lo spirito della liturgia* e *Lettere dal lago di Como* di Romano Guardini (1885-1968). Dopo l'esame di maturità, compie, con altri 20 membri del movimento, il suo primo pellegrinaggio a Roma, dove i giovani vengono ricevuti in udienza privata dal papa Pio XII. L'esperienza romana e l'incontro col pontefice lascia in lui una grande e profonda impressione. «Pio XII era per noi [come rievoca lo stesso Kasper] un'autorità intangibile, che si venerava. Non ci sarebbe mai venuto in mente di criticare il papa. Egli godeva, particolarmente da noi, in Germania, di un grande prestigio. Quando Pio XII muore, il 9 ottobre 1958 a Castelgandolfo, è considerato il più grande papa del XX secolo»<sup>4</sup>.

Questi avvenimenti sono tutti accumulati da un vivo sentimento di devozione religiosa, che impone la sua presenza nell'animo del giovane e viene a far parte, sin suoi primi anni di infanzia e in maniera del tutto naturale, della sua formazione: «è qualcosa in cui [egli] si sente a casa propria. La

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

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 28.

vita in famiglia scorre in armonia con la vita della chiesa nel ritmo dell'anno liturgico. Era particolarmente bello in inverno. La sera si cantavano insieme i canti d'Avvento e di Natale a tutti ben noti e poi, crescendo, cominciammo ad accompagnarli con il violino e il pianoforte. L'introduzione alla fede e alla vita di fede era qualcosa che procedeva di per se stessa»<sup>5</sup>. Si tratta di un vero e proprio elemento coesivo e uno sfondo tale da non rimanere senza conseguenze nell'ulteriore svolgimento del suo cammino.

## 2. *La Scuola cattolica di Tubinga*

### 2.1. Programma e attualità della Scuola

Questa crescente e fervida partecipazione alla vita della chiesa, nei suoi vari aspetti, infatti, sfocia nella decisione di studiare teologia. A partire dal semestre estivo del 1952, Kasper entra così nel convitto teologico di Tubinga (*Wilhelmsstift*), dove all'inizio alloggia con altri otto studenti nella stessa malmessa stanza e fino al 1956 studia prima filosofia e, poi, teologia a Tubinga, ma anche per un libero semestre a Monaco di Baviera. In particolare, viene introdotto dai suoi docenti J.R. Geiselman, F.X. Arnold e H. Fries alla lettura degli autori della Scuola cattolica di Tubinga. Legge e approfondisce soprattutto alcune opere di Möhler, come ad esempio l'*Unità nella chiesa* (1825) e la sua *Simbolica* (1832), che nel secolo XX sarebbe divenuta un punto di riferimento obbligato per la teologia ecumenica.<sup>6</sup> Questi testi verranno poi presi a termine di costante riferimento dal giovane, tanto che la sua produzione e il suo pensiero sono stati plasmati in maniera duratura dagli anni universitari, sulla cui linfa egli ha innestato tutta la sua produzione scientifica, così da diventare uno dei più noti e importanti nomi della scuola cattolica di Tubinga. Egli si è profondamente ispirato ad essa e le ha così dato un nuovo impulso creativo; «ha sempre messo in risalto le sue radici, non solo come insegnante di teologia, e membro del corpo docente di questa scuola, ma anche come vescovo» e cardinale<sup>7</sup>.

Questa fedeltà Kasper l'ha espressa e fissata in maniera esemplare, quasi

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>7</sup> M. SECKLER, *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule*, in A. RUSSO, G. COFFELE, *Divinarum rerum notitia*, cit., p. 750.

come in una specie di ricapitolazione ed un bilancio, il 19 ottobre del 1997, ad esempio in occasione di una solenne commemorazione di Johann S. Drey:

La Chiesa e la teologia si sono evolute dopo Drey. Tuttavia – o forse proprio per questo – è possibile considerare il compito che Drey affida alla teologia ancor oggi come un segnavia. Proprio oggi abbiamo tutti i motivi per ripensare di nuovo la coappartenenza dei tre citati principi della teologia, della sua ecclesialità, della sua scientificità e del suo esser riferita alla prassi. Le forze centrifughe, che minacciano di separare tra di loro i tre aspetti, sono forti.

Dobbiamo opporci ad esse in maniera decisa, perché l'ecclesialità della teologia senza una vera scientificità va a finire in un piatto conformismo.

La scientificità senza l'ecclesialità rende la teologia vacua, sradicata, priva di terreno nel vero senso del termine, inappropriata. Una teologia, che vuole riferirsi solo alla prassi, perde l'orientamento e finisce con l'essere attivismo. Dove si perde il riferimento alla prassi la teologia non ha più nulla dire.

Oggi, le forze centrifughe diventano evidenti soprattutto, ma non soltanto, nella tensione tra teologia scientifica e magistero ecclesiale. Noi non dovremmo solo biasimare questa tensione, ma anche considerarla in modo positivo. Le tensioni sono anche – come seppero proprio i rappresentanti della Scuola di Tubinga – un segno della vita che si muove sempre attraverso tensioni. Le tensioni possono perciò essere anche un indizio del fatto che lo scontro per la corretta determinazione del rapporto tra i citati principi è in pieno corso di svolgimento, che c'è interesse a precisare e bilanciare di nuovo l'ecclesialità, la scientificità e il riferimento alla prassi della teologia di fronte a mutate condizioni. Lavorare su questi problemi è una sfida e per il magistero e per la teologia [...]

Sono convinto che la teologia accademica, così come la esercitiamo in Germania, nelle facoltà teologiche all'interno delle università statali, può dare un contributo essenziale alla soluzione di questi conflitti. Essa ha il vantaggio di essere al passo con il livello dello spirito e della scienza del tempo. Essa deve accettare la sfida spirituale del presente. E all'inverso ha la possibilità di influire nella vita dell'università e con ciò nella vita spirituale della società [...] Ho incominciato con un grazie. Vorrei concludere anche con un grazie. La teologia di Johann Sebastian Drey è un invito e un incoraggiamento per un pensiero teologico che è saldamente ancorato nella tradizione della Chiesa, ma che nello stesso tempo si trova nel fluire delle correnti del tempo e può mostrare le prospettive che indicano il futuro e conducono oltre. Considera la tradizione non come una grandezza in sé irrigidita e pietrificata, ma come un annuncio da trasmettere ulteriormente, che è vivente e vissuto, viene dalla vita, è responsabile di fronte alla ragione, promuove la vita e apre al futuro. Questo è ciò che a noi oggi spesso manca e di cui noi abbiamo urgentemente bisogno. Perciò ancora una volta il mio sentito grazie<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> W. KASPER, in «Ellwanger Jahrbuch», 37, 1999, pp. 203-206, in part. pp. 205 ss..

Si tratta di un riconoscimento importante, di carattere fondamentale, che impone qualche cenno preliminare sulle origini e sul programma della scuola cattolica di Tubinga, prima di poter proseguire il discorso su Kasper. In particolare, occorre precisare, sia pure in modo sommario, con che modalità essa sorse, si manifestò, si sviluppò e quali ne furono i fini principali.

Sulle ceneri della Rivoluzione francese e dell'*ancien régime*, con la messa in crisi della tarda Scolastica e del razionalismo, la scuola fu fondata nel XIX sec., nel contesto del «Deutsche Bewegung» (J.R. Geiselmann), e rappresentò una svolta radicale nella revisione dei principi e dei metodi della teologia, tanto da diventare espressione del più importante movimento di rinnovamento cattolico in Germania. Nel dare rilievo all'espressione Scuola cattolica di Tubinga, tuttavia, occorre precisare che in essa sono inclusi e fusi tre aspetti, che è opportuno tener in mente per poter cogliere l'insieme dei problemi chiamati in causa: 1) l'uso del termine scuola, che all'epoca serviva ad indicare anche una università o altra istituzione accademica; e in questo senso ci si è riferiti alla scuola di Tubinga come espressione dell'attività di un determinato istituto teologico; 2) le idee, l'orientamento di fondo e il programma teologico degli studiosi di maggior statura che essa poté vantare di avere; 3) la testimonianza di un elevato atteggiamento di ricerca e di fruttuosa attività, che si colloca con una sua propria alta originalità, dignità e rigore, nel vasto panorama della cultura teologica europea. Dal punto di vista istituzionale, essa ebbe agli inizi il suo centro di messa a fuoco nell'Università di Ellwangen (1812-1817) e, poi, di irradiazione nella facoltà di Teologia cattolica di Tübingen. Drey viene comunemente considerato come il suo padre-fondatore, perché ne stabilì l'orientamento e l'alto profilo culturale. Egli così ne pose le basi effettive e nel 1819 provvide a fondare anche la rivista «Tübinger Theologische Quartalschrift», che assunse ben presto un ruolo di guida e tuttora rappresenta l'organo più qualificato e noto nella letteratura scientifica e nella pubblicistica in genere, non solo in Germania, ma a livello internazionale, come espressione della locale Facoltà di teologia cattolica. Il suo primissimo testo *Revisione dell'attuale stato della teologia* (1812), il suo saggio intitolato *Spirito ed essenza del Cattolicesimo* (1819), la *Breve introduzione allo studio della teologia* (1819), il manuale di *Apologetica* (1837-1847, vista come la sua opera più importante), tracciano il grande fondale e le linee programmatiche entro cui poi saranno chiamate a disegnare e a dilatare ulteriormente i loro punti di forza tutte le varie componenti della Scuola, oltrepassando ampiamente i confini della vita di Drey e della città di Tubinga. In particolare, secondo Seckler

la [...] Scuola cattolica di Tubinga ha trovato sotto l'influsso del tardo Illuminismo, del Romanticismo e dell'Idealismo tedesco (in particolare di Johann Michael Sailer, Friedrich Schelling e Friedrich Schleiermacher) le sue opzioni formali e di contenuto che l'hanno proiettata nel futuro. Il suo tratto caratteristico centrale è stata una nuova determinazione dell'*identità di ciò che è cristiano* (e a partire da qui della *Teologia*, della *Chiesa*, e del *Cattolicesimo*) nell'orizzonte di una nuova *coscienza della storia*. Le sue idee di fondo e i *Leitmotive* sono stati in particolare l'inserimento degli eventi cristiani nella storia (principio dell'incarnazione; il Cristianesimo come verità e vita nel processo della storia), la mediazione tra spirito e storia, libertà e necessità (idea di sistema), rivelazione e tradizione (vivenza prosecuzione e autotrasmissione della rivelazione come costante presente nella storia del Cristianesimo), ma anche la positività della rivelazione e la soggettività aprioristica della ragione; l'idea di organismo come mezzo di comunicazione dello sviluppo storico del Cristianesimo e della Chiesa; la coscienza storica dei problemi; la concezione storica delle istituzioni e delle dottrine; la dialettica della storia dei dogmi<sup>9</sup>.

L'impronta dominante della Scuola, presa nel suo insieme, è caratterizzata dallo stretto legame che intercorre tra una *rigorosa scientificità*, il riferimento costante alla chiesa e alla prassi della vita quotidiana, tanto da realizzare in questo modo una sintesi di libera ricerca e fede ecclesiale. La sua fase delle origini comprende, oltre agli scritti programmatici di Drey, le opere e l'attività di J.B. Hirscher, F.A. Staudenmaier e J.A. Möhler che è stato visto come il «padre del nuovo cattolicesimo tedesco» (K. Barth). Nella sua fisionomia matura, poi, essa ha trovato i suoi esponenti di maggior spicco in Johann E. Kuhn e Carl J. Hefele. La sua caratteristica di fondo è costituita, tuttavia, non da una arida e fredda uniformità di pensiero, ma da una «unità nell'elemento formale», da alcuni motivi e linee di ricerca che legano tra di loro anche altri studiosi non tubinghesi (tra cui Edgar Hocedez, Pierre Chaillet, etc.) in maniera non troppo vincolante, cioè senza rinersarsi in essa come in una fazione. Più precisamente, come è stato messo in evidenza da una serie di studi, a cominciare dal lavoro di K. Werner sulla *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart* (1866), si può

parlare di una "scuola" nel senso della 'storia dello spirito' solo là dove vi sia una concordanza sul piano dei contenuti. Questo non fu naturalmente mai il caso di Tubinga. Gli elementi che determinarono una certa comunione e la formazio-

<sup>9</sup> M. SECKLER, *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule*, cit., pp. 752-753.

ne di una scuola furono piuttosto di ordine formale [...] Nel caso degli studiosi di Tubinga ci troviamo in fondo di fronte ad un atteggiamento spirituale. Nella complessità delle sue aspirazioni, questa scuola, così Werner, non si legò mai in modo esclusivo a una direzione particolare, ma fece spazio ad una grande varietà di sviluppi spirituali individuali. Questa liberalità, che concede a tutto quello che è bene di muoversi liberamente in qualsiasi direzione, che fa valere ogni contenuto spiritualmente ricco secondo la sua modalità, e che è poco incline solo a ciò che è piatto e meschino, sarebbe una delle peculiarità specifiche della scuola di Tubinga e costituirebbe una parte essenziale nei successi della sua solerzia e operosità<sup>10</sup>.

Per queste ragioni si può ben dire che «la corrente identitaria della Scuola cattolica di Tubinga non si è mai interrotta e, sfruttando l'impegno di autori come Stephan Lösch, Karl Adam, ma in particolare di Joseph R. Geiselman, ha fatto emergere anche nel XX secolo alcuni importanti rappresentanti»<sup>11</sup>. Il suo nome, inoltre, nel XIX secolo non si è legato in maniera esclusiva «alla Facoltà di Tubinga, ma si è diffuso ben oltre, a prescindere dei suoi effetti molteplici lontani, anche personali e istituzionali (Gießen, Marburg, Luzern, Freiburg i. Br., München). In ambito internazionale è da menzionare l'influsso sulla Scuola romana (Giovanni Peronne, Carlo Passaglia, Johann Baptist Franzelin), su John Henry Newman e Matthias Joseph Scheeben, nel XX sec. su Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Pierre Chaillet e altri»<sup>12</sup>.

Johann Sebastian Drey (1777-1853), considerato il vero padre della Scuola, nacque nel villaggio di Killingen (Ellwangen, Baden-Württemberg) e trascorse l'infanzia e la stessa gioventù in uno stato di grande povertà. Nel maggio del 1801 ricevette l'ordinazione sacerdotale e cinque anni dopo fu nominato insegnante di filosofia, matematica e fisica nell'Accademia cattolica (Liceo) di Rottweil. A partire dal 1812 divenne docente di teologia dogmatica, apologetica, metodologia e enciclopedia presso la Friedrichs-Universität di Ellwangen. Nel 1817, a seguito del trasferimento dell'Università di Ellwanger all'Università di Tübingen, fu nominato professore a Tübingen. Tra i suoi scritti più importanti, oltre alla *Breve introduzione*, è da ricordare soprattutto il testo che viene considerato come la sua opera principale, ossia *L'apologetica come dimostrazione scientifica della divinità*

<sup>10</sup> M. SECKLER, *Johann Sebastian Drey e la teologia*, in M. SECKLER, *Teologia Scienza Chiesa*, cit., p. 97.

<sup>11</sup> M. SECKLER, *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule*, in A. RUSSO, G. COFFELE, *Divinarum rerum notitia*, cit., p. 754.

<sup>12</sup> *Ibid.*

*del Cristianesimo nella sua apparizione* (in 3 volumi). Nel biennio 1820-21 venne nominato Rettore dell'Università di Tubinga.

Per Max Seckler, che oggi giorno ne è lo studioso più qualificato e autorevole<sup>13</sup>, egli è un pioniere della teologia contemporanea, perché ne ha definito a nuovo il ruolo e il mandato pubblico di esercitare un influsso nella Chiesa, in conformità alla scienza del proprio tempo. L'attuazione di questo discorso viene sancita, per quanto riguarda i principi, soprattutto nella *Breve introduzione allo studio della teologia*, un testo ormai divenuto un classico, di eccezionale densità, il cui tratto distintivo è ciò che noi oggi indichiamo con l'idea del *Corso fondamentale teologico*, ossia di una scienza introduttoria. Si tratta, in questo intento, di volgersi alla fondazione rigorosa di un'enciclopedia della teologia per procedere dai suoi principi ad una loro disposizione in forma scientifica, come articolazione ordinata del Cristianesimo, da cui enucleare metodi e strutture concettuali<sup>14</sup>. Il progetto

<sup>13</sup> Per una sintetica nota bibliografica circa gli scritti di Max Seckler, si veda M. SECKLER, *Glaubenswissenschaft und Glaube*, Bd. 1, Francke Verlag, Tübingen 2013, pp. 622-625.

<sup>14</sup> M. SECKLER, *Una 'Guida pionieristica della teologia odierna'*, in J. S. DREY, *Breve introduzione allo studio della teologia*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 34. Sulla sua cattedra di dogmatica a Tubinga si sono succeduti nel tempo J. Ratzinger (dal 1967 al 1969) e W. Kasper (dal 1970 al 1989), che, insieme ai curatori Max Seckler e Michael Kessler, hanno presentato nel 2003 lo scritto programmatico di Drey intitolato *Breve introduzione allo studio della teologia*. Max Seckler è nato il 23 settembre 1927 a Westerhofen, nell'odierna Ostalbkreis, nel Land del Baden-Württemberg, pochi km distante da Killingen, il villaggio che dette i natali a Drey. Dopo l'ordinazione sacerdotale, avvenuta il 20 luglio 1952, e alcuni soggiorni di studio a Parigi e a Roma, Seckler ha conseguito il dottorato in teologia presso l'Università di Tubinga con un lavoro su *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*. Nel 1964, poi, ha ottenuto a München, sotto la direzione di Heinrich Fries, la libera docenza in Teologia fondamentale con una ricerca sulla teologia della storia dell'Aquinate. Nello stesso anno ha ricoperto la cattedra di teologia fondamentale presso l'Università di Tübingen, che ha mantenuto fino al suo emeritato nel 1993. Su di lui, si veda *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Max Seckler zum 65. Geburtstag*, Hg. v. Michael Kessler, Wolfhart Pannenberg u. Hermann Josef Pottmeyer, Tübingen 1992; poi il lavoro di M. MIKOLASIK, *Integrative Fundamentaltheologie. Zur Neukonzeption der Fundamentaltheologie bei Max Seckler*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. u.a. 2003; R. FISICHELLA, *Teologo del postconcilio. Max Seckler compie novant'anni*, in «L'Osservatore Romano», 157, nr. 217 del 22 settembre 2017, p. 5; A. RUSSO, *La Scuola cattolica di Tubinga. Max Seckler interprete di Drey*, in «Studium», CXI, 6 (2015), pp. 946-955; R. FISICHELLA, *Un antidoto dalla lettura di Max Seckler. Teologi stanchi?* in «L'Osservatore Romano», CLIV (68), lunedì-martedì 24-25 marzo 2014, p. 2. Tra le opere principali di Seckler, oltre a numerose curatele, edizioni e articoli in prestigiose riviste, si vedano soprattutto: *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961; *Das Heil in der Geschichte. Geschichts-theologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964 (trad. francese col titolo *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967); *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der*

viene attuato con una fondazione che assume i tratti di una filosofia della religione, con alcuni punti in comune con il discorso di teologia filosofica svolto da F. Schleiermacher. Da quest'ultimo, però, Drey prende le distanze in quanto non ne assume il progetto di carattere ambiguo, ma porta avanti un discorso al tempo stesso filosofico e teologico, con una teologia

*Wirklichkeit*, Freiburg i. Br. 1980; *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. Br. 1988. Con i suoi interventi, le sue edizioni critiche, i suoi saggi e le sue conferenze, l'intento di Seckler è stato ed è tuttora quello di promuovere l'eredità a tutti i livelli e di enucleare i principali aspetti del pensiero della Scuola di Tubinga ancor oggi attuali e fecondi, in particolare di Drey. Tra l'altro Drey è stato suo illustre correggionale e predecessore nella cattedra di Teologia fondamentale (allora Apologetica) dell'Università di Tubinga. A Seckler si deve l'accurata edizione dei due tomi delle *Praelectiones Dogmaticae: 1815-1834* e la messa a fuoco del lascito intellettuale e dell'ambiente in cui sorse e acquistò fisionomia culturale la produzione di Drey. Poi, dello stesso autore sono da ricordare i due recenti ponderosi tomi su *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule* (Francke Verlag, Tübingen 2013, rispettivamente pp. 634 e pp. 638). Seckler è stato il curatore principale dello *Handbuch der Fundamentaltheologie* (4 voll., 1985-1988), tradotto in italiano col titolo *Corso di teologia fondamentale*, dalla Queriniana, Brescia 1990. Per Fisichella (*Un antidoto dalla lettura di Max Seckler*, cit.), il nome di Seckler richiama: «per la teologia fondamentale del postconcilio [...] una delle personalità più qualificanti del XX secolo [...]». Una rapida carriera accademica che lo ha portato a ricoprire dal 1964 al 1993 una delle cattedre più prestigiose al mondo, quella di teologia fondamentale a Tübingen. La sua produzione teologica può essere facilmente suddivisa in due settori che comunque si intrecciano fino a formare un tutt'uno. *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (1961), segna la sua prima opera di grande spessore storico e speculativo, a cui farà seguito *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (1964), da dove emerge la capacità di entrare nei meandri del pensiero di Tommaso riuscendo a distinguerlo dalle interpretazioni del tomismo successivo. La frequentazione di Tommaso non gli ha impedito di accedere con altrettanta passione a Cusano, Pascal, Guardini a cui i suoi scritti fanno riferimento, e le cui prospettive teologiche aprono orizzonti di pensiero che egli ha saputo mediare e sviluppare per dare alla "scienza della fede" il suo moderno statuto epistemologico. La sintesi accurata di questo percorso trova nei due volumi *Glaubenswissenschaft und Glaube* (2013) la sua redazione finale dove, fin dal titolo, si evidenziano gli obiettivi di fondo: produrre un'epistemologia teologica alla luce delle intuizioni originarie della Scuola di Tübingen. Il suo pensiero teologico, infatti, si fa un tutt'uno con la ricerca e la produzione del suo remoto predecessore nella cattedra di teologia fondamentale, Johann Sebastian Drey. Se oggi possediamo l'opera omnia di uno dei fondatori della Scuola Cattolica di Tübingen, lo dobbiamo al lavoro indefesso e intelligente di Seckler che negli ultimi decenni ha dedicato ogni sforzo per portare a compimento l'impresa. Sono stati pubblicati a sua cura i volumi che raccolgono tutti gli scritti del teologo di Tübingen. Dal *Tagebuch* (1812-1817), fino alle *Praelectiones dogmaticae* (1815-1834), per giungere al più conosciuto *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* (1819), e passando per altri studi "minori", Seckler in maniera certosina ha reso un incredibile servizio alla scienza teologica pubblicando l'edizione critica di questi scritti con le fonti da cui Drey attingeva. Una produzione incredibile che si raccoglie nei cinque volumi pubblicati con circa tremila pagine. Qui si può verificare quanto

fondamentale che si iscrive contenutisticamente nello spazio della fede e deve puntellarsi su di essa, per potersi strutturare, con rigore e coerenza, come «il primo modello [...] di una *teologia fondamentale intrinsecistica*»,

l'idea di storia della salvezza fosse la chiave di volta per fondare un pensiero che lentamente, ma inesorabilmente, ha portato i frutti insperati anche se con più di un secolo di ritardo. In contrapposizione al razionalismo e a una dominante visione dell'idealismo, Drey faceva emergere il valore della coscienza storica. All'epoca si insegnava a Tübingen che la Chiesa non era un sistema dottrinale che viveva fuori dal tempo, ma il soggetto di una trasmissione viva della fede che avveniva nella storia. Il principio della coscienza storica, permetteva di ritrovare le ricchezze del passato, facendole rivivere con la novità che portava con sé proprio perché inserito nella dinamica storica. Il recupero della Tradizione come un processo vivo e dinamico permetteva di parlare della Chiesa cattolica come di un soggetto centrale e fondamentale di trasmissione. La comunità dei credenti era il punto forte di questa visione ecclesiologicala che si faceva forte del concetto di testimonianza come categoria capace di esprimere l'ascolto della fede creduta dalla Chiesa nel corso dei secoli, e la sua capacità di annuncio per le generazioni future. Questa prospettiva permetteva di acquisire, in un Paese a forte trazione culturale luterana, un'identità che poneva il cattolicesimo in una situazione se non di parità, almeno di non sudditanza con le altre confessioni. Se dopo più di un secolo si è arrivati alla teologia del Vaticano II, questo è indice di una fecondità di pensiero che ha superato il limite del tempo per incidere in maniera determinante nella vita della Chiesa. Max Seckler con la sua opera ha permesso di scoprire quanto lungimirante fosse il pensiero teologico del suo predecessore a Tübingen, e così facendo, ha reso un servizio ineguagliabile alla storia della teologia. Se si entra a fondo nell'ermeneutica del pensiero di Seckler, comunque, si potrà toccare con mano quanto i temi enucleati un tempo da Drey, Möhler e altri maestri di Tübingen, siano patrimonio acquisito nei suoi scritti, proprio alla luce del Vaticano II. Tutto questo coniugato con la sua prospettiva teologica secondo cui la verità della rivelazione ha in se stessa la possibilità di una giustificazione che ne attesta la credibilità. La teologia, per sua stessa natura, ha il compito di rendere evidente il carattere peculiare della verità rivelata, legittimandola dinanzi alla ragione critica di ogni epoca.

Uno scritto del 1980, per alcuni versi, permette di comprendere il fondamento e l'orientamento di questo amico teologo nei suoi cinquant'anni di ricerca. Analizzando la peculiarità della scuola di Tübingen nello spirito di Drey, così Seckler si esprime: «Essa ha conseguito la propria fisionomia particolare e la propria consistenza non nei contenuti materiali di un sistema fisso, ma nel punto di incrocio di diversi campi di forze. Sono i campi della fede, del pensiero e della vita. Così si spiega perché questa teologia sia caratterizzata in maniera particolare dalla compresenza e dall'intreccio di ecclesialità, scientificità e vitalità. L'arte consistette nel saper prendere in modo del tutto serio ciascuna di queste dimensioni, senza però rinunciare ad alcune di esse per amore di una in particolare. Non si volle aiutare la Chiesa mediante concessioni alla scienza. Si lasciò certo la scienza in tensione con la fede, ma non come nemica della fede. Si intese servire la vita, ma pur sempre per mezzo della ragione e nella disciplina della verità. Tenere testa a questa tensione richiede uno sforzo costante, ma tutto ha il suo prezzo. Un'ecclesialità che si sviluppi da una libera affermazione di se stessi ha un aspetto diverso da un'ecclesialità che finisca per sacrificare sull'altare della religione anzitutto la propria testa. Importante è solo che si tratti di un'indipendenza non contro la Chiesa, ma nella Chiesa. Di tutto questo Drey ha dato un esempio sia teorico che pratico. A lui rendiamo onore, continuando nel suo spirito il nostro lavoro». Servizio alla Chiesa e nella Chiesa, dunque, ma nella dedizione perenne alla verità che rende liberi».

che quanto all'oggetto, secondo Seckler, sarebbe poi stato fatto proprio, sia pure non raggiungendo lo stesso livello teoretico, da Karl Rahner nella sua maturità<sup>15</sup>. Drey dà rilievo al concetto di scienza in quanto esso serve a connotare «il lato oggettivo, la comprensione della fede in senso oggettivo, la fede come sistema intelligibile», che deve via via enuclearsi in una riflessione razionale, autonoma e autosufficiente, di sapere<sup>16</sup>. Tuttavia, Drey non vuol far elevare la scienza a misura di tutte le cose. Infatti, «ciò che emerge in Drey non è lo sviluppo di un sistema chiuso ma il modo di pensare sistematico in quanto tale»<sup>17</sup>, tanto che per lui «portare a compimento la propria scienza sarà un'impresa che riuscirà solo dopo lunghi tentativi e sforzi, e forse neppure allora» (*Breve introduzione*, § 323). Il suo scopo allora è quello di procedere ad uno sviluppo dei principi e dei metodi tipici della teologia cristiana, senza però cadere nel razionalismo, con un processo di chiarificazione interna, che ha luogo nella stessa teologia e serve alla autocomprensione riflessiva della religione. Autori come Lessing e Kant gli forniscono, nel loro complesso, gli strumenti concettuali e gli indicano la via metodologica da percorrere per la soluzione del problema del sapere e per l'interpretazione dei pilastri della dogmatica. Nell'ambito dell'Illuminismo, comunque, la loro riflessione ermeneutica portava al superamento di tutte le religioni positive e rivelate, e quindi a porsi in un'ottica al di fuori e al di sopra di esse, che le relativizzava come risposta a determinate esigenze storiche, riducendole ad una provvisoria ideologia storico-sociale che non può accampare alcun valore assoluto, ma è soltanto un momento nel cammino della ragione umana verso il suo affrancamento da un involucro mitico e fideistico. Invece, la chiarificazione a cui Drey assoggetta la teologia intende giungere a cogliere la vera essenza della religione. Niente sarebbe di più erroneo, per lui, quanto aspirare a rendere autosufficiente il discorso teologico, cioè a portarlo ad una sua assoluta indipendenza e autonomia. Per questo esso ha un ruolo eminentemente pratico: di qui la sua «obbligatorietà di contribuire alla realizzazione delle idee del Cristianesimo nella Chiesa tramite l'applicazione della loro scienza»<sup>18</sup>, per far sì che esse vivano

<sup>15</sup> Su Rahner, in questo contesto, cfr. M. SECKLER, *Il tutto in quanto uno e la teologia. Riflessioni di teologia fondamentale sullo status epistemologico dell'idea del Corso fondamentale di Rahner*, in M. SECKLER, *Teologia Scienza Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 107-137.

<sup>16</sup> M. SECKLER, *Teologia Scienza Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, cit., p. 100.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>18</sup> J. S. DREY, *Breve introduzione*, cit., §53.

e si riversino nella prassi. «L'orientamento pratico della teologia consiste [...] per Drey essenzialmente nel fatto che essa deve sempre servire alla vita religiosa. Egli è convinto che la vita, più che mai la vita religiosa, si svolge non nella mente, ma nel cuore e nell'animo, poiché con il cuore amiamo e nell'animo siamo colti e toccati da Dio»<sup>19</sup>. Ne consegue, se questo è il processo in cui la religione deve cogliere se stessa, che la teologia, se vuole essere autentica, non può ritagliarsi in un segmento parziale della vita della religione, ma deve potersi identificare con la vita «intellettuale della propria religione»<sup>20</sup>. Essa, non può essere costretta nei limiti angusti di una singola disciplina accademica, che fa di volta in volta un lavoro conoscitivo in partenza circoscritto ed unilaterale.

Dal discorso fin qui condotto, risulta evidente l'importanza che il concetto di scienza svolge nella *Breve introduzione allo studio della teologia*: si tratta, qui, di un aspetto peculiare che non può essere accantonato senza perdere di vista il vero valore dell'opera di Drey. E tale motivo, oggi, dopo la temperie del positivismo, in un clima di rinnovata ricerca delle connessioni tra discorso scientifico e discorso teologico, sembra riguadagnare una sua sorprendente attualità. Da notare, infine, che questa è la concezione di una *scientia fidei*, avviata in età medioevale soprattutto ad opera di Anselmo di Canterbury, che è risultata essere il modello decisivo della teologia nel Cristianesimo, pur se non sempre necessariamente legato al concetto aristotelico di scienza. Questo binomio tra scienza e fede ha svolto un ruolo di primaria importanza nella grande tradizione della Chiesa, anche laddove, persino nella Scolastica, non ci si attenne fermamente ad esso. In ogni caso, Drey si colloca nel suo alveo e da esso parte per svolgere le sue considerazioni. Il suo maggior merito, perciò, non consiste tanto nell'attingere ad una pre-esistente tradizione di auto-comprensione della teologia, quanto «nella serietà con cui egli prese questa impostazione e in che cosa ne fece»<sup>21</sup>.

I motivi che lo spinsero verso questo opzione furono dettati soprattutto dall'urgenza e dalla necessità di dare una risposta al compito di elaborare una visione della teologia all'altezza del proprio tempo. Per queste ragioni, Drey cercò di fornirle nuove basi teoriche, tramite un procedimento intrinsecistico. In esso, il sentimento religioso viene chiamato a garantire alla sua peculiare conoscenza una chiarezza dal carattere normativo o, il che è lo

<sup>19</sup> M. SECKLER, *Teologia Scienza Chiesa. Saggi di teologia fondamentale*, cit., p. 87.

<sup>20</sup> M. SECKLER, *Una 'Guida pionieristica'*, cit., p. 39.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 41.

stesso, a farla assurgere a scienza. Tale concetto di scienza può dare adito a non pochi fraintendimenti; e lo stesso Drey se ne avvide, definendo il proprio punto di vista come una sorta di razionalismo teologico positivo. Con questa espressione, che lo colloca tra razionalismo e positivismo, non del tutto esente da rischi e fraintendimenti – soprattutto dopo la messa all’Indice del semirazionalismo da parte del papa Gregorio XVI –, egli indicò l’unità discorsiva fra la rivelazione positiva e la certezza razionale, per dar vita ad una giustificazione intellettuale della fede. Quest’ultima, infatti, è scientifica in quanto è in grado di motivare le proprie affermazioni, con un’articolazione, coerente e rigorosa, dei loro nessi intrinseci e, perciò, costruire la scienza della fede non significa l’inveramento della stessa in un sapere autonomo, ma equivale a dar vita ad un’interpretazione della religione alla luce di una sua idea centrale, che è poi il concetto di Regno di Dio, fondamentale nel Cristianesimo, tanto da costituirne il suo tratto specifico, perché è «l’idea centrale del Nuovo Testamento» (*Breve introduzione*, §§ 60, 32). Drey muove da esso per tracciare le linee rigorosamente scientifiche entro cui collocare le principali verità del Cristianesimo, con un programma che oltrepassa i confini della vita della religione, perché una teologia che voglia essere veramente scientifica, deve acquistare necessariamente diritto di cittadinanza tra tutte le altre scienze positive, cioè entrare con pari dignità nella serie degli altri ambiti disciplinari, tecnicizzarsi e trasformarsi coerentemente in un sapere serrato e complesso.

Già l’Aquinata aveva cercato di offrire una soluzione allo stesso problema, ma il caso di Drey si configura diversamente, per via del mutato clima culturale. Infatti, il contesto entro cui quest’ultimo è costretto a muoversi necessita di una nuova fondazione della teologia, alla luce e dopo la temperie della filosofia idealistica intesa come *Dottrina della scienza*. Per assolvere questo compito, il teologo di Killingen dapprima, con l’idea di Regno di Dio, propone una visione del Cristianesimo come *universale concretum*; poi, muove da esso per tracciare le linee di una teologia intesa come scienza positiva, trasponendo idee di Schelling sul terreno metodologico ed enciclopedico<sup>22</sup>. Tutto ciò ha anche una dimensione ecclesiale. E qui

<sup>22</sup> Su questi aspetti, cfr. M. SECKLER, *Erläuterungen*, in J. S. DREY, *Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie. Ideen zur Geschichte des Katholischen Dogmensystems. Vom Geist und Wesen des Katholicismus. Mit anderen frühen Schriften 1812-1819*, hrsg. von M. Seckler, Francke Verlag, Tübingen 2015, pp. 23ss., in cui l’autore analizza le tesi di J.R. Geiselman circa la decisiva dipendenza di Drey da Schelling. In particolare, Geiselman sostiene la tesi secondo cui Drey, nel suo testo *Revisionschrift*, si sarebbe «für die ganze Fragestellung

Drey esibisce le ragioni di uno tra i più rilevanti aspetti del suo pensiero, perché cerca di fornire, nel trattare del Cattolicesimo, «una teologia come scienza ecclesiale», ossia come «sistema cattolico», con evidente riferimento alle discussioni sollevate da Kant con la sua celebre definizione di sistema, espressa nella *Critica della ragion pura*, come «l'unità delle molteplici conoscenze sotto un'idea» o «concetto razionale della forma di una totalità»<sup>23</sup>. Nell'ambito dell'Idealismo, con l'inserzione in esso della dimensione storica, questa concezione aveva dato luogo ad una visione organicistica del sapere inteso come scienza, con tutta la sua costellazione di singole discipline che formano in definitiva una totalità. Drey ne trae profitto e su di essa *metodologicamente* costruisce la sua ecclesiologia, in particolare nel testo programmatico, dato alle stampe in forma anonima, *Vom Geist und Wesen des Katholicismus* del 1819. Egli parte dalla considerazione che il Cristianesimo primitivo è il fondamento a cui si richiamano, e devono farlo, tutte le varie confessioni e che il tratto proprio del Cattolicesimo, che serve a differenziarlo dalle altre confessioni cristiane, non è «uno spirito antiquario», ma la prosecuzione oggettivamente vera, viva e continua, del

der RS wesentlich an SCHELLING orientiert»; e di conseguenza sarebbe giunto alla conclusione che «SCHELLING “die Quelle” der RS sei» (p. 23). Per Seckler, invece, «dieser Schluss ist mit Sicherheit überzogen» e Geiselmann, tra l'altro, «verwickelt sich in der Quellenfrage ersichtlich in Widersprüche. Da es ihm nicht gelingt, das Problem anders zu lösen, setzt er schliesslich alles auf die Karte SCHELLING, selbst in Motivekomplexen, für die dieser nicht in Frage kommt. Doch der Überschuss an Geist, Denkart und Inhalten, der der RS im Vergleich zu SCHELLING eignet, und besonders die Affinitäten zu Novalis sind durch den Gewaltreich GEISELMANNs weder erklärt noch aus der Welt geschafft» (p. 24).

<sup>23</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura, Dottrina trascendentale del metodo*, cap. III, *L'architettura della ragion pura*, 538-539. Nella edizione, finora la migliore, curata da G. Colli, Adelphi, Milano 1995, p. 806, Kant scrive: «Poiché l'unità sistematica è l'unico elemento che possa trasformare la conoscenza comune in scienza [...] l'architettura è così la dottrina di ciò che è scientifico nella nostra conoscenza [...] Per sistema, d'altronde, intendo l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea. Questa idea è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto sia l'estensione del molteplice, sia la posizione reciproca delle parti, vengono determinate a priori da tale concetto [...] Il tutto è quindi articolato (*articulatio*), e non ammicchiato (*coacervatio*); esso può bensì crescere internamente (*per intussusceptionem*), ma non esternamente (*per appositionem*): esso cioè è come un corpo animale, il cui crescere non aggiunge alcun membro, ma rende più forte e più efficiente per i suoi scopi ogni membro, senza alterare le proporzioni». Su questi aspetti, e soprattutto sul modo in cui Kant definisce il concetto di sistema, cfr. il commento di S. MARCUCCI, *Guida alla lettura della “Critica della ragion pura” di Kant*, Laterza, Bari 1999, pp. 131ss.: «c'è un'affermazione di grosso interesse teorico, specie se teniamo presenti gli sviluppi che la tematica kantiana avrà nove anni dopo, nella *Critica del Giudizio*: ‘nessuno tenti di fare una scienza (*eine Wissenschaft*) senza avere un'idea a base’ e quindi senza compiere un ‘sistema’».

«dato di fatto originario». Perciò, la teologia cattolica viene ad essere «la costruzione della fede cristiano-religiosa tramite un sapere, sulla base della Chiesa cattolica, nello spirito di quella Chiesa»; cioè, in altri termini, la teologia viene ad essere intesa come scienza necessaria e nello stesso tempo ecclesiale (*Breve introduzione*, §§ 54-55)<sup>24</sup>.

In tal modo, egli dà avvio alla Scuola cattolica di Tubinga, con una teologia rinnovata nel costante dialogo con le scienze del proprio tempo e, nello stesso tempo, connotata, nelle sue esigenze di fondo, oltre che dai tratti di una rigorosa scientificità anche da quelli dell'ecclesialità, nonchè dalla coniugazione di verità e storia. Tale carattere ecclesiale, cioè il concetto di Cattolicesimo, non solo non si contrappone alle ragioni e al bisogno di far più coerente il discorso teologico con le categorie prese a prestito dalle scienze, ma trova in esse il luogo più idoneo per operare, cioè «la teologia è scientifica se è ecclesiale ed è ecclesiale se è scientifica, e proprio perché il suo statuto epistemologico è costituito dall'inseparabile combinazione di fede e sapere, di rivelazione storica trasmessa vitalmente nella Chiesa e di speculazione critica»<sup>25</sup>.

Così Drey, secondo Kasper, con la sua opera ci fornisce il modello di una riflessione teologica che si colloca in una dimensione di apertura e di dialogo con il proprio tempo, in cui i tratti della ecclesialità, della rigorosa scientificità e di una prassi costantemente orientata verso i reali e concreti problemi del tempo, formano un tutt'uno in un equilibrio armonico<sup>26</sup>. La chiave di volta della sua visione formale poggia sul concetto di sistema, che gli consente di dire che il carattere proprio del cattolicesimo sta non «in un più o meno di dogmi», ma nel suo rapportarsi al Cristianesimo primitivo, le cui idee offrono i criteri normativi sui quali si fonda in maniera sistematica il cattolicesimo come prosecuzione vivente «del dato di fatto originario».

Oggi, Drey, con il suo scritto *Vom Geist und Wesen des Katholicismus*, ma anche con altri testi, viene considerato come un autore di «importanza permanente»<sup>27</sup>, perché ha avuto, secondo Joseph Ratzinger, «il coraggio di affrontare la totalità, l'intero [...] Questo ampio sguardo di

<sup>24</sup> Cfr. W. KASPER, *Vom Geist und Wesen des Katholicismus*, in M. Kessler u. M. Seckler, hrsg. von, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, Francke, Tübingen und Basel 2003, pp. 61-83.

<sup>25</sup> B. FORTE, *Postfazione*, in J.S. DREY, *Breve introduzione allo studio della teologia*, cit., p. 279.

<sup>26</sup> W. KASPER, *Ein Blick auf die Katholische Tübinger Schule*, in M. Kessler u. M. Seckler, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, cit., p. 64.

<sup>27</sup> J. RATZINGER, *Premessa*, in J.S. DREY, *Breve introduzione allo studio della teologia*, cit., p. 7.

Drey sull'intero oggi non è superato. Egli mostra anche oggi l'essenza costitutiva della teologia e ciò che dice da quell'ottica deve essere ripreso a nuovo oggi, la sua visione dell'intero si deve osare nuovamente»<sup>28</sup>. Sempre per Ratzinger, il suo testo *Breve introduzione allo studio della teologia*, anche se apparso «duecento anni fa [...] non ha perduto nulla della sua freschezza fino ad oggi»<sup>29</sup>. Esso «è un'autentica opera fonte, che mise in moto non per caso un nuovo e fecondo sviluppo, ma, ampiamente al di là di questo innesco iniziale di allora, è ancora, come prima, sorgente, feconda e vivifica»<sup>30</sup>. Egli ha tentato «dopo il crollo della Scolastica barocca» – analogo al crollo della «sistematica della teologia cattolica, definita essenzialmente dal tomismo, che si era data forma nella seconda metà del XIX secolo, [e che] dopo il Concilio Vaticano II si è dissolta quasi da un giorno all'altro»<sup>31</sup> – di dare alla teologia «uno statuto nuovo»<sup>32</sup>, di «comprendere l'uomo, la storia», di tener adeguatamente conto del fatto che «la Rivelazione si fa evento nella storia»<sup>33</sup>. La realizzazione e la concatenazione logica di questo programma è «in Drey riuscita in modo unico nel suo genere, tra positività permanente e al tempo stesso razionalità decisa»<sup>34</sup> e ha portato ad una visione dell'intero discorso teologico che non vuole fondarsi come «una disciplina accademica autosufficiente», ma si costruisce «sulla base della Chiesa cattolica». E per questo diventa «sommamente salutare per tutte le parti della disputa intorno all'ordinamento nella Chiesa, alla libertà, al vincolo della teologia, andare a leggere nei particolari le corrispondenti esposizioni nella *Breve introduzione*»<sup>35</sup>. Per quanto riguarda Möhler, poi, lo stesso Ratzinger nei suoi confronti non esita a riconoscere il proprio permanente debito di gratitudine, tanto da dire: «gli scritti di J.A. Möhler mi hanno accompagnato a partire dal tempo in cui ero studente e quelli di Hefele mi sono sempre stati per così dire accanto nei miei lavori storici»<sup>36</sup>. E l'opera di Möhler (1796-1838), come anche quella di Hefele, si innesta sulla stessa linfa di Drey, portandola ad ulteriore sviluppo.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>31</sup> *Ibid.*.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>33</sup> *Ibid.*.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>35</sup> *Ibid.*.

<sup>36</sup> J. RATZINGER, *Anmerkungen zur Aktualität von Johann Sebastian Dreys kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, in M. Kessler u. M. Seckler, hrsg. von, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, cit., p. 2.

Möhler venne definito, quando era ancora in vita, una «figura luminosa». Sulla sua tomba, poi, si legge l'epitaffio «Defensor Fidei, Literarum Decus, Ecclesiae Solamen»; e oggi è visto come «un faro dell'ecumenismo. La sua "Simbolica" [...] uscita per la prima volta nel 1832 e che poi ebbe in brevissimo tempo innumerevoli edizioni e traduzioni, è considerata come la più importante opera di teologia controversista a partire dalla seconda metà del 16. sec. [...] Möhler ha dato alla questione dell'unità non solo una intensità inaudita, ma le ha conferito anche una direzione metodica e normativa, che può ancora e ampiamente dare un orientamento [...] Egli si è collocato coscientemente nella tradizione della teologia controversista classica, con acuto senso delle differenze dogmatiche o piuttosto delle contrapposizioni delle confessioni e senza timore di confronti critici nelle questioni teologiche [...] non è stato un teologo controversista nel senso comune del termine, ma uno spirito ecumenico che ha lavorato sotto la pressione della questione della verità, il cui centro teologico di attività in definitiva si concentrò soltanto sull'unità della chiesa nella verità della sua essenza»<sup>37</sup>.

## 2.2. Kasper e la Scuola di Tubinga

Kasper, soprattutto per impulso del suo maestro Geiselman, si forma in particolare sui testi di Möhler. Come egli stesso ricorda: «fin dagli anni di studio trascorsi a Tubinga, familiare mi era diventata una visuale storica viva, nonché una visuale cristologica e pneumatologica della chiesa. La chiesa non fu mai per me solo un'istituzione, ma il corpo di Cristo mantenuto vivo e di continuo rinnovato dallo Spirito Santo. Da allora mi sono sempre sentito impegnato a seguire questa concezione ecclesiologica della scuola di Tubinga, in particolare di Johann Adam Möhler».<sup>38</sup>

Nel corso di un semestre libero trascorso a Monaco di Baviera, il giovane studente, grazie all'insegnamento di Heinrich Fries (1911-1998) e Gottlieb Söhngen (1892-1971), conosce ed impara ad apprezzare, è vero, anche gli scritti di John Henry Newman (1801-1890), un altro grande precursore della teologia del XX secolo, ma è da Möhler che apprende che bisogna partire nel dialogo da «quel che si ha in comune così da poter

<sup>37</sup> M. SECKLER, *Kein Abschied, von der Katholischen Tübinger Schule*, cit., p. 760.

<sup>38</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza-Realtà-Missione*, Queriniana, Brescia 2012, p. 17.

comprendere le differenze e superarle poi, per quanto possibile, a partire dall'eredità comune»<sup>39</sup>. Con Möhler giunge a maturità il pensiero di Drey e per questo si può a ragione affermare che è con lui che la Scuola di Tubinga acquista fama e si consolida con una sua ben distinguibile fisionomia a livello internazionale. In particolare, con l'opera giovanile *L'unità nella Chiesa o il principio del Cattolicesimo* (1825), Möhler pone come carattere principalissimo del Cattolicesimo il principio dell'unità. Non si tratta, qui, di un aspetto puramente esteriore o disciplinare, ma del fatto che «l'essenza dell'unità è 'una mistica': lo Spirito che pervade, vivifica e unisce tutti i credenti in un'unica grande vita d'insieme e in un'unica comunità spirituale. Nell'opera giovanile di Möhler l'unità nel vescovo e nel papa è la persona che è diventata il modello dell'amore della comunità. L'unità spirituale della Chiesa è una unità vivente [...] E perciò l'essenza dell'eresia è l'egoismo»<sup>40</sup>.

Nelle sue opere successive, e in particolare nella *Simbolica* (1832), egli rende molto più ampia e articolata questa posizione, perché collega la sua concezione pneumatologica ad una concezione cristologica, dell'incarnazione. Rispetto al testo sull'unità, in cui la Chiesa veniva vista come risultato della vita della comunità pervasa dallo Spirito, egli accentua come ultimo fondamento della Chiesa «l'incarnazione della parola di Dio», cioè l'idea che «Gesù Cristo vive e opera con il suo spirito nella Chiesa attraverso mediazioni umane visibili»<sup>41</sup>. Così l'idea dell'incarnazione interviene a connettere tra di loro i vari membri del tutto. Questo aspetto caratterizza la solidarietà e l'amore dei cattolici tra di loro e nei confronti della Chiesa, perché la Chiesa li lega e li unisce tutti<sup>42</sup>. In quest'ottica, egli elabora una teologia come scienza, fondata sulla persona storica di Gesù Cristo, che supera il metodo dei *dicta probantia* e dà avvio a una teologia in cui il riferimento alla Tradizione, ma anche a una prassi costantemente orientata verso i problemi concreti, formano un tutt'uno.

Questo discorso, sia pure nei suoi tratti essenziali, non è per Kasper, af-

<sup>39</sup> W. KASPER, *Al cuore della fede*, cit., p. 30.

<sup>40</sup> W. KASPER, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Drey's und Johann Adam Möhler's Wesensbestimmung des Katholizismus*, in M. KESSLER und M. SECKLER, *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule*, Francke Verlag, Tübingen und Basel 2003, p. 65.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>42</sup> *Ibid.*

fatto superato, perché Möhler ha avuto sulla teologia successiva un enorme influsso: sulla Scuola romana per quanto riguarda l'autocomprensione della Chiesa; poi in Germania dopo la fine della I Guerra mondiale, in Francia con la *nouvelle théologie*, in Inghilterra su J.H. Newman. Il dibattito da lui suscitato non si è poi esaurito nel tempo, ma ha avuto ulteriori sviluppi nei decenni a seguire. Anzi, solo oggi le sue esigenze di fondo, cioè della teologia come scienza unitaria ed ecclesiale, hanno raggiunto la loro piena maturità. Non a caso, il Vaticano II ha accolto la nozione di *communio* o di ecclesiologia eucaristica come idea guida. Essa indica non un astratto sistema dottrinale, ma la partecipazione attiva e concreta ai doni offerti da Dio e ha anche il significato di *communio sanctorum*, particolarmente apprezzato dalle Chiese orientali. Parlare di Chiesa in questi termini significa ridare spazio a una legittima varietà di Chiese locali, all'interno di una più vasta unità di fede, e ha il senso di un congedo dall'esclusivismo ecclesiologico che ancor oggi è una delle ragioni essenziali per la separazione delle Chiese d'Oriente dalla Chiesa latina. Accanto alla comunione delle chiese, però, vi è anche la *communio fidelium*, perché nella Chiesa tutti sono vocati alla grande opera d'insieme.

### 1. Scuola di Tubinga e Scuola romana di teologia

Contro queste posizioni della scuola di Tubinga, e non di rado, è stata rivolta l'accusa di liberalismo teologico, ma per Kasper bisogna tener presente che i teologi chiamati in causa «erano saldamente radicati nella tradizione e allo stesso tempo aperti alle domande e alle sfide del loro tempo. Per loro la tradizione era tradizione viva, vale a dire la consegna da una generazione all'altra di qualcosa che si possiede solo se si è capaci di trasmetterlo in maniera viva»<sup>1</sup>.

All'interno di questo quadro di pensiero, la tradizione non è più intesa come una sterile ripetizione del passato, ma come un processo vitale, inserito nella storia, in quanto non la si possiede una volta per sempre, ma la si ha in quanto la si realizza. Questo tema costituisce l'argomento della sua tesi di dottorato in teologia difesa nel 1961 e da allora in poi è stata una delle affermazioni principali in cui si è articolato il discorso e la ricerca di Kasper<sup>2</sup>. La ragione di questa importanza sta nel fatto che qui si ha a che fare con il problema della trasmissione del Vangelo come buona novella, in modo che esso si dimostri sempre come una parola viva. Non a caso, nei testi scritturistici e nella teologia, *traditio/paradosis* è un termine particolarmente importante, anche se, per Kasper, soltanto agli inizi del XIX sec. si è avuta una sua chiarificazione sistematica. In particolare, questo compito è stato esplicitamente svolto, con efficacia e limpidezza, dalla Scuola di

<sup>1</sup> W. KASPER, *Al cuore della fede*, cit., p. 30.

<sup>2</sup> W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Herder, Freiburg im Br. 2011, p. 13.

Tubinga, in cui l'influsso di Möhler «è stato enorme» e «si è ben presto mostrato nella Scuola romana. Così tra la teologia di Tubinga e quella romana – ben diversamente da come molti pensano – c'è stato non solo scontro, ma sin dagli inizi anche uno scambio fruttifero. La comprensione della tradizione di Möhler e della Scuola romana da lui influenzata si ritrova poi in maniera autonoma in John Henry Newman e nei grandi pensatori russi, soprattutto in Vladimir Solowjew e Sergei Bulgakow»<sup>3</sup>.

Il dibattito attorno a questi aspetti, poi, ha svolto un ruolo decisivo prima e dopo il Concilio Vaticano II ed oggi «la corretta comprensione della tradizione è addirittura il problema chiave nelle discussioni attuali sull'ermeneutica del concilio e il dibattito tra una ermeneutica della rottura e una ermeneutica della continuità vivente. In questo dibattito non ancora concluso si trova sul banco di prova l'intera ermeneutica teologica»<sup>4</sup>. Perciò una più approfondita comprensione dell'idea di tradizione è una condizione indispensabile per poter procedere ulteriormente nel dibattito teologico tuttora in corso di svolgimento. L'obiettivo è quello di andare oltre la contrapposizione tra una teologia intesa come progressista e una teologia vista come conservatrice, perché non corrisponde all'attuale stato del dibattito<sup>5</sup>.

Questo compito viene svolto da Kasper che intende la tradizione come un processo vivente di trasmissione della fede fondato sull'esempio della *memoria/anamnesis* sacramentaria, come

la trasmissione che Gesù Cristo fa di se stesso nello Spirito Santo come presente permanente orientato al futuro. Una simile comprensione pneumatologica ed escatologica della tradizione toglie sin da principio il terreno ad una comprensione fondamentalistica; blocca però anche ogni svendita modernistica della tradizione in nome di un preteso progresso. La tradizione mantiene presente nella forza dello Spirito, sul terreno tra cristologia, pneumatologia ed escatologia, la rivelazione avvenuta una volta per tutte in Cristo Gesù e nello stesso tempo mantiene vivo l'adempimento della speranza già avvenuto come anticipazione nella sua resurrezione. In questo modo dunque la *memoria passionis et resurrectionis* è nello stesso tempo *memoria futuri* [...] Di Tommaso Moro (1535) viene citato il detto: 'La tradizione non significa preservare le ceneri, ma la trasmissione della fiamma'<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, cit., p. 14.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 17.

Queste ragioni spiegano la necessità di una rinnovata e costante evangelizzazione, che così viene ad essere non la trasmissione di un libro o di un codice scritto di dottrine e di insegnamenti, ma l'evangelo vissuto concretamente e proclamato nella liturgia. Nello stesso tempo, ci si riallaccia ad un periodo non certo marginale, ma anzi particolarmente importante, come quello della teologia del XIX sec.; e ciò significa una difesa di posizioni e di compiti che sono in gran parte anche quelli di oggi. In particolare, il ricorso alla scuola di Tubinga può essere di notevole impulso e di esempio per il dibattito contemporaneo sulla riflessione e sulla prassi della Chiesa del XXI sec., perché tutta la teologia del XX sec. ruota attorno al tema della storicità dell'insegnamento cristiano. Si tratta di una consapevolezza che si è diramata in una diversità di modi: è stata preparata dalla Scuola di Tubinga, si è ulteriormente sviluppata negli anni precedenti il Vaticano II, per poi riprendere vigore in pieno clima conciliare con autori come Küng, Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx<sup>7</sup>, tanto da diventare «il problema centrale della teologia del ventesimo secolo»<sup>8</sup>.

Il lavoro di Kasper sulla Scuola romana si colloca in questo contesto, con una sua chiara originalità. Il giovane oltretutto si dimostra un provetto filologo. Infatti, la sua tesi si fonda anche su rigorose e precise ricerche d'archivio, dimostra notevole capacità di scavo e di analisi:

si basa su di uno studio approfondito su fonti completamente scritte in latino e inaccessibili in Germania. Non si tratta soltanto di testi in parte raramente scritti a stampa dei teologi romani analizzati, ma anche di materiale inedito proveniente dall'archivio della Gregoriana [...] A ragione e con evidente orgoglio l'ispiratore Geiselman loda nella sua prefazione i pregi dell'esposizione del suo discepolo. Uno dei risultati del lavoro, ancor oggi, è che esso mostra e fa apprezzare il respiro internazionale dell'impegno teologico nel 19 sec. e mette in luce, ad esempio, il fatto che Möhler poté esser recepito a Roma e come la teologia romana fosse aperta a sollecitazioni provenienti dal Nord<sup>9</sup>.

Non a caso, Yves Congar, nella sua classica opera in due tomi su *La Tradition et les traditions. Essai théologique* (Paris 1960-1963), cita ripe-

<sup>7</sup> W. KASPER, *Dogma/Dogmenentwicklung*, in P. EICHER, hrsg. von, *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Kösel Verlag, München 1991, p. 182.

<sup>8</sup> W. KASPER, *Prefazione*, in A. RUSSO, *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia. L'infusso di Blondel*, cit., p. 10.

<sup>9</sup> P. WALTER, *Nachwort zur Neuauflage*, in W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, cit., p. 642.

tutamente il lavoro di Kasper e si appropria dei risultati sulle sue ricerche sulla Scuola romana<sup>10</sup>.

La tesi, come risulta anche da una postfazione alla nuova edizione firmata da Peter Walter, venne approvata dalla Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Tubinga e, di conseguenza, Kasper venne ammesso alle prove orali per il conseguimento del grado accademico di dottore in teologia il 16 febbraio 1961. I due relatori furono il futuro cardinale Leo Scheffczyk (1920-2005) e Hans Küng (n. 1928). Non ebbe parte alcuna nella procedura Geiselmann, l'effettivo ispiratore della tesi, che nel 1958, per raggiunti limiti di età, aveva lasciato l'insegnamento. La dissertazione si situa nel contesto delle discussioni riguardanti la definizione del dogma dell'Assunzione di Maria (1950), che aveva dato vita ad un dibattito poi esploso durante i lavori del Concilio Vaticano II, ossia nel 1962 attorno allo schema *De fontibus*. Il maestro di Kasper, pur non prendendo parte ai lavori del Concilio, con il suo volume del 1962 su *La Sacra Scrittura e la Tradizione*, fu oggetto in pieno clima conciliare di accese discussioni, dure critiche e vari tentativi di condanna formale, soprattutto da parte dell'allora mons. Pietro Parente<sup>11</sup>. Non si riuscì, comunque, nell'intento di farne condannare le posizioni

<sup>10</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, t. 1, Paris 2002, pp. 12, 287, 288, 289, 290, 294, 295, 296, 299, 300, 315, 319, 322, 328, 332, 345. In particolare, nel volume *La Tradition et les traditions*, vol. II, Paris 1963, a p. 345, Congar afferma, sulla scia di Kasper, al quale rinvia esplicitamente, che «la Tradition "ein den Christen einwohnendes Grundgefühl, das sich durch ihre erste Erziehung in der Kirche eingebildet hat". Perrone a emprunté l'idée à Möhler (W. Kasper, *Die Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg, 1962, p. 95, n. 114)» In questo modo, accoglie l'idea di un influsso della scuola di Tubinga su Perrone, Passaglia, Kasper, comunque, pur con tutto l'alto apprezzamento dell'opera di Congar, esprime su di essa alcuni rilievi critici, per quanto riguarda alcuni aspetti della recezione del dibattito tridentino nel Vaticano I: «sehr irreführend ist Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, Paris 1960, 252. Das erste vatikanische Konzil legt in keiner Weise das auf dem Tridentinum abgelehnte partim-partim nahe» (W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, cit., p. 605).

<sup>11</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, t. 1, présenté et annoté par E. Mahieu, Les Editions du Cerf, Paris 2002, pp. 227-228, ma anche p. 314, dove Congar afferma: «Je suis amené à me demander si Parente veut pas faire condamner la thèse Geiselmann par le Concile». A p. 331, Congar scrive ancora, in merito: «dans l'intention des Romains, c'était une condamnation de Geiselmann. Le débat et l'attention se sont focalisés là-dessus»; a p. 348, poi, riferisce di un colloquio con Parente che: «est à cran contre toute position Dreher ou Geiselmann, qu'il critique sévèrement: du reste, dans sa Préface au dernier volume des oeuvres de Scot, Balić a écrasé Geiselmann dont on peut mettre la bonne foi en doute». Ulteriori informazioni circa i vari tentativi di condannare formalmente, nei testi conciliari, i risultati delle ricerche di Geiselmann, Congar li menziona a p. 358, dove parla di: «Mgr Galbiati, de Milan, devait venir à cette session. Mais il a fait récemment, à Milan, une con-

e il dibattito sul ruolo della tradizione portò al superamento dell'alternativa tra sufficienza o insufficienza della Scrittura e a parlare del ruolo della tradizione in termini più complessi<sup>12</sup>.

Negli anni in cui Kasper si forma all'Università, si avvertiva come un compito tutt'altro che marginale il bisogno e l'urgenza di fornire nuovi strumenti concettuali e di approntare in proposito lavori e ricerche, testimonianza di un mutato atteggiamento storico di fronte a questi problemi. Non è un caso, quindi, se il giovane come tesi di dottorato in teologia sceglie il tema dell'idea di tradizione nella Scuola romana, sulla scia delle opere del suo maestro Geiselman (1890-1970). Accanto ai lavori sulla Scuola di Tubinga, Geiselman in quegli anni, e più precisamente nel 1957, aveva progettato un'ampia opera in tre tomi sullo stesso ambito tematico. Nel 1959, infatti, pubblicava *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*. A questo testo avrebbero dovuto seguire due altri volumi, di continuazione della stessa ricerca, tra cui un lavoro studio su Drey e uno su Möhler<sup>13</sup>.

Nella prefazione al testo di Kasper, Geiselman scrive: «Nel terzo volume di questa serie si era trattato, con Johannes Evangelist Kuhn, della comprensione della tradizione nella teologia tedesca. Nel quarto volume è stata la volta, con Newman, della teologia inglese. In esso abbiamo avuto a che fare, nella questione dello sviluppo dei dogmi, con un rappresentante della Scuola romana, Giovanni Perrone, con il quale John Henry Newman si era confrontato. A breve distanza di un anno può essere dato alle stampe il quinto volume. Esso è dedicato alla dottrina della tradizione nella Scuola romana, a cui appartengono Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader e Johann Baptist Franzelin»<sup>14</sup>.

Secondo Geiselman, il Vaticano I fa proprie «in gran parte le formulazioni di Franzelin»; in questo modo, però, «è nello stesso tempo presente

férence sur Ecriture et Tradition, dans le sens de Geiselman. Parente à écrit à Mgr Montini et l'autorisation pour Galbiati de venir ici a été retirée». Infine, a p. 68, t. 2, si legge che: «Florit et Betti (*idem sunt*) ont eu d'un bout à l'autre *L'OBSSESSION*, oui l'obsession, de la question du *CONTENU* respectif de l'Ecriture et de la Tradition. Ils n'ont cessé de subodorer, sous n'importe quelle critique de mots ou proposition de substitution d'un adjectif à un autre, un plan machiné pour canoniser la position de Geiselman».

<sup>12</sup> P. WALTER, *Nachwort zur Neuausgabe*, in W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, cit., p. 638.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 632.

<sup>14</sup> J. R. GEISELMANN, *Vorwort des Herausgebers zur Erstausgabe*, in W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, cit., p. 23.

in questo Concilio Johann Adam Möhler. A lui perciò deve essere dedicato il prossimo volume della serie»<sup>15</sup>. Kasper riprende in esame e approfondisce questa linea di ricerca<sup>16</sup>. Passaglia e Schrader gli offrono una dottrina della tradizione inserita nell'ambito di una visione unitaria ed organica del Cristianesimo, per mostrare i nessi che legano tra di loro tradizione, dottrina trinitaria, cristologia ed ecclesiologia, ma è l'opera più importante di Franzelin, data alle stampe l'anno di chiusura dei lavori del Concilio Vaticano I (1870), cioè il *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, che gli presenta un concetto di trasmissione della fede che si fonda sulla distinzione, ormai diventata un classico, tra tradizione obiettiva e tradizione attiva<sup>17</sup>. Questa distinzione, precisata e sviluppata da Franzelin tramite «l'indiscutibile influsso di Johann Adam Möhler»<sup>18</sup>, riassume nella maniera più chiara possibile la dottrina della tradizione della Scuola romana. Franzelin, in sintonia con i suoi maestri Schrader e Passaglia, sia pure con alcune importanti differenze, parla del fatto che «in fastigio revelationis Dei, Deus in carne se ut Deum revelantem et revelatum exhibuit suis factis divinis'. Queste res et facta continuano ulteriormente nella chiesa. Franzelin chiama la chiesa 'tamquam moraliter unum grande quoddam factum divinum'. Anche l'annuncio della chiesa non consiste soltanto in parole, ma in parole ed azioni. La chiesa entra nel motivo di credibilità della fede nel discorso di Dio»; e perciò «la vita, la storia e la prassi della chiesa sono a modo loro un reale annuncio e una interpretazione della rivelazione»<sup>19</sup>.

Egli intende l'idea di tradizione come *conscientia fidei et praedicatio ecclesiastica*. Questa concezione arriverà a fissarsi nei principali documenti

<sup>15</sup> J.R. GEISELMANN, *Vorwort*, cit., p. 24. Nel volume sulla Scuola romana, Geiselmann viene costantemente citato. Ad esempio, nel parlare del rapporto Scrittura-tradizione nei testi del Vaticano I, (W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, cit., p. 605, note 34) Kasper scrive del saggio di J.R. GEISELMANN, *Schrift-Tradition-Kirche ein ökumenisches Problem*, apparso in M. Roesle/O. Cullmann (Hg.), *Begegnung der Christen (FS O. Karrer)*, Stuttgart-Frankfurt a. M. 1960, pp. 131-159: «hier 144, ihr Recht, aber für die genaue Bestimmung der Funktion der Tradition sind die Debatten sehr aufschlussreich». Poi, sin dalle prime righe della *Einleitung* del proprio volume, Kasper (pp. 59ss.) fa propria l'idea di tradizione espressa in J.R. GEISELMANN, *Die Tradition*, in J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, p. 69, dove si afferma che la tradizione non è solo e semplicemente una fonte della teologia, ma «eine der Grundlagen unserer christlichen und kirchlichen Existenz. Denn die Kirche ist getragen vom Prinzip der lebendigen Überlieferung».

<sup>16</sup> W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, cit., p. 14.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 588.

<sup>18</sup> *Ibid.*.

<sup>19</sup> *Ibid.*.

del Concilio Vaticano I e nelle sue definizioni, quando ci sarà da specificare il rapporto tra Chiesa e rivelazione e la chiesa verrà intesa come una *quasi concreta divina revelatio*, «non soltanto tramite la sua parola, ma anche attraverso la sua apparizione. Questa è ancora una volta un riassunto della teologia di Heinrich Klee, Johann Adam Möhler, Giovanni Perrone e Johann Baptist Franzelin»<sup>20</sup>, in cui il rapporto tra Chiesa e tradizione non è da vedere come una identità dei due termini, ma piuttosto nel senso di una subordinazione della chiesa alla sua norma normante che è la Scrittura<sup>21</sup>.

Ma in che modo, si chiede Kasper, questa concezione è stata ripresa e fatta propria dal Vaticano I?

La risposta a questo interrogativo egli la riassume in quattro punti conclusivi del suo lavoro, che convergono tutti nell'evidenziare e ascrivere alla Sacra Scrittura il rango di fonte originaria o norma normante, non livellabile a quello della Chiesa e della tradizione, anche se magistero della Chiesa e Scrittura sono connessi tra di loro e congiunti. In particolare:

1. Il Concilio, come emerge dalle sue formulazioni, considera Scrittura e tradizione come due autorità, in cui «la stessa Parola di Dio è contenuta in modo diverso». Tra le due grandezze non vi è una differenza di contenuto, ma modale, perciò «la tradizione vivente non ha il suo oggetto perlomeno di fatto senza la Scrittura. Il riferimento al testo scritto stabilito le è essenziale ed essenzialmente necessario. La tradizione è essenzialmente tradizione della Scrittura»<sup>22</sup>.
2. Nel Concilio, è vero, si dice che tutti i libri della Scrittura sono stati trasmessi dagli Apostoli alla Chiesa. Ed è *de fide* affermare che la rivelazione si è compiuta con l'ultimo degli Apostoli, nel senso che non ci può essere alcun nuovo contenuto di fede dopo essi; ma «non è formalmente *de fide* dire che l'ispirazione e con essa la canonicità di un determinato scritto in quanto tale sia oggetto di una propria espressa tradizione divino-apostolica»<sup>23</sup>.
3. Per quel che riguarda il problema del canone biblico, le formulazioni del Concilio, illustrate da Gasser e da Franzelin, mostrano che l'inserimento di un determinato libro nel canone attraverso l'autorità della chiesa, significa «soltanto il riconoscimento e l'affermazione della

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 597.

<sup>21</sup> *Ibid.*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 614.

<sup>23</sup> *Ibid.*.

interna canonicità di un libro attraverso la Chiesa. Il motivo interno del perchè uno scritto è canonico è dovuto esclusivamente al fatto che esso contiene la Parola di Dio e che Dio stesso ne è l'autore primo. Con la delimitazione del canone perciò la Chiesa non si pone al di sopra, ma al di sotto della Scrittura, essa riconosce lo scritto come canone e ciò significa come norma del suo annuncio»<sup>24</sup>.

4. Di conseguenza, tra «l'annuncio della Chiesa e la Sacra Scrittura esiste una differenza essenziale, storico-salvifica. Lo scritto è Parola di Dio, poiché Dio stesso ne è l'autore primo. I dogmi della chiesa sono soltanto affermazioni umane, anche se essi si trovano sotto l'assistenza dello Spirito Santo. L'annuncio della chiesa serve alla rivelazione già data, in quanto la preserva. Questo può avvenire soltanto se essa la interpreta nuovamente»<sup>25</sup>. Infine, nell'illustrare il ruolo della Scrittura, il Vaticano I afferma che «la Chiesa non sostiene, con la sua interpretazione della Scrittura o anche soltanto di un determinato passo scritturistico, di dare una interpretazione esaustiva della Scrittura. Essa non contesta il fatto che la Scrittura possa avere anche un altro e ulteriore significato. La dottrina della Chiesa dunque non è semplicemente identica con la dottrina della Scrittura»<sup>26</sup>. In questo modo, si respinge la teoria delle due fonti della rivelazione, cioè il punto di vista teologico che pone sullo stesso piano l'insegnamento della Chiesa e quello della Scrittura; e poi, per quel che riguarda la dottrina della tradizione, si rileva che essa

è più ampia e più comprensiva rispetto a quella della Chiesa, che la Chiesa nel suo annuncio dell'insegnamento deve fondarsi e ha come sua norma la tradizione che viene rappresentata dal consenso dei Padri. L'annuncio dell'insegnamento della Tradizione e della chiesa ha così una funzione del tutto diversa all'interno dello sviluppo della mediazione della rivelazione, entrambe non sfociano l'una nell'altra, e non sono sullo stesso piano, ma piuttosto la dottrina della chiesa si trova sotto la norma della tradizione divino-apostolica<sup>27</sup>.

Il Concilio Vaticano I ci mostra in maniera vincolante, secondo Kasper, con le sue definizioni e le sue formulazioni dogmatiche, come sia da intendere il rapporto e le differenze tra Chiesa e tradizione, accogliendo l'ere-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 615.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 615-616.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 626.

<sup>27</sup> *Ibid.*.

dità teologica della Scuola romana. Ma così, in definitiva, non fa altro che mettere in evidenza

l'eccezionale influsso che ha esercitato Johann Adam Möhler sulla teologia del XIX sec. e sulla dottrina della Chiesa in generale. Sviluppando ulteriormente le idee di Möhler, il concetto di tradizione dei teologi romani diventa un'unità dialettica del presente insegnamento della chiesa e delle norme obiettive dell'inizio nella pienezza dell'attualizzante anamesi del kerygma apostolico (concretamente: la Scrittura) nell'evento dell'annuncio, che si compie nell'autotrasmissione dello Spirito Santo<sup>28</sup>.

## 2. La generazione del Concilio

Nell'autunno del 1962, quando iniziano i lavori del Vaticano II, Kasper ha già conseguito il dottorato in teologia e si prepara a scrivere il suo lavoro di abilitazione. Il suo maestro è andato nel frattempo in pensione e viene nominato suo successore Leo Scheffczyk. A Tubinga, dal 1960, insegna anche Hans Küng – uno dei due relatori della tesi di dottorato di Kasper –, che ha da poco dato alle stampe un volume su *La giustificazione. La dottrina di Karl Barth e una riflessione cattolica*<sup>29</sup>, con una sensazionale

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 628.

<sup>29</sup> Sulle discussioni sollevate dal volume di Küng, cfr. A. RUSSO, *La giustificazione (dell'uomo). Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth*, in «DADA», vol. 2, 2015, pp. 199-226. Cfr., inoltre, J. ALFARO, *Justificación Barthiana y Justificación Católica*, in «Gregorianum», 4, 1958, p. 757: «Ha suscitado un interés especial la obra de Hans Küng, *Rechtfertigung*»; poi H. STIRNIMANN, *Rechtfertigung in dialektischer Besinnung*, in «Freiburgische Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 4, 1957, p. 317: «Das Sensationelle am Buch von Hans Küng über *Rechtfertigung* besteht zum grossen Teil im Geleitbrief von Karl Barth»; J. ITURRIOZ, *Signo de los tiempos: un estudio sobre Karl Barth*, in «Razon y Fe», 3, 1958, p. 304: «Y se han dado mas de una vez sorpresas, al comprobar que las distancias no eran tan grandes»; G.A. LINDBECK, *A New Phase in the Protestant-Roman-Catholic Encounter?*, in «The Ecumenical Review», 11, 1958, pp. 334-340. Si veda anche, e soprattutto, J. RATZINGER, *Hans Küng, Rechtfertigung*, in «Theologische Revue», 1, 1958, p. 31: «Zwei Fragen sind angesichts eines solchen Ergebnisses zu stellen: 1. Ist hier Karl Barth richtig ausgelegt? 2. Ist die katholische Lehre zutreffend wiedergegeben?»; per K. RAHNER, *Zur Theologie der Gnade. Bemerkungen zu dem Buch von Hans Küng, "Rechtfertigung"*, in «Theologische Quartalschrift», 138, 1958, pp. 40-77, «Küngs Darstellung ist katholisch» (*cit.*, p. 43) e, inoltre, l'interpretazione künghiana del Barth è esatta in quanto: «Barth selbst sieht seine Ansicht bei Küng, und zwar in beiden Teiles des Buches, richtig wiedergegeben [...] Barth muss am besten wissen was er eigentlich meint» (*ibid.*, p. 47); poi H. FRIES, *Hans Küng, Rechtfertigung*, in «Theologische Quartalschrift», 206, 1957, pp. 356s.; G. PHILIPS, *Trois ouvrages catholiques sur la théologie de Karl Barth*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 1, 1958, pp. 48-55, J. I. TELLE-

lettera prefazione dello stesso Barth. Affrontare e analizzare questo ambito tematico, comportava non poche difficoltà, soprattutto perché si trattava di istituire un confronto tra Karl Barth – che nel Novecento aveva riunito in sé «la formulazione più espressiva del protestantesimo e un approccio al cattolicesimo della maggior consistenza»<sup>30</sup> – e la dottrina del Concilio di Trento sul problema della giustificazione, che con i suoi corollari e le sue implicazioni, «sta alla radice della sterminata battaglia teologica [...] sulla vera forma del cristianesimo; sta alla radice della più grande catastrofe che abbia colpito la chiesa cattolica nel corso della sua storia bimillenaria»<sup>31</sup>.

Nel suo volume, Küng afferma che, nonostante le riconosciute ed importanti differenze esistenti sulla dottrina della giustificazione, le divergenze tra Barth e Trento in definitiva potrebbero essere intese come espressioni di due diverse scuole teologiche, e in quanto tali entrambe dovrebbero avere diritto di cittadinanza all'interno dell'unica e medesima chiesa. L'intento principale è quello di mostrare al Barth la fondamentale convergenza delle posizioni cattoliche tridentine con quelle espresse nella monumentale *Dogmatica ecclesiale*, pur con alcune differenze marginali tra le due confes-

CHEA, *Los protestantes y nosotros*, in «Lumen», 24, 1957, pp. 338-343; J.L. WITTE, *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?*, in «Münchener Theologische Zeitschrift», 10, 1959, pp. 38-48; A. EBNETER, *Ist Karl Barths Lehre von der Rechtfertigung katholisch?*, in «Orientierung», 21, 1957, pp. 157-159; J. FEINER, *Katholische und protestantische Theologie im Gespräch. Zum Barth-Buch von Hans Küng*, in «Schweizerische Rundschau», 58, 1958, pp. 191-199. Per una cronologia delle vicende biografico-accademiche e delle opere di H. Küng, cfr. soprattutto il volume a cura di H. HÄRING-K.J. KUSCHEL, *Hans Küng Weg und Werk*, Piper Verlag, München 1978. Sul dibattito, *pro o contra*, si veda, poi, anche: *Zur Sache. Theologische Streitfragen im "Fall Küng"*, hrsg. von L. Bertsch-M. Kehl, Echter Verlag, Würzburg 1980; *Küng in Conflict*, a c. di L. Swidler, Doubleday, New York 1981; H. HÄRING-K.J. KUSCHEL, hrsg. von, *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens*, Piper Verlag, München 1993 (con, in appendice, una bibliografia pressoché completa delle opere di Küng). Per un profilo biografico, cfr. la ricostruzione di R. NOWELL, *A Passion for Truth. Hans Küng: A Biography*, Collins, London 1981. Tra i testi più recenti, senza per questo voler essere esaustivi, si veda: R. BECKER, *Hans Küng und die Ökumene. Evangelische Katholizität als Modell. Mit einem Geleitwort von Hans Küng*, Matthias Grünewald, Mainz 1996. Di recente, poi, è stata data alle stampe la sua autobiografia: H. KÜNG, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, Piper Verlag, München 2002 e, inoltre, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, Piper Verlag, München 2007; *Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen*, Piper Verlag, München 2013 (tutti e tre i volumi sono stati tradotti e pubblicati in italiano col titolo. *Una battaglia lunga una vita. Idee, passioni, speranze. Il mio racconto del secolo*, Rizzoli, Milano 2014). Per una esposizione sistematica e complessiva delle posizioni di Küng, si veda il lavoro di un suo antico collaboratore, ossia H. HÄRING, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, Matthias Grünewald, Mainz 1998.

<sup>30</sup> H. KÜNG, *La giustificazione*, trad. italiana a c. di T. Federici, Queriniana, Brescia 1971<sup>2</sup>, pp. 15-16.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 23.

sioni religiose, ma non tali da legittimare una loro separazione irriducibile. La difficoltà di comprendere Barth è dovuta al fatto che egli parla e pensa altrimenti. In questo caso non resta altro da fare che imparare la sua lingua e il suo modo di pensare, perché la sua terminologia, l'apparato categoriale di cui egli si serve, non sono quelli della teologia cattolica mutuati dalla Scolastica, ma quelli presi a prestito assimilando tutto lo sviluppo filosofico che va da Kant a Hegel e soprattutto la teologia di Schleiermacher.

Questo significa, come viene esplicitato nel par. 20 del testo, al quale «compete una speciale importanza»<sup>32</sup>, che nell'ambito della Chiesa cattolica finanche «le definizioni dogmatiche sono soggette alla storicità di tutto ciò ch'è umano» e, quindi, «possono assolutamente precisarsi e migliorarsi, anche perché la chiesa non è legata ad un qualsiasi caduco sistema filosofico»<sup>33</sup>. Di conseguenza, «l'unica verità di fede, la sua unica struttura fondamentale può essere umanamente espressa in molte forme che mutano tale struttura fondamentale mettendo in rilievo dei tratti essenziali», cioè può essere articolata in sempre nuove forme di pensiero<sup>34</sup>. Per queste ragioni, vi sono state nel corso della storia del Cristianesimo varie teologie (ad esempio quella di Agostino, quella tomista, quella scotista, ecc.), a cui si è fatto ricorso per spiegare la rivelazione. Secondo Küng, «è verità fondamentale che anche i più importanti documenti della tradizione (come le decisioni dottrinali infallibili dei papi e dei concili) [...] testimoniano con parola umana la rivelazione divina (cfr. D 1800)»<sup>35</sup>. Perciò, vi è una «differenza essenziale tra un documento della tradizione, anche il più solenne, e un testo della sacra Scrittura»<sup>36</sup>. Questo comporta un continuo e costante lavoro di riflessione, e nello stesso tempo il riconoscimento della limitatezza e dell'insufficienza delle varie formulazioni utilizzate nel corso della storia, con la difficoltà di «localizzare comodamente in un luogo» la dottrina cattolica<sup>37</sup>. Si ha bisogno, allora, di ancorarsi ad una fonte esente da errori e perciò ogni argomento deve essere misurato e normato alla luce della Scrittura, che è così la fonte primaria e il fondamento di ogni discorso teologico<sup>38</sup>

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 114. Qui Küng cita a suo supporto l'enciclica *Humani generis* di Pio XII (AAS, 1950, 566).

<sup>34</sup> *Ibid.*.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

<sup>36</sup> *Ibid.*.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>38</sup> *Ibid.*.

e viene ad avere «la precedenza assoluta», rispetto ai più importanti testi della tradizione e rispetto alle stesse strutture della chiesa.

Su questa linea, Küng ridimensiona la portata delle strutture ecclesiali nell'intento di mettere in evidenza che la Chiesa è un concilio ecumenico di convocazione divina e, quindi, vi è subordinazione e dipendenza di ogni forma di autorità ecclesiale dal Vangelo. A partire dal 1960, poi, con l'opera *Concilio e riunificazione*, ricerca le costanti e i punti riformabili di una Chiesa avviata alla preparazione del Concilio Vaticano II, con un sempre più accentuato sviluppo di posizioni quali quelle riguardanti la Chiesa peccatrice, gli intenti di riforma delle istituzioni ecclesiali e in sintesi una visione non apologetica e non trionfalistica della Chiesa. Vi si parla, infatti, delle «deficienze nell'esercizio del magistero ecclesiastico, in tutti i gradi» e questo avviene anche nelle successive opere ecclesiologiche di Küng, che portano avanti le stesse posizioni<sup>39</sup>.

Queste tematiche si ricollegavano a quelle approfondite da Kasper, nel corso dei suoi studi universari a Tubinga, sull'idea di tradizione viva e sulla subordinazione della Chiesa alla Scrittura, a cui lo aveva avviato l'«amato maestro» Geiselmann<sup>40</sup>. Kasper stesso, nel riandare indietro con la memoria a quegli anni, ricorda:

c'erano molte cose che affascinavano in Küng: il suo modo giovanile e fresco di porsi, la sua visione spontanea e non convenzionale della chiesa e anche molte sue idee riformatrici. Il suo libro *Concilio e riunificazione*, divenuto rapidamente un bestseller, dava espressione alle attese che molti riponevano nel concilio; esso divenne anche una sorta di catalizzatore<sup>41</sup>.

Tra l'altro, Küng, nel testo *La giustificazione*, e proprio nel paragrafo decisivo di introduzione metodologica, il 20, che pone le basi per una risposta cattolica a Karl Barth, si era largamente e ripetutamente servito dei lavori di Geiselmann sul rapporto Scrittura e tradizione, sui limiti della teologia controversista sul terreno dell'ecclesiologia<sup>42</sup>. Geiselmann, secondo Küng, aveva dimostrato «in modo convincente "il malinteso sul rapporto

<sup>39</sup> Su questi aspetti, cfr. A. RUSSO, *Hans Küng e la teologia come scienza*, in «Studium», 106, 2010, pp. 185-206; e poi A. RUSSO, *La giustificazione (dell'uomo). Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth*, in «DADA», 2, 2015, pp. 199-226.

<sup>40</sup> W. KASPER, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986, p. 1.

<sup>41</sup> W. KASPER, *Al cuore della fede*, cit., p. 42.

<sup>42</sup> H. KÜNG, *La giustificazione*, cit., pp. 126-129.

tra Scrittura e tradizione ed il suo superamento nella teologia cattolica” (in *Una Sancta* 11 (1956) 131ss.)<sup>43</sup>. In particolare, aveva chiarito, nei suoi principali aspetti, i malintesi storici all’origine della formula *partim-partim* che, poi, erano venuti ad incidere pesantemente e si erano largamente imposti nella teologia cattolica post-tridentina, ad opera soprattutto di autori come Pietro Canisio e Roberto Bellarmino, mostrando la sua successiva sostituzione «lungo la linea Illuminismo-Classicismo-Romanticismo; il pieno superamento si trova presso il dogmatico di Tübingen, J. Kuhn (a. 1858)»<sup>44</sup>. Quest’ultimo, secondo Küng, era giunto alle «seguenti conclusioni definitive: “Dopo il superamento della teologia di controversia post-tridentina, ci è possibile precisare il punto di partenza cattolico per un dialogo interconfessionale sulla Scrittura e sulla tradizione” e, quindi, anche il dialogo con Barth e le chiese nate dalla Riforma»<sup>45</sup>.

### 3. Schelling e l’Assoluto nella storia

L’interesse del giovane Kasper, che prende a termine di riferimento e di discussione la filosofia dell’ultimo Schelling, rientra nel grande alveo di queste problematiche e in particolare della via aperta da Drey, che aveva tracciato le linee di una teologia intesa come scienza positiva, trasponendo in maniera originale alcune idee di Schelling sul terreno metodologico ed enciclopedico<sup>46</sup>. Si tratta di «un tema legato a Tubinga»<sup>47</sup>, dove Kasper impara «a penetrare più profondamente il pensiero di Schelling»<sup>48</sup>. Come egli stesso scrive, nella *Prefazione* al suo volume sull’Assoluto nella storia, «l’impulso ad una ricerca teologica sull’idealismo tedesco mi è venuta dalla frequenza del ricco mondo concettuale dei teologi della scuola di Tübingen del XIX secolo – in cui mi avevano già introdotto, durante gli studi, il mio stimato maestro Prof. Dr. J.R. Geiselman e il Prof. Dr. F.X. Arnold»<sup>49</sup>.

L’impegno e la meta che Kasper si prefiggeva erano eccezionali, perché la letteratura sulla filosofia della rivelazione e, in generale, sul sistema di

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>44</sup> *Ibid.*.

<sup>45</sup> *Ibid.*.

<sup>46</sup> W. KASPER, *Al cuore della fede*, cit. p. 48.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>49</sup> W. KASPER, *L’Assoluto nella storia*, cit., p. 1.

filosofia positivo di Schelling, era ed è tuttora «oggetto di giudizi contraddittori, per lo più sfavorevoli»<sup>50</sup>. Lo stesso Schelling, poi, dopo le lezioni sulla filosofia della rivelazione (Berlino 1841/42), aveva ben presto deluso le attese e le speranze di quanti, soprattutto teologi, contavano nel suo programma di una sintesi di filosofia e religione. «Il successo di curiosità si prolungò per qualche stagione. Ma le campagne astiose degli avversari [...] la stanchezza crescente degli studenti, l'anacronismo di una filosofia che andava controcorrente [...] misero fine a questa gloria tardiva»<sup>51</sup>. Pur con tutte queste difficoltà, il giovane Kasper ha preso sul serio il compito e alla filosofia dell'ultimo Schelling «ha dedicato un'opera documentata che finisce con il riconoscimento non soltanto del suo valore teologico ma anche della sua prospettiva moderna»<sup>52</sup>. La tesi di abilitazione intende, in particolare, rispondere ad un duplice compito: 1) offrire una ricostruzione solida e aderente al testo, nel senso della fedeltà storiografica e, al tempo stesso, 2) mettere in chiaro gli impulsi, gli stimoli e gli orientamenti che la teologia ha tratto con la scuola cattolica di Tubinga e può al giorno d'oggi far proprie a partire dalla filosofia di Schelling, per un rinnovamento del metodo teologico che non si voglia accontentare di ripetere le consuete formulazioni della cosiddetta Scolastica barocca. In questo modo l'ultimo Schelling viene visto come un precursore della teologia positiva dei nostri giorni. Kasper si accosta a Schelling, infatti, convinto che i

problemi e sistemi sono aperti gli uni verso gli altri. La questione che dobbiamo porci è se l'impostazione particolare e la forma di pensiero di Schelling siano in grado di approntare categorie per porre in luce aspetti del Cristianesimo che nella tradizione caratterizzata in maniera più scolastica sono rimasti ampiamente nascosti. Questo vale soprattutto per la storicità del Cristianesimo, su cui Schelling insiste continuamente. Su questo punto le possibilità di incontro con una teologia orientata biblicamente potrebbero essere maggiori di quanto comunemente venga ammesso<sup>53</sup>.

### La misura dell'accentuazione dei lati comuni cari alla Scuola di Tubinga

<sup>50</sup> X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1972, p. 90. Sulle reazioni dei teologi alla chiamata di Schelling a Berlino, si veda F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, hrsg. u. eing. von M. Frank, Frankfurt 1977, pp. 20ss.

<sup>51</sup> *Ibidem*, cit., p. 16.

<sup>52</sup> *Ibidem*, cit., p. 90.

<sup>53</sup> W. KASPER, *L'Assoluto nella storia*, cit., p. 68 (traduzione in parte nostra).

può essere già data dal titolo del lavoro: *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*. Si tratta, qui, di un tema «che percorre la riflessione schellinghiana in quasi tutto l'arco del suo sviluppo; esso si lega essenzialmente alla problematica religiosa che il filosofo di Leonberg visse, in forme diverse, in tutte le fasi della sua ricerca [...] Un pensatore profondamente metafisico come Schelling, tutto preso dal problema del rapporto tra Infinito e finito, Assoluto e divenire della coscienza umana, non poteva non affrontare costantemente il tema della storia, e della storia in una prospettiva metafisica (prima), metafisica e positivamente teologica (poi)»<sup>54</sup>.

La ricerca di Kasper venne svolta sotto la direzione di L. Scheffczyk e presentata alla locale Facoltà di teologia cattolica nel semestre estivo del 1964. In essa, viene preso a termine di riferimento e di confronto critico il tema di come si possa proseguire oltre il discorso teologico dopo Schelling<sup>55</sup>. In particolare, per Kasper, occuparsi di Schelling significa fare i conti con uno degli ultimi grandi tentativi di tematizzazione del discorso cristologico, tale da coinvolgere i «problemi fondamentali della cristologia. La filosofia di Schelling è particolarmente adatta ad introdurre agli attuali problemi di fondo della cristologia, problemi che, *cum grano salis*, possono essere sintetizzati nel motto: Hegel e i successori»<sup>56</sup>.

Cosa comporta in concreto l'istituzione di questo confronto?

Kasper qui non intende primariamente operare una ricostruzione storiografica, cioè non vuole innanzitutto restituire il pensiero di Schelling ad una sua ben distinguibile peculiarità, ma aspira a porre le basi per una riconsiderazione critica dell'eredità teologica di Hegel e, sulla scia soprattutto delle ricerche di Walter Schulz (che scrisse anche un *Gutachten* per la tesi, su richiesta della facoltà di teologia cattolica), considera l'ultimo Schelling a tutti gli effetti come «il primo grande pensatore posthegeliano»<sup>57</sup>. Le ragioni per istituire questo confronto sono molteplici. In particolare,

i grandi progetti di cristologia sistematica elaborati nel nostro secolo da K. Barth e K. Rahner, come è risaputo sono caratterizzati da un punto di partenza sistematico dichiaratamente idealistico. Grandissima è l'influenza di Hegel sulle

<sup>54</sup> A. BAUSOLA, *Prefazione*, in W. KASPER, *L'Assoluto nella storia*, cit., p. IX.

<sup>55</sup> W. KASPER, *L'Assoluto nella storia*, cit., p. 504.

<sup>56</sup> W. KASPER, *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, in J. MOLT-MANN, W. KASPER, H.-G. GEYER, H. KÜNG, *Sulla teologia della croce*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 55-56.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 60.

più recenti impostazioni di E. Jünger, J. Moltmann, H. Küng e H. Mühlen, che cercano di riflettere sull' 'essere in divenire di Dio' muovendo dall'idea di incarnazione di Dio, per non dire del progetto storico-universale di W. Pannenberg. Nella cristologia contemporanea quindi sembra che Hegel sia onnipresente<sup>58</sup>.

Kasper intende chiarire criticamente le linee di fondo di questo quadro di pensiero, prendendo Schelling ad oggetto specifico di analisi e di confronto critico, in quanto compimento e nello stesso tempo superamento dell'idealismo hegeliano<sup>59</sup>, perché il filosofo di Leonberg respingeva la filosofia hegeliana «come un semplice episodio», un «equivoco» o «un passo falso»<sup>60</sup>. E, da un autore come J. Habermas, Schelling è stato visto come il filosofo che più di ogni altro

ha influenzato l'intera critica di Hegel degli hegeliani di sinistra. È comunque documentata la decisiva influenza di Schelling su S. Kierkegaard, su Nietzsche, attraverso Schopenhauer, e sulla psicologia del profondo di S. Freud [...] Nel nostro secolo Schelling ha esercitato un'influenza decisiva su K. Jaspers, G. Marcel e M. Heidegger, su N. Berdjajev, E. Bloch, P. Teilhard de Chardin, su P. Tillich e J. Habermas. Nella sua seconda fase quindi Schelling è il primo grande autore posthegeliano[...] Nel suo pensiero egli comprende Hegel e i suoi successori<sup>61</sup>.

Nel tirare le somme della sua ricerca, Kasper ritiene che il carattere princi-

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>59</sup> W. KASPER, *Al cuore della fede*, cit., p. 43.

<sup>60</sup> W. KASPER, *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, cit., p. 58.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 58. Anche Hans Küng, nel suo *Gutachten* tuttora inedito, mette in risalto proprio il punto di vista e le implicazioni teologiche del lavoro di Kasper. Riconosce, in particolare, che «Von Schelling sind dann eine Menge von Einflüssen auch auf die Theologie ausgegangen, nicht nur auf die Spätidealisten und andererseits auf Kierkegaard, sondern auch auf die katholische Theologie der Romantik und insbesondere auf die katholische Tübingerschule. Dazu kommt, dass der spätere Schelling die transzendente Problematik in entscheidenden Punkten über Hegel hinausführt, bzw. korrigiert hat, was für Schellings Spätphilosophie in den letzten Jahren bei den Philosophen besonderes Interesse geweckt hat. Von daher erhellt, dass eine theologie-geschichtliche Arbeit über die Spätphilosophie Schellings sowohl für die Auseinandersetzung mit der theologischen kaum aufgearbeiteten Problematik des deutschen Idealismus, wie auch für die Diskussion der theologischen Gegenwartsprobleme reiche Anregungen geben muss» (H. KÜNG, *Bericht zur Habilitationsschrift Dr. Walter Kasper, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Tübingen, den 4. Mai 1964, pp. 1-3. Si tratta di un testo dattiloscritto, ottenuto per gentile concessione dello stesso Hans Küng e che viene riprodotto integralmente in appendice al presente volume). I principali risultati, per Küng, di questo lavoro su Schelling sono: «eine ausserordentlich gründliche, gelehrte und sowohl für die historische wie systematische Theologie höchst anregende und fruchtbare Arbeit».

palissimo della filosofia di Schelling sia il ruolo che in essa svolge il problema «dell'origine del finito nell'assoluto», cioè la «soluzione di realizzare l'infinito nel tempo, creando un passaggio dal finito all'infinito»<sup>62</sup>. Per questo Kasper istituisce un confronto tra la *Denkform*, ossia la «struttura formale del pensiero»<sup>63</sup>, di Schelling e quella della teologia cattolica. Il risultato che emerge nello svolgimento della trattazione è che la filosofia trascendentale rappresenta il presupposto del pensiero schellinghiano; ed esso culmina nella questione metafisica del rapporto e dell'unità di soggetto e oggetto, cioè, in definitiva,

con il problema dell'origine del finito nell'assoluto. La risposta secondo cui non potrebbe esserci un passaggio dall'infinito al finito, conduce, da ultimo, alla sorprendente soluzione di realizzare l'infinito nel tempo, creando un passaggio dal finito all'infinito. Questa soluzione, per quanto insoddisfacente, evidenzia già la struttura di pensiero di Schelling che si manterrà costante fino alla fine. È il modello di pensiero del circolo, di un reciproco presupporre di finito e infinito, la dialettica tra io assoluto e io finito<sup>64</sup>.

Questa dialettica si snoda nella storia, perché «la storia è l'unica forma in cui è possibile parlare dell'infinito. La storia e la storicità è la forma di pensiero peculiare dell'idealismo di Schelling»<sup>65</sup>. I critici di Schelling hanno visto, negli esiti e nell'articolazione di questa dialettica, il fallimento della sua filosofia, perché in essa l'assoluto resta per così dire soprannuotante al dinamismo dialettico. Questo esito, però, per Kasper, portato a rigorosa consequenzialità logica, mostra l'opzione di Schelling a favore del pensiero della libertà e, di conseguenza, per l'idea di un assoluto che si rivela liberamente nel finito. Così si realizza una dialettica aperta, che non termina, come in Hegel, in un risultato calmo, ma nella sua rigorosa cadenza logica porta al discorso dell'analogia e consente di far fruttificare il lascito della filosofia di Schelling, per poter operare un confronto tra analogia e dialettica, mettendo in risalto i principali punti di convergenza e di dissenso tra le due forme di pensiero. Si tratta di una via da percorrere, poi, che ad avviso di Kasper finisce con l'autorizzare, in definitiva, una convergenza su taluni punti non certo marginali. In particolare, consente di riconoscere che

l'uomo può pensare veramente in quel duplice movimento che significa un

<sup>62</sup> W. KASPER, *L'Assoluto nella storia*, cit., p. 490.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 489.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>65</sup> *Ibid.*.

continuo trascendere il finito verso l'infinito e un continuo concretizzarsi dell'infinito nel finito. Un tale pensiero deve essere caratterizzato come pensiero storico [...] in una dialettica mai conclusa di passato e futuro, di libertà e necessità, in una libertà disposta sempre oltre se stessa [...] La struttura dell' 'in-al di sopra-di' è quindi caratterizzante sia per l'analogia, per la dialettica, sia per un pensiero storico [...] Tale pensiero è ancora profondamente storico<sup>66</sup>.

Tuttavia, se si tien conto del carattere del pensiero di Schelling e della sua formula più peculiare, che si ritrova anche nella sua tarda filosofia, che è identità dell'identità e identità che si mediano dialetticamente, è possibile rilevare anche una reale differenza di fondo «rispetto alla dottrina dell'analogia che tra le due proporzioni di pensiero ed essere non vede propriamente identità ma analogia»<sup>67</sup>. Poi, anche nell'ultimo Schelling, «è scarsamente salvaguardata la relativa ragione dell'analogia, secondo cui tra pensiero ed essere in Dio e nello spirito umano esiste unicamente somiglianza e non identità»<sup>68</sup>; e, perciò, anche preso *in bonam partem*, il punto di vista schellinghiano potrebbe esser visto come una forma di semirazionalismo<sup>69</sup>.

Ad ogni modo, nonostante su questi ed altri aspetti ci siano non pochi problemi e difficoltà, i legami che stringono la filosofia di Schelling alla teologia sono molti, perché essa «è sostanzialmente diversa da Hegel. La dialettica per Schelling non è un movimento circolare, bensì accrescimento, potenziamento, che ha termine, alla fine, davanti all'assoluto»<sup>70</sup>. Ci troviamo, così, di fronte ad un quadro di pensiero in cui «la rivelazione non è una dottrina ma storia. La storicità dell'uomo e la potenza di Dio che opera nella storia stanno allora in un rapporto di reciproca corrispondenza, in cui questa dialettica si dirige sempre di più verso un'analogia e una dialogica. Spirito, per Schelling, significa ricordo, ripetizione e, nello stesso tempo, anticipazione dell'esperienza futura»; perciò lo spirito o l'assoluto viene ad essere inteso come storico, cioè come «mediazione di passato e futuro con il presente»<sup>71</sup>. In questo modo, «la finalità della teologia speculativa sarebbe identica allo scopo del kerygma: richiamare alla mente e anticipare». Ciò comporta la possibilità di dare un contributo, attraverso la filosofia di Schelling, alla soluzione del problema ermeneutico, tale da coinvolgere e

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 491-492.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 496.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 497.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 496.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 497.

risolvere il problema del rapporto tra pensiero biblico-storico e pensiero sistematico, perché «il pensiero dell'uomo che si appropria della storia non sarebbe quindi nient'altro che, da una parte, il giungere-a-se stesso di ciò che la storia significa e, dall'altra, sarebbe l'autorealizzazione dell'uomo»<sup>72</sup>. Un altro frutto della teoresi schellinghiana, e di non minore importanza, potrebbe essere la possibilità di far ricorso ad essa «per risolvere alcune aporie in cui cade il concetto tommasiano di teologia»<sup>73</sup>.

Ad ogni modo, una rinnovata considerazione della teoresi di Schelling non può liquidarla «semplicemente come gnosi e mistica, come spesso avviene. Schelling stesso, con tutta la chiarezza auspicabile, ha preso le distanze da Böhme [...] Schelling è stato estremamente chiaro nell'asserire che l'uomo non può penetrare col pensiero nella profondità della divinità. L'opera della sua vecchiaia, tuttavia, è altrettanto poco definibile semplicemente come filosofia della religione o come filosofia cristiana»<sup>74</sup>.

Egli, piuttosto, e in maniera evidente, fa parte della «grande tradizione dei pensatori sapienziali che inizia con i primi greci e, oltre alla gnosi giudaica e greca e al neoplatonismo, ha trovato una sua ripercussione anche nel Nuovo Testamento»<sup>75</sup>. Più importante, tuttavia, è la considerazione che Schelling ha anticipato motivi, che, «a partire da Kierkegaard giocano un grande ruolo nella teologia: libertà, decisione, il fallimento del pensiero dialettico di fronte alla questione di Dio, il fallimento dell'ottimismo della cultura e della fede nel progresso, il presagio di un nichilismo che sorge come conseguenza del pensiero hegeliano e, non da ultimo, la differenza tra l'assoluto, in cui culmina la dialettica filosofica, e il Dio del cristianesimo»<sup>76</sup>. Sul terreno più propriamente teologico, i meriti di questi motivi si avvertono soprattutto nel tentativo di sviluppare e cercare di chiarire il rapporto tra l'Assoluto e la storia.

Questo in definitiva significa rieffettuare una tematizzazione del discorso cristologico, cioè dell'idea di incarnazione di Dio nella storia.

In questo progetto Kasper viene a convergere, nonostante alcuni punti di dissenso, non con le posizioni di Horst Fuhrmann, ma con le posizioni di X. Tilliette, anch'egli «intrigué par l'ouvrage récent et retentissant de

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 497-498.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 500.

<sup>75</sup> *Ibid.*.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 54.

Walter Schulz»<sup>77</sup>, che si riannoda a Schelling, soprattutto perché le posizioni della sua tarda filosofia rappresentano a pieno titolo una «philosophie du christianisme [...] Elle est de pied en cap une christologie mais avec une méthode différente, en ce sens les puissances sont mises au repos, et que le développement – sur l'être et la vie du Christ – est fait d'exposés doctrinaux et de commentaires textuels, Schelling revêtant la robe du théologien»<sup>78</sup>. Anche se non si possono sottoscrivere non poche delle posizioni di Schelling, per Tilliette è indubbio che la sua ultima filosofia è

un traité *De Verbo Incarnato* (flanqué d'une brève satanologie et d'une ecclésiologie succincte), a été l'objet de jugements contradictoires, en majorité défavorables. La remarquable monographie du Cardinal Walter Kasper l'a réhabilitée, peut-être avec un excès de générosité, car les vestiges de gnose y sont indéniables, même si on essaie toujours de prendre les formules en bonne part. Mgr Kasper a relevé les prémices d'une théologie dialogale, qui alors n'allait pas de soi. Il n'est pas bon d'être en avance sur son temps, et la théologie de Schelling n'a pas laissé d'empreintes reconnaissables, mais indirectement, par les colporteurs de nouvelles, elle a ensemencé l'École catholique de Tubingue, Moehler, Drey, Kuhn et Staudenmaier<sup>79</sup>.

Kasper, in ogni caso, secondo Xavier Tilliette, «ha scritto l'opera più documentata e pensata sulla teologia di Schelling»<sup>80</sup> che si colloca sulla linea della concezione cristiana del Cristo inteso come *Lumen gentium* o primogenito di ogni creatura, assunto a motto prima da Schelling e, poi, da Blondel. Per Tilliette

W. Kasper a très bien su restituer une autonomie à cette christologie plus théologique que philosophique, et y déceler les ferments de nouveauté. Les préjugés pourtant n'ont pas disparu. Schelling a échoué parce qu'il devait échouer. E. Hirsch ne voyait qu'élucubrations dans la théologie schellinghienne. Déjà par son titre la thèse de Kasper était une discrète réplique à la dissertation de jeunesse de Jürgen Habermas, qui concluait à l'impasse d'une absoluité acculée à sacrifier l'historicité, Schelling mourant dans son erreur «comme un Faust aveuglé»<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> X. TILLIETTE, *Dans mes propres affaires*, in A. RUSSO, J.L. VIEILLARD-BARON, *La filosofia come santità della ragione*, EUT, Trieste 2004, p. 12.

<sup>78</sup> X. TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, Éditions Champion, Paris 2007, p. 122.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>80</sup> X. TILLIETTE, *I filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1991, p. 177.

<sup>81</sup> X. TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, cit., p. 129.

Ma cosa implica, nelle sue linee di fondo, il discorso di Kasper fin qui svolto sull'ultimo Schelling e sul problema dell'Assoluto nella storia?

Non sembra, tuttavia, a questo punto e nonostante i punti di convergenza, che siano realmente vinte tutte le difficoltà che l'appropriazione della filosofia dell'ultimo Schelling comporta e che sia, perciò, eludibile il compito di chiarire il rapporto in Schelling tra teologia, gnosi e filosofia, preludio di un efficace confronto con la teologia cattolica. Questo compito, per Kasper, non può essere svolto efficacemente a partire dai concetti e dai modi della teologia tradizionale. In particolare, occorre tener presente che la storia della teologia mostra che

la rivelazione non può esaurirsi interamente in un'unica forma umana di pensiero. La chiesa deve raccogliere la saggezza di tutti i popoli e di tutti i tempi, anche di tutte le forme di pensiero, ma non può vincolarsi a un sistema esclusivo e a una singola forma di pensiero, poiché il suo annuncio è sempre più grande e oltrepassa ogni pensiero. La teologia, dunque, ha proprio il compito di distruggere ogni singola forma di pensiero, di integrarla e di superarla in un'altra. Per questo la teologia dovrà sempre pensare dialetticamente [...] In questo contesto è importante chiedersi unicamente se e come la dialettica salvi e superi in un senso autentico l'intento oggettivo circoscritto dalla dottrina dell'analogia e che, come tale, non deve essere abbandonato. È nostra intenzione attenerci qui alla dialettica nella forma sostenuta da Schelling e, come visto, questo problema ci condurrà da sé al problema della storia<sup>82</sup>.

#### 4. *Per un rinnovamento del metodo teologico*

Qui, per capire gli esiti a cui sfocia Kasper, occorre cercare di chiarire e definire, nei suoi tratti dominanti, la nozione di storia che egli fa propria. È possibile farlo, sia pure in maniera sommaria, ricorrendo ad alcuni saggi e conferenze, riediti nel 1970, nel volume sul rapporto tra fede e storia, però «redatti, in parte, in occasioni molto diverse, oltre dieci anni» prima<sup>83</sup>. In essi, sin dalla premessa, egli parla della teologia nell'orizzonte della storia e definisce la storia come

un'unità di tensione tra tradizione e progresso. Infatti, un vero progresso è possibile grazie soltanto alle forze vive della tradizione; ma la tradizione può essere

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 493.

<sup>83</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 7.

conservata in forma viva solo là dove la si dimostra vera nel suo confronto con i problemi moderni, in apertura al futuro ed in modo critico. Questo principio di una fede viva fondata sulla tradizione canonica (J.R. Geiselman) era l'istanza fondamentale della Scuola cattolica di Tubinga dell'ultimo secolo (J.S. Drey, J.A. Möhler, J.B. Hirscher, F.A. Staudenmaier, J.E. Kuhn). In quel periodo, quest'istanza fu fatta propria, con calore, dalla scuola romana (G. Perrone, C. Passaglia, Cl. Schrader, J.B. Franzelin). Più tardi, in seguito alle unilateralità del modernismo e dell'antimodernismo, il problema, che ne era derivato, fu represso ed abbandonato senza soluzioni. Oggi, dunque, il principio di una tradizione vivente possiede valore ed attualità come allora. Alcune recenti espressioni del magistero orientano in questa direzione<sup>84</sup>.

Questo discorso viene ripreso e sviluppato negli stessi anni, cioè nel volume sul dogma sotto la Parola di Dio, dato alle stampe nel 1965, contemporaneamente al libro su Schelling. In esso, Kasper prende atto del fatto che da tempo la Chiesa e il Cristianesimo non sono più da intendere come *acies ordinata*, perché «regna un incontrollabile pluralismo ed una radicale storicità»<sup>85</sup>. Questa situazione ha avuto esiti nefasti e alcune conseguenze che perdurano tuttora. In particolare, «si è giunti ad una clamorosa rottura tra dogma, dogmatica e teologia da una parte, e la spiritualità, la santità vissuta ed agognata dall'altra parte. Questo doloroso dissidio ha portato alla sostanziale atrofia interna delle due parti»<sup>86</sup>. La consapevolezza di questa crisi ha spinto J.S. Drey al recupero di «quella sintesi di dottrina e di vita, di magistero e di ufficio pastorale, di spirito di scienza e di spirito di pietà (Is. 11, 2 LXX), che caratterizzava l'epoca patristica» e, di conseguenza, a proporre una «revisione dello stato presente della teologia, mediante una nuova unità di mistica e di dialettica»<sup>87</sup>.

### 5. *La Scuola di Tubinga: ieri e oggi*

La Scuola cattolica di Tubinga, si è detto, ha tracciato le linee, rigorosamente scientifiche e sistematiche, di un rinnovamento della teologia nel XIX secolo. Più precisamente, ha sancito criticamente il connubio di una storica esattezza con l'allora più evoluta visione dell'Idealismo tedesco (Kant, Hegel,

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>85</sup> W. KASPER, *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968, p. 12.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>87</sup> W. KASPER, *Il dogma sotto la Parola*, cit., p. 14.

Schelling). Così, secondo Kasper, ha dato avvio ad «una nuova epoca della storia dello spirito, la quale solo adesso è giunta al suo pieno sviluppo; analogamente, al tempo dei grandi teologi di Tubinga, ha inizio un nuovo kairòs teologico, che solo oggi ha raggiunto la sua piena maturità, allorché alcune richieste essenziali di allora, per merito del rinnovamento conciliare, sono state recuperate nella coscienza universale della Chiesa»<sup>88</sup>. Tuttavia la sua eredità per non pochi aspetti non sembra più essere presente nel dibattito culturale e teologico contemporaneo. Di qui il suo carattere, in vario modo datato rispetto ad altre posizioni e problemi odierni. Occuparsene, allora, significa tornare ad insistere, con le riserve che il discorso impone, su di una erudizione puramente celebrativa, equivale a limitarsi a sollecitazioni e pensieri ormai fissati nel tempo e nello spazio e, quindi, non più portatori di novità, cioè che non mostrano in definitiva più alcuna vigoria intellettuale. Perciò, secondo Kasper, se si dà un'occhiata da vicino alla situazione culturale di allora e la si mette a confronto con quella di oggi, si vedono a prima vista «più contrasti che cose in comune»<sup>89</sup>. Ad esempio, oggigiorno è più importante la scienza (e la tecnica) e i problemi scientifici che non altri discorsi e nei confronti del travaglio che nel secolo di Hegel, Schelling, portò alla nascita di un sistema dopo l'altro non si avverte quasi nulla e si è più che mai scettici. Insomma, «le differenze tra l'allora ed oggi sono dunque immense, e potrebbe sembrare, in un primo momento, che fra la teologia di allora e quella di oggi possa difficilmente esistere un qualcosa in comune, per quel tanto che la teologia contemporanea, così come la teologia di allora, entra in dialogo con il suo tempo. Si potrebbe avere quasi l'impressione che la teologia si sia oggi rivoltata all'estremo opposto»<sup>90</sup>.

Tuttavia, anche se sono evidenti e incontestabili queste differenze, non si può disconoscere il fatto che c'è qualcosa di cruciale in comune che lega tra di loro i due secoli, il XIX e il XX. La misura dell'importanza di questi punti in comune può diventar chiara se si prende in attenta considerazione il problema della storia. Si tratta, qui, non di questioni periferiche, ma di un impianto di pensiero, di un groviglio di sollecitazioni e tendenze che investono i principali aspetti della nostra vita, tanto da poter dire che «la storia è oggi il nostro problema più grande. La teologia di Tubinga di quell'epoca cercò di porsi questo problema della storicità che andava allora

<sup>88</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 17.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 20.

emergendo. Riconobbe se stessa come teologia eminentemente storica e tale suo carattere storico è rimasto il segno distintivo che la differenzia nei confronti di altri indirizzi teologici»<sup>91</sup>. Per Kasper, questo orientamento non solo ha mantenuto inalterata la sua importanza, ma nel vario susseguirsi delle vicende storiche e teologiche è addirittura diventato l'esempio paradigmatico di un atteggiamento che oggi è «fondamentale per ogni teologia»<sup>92</sup>. Drey, nel suo testo *Vom Geist und Wesen des Katholicismus*, scriveva che «il Cristianesimo in quanto religione divina positiva è un fenomeno storico, un dato di fatto»<sup>93</sup>, che da un lato non può essere ridotto ad un arido e semplice fatto, a ferme e antiquate nozioni del passato; mentre, dall'altro, si definisce in contrapposizione a tentativi come l'esaltazione mistica, la gnosi, l'idealismo del proprio tempo, che trasvalutano gli eventi storici in allegoria, in idee e, così, trasformano la fede positiva in pura speculazione<sup>94</sup>. Più precisamente, «Nessun dato di fatto è momentaneo, cioè non si spegne e non sparisce di nuovo nell'attimo in cui sorse; esso piuttosto si intromette nella serie e nella cooperazione di tutti i restanti, si amplia, rallenta o accelera o corregge il loro effetto collettivo in ambiti più ristretti o più ampi; in questo modo esso acquista la sua storia particolare»<sup>95</sup>.

Questa prospettiva rientra metodologicamente nell'alveo del *Metodo dello studio accademico* di Schelling e anticipa, nei suoi tratti essenziali, la distinzione, che poi successivamente emergerà e avrà diritto di cittadinanza nella ricerca storiografica, tra istoria (*Historie*) e storia (*Geschichte*) e comporta l'intenzione di superare il metodo dei *dicta probantia*. In tal modo, ci troviamo di fronte ad un quadro di pensiero in cui nell'idea di storia si racchiude tutto. E ciò significa, in base al lessico teologico, che gli esponenti della scuola cattolica di Tubinga intendono mettere in evidenza in modo palese l'idea del regno di Dio, che tutto pervade<sup>96</sup>. Così, la storia viene intesa non come una aprioristica costruzione speculativa, ma come un pensiero che, nei suoi esiti principali, ad esempio in Staudenmaier, in connessione con il secondo

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>93</sup> *Ibid.* Cfr. J.S. DREY, *Vom Geist und Wesen des Katholicismus*, in M. Seckler, hrsg. von, *Johann Sebastian Drey*, Francke Verlag, Tübingen 2015, p. 453: «Das Christentum als eine positive göttliche Religion ist eine zeitliche Erscheinung, eine Thatsache».

<sup>94</sup> J. S. DREY, *Vom Geist und Wesen des Christenthums*, in M. Seckler, *Johann Sebastian Drey*, cit., p. 459.

<sup>95</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 24. Cfr. J.S. DREY, *Vom Geist und Wesen des Christenthums*, cit., p. 453.

<sup>96</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 25.

Schelling, «supera l'identità dialettica di necessità dell'idea e libertà della storia» e, perciò, ammette la libertà di Dio come il principio di tutto e porta a riconoscere nella storia «la rivelazione dell'unico Dio in Gesù Cristo»<sup>97</sup>.

A larghi tratti, e riassumendo i principali punti di convergenza e di dissenso tra la situazione di oggi e quella del tempo della Scuola cattolica di Tubinga, per Kasper possiamo dire che:

- a) Drey, Möhler, Staudenmaier hanno anticipato alcuni aspetti dei metodi e dei criteri storico-critici oggi ampiamente entrati nella prassi normale della ricerca, non solo teologica.
- b) L'odierna conoscenza storica si muove, sia pure in maniera più radicale e accentuata, nella stessa direzione di fondo impressa dal secondo Schelling e da Staudenmaier. Si tratta di un lascito o un sapere che tende ad essere totalizzante, ambisce e cerca di imporsi con forza come una *histoire totalitaire* (L. Febvre): non si pensa più in termini di essenza, natura, sostanza, ma al contrario ci si muove nell'orizzonte del tempo e della storia. In quest'ottica, la realtà non può essere posta o costruita speculativamente a priori dal soggetto, «ma può soltanto venire sperimentata, attesa ed accolta come evento»<sup>98</sup>.
- c) In sede teologica, questo discorso si traduce in un appello alla rilevanza e alla centralità dell'escatologia, che si configura non più come un singolo trattato ben circoscritto o una singola disciplina, «ma deve improntare la totalità del pensiero teologico [...] Esso richiede un pensiero teologico che si realizza non più nell'orizzonte della natura e delle idee, ma in quello della storia e della libertà»<sup>99</sup>. Tuttavia, queste posizioni, soprattutto con le opere di Albert Schweitzer e Karl Barth, hanno portato in vario modo al rigetto della teologia di matrice idealistica e, di conseguenza, hanno spinto a valorizzare negli intenti programmatici della Scuola di Tubinga soltanto alcuni singoli aspetti ed esigenze frammentarie. Perciò, la concezione, che è la sua idea centrale, che la Scuola aveva della venuta del regno di Dio può essere, per Kasper, oggi un lascito da far fruttificare solo nel contesto di un pensiero «che si realizza non più nell'orizzonte della natura e delle idee eterne, ma in quello della storia e della libertà»<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>98</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 27.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 28.

## 6. Chiesa e teologia

Ora, «là dove appare la distanza maggiore fra quell'epoca ed oggi, si mostra però di nuovo anche una stretta comunanza di problemi. La storicità di ogni cosa reale [...] Non si può ripiegare né in uno spazio assolutamente astorico, né in uno sovrastorico. Si può soltanto cercare di dimostrare che storia non implica puro relativismo»<sup>101</sup>. Questo lavoro può prendere, ancora una volta, come punto di riferimento esemplare l'impostazione metodologica della Scuola cattolica di Tubinga e, più precisamente, gli sviluppi che ne dettero, nella sua fase matura, Kuhn e Staudenmaier. Grazie al loro aiuto, per Kasper, è possibile cercare di risolvere il groviglio di problemi e i contrasti che oggigiorno esistono tra metodo storico e metodo sistematico, cioè tra i dati positivi e immediati e la fatica aprioristica della loro sintesi storiografica, che è da esprimere, proprio per queste ragioni, non come una sintesi definitiva, ma come una conquista da realizzare di volta in volta, continuamente di nuovo, in modo da evitare di perdere di vista e finanche sfigurare o spezzare il legame con le cose e il riferimento all'esperienza. È necessario, allora, un rinnovamento del metodo teologico, che non solo non stravolga il significato della sintesi, ma che tenga conto e renda accettabile la «tensione tra la storia – specialmente l'esegesi – è la dogmatica. A sua volta la dogmatica è costretta a sopportare in se stessa questa tensione, nella dualità di metodo positivo e speculativo, di teologia dell'esistenza e teologia dell'essenza»<sup>102</sup>. La natura di questa prospettiva, a cui si guarda qui, consente di ritornare a Drey e di far ricorso al suo punto di vista metodologico, che cerca di superare la distanza tra

un dato storicamente unico e le autoesplicazioni entro la storia dell'effetto di tale dato, oppure, nel linguaggio della teologia di allora, il suo inserimento nell'organico contesto del sistema (inteso storicamente). Nel passaggio storico dall'AT al NT, dalla Scrittura alla spiegazione della Scrittura nella chiesa antica, dal kerygma al dogma, dallo specifico pensiero antico-medioevale a quello specificamente moderno, dalla teologia orientale a quella occidentale avviene qualcosa di simile ad una immanente auto-interpretazione, auto-demitologizzazione ed auto-concretizzazione della fede originaria, di cui la teologia può seguire le orme, per arrivare all'intima comprensione della fede<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>103</sup> *Ibid.*

Tuttavia, su questo terreno, la conseguenza più vistosa è che per sua interna logica la teologia così intesa ha la difficoltà di unificare, di svolgere una effettiva e completa attività schematizzante e di giungere così ad una sintesi scientifica definitiva: essa deve cominciare sempre da capo, il problema si riapre continuamente di nuovo, impedendole di giungere a colmare la distanza tra i due termini del discorso, cioè in ultima analisi tra la storia o l'esegesi e la dogmatica. La consapevolezza di questo problema, in sede di costruzione scientifica e sistematica della dogmatica cattolica, la si trova già in Drey, anche se in lui il concetto di scienza e di sistema hanno bisogno di essere messi a fuoco appieno, con chiarezza, perché non sono esenti da fraintendimenti; e, difatti, hanno dato luogo a interpretazioni fuorvianti. Più precisamente, Drey ha parlato della sua prospettiva come di una sorta di «razionalismo teologico, positivo», una teologia scientifica che si propone di «“costruire” la fede attraverso un sapere»<sup>104</sup>.

Gioverà, qui, spendere qualche fatica e cercare di illustrare meglio il senso più proprio di queste affermazioni, con un ulteriore approfondimento di indagine, per non alterare la comprensione del suo testo e per non offrire un'immagine falsata delle sue posizioni, cosa che è, infatti, e non di rado, accaduta.

Per Drey, «lo scopo della teologia scientifica è quello di cogliere l'intera fede come un tutto dotato di senso. Una tale teologia è scientifica, allora, se essa è in grado di fondare sufficientemente le proprie affermazioni attraverso la concordanza interna delle correlazioni. La concordanza interna è data là dove è presente un'architettura vincolante, che deve poter essere fatta derivare da un'idea centrale. Questa idea centrale per Drey è quella del regno di Dio»<sup>105</sup>. Ora, questa sintesi costruita dalla teologia ha una funzione regolativa, critica e non si solleva al piano del sistema chiuso, perché «portare a compimento la propria scienza sarà un'impresa che riuscirà soltanto dopo un lungo sforzo, e forse non riuscirà mai»<sup>106</sup>. Bisogna insistere su questo aspetto, perché Drey non intende promuovere e proporre una sintesi assoluta o finale, *opus perfectum* che non ha più alcuna fatica conoscitiva da conquistare. Il suo approccio gnoseologico ha scopo di individuare gli strumenti adatti a «trovare la strada che porta alla verità

<sup>104</sup> M. SECKLER, *Johann Sebastian Drey und die Theologie*, in M. SECKLER, *Glaubenswissenschaft und Glaube*, Bd. 2, Francke Verlag, Tübingen 2013, p. 440.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>106</sup> J.S. DREY, *Kurze Einleitung*, par. 323, riprodotto in M. SECKLER, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, cit., p. 369.

intrinseca del cristianesimo, ma questa verità intrinseca non è possibile coglierla in maniera definitiva»<sup>107</sup>. Una volta coerentemente fatte agire queste ragioni, però, si ha un sistema aperto, che portato alle sue estreme conseguenze nel corso della storia e del tempo non è mai concluso una volta per sempre e, quindi, è necessario un punto di appoggio, per evitare il conflitto delle interpretazioni, per scansare un atteggiamento problematico e, in definitiva, il relativismo; si ha cioè bisogno di una ‘capacità di giudizio’ da cui ricavare una conoscenza stabile e sicura. Senza di essa viene meno la stessa interpretazione, la sintesi, e si giunge solo ad un caos conoscitivo. Drey si rende conto di questa difficoltà e parla del compito e dell’urgenza di discernere ciò che è *proprium* del Cristianesimo. Afferma, in particolare, che «la Chiesa è la vera base di ogni sapere teologico. Da essa e tramite di essa il teologo riceve la sua materia empiricamente data; nel rapporto ad essa tutti i suoi concetti devono acquisire la loro realtà, altrimenti si perdono in speculazioni campate in aria, senza sostegno»<sup>108</sup>.

Tutti questi problemi si presentano e vengono svolti, per trarne ulteriori conseguenze, anche da Kuhn, una delle espressioni più mature, insieme a Staudenmaier, della Scuola di Tubinga. Egli – come già Drey – nella sua *Dogmatica cattolica*<sup>109</sup> sostiene che la dimostrazione scientifica, logica, «non può valere in maniera immediata e assolutamente dimostrabile»; perciò il teologo potrà giungere al suo scopo, cioè alla comprensione della fede, soltanto se «è dotato di un certo senso immediato per la verità e di un tatto spirituale»<sup>110</sup>. Il teologo ha così bisogno di un «immediato legame di unità e comunione» con l’autorità della Chiesa, di cui egli stesso è un membro vivente che non può mai smettere di essere legato ad essa. Nasce di qui la necessità e l’urgenza del carattere ecclesiale della teologia<sup>111</sup>.

Per questa via, il rapporto teologia – Chiesa diventa una delle tre dimensioni fondamentali della Scuola cattolica di Tubinga, che, per Kasper, ha dato «un decisivo contributo a rinnovare ed approfondire la coscienza ecclesiale, sia nell’ultimo secolo che in questo. La forte accentuazione dell’ecclesialità della fede e della teologia è fondata sulla impostazione sto-

<sup>107</sup> M. SECKLER, *Glaubenswissenschaft und Glaube*, cit., p. 442.

<sup>108</sup> J.S. DREY, *Kurze Einleitung*, par. 54, riprodotto in M. SECKLER, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, cit., p. 185.

<sup>109</sup> J.E. KUHN, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, Zweite Auflage, Tübingen 1859, pp. 215-216.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>111</sup> *Ibid.*.

rica di tale teologia. J.S. Drey prese le mosse dal fatto che la fede cristiana è legata in forma durevole alla persona storica di Gesù Cristo. Questo diretto collegamento con Cristo è possibile, per lui, soltanto perché il fatto originario possiede un'oggettiva continuità nella chiesa, nella sua liturgia e in tutto il resto della sua vita»<sup>112</sup>. Il lavoro del teologo, scientificamente svolto e perseguito, è, quindi, al servizio della Chiesa e trova in essa il suo luogo concreto di realizzazione. Tuttavia questa interazione non viene svolta in maniera servile e acritica<sup>113</sup>, perché anche se «è vero che i dogmi esprimono sviluppi conclusivi [...] lo sviluppo conclusivo va avanti, e con ciò anche dati apparentemente fissi entrano in costellazioni nuove»<sup>114</sup>.

### 7. Barth vs Scuola cattolica di Tubinga

Le posizioni fin qui esposte sono state prese a termine di serrato confronto critico soprattutto da Karl Barth (1886-1968), nella sua monumentale *Dogmatica ecclesiale* (vol. 1/2), in un lungo e denso paragrafo (par. 20) dedicato all'autorità nella Chiesa. Egli riconosce che i risultati e le affermazioni principali in cui si è articolata la Scuola cattolica di Tubinga sono degne della più grande attenzione, per quanto riguarda le vicende del cattolicesimo tedesco nel 19 sec.. La loro importanza è dovuta al fatto che la Scuola si colloca sulla scia della «filosofia e teologia idealistica e romantica, a cavallo tra il XVIII e il XIX sec., in cui il Neoprotestantesimo aveva raggiunto il suo apice e lo aveva anche superato [...] Essa ammette l'intima parentela del cattolicesimo con questo sistema acattolico e si appropria delle sue sollecitazioni. Così arricchita, è nelle condizioni di riassumere teoricamente i risultati del precedente sviluppo intracattolico e di presentarli all'uomo moderno con una forza di illuminazione del tutto nuova»<sup>115</sup>. Per il teologo svizzero, il suo rappresentante più significativo, cioè

la figura classica di questa teologia che ha portato i migliori frutti del Neoprotestantesimo nei granai cattolici, dopo Drey, è stata quella di Joh. Adam Möhler [...] considerato a ragione come il padre del nuovo cattolicesimo te-

<sup>112</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 30.

<sup>113</sup> M. SECKLER, *Johann Sebastian Drey und die Theologie*, cit., p. 443.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>115</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, B1/2, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1948, p. 624

desco. Anche Möhler, un buon conoscitore di Schleiermacher, è partito dalla distinzione tra fede e dottrina, spirito e lettera [...] Ma questi due momenti vengono da lui visti, in maniera più chiara rispetto a Drey, e con un certo miglioramento cattolico di Schleiermacher appunto, come originariamente orientati l'un verso l'altro, e con ciò sin dall'inizio viene reso intimamente comprensibile il risultato cattolico finale dell'ascoltare la Chiesa. Secondo il primo grande scritto di Möhler, all'unità dello spirito della Chiesa corrisponde l'unità del corpo, l'unità mistico-spirituale e l'intima unità dottrinale, in cui comunque anche l'individualità dei credenti ha il suo spazio esterno, in maniera verticale rappresentata nel vescovo come unità della comunità [...] nell'unità dell'episcopato e infine nell'unità della sede romana<sup>116</sup>.

Tale superiore unità, per Barth, si fonda in maniera organicistica sul fatto che «lo spirito umano è ovunque lo stesso, così come è uno anche Cristo e una è la sua opera (Symbolik p. 342). Questa unità di Cristo va a beneficio della Chiesa, perché essa è la comunità da lui istituita»<sup>117</sup>. Anzi, essa è, secondo alcune espressioni che Barth prende letteralmente a prestito dallo stesso Möhler, la «forma visibile» di Cristo, «la sua permanente umanità, che sempre ringiovanisce, la sua eterna rivelazione»<sup>118</sup>.

Così, come logica conseguenza, secondo Barth, Möhler perviene a porre sullo stesso piano, e quindi a identificare, la Chiesa e la rivelazione che la fonda. Il termine ultimo diventa sotto tutti gli aspetti l'autorità della Chiesa, tanto che egli non solo identifica «Scrittura e tradizione [...] con la rivelazione, con l'incarnazione della parola, con Gesù Cristo», ma

a tutto questo complesso, egli volle che l'attribuzione della pienezza della dignità divina e del pieno potere venisse intesa soltanto come un predicato appunto della Chiesa, della Chiesa del presente in quanto vivente portatrice dell'apostolato, rappresentante di Gesù Cristo stesso [...] Essa ha la parola di Dio; essa è *in concreto* la rivelazione [...] Essa è Gesù Cristo che oggi parla, governa, agisce, decide<sup>119</sup>.

Perciò, secondo Barth, che qui sottoscrive e riporta un giudizio fortemente critico di D.Fr. Strauss, si potrebbe dire di Möhler che egli «“seppe ricavare dalla coscienza cristiana la Chiesa del papa, l'unica che rende beati, esattamente come fece Schleiermacher con il suo Salvatore, seppe dare

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 624.

<sup>117</sup> *Ibid.*.

<sup>118</sup> *Ibid.*.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 628.

una forma al principio cattolico della tradizione, che allo stesso modo vide possibile scambiare con il principio moderno del progresso»<sup>120</sup>.

Avanzando per questa strada, tuttavia, Möhler non chiarisce e in definitiva lascia irrisolta la questione fondamentale, e cioè dove è «la bocca che esprime la rivelazione, dove è da cercare e da ascoltare *in concreto* l'autorità della Chiesa che è identica con quella della parola di Dio»? Questa questione, poi, secondo Barth verrà affrontata e definita nel Concilio Vaticano I con la promulgazione del dogma dell'infalibilità papale<sup>121</sup>. Möhler si limita, in ultimo, quasi ad affastellare l'una accanto all'altra le tesi conciliariste e quelle del potere papale; ma così vengono ad essere compresenti nella chiesa due esigenze tra di loro contrapposte, dotate entrambe di pari autorità; vi è, in sostanza, una concezione del concetto di autorità, che in piena coerenza conduce alla compresenza di un eguale peso tra il papa e il concilio e questo potrebbe dare vita alla possibilità di «una disunità all'interno di quel 'capo visibile'». In questo caso, la chiesa avrebbe ancora un unico capo? Avrebbe un'unica bocca che possa parlare con autorità «infalibile, non derivata, assoluta e in conclusione definitiva, nel cui possesso essa potrebbe conservare la sua identità con il vivente Gesù Cristo?»<sup>122</sup>. Su questi aspetti Möhler avrebbe dovuto, secondo Barth, fornire una chiarificazione meno imprecisa e incompleta.

La ragione principale, per cui il teologo svizzero respinge con forza l'identità di Chiesa e Scrittura, Chiesa e rivelazione, che a suo dire caratterizza in particolar modo la Scuola cattolica di Tubinga, è dovuta alla convinzione che «la Chiesa non rivendica per se stessa una autorità immediata, assoluta e materiale, ma soltanto per la sacra Scrittura in quanto parola di Dio [...] L'autorità nella Chiesa, attraverso l'autorità della sacra Scrittura, su cui essa si fonda, è limitata come autorità mediata, relativa e formale»<sup>123</sup>. Tale autorità si trova «in quanto tale sotto la sacra Scrittura», che «fonda e limita la Chiesa», la costituisce e le conferisce autorità<sup>124</sup>. Queste tre note della Chiesa vengono ulteriormente prese in considerazione, anche per caratterizzare in senso generale l'autorità della stessa sacra Scrittura in quanto documento storico, e chiarite nelle sottili pagine della *Dogmatica ecclesiale*. In esse l'obiettivo critico-polemico è quello di precisare il senso

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 626.

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp. 628-629.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 629.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 598.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 600.

e il ruolo dell'autorità nella Chiesa e della stessa Scrittura come libro o documento storico, per ribadirne i limiti e per riaffermare, in sintonia con Schleiermacher, che «la fede in Cristo deve essere già presupposta, per accordare alla sacra Scrittura una particolare considerazione»<sup>125</sup>. Infatti:

- 1) Autorità mediata, scrive Barth, significa essere nel tempo, nella storia, essere umano, *de iure humano*.
- 2) Dire che essa è relativa equivale ad affermare che ha la funzione, accanto ad altre istanze ecclesiali, soltanto di rappresentare l'autorità divina. Perciò la Chiesa potrebbe e dovrebbe «dalla Scrittura (con tutto il riconoscimento della sua propria dignità) appellarsi ad una propria e originaria parola di Dio, da ricavare in altro modo»<sup>126</sup>.
- 3) Ammettere che si tratta di una istanza formale significa dire che qui si ha a che fare con una «semplice testimonianza, una pura forma e figura»<sup>127</sup>.

Questo discorso rinvia al problema del primato della parola di Dio ed al significato che esso acquista nella *Dogmatica ecclesiale* di Barth, in particolare nei due volumi in cui egli si confronta con la Scuola cattolica di Tubinga. Qui Barth, come è stato giustamente detto, «coerentemente al suo punto di partenza», «polemizza con la posizione cattolica, perché con tutta la tradizione protestantica, anch'egli subordina la Chiesa alla Bibbia»<sup>128</sup>. Riconosciuta l'evidenza di questo discorso, però, la domanda ulteriore che si pone ed anzi impone la sua presenza quando a Barth si presenta il problema, nel primo tomo della sua *Dogmatica ecclesiale*, di determinare il rapporto Scrittura-Rivelazione, è quella di cercare di chiarire il significato della parola di Dio. Quest'ultima è «Dio stesso nella sua rivelazione»<sup>129</sup>. Di conseguenza, Barth esclude con forza «che la Bibbia sia direttamente la Parola di Dio (Rivelazione). Il valore del messaggio biblico, del quale la libera iniziativa divina può sempre servirsi per un'autentica rivelazione, consiste nel testimoniare la rivelazione avvenuta con i profeti e gli apostoli; ne è un ricordo (*Erinnerung*). Niente di più. Sotto un certo punto di vista,

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 601.

<sup>126</sup> *Ibid.*.

<sup>127</sup> *Ibid.*.

<sup>128</sup> B. GHERARDINI, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth*, Studium, Roma 1955, p. 18.

<sup>129</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1/1, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1955, p. 311.

è anzi, “auf der ganzen Linie anfechtbares Menschenwort”<sup>130</sup>. Per lui, la rivelazione «è in modo originale e immediato, ciò che la Bibbia e la predicazione della Chiesa sono in modo derivato e mediato: parola di Dio»<sup>131</sup>.

E la parola di Dio o rivelazione *supera* la predicazione e la Bibbia, in un triplice modo. In particolare, esse vengono:

1. superate, nel senso di divenute distinte, visibili e conoscibili, nella misura in cui la Bibbia vuole testimoniare tale avvenimento e la predicazione ripetere tale testimonianza, nella misura in cui nella Bibbia e nella predicazione è inteso tale avvenimento, che è proprio del discorso umano, 2. superate nel senso d'essere relativizzate, limitate, nella misura in cui questo avvenimento significa anche il limite di quanto la predicazione e la Bibbia sono in se stesse e possono da se stesse compiere, il limite che chiaramente non può essere considerato superato solo da quanto gli uomini vi hanno voluto o vogliono dire, e 3. superate, nel senso di bene superate, recuperate, assicurate, nella misura in cui questo evento è la convalida e la verifica, l'adempimento di quanto la predicazione e la Bibbia in se stesse sono e per se stesse producono, il presente di quanto è inteso nella parola umana della Bibbia e della predicazione. Dunque, precisamente nella visuale della rivelazione o a partire da essa va detto della predicazione e della Bibbia che sono parola di Dio, in quanto diventano sempre parola di Dio. Proprio per questo però noi ora della Rivelazione stessa non dobbiamo dire questo, ma precisamente l'inverso: essa diventa parola di Dio, cioè nella Bibbia e nella predicazione, in quanto lo è in se stessa<sup>132</sup>.

## 8. *Convergenza e dissenso di Kasper*

Kasper, soprattutto in alcuni dei suoi testi dati alle stampe negli anni 60', prende a termine di riferimento queste critiche di Barth nei confronti della Scuola cattolica di Tubinga. Ciò non gli impedisce, tuttavia, di accogliere alcune delle sue verità. Occorre, allora, ben distinguere il suo intento. Più precisamente, egli rileva che il dissenso tra la concezione di Barth e di Drey, Möhler, si concentra sulla «mediazione ecclesiologica di unicità e continuità dell'evento Cristo» e ha comportato da parte del teologo svizzero, e della sua scuola, «una violentissima critica ai teologi di Tubinga»<sup>133</sup>.

È necessario, allora, per Kasper, innanzitutto ben distinguere e cogliere

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>131</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1/1, cit., p. 120.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>133</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 31.

correttamente i tratti essenziali del discorso dei tubinghesi. Ad essi, e persino in ambito cattolico, egli afferma, è stato imputato di avere una visione organicistica della Chiesa, intesa come *Corpus Christi mysticum*, presa a prestito dal Romanticismo. In particolare,

si obietta loro che Cristo si dissolverebbe, per così dire, nella chiesa, che qui non verrebbe mantenuta la superiorità di Cristo sulla chiesa e non sarebbe più presa sul serio l'unicità qualitativa e la permanente normatività dell'evento Cristo. La chiesa non avrebbe più qui un interlocutore critico, essa attingerebbe semplicemente dalla sua intrinseca autocoscienza; e ciò implica, alla fine, un idealismo teologico, quale è apparso, in forma estrema, nel modernismo<sup>134</sup>.

A questa critica, secondo Kasper ha dato una risposta il Vaticano II, mettendo in risalto l'immagine della chiesa come popolo di Dio, che è *in statu viae*, così come lo è anche la riflessione su di essa che è, perciò, sempre *theologia viatorum*, perché dipende dalle concrete condizioni storiche e culturali dell'epoca in cui è sorta e persino le grandi concezioni del passato non sono da recepire senza critica; il dogma stesso oscilla tra le formulazioni che lo esprimono, acquisite tramite l'elaborazione teologica, senza poterlo mai racchiudere esaustivamente, e l'unicità del mistero. La chiesa è così in cammino e perciò è una grandezza che «deve sempre rinnovarsi nella penitenza, che non sta al di sopra ma sotto la paola di Dio. Tale immagine porta ad una visione della chiesa molto più disincantata e storica; la chiesa rimane sempre regolata dall'evento iniziale che la costituisce, concretamente testimoniato per essa nella Scrittura, e dal suo traguardo escatologico, al quale essa indirizza»<sup>135</sup>.

Non si deve dimenticare, comunque, che l'accentuazione dell'idea di chiesa come popolo di Dio è avvenuta, ovviamente, dopo la Scuola cattolica di Tubinga; e quindi si tratta di aspetti che non potevano svolgere alcuna funzione in essa. Tuttavia, già in quegli anni i teologi di Tubinga, per Kasper, «hanno riconosciuto con molta chiarezza i limiti del modello di pensiero e si avvicinano così molto alla nostra problematica odierna»<sup>136</sup>. Essi, inoltre, si sono appropriati dell'idea di organismo, ma prendendola a prestito dall'idealismo tedesco (Hegel e Schelling soprattutto) e non da Darwin, che è venuto dopo. Non l'hanno quindi compresa in senso biologico, naturalistico, ma spirituale.

<sup>134</sup> *Ibid.*.

<sup>135</sup> *Ibid.*.

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

Schelling, ad esempio, nell'espone il suo modo di intendere l'Idealismo, parla di un «parallelismo fra la natura e il principio intelligente», che può e deve di conseguenza essere trattato sia nella filosofia trascendentale sia nella filosofia della natura. Le due rispettive scienze, pertanto, «sotto l'aspetto teoretico», hanno «una identica natura», e la filosofia trascendentale «va perciò considerata come un necessario complemento degli scritti sulla filosofia della natura»<sup>137</sup>. Lo stesso discorso vale per Hegel. Per rendersene conto basta scorrere le pagine iniziali della *Dissertatio de orbitis planetarum*, elaborata a Jena nel 1801, nella quale già compaiono i principali tratti distintivi, organicistici, della sua filosofia della natura. In essa, è già operante, nei suoi tratti fondamentali, quella concezione anti-meccanicistica propria anche dello Hegel maturo, dove si opta a favore di una costruzione filosofica della natura, che oppone Keplero a Newton, prediligendo il primo al secondo, in una ripugnanza che avrà modo di esprimersi anche quando il pensiero del filosofo di Stoccarda raggiungerà le vette della più alta speculazione. In questo contesto, la sua concezione della natura è, secondo la celebre definizione, quella della «idea nella forma dell'esser altro», che è «in sé la ragione», perchè in essa «si nasconde l'unità del concetto» (*Enciclopedia*, par 247 Zusatz). La natura è una totalità, che è la stessa totalità dell'idea, seppure nella forma extra-logica o della esteriorità. Lo spirito, in quanto idea pervenuta al suo esser-per-sè, può essere «solo in quanto è ritorno in sé dalla natura» (*Enciclopedia*, par. 381) o superamento-inveramento della esteriorità che è la natura. Così la filosofia dello spirito è la scienza «dell'idea, che dal suo alienamento ritorna in sé» (*Enciclopedia*, par. 18). Questo discorso rinvia alla necessità di non espungere la filosofia della natura dal sistema organicistico e così di stabilire dei rapporti con le altre membra della *En-zyklo-pädie*. In particolare, il concetto di spirito e, quindi, di storia, non può essere affatto affrontato e tematizzato indipendentemente dal concetto di natura. Non a caso, come è stato giustamente rilevato, anche e proprio le *Lezioni sulla filosofia della storia* possono «essere considerate come un grandioso capitolo della storia del concetto di natura» (V. Verra). In esse, difatti, non solo il termine natura compare con ripetuta insistenza, ma soprattutto la natura opera «come momento interno insopprimibile» della storia. In «questo senso appunto assume un ruolo centrale il concetto di *seconda natura*, usato da Hegel per

<sup>137</sup> F.W.J. SCHELLING, *Idealismo trascendentale*, in L. PAREYSON, *Schelling*, Marietti, Torino 1975, p. 193.

indicare lo scopo stesso della storia, la realizzazione oggettiva di un mondo adeguato allo spirito, in modo da consentire al soggetto di ritrovare in questa oggettività il concetto dello spirito ed avere coscienza della sua libertà e razionalità»<sup>138</sup>. Tutto l'impianto delle *Lezioni sulla filosofia della storia*

<sup>138</sup> Cfr. V. VERRA, *Storia e natura seconda in Hegel*, in V. VERRA, *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 82-83. Cfr., in proposito, TH. W. ADORNO, *Die Idee der Naturgeschichte* (1932), ora in *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1973, pp. 345-365 (in lingua italiana in «Il Cannocchiale», 1, 1977, pp. 91-109). Sull'importanza in Adorno dell'espressione *zweite Natur*, cfr. G. SCHMID NOERR, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt 1990. I concetti di natura e storia sono indubbiamente alcuni dei più travagliati e densi di significati, oltremodo ricchi e al tempo stesso anche contraddittori. Essi hanno dato luogo lungo tutto il percorso della storia della filosofia ad un groviglio di problemi che rendono la loro chiarificazione irta di difficoltà. Per quanto riguarda Hegel, lo *status quaestionis* è ulteriormente aggravato dal fatto che nessun'altra parte della sua filosofia ha avuto la sorte toccata alla *Filosofia della natura*, considerata a lungo come la *partie honteuse* della sua costruzione teoretica. In forza di questo sentimento di avversione, si è adusati a non vedere, in genere, nell'idea hegeliana di natura altro che un'assurdità o un giuoco di concetti da non prendere mai più sul serio. Eppure, un indizio dello *Stellenwert* del concetto di natura nell'ambito della *En-zyklo-pädie* emerge già dall'inserimento della *Filosofia della natura* tra la *Logica* e la *Filosofia dello spirito*. Non a caso «alle Thätigkeiten des Geistes sind nichts als verschiedene Weisen der Zurückführung des Äusserlichen zu der Innerlichkeit, welche der Geist selbst ist» (*Enzyklopädie*, par. 381, *Zusatz*). E così la filosofia dello spirito è la scienza «dell'idea, che dal suo alienamento ritorna in sé» (*Enciclopedia*, par. 18). Nell'economia generale della teoresi hegeliana, quindi, il concetto di natura è decisivo e centrale. Tuttavia, per lungo tempo, si è affatto trascurata la filosofia della natura, quasi espungendola dal sistema, come se essa fosse irrilevante ai fini della comprensione del tutto. Tanto che, grosso modo, fino al 1970 – cioè sino alla ricorrenza del bicentenario della nascita di Hegel – non c'era nessuno, neanche tra gli stessi hegeliani, che la prendesse sul serio come campo di indagine scientifica, nonostante che si sia trattato e si tratti di un nodo tematico centrale – nel senso letterale del termine – per la comprensione della sua filosofia. Tra l'altro lo stesso Hegel nella *Enciclopedia* non dedica alla filosofia della natura lo stesso spazio riservato alla prima parte ed essa non ha il privilegio di aver avuto trattazioni specifiche riguardanti l'uno o l'altro suo aspetto particolare, come è accaduto invece per la *Filosofia dello spirito*. Tant'è che, come ha affermato K.H. Ilting, uno degli editori più noti del filosofo di Stoccarda: «nella prima presentazione del suo sistema filosofico definitivo, cioè nella prima edizione dell'*Enciclopedia* (1817), Hegel non ha dato nessun commento sul suo concetto di filosofia della natura; a questo egli ha cercato di rimediare nelle due edizioni successive (1827, 1830), ma in maniera così intricata, direi quasi bizzarra, che dal suo testo difficilmente si può dedurre qualche chiarimento» (K.H. ILTING, *Il concetto hegeliano di filosofia della natura*, in «Giornale di metafisica», 2, 1982, p. 297). L'edizione postuma del 1841 curata dal Michelet, poi, non solo non presenta minori difficoltà, ma ha aggravato ulteriormente la confusione adoperando criteri discutibili, come l'ampliamento del testo della terza edizione con brani e aggiunte varie, tratti da manoscritti e riassunti di lezioni berlinesi, che si riferiscono però alla prima edizione del 1817. Tutto ciò ha contribuito non poco a scoraggiarne l'approfondimento sereno, screditando e confinandolo la hegeliana filosofia della natura, nel migliore dei casi, in una eterogeneità quasi assoluta.

trae inizio da un grado di estrinseca naturalità per giungere, di mediazione in mediazione dialettica, attraverso una ascendente gradazione, alla illustrazione della conciliazione dello spirito col suo concetto, dove spirito e natura, storia e natura realizzano la loro conciliazione. I due termini di natura e storia vengono uniti da un nesso dialettico entro una concezione della storia che intende essere una Teodicea, agente sia nella natura che nella storia, nei destini dei popoli e nelle piante. Proprio per questo secondo Hegel: «la storia del mondo comincia solo in sè, cioè come natura: – è l'interno, l'intimo inconsapevole istinto – e tutto il compito della storia del mondo è [...] sforzo di portarlo a coscienza». Il problema dello spirito, e quindi della storia, non è altro che il diventare spirito della natura (cfr.

Ci si trova, così, ancor oggi di fronte al nodo tematico più problematico e nello stesso tempo meno approfondito, benchè esso ne sia uno dei più importanti, dell'intera teoresi hegeliana. Per un approfondimento, cfr. il lavoro compiuto da J.M. Petry nella sua traduzione inglese della grande *Naturphilosophie* in tre volumi – con notevole apparato critico e ricco commento, indicazione delle fonti e, inoltre, evidenziazione tipografica della diversa datazione e origine dei passi hegeliani – ma anche l'edizione critica, a cura di K.H. Ilting e M. Gies, del manoscritto che riporta la lezione berlinese tenuta da Hegel sullo stesso argomento nel Wintersemester 1819-20. Poi, per quanto riguarda i testi hegeliani relativi alla filosofia della natura, dal 1971 al 1976 sono stati editi nelle *Gesammelte Schriften* (cfr. Bde.V-VIII) gli abbozzi redatti a Jena. In lingua italiana, infine, sono da menzionare in particolare i lavori rigorosamente storico-filosofici di V. Verra, autore di non pochi contributi incentrati su ambiti tematici relativi alla filosofia tedesca. Del Verra sono qui da ricordare soprattutto le *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia* (1992), dove si riconosce la necessità di una ricognizione sistematica più serena «di termini centrali nel pensiero hegeliano, come idea, natura e storia», e dei loro sintagmi, per mostrarne la feconda ricchezza e il loro intersecarsi nell'ambito del sistema, e così cogliere la vitalità e «l'organicità dell'opera hegeliana».

Negli ultimi decenni del secolo scorso, ci sono stati vari tentativi di attuare il recupero, a partire dalle cosiddette scienze esatte, della filosofia della natura di Hegel e di conseguenza del suo concetto di natura. Questo approccio ermeneutico hegeliano sembra oggi ben lontano dall'esser assurdo, soprattutto se si tien presente e si ammette che nel sistema solare «c'è molto di più dell'organismo kepleriano di quanto [...] abbia negato la nostra scienza» (J. NIEMEYER FINDLAY, *Hegel oggi*, trad. it. a cura di L. Calabi, Il Mulino, Bologna 1972, p. 301). Tanto più che su alcune strutture dialettiche di pensiero, ad esempio in riferimento alla determinazione concettuale della luce, si constata «indubbiamente il favore della fisica relativistica» (J. NIEMEYER FINDLAY, *Hegel. A Re-Examination*, Allen & Unwin, London 1964, p. 279). E, poi, la visione meccanicistica del mondo, contro cui Hegel si opponeva, ha condotto ad una generale desolazione suscitando, per reazione, un forte sentimento di avversione nei confronti di una 'relazione pratica con la natura' che fa di essa soltanto un oggetto immediato ed esterno di cui far uso come di un puro e semplice mezzo. Tutto ciò ha indotto non pochi autori ad una rinnovata riflessione sulla pagina hegeliana, nella convinzione che oggi più che mai essa sia attuale e che proprio la crisi delle scienze naturali favorisca l'attualizzazione di alcune sue fondamentali categorie di pensiero. Su questi aspetti, cfr. D. WANDSCHNEIDER, *Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1982.

l'A al par. 381 dell'*Enciclopedia*). Appunto questo diventare spirito della natura costituisce la storia dell'uomo, in un flusso spazio-temporale in cui il divenire della storia, ossia il divenire uomo dell'uomo, è configurabile come il divenire umano della natura. L'attività dello spirito, infatti, è solo quella di ricondurre l'esteriore (natura o idea nella forma dell'esser altro) «alla interiorità che lo spirito è» (*Enciclopedia*, par. 381, A).

Per Kasper, si tratta di termini, e di sintagmi, centrali nell'intera speculazione del filosofo di Stoccarda; e la loro trasposizione nella concezione dello Stato, della società, della chiesa, mostra il loro intimo intersecarsi nell'ambito del sistema organicistico di Hegel, con la sua

identità, storicamente mediata, di legalità naturale e libertà dello spirito, il divenire oggettivamente se-stesso dello spirito dentro la natura. Hegel, che accetta e porta avanti siffatta idea, vede nello stato la mediazione di natura e libertà, in esso la ragione ha trovato la sua realtà [...] la libertà del singolo può trovare spazio soltanto là dove la libertà è una potenza universalmente riconosciuta, dove dunque questa mediazione tra libertà e realtà è avvenuta in uno sviluppo organico, come è il caso dello Stato di diritto<sup>139</sup>.

Il modo di concepire la chiesa da parte di Staudenmaier si colloca su questo sfondo<sup>140</sup>. Egli tenta di operare una mediazione dialettica di verità e storicità, libertà e autorità, fede soggettiva e dogma inteso come fede oggettiva in termini dialettici; similmente si muove anche Kuhn. In entrambi, la chiesa diventa un organismo che si sviluppa dialetticamente. L'intento di fondo è quello di evitare una concezione naturalistica, non storica, ma anche soggettivistica e, nello stesso tempo, far sì che il carattere ecclesiale del discorso teologico acquisti la funzione di una «istanza intima della verità di fede, che sa respingere a priori ogni apparenza di una tutela eteronoma»<sup>141</sup>. Essi, comunque, non si sono accontentati di far propri e di applicare alcuni degli strumenti concettuali peculiari dell'Idealismo tedesco, ma hanno rivolto le loro analisi critiche anche ai nodi più problematici, in particolare, della teoresi hegeliana e post-hegeliana. Hanno così avvertito giustamente la necessità di verificare i limiti e le difficoltà della loro visione organicistica e dei principali problemi ad esso strettamente correlati. L'occasione gli venne data soprattutto dalle critiche e dal confronto con le posizioni di F. Baur

<sup>139</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 32.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 33.

e di D.F. Strauss. Per Kasper, Möhler, ad esempio, in dialogo critico con Baur venne spinto a ritornare ad un diverso concetto di storia e a vedere la tradizione come «un costante movimento e a ritroso verso questo insuperabile inizio in Gesù Cristo, che dà fondamento alla fede nella chiesa. Qui Möhler non vuol certo rinunciare alla dialettica progressiva a favore di un unilaterale positivismo storico; ma questa dialettica progressiva si riferisce, per lui, alla retta e viva comprensione della fede, non tuttavia al contenuto di essa»<sup>142</sup>.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 34.



### III.

### PAROLA DI DIO E TRADIZIONE

#### 1. *Scrittura e tradizione*

Questo discorso sulla tradizione dinamica, vivente, inserita nella storia, in Kasper è costitutivo e si dirama in un sempre ritornante riferimento e confronto, pluralizzabile in una diversità di modi, di trattazioni, ma pur sempre riconducibili ad una esigenza dichiaratamente e profondamente unitaria. In un testo su *Scrittura e tradizione* del 1964, Kasper non solo ripropone sin dal titolo un tema molto caro a Geiselmann, ma prende in esame anche un lavoro di Heribert Schauf<sup>1</sup> – che, sul rapporto tra tradizione e Scrittura nel Concilio di Trento, «non considera in nessun modo come accertati i risultati di Geiselmann»<sup>2</sup> – e vuole essere una difesa del suo maestro contro le posizioni della scuola di Heinrich Lennerz e di Sebastian Tromp, di cui proprio Schauf all'epoca era collaboratore. Per Kasper, Schauf, nella sua interpretazione del Concilio di Trento e del Vaticano I, fa proprie in maniera chiara le posizioni di Lennerz, sia pure con alcuni riconoscimenti impliciti delle tesi di Geiselmann<sup>3</sup>. Cerca, tuttavia, di fondare il suo discorso sull'autorità del magistero ordinario e generale, ma molti dei testi che egli chiama a proprio sostegno non dimostrano affatto la tesi che egli intende difendere e che è, in fondo, quella della insufficienza materiale

<sup>1</sup> H. SCHAUF, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*, Driewer, Essen 1963.

<sup>2</sup> W. KASPER, *Schrift und Tradition. Eine Quaestio disputata*, ora in W. KASPER, *Evangelium und Dogma*, Herder, Freiburg i. Br. 2015, p. 370.

<sup>3</sup> W. KASPER, *Schrift und Tradition*, cit., pp. 370-371 e p. 373, in cui si afferma: «Es scheint, das damit an einigen entscheidenden Punkten ein Konsens sich wenigstens andeutet, zumindest scheint nunmehr eine solidäre Gesprächsgrundlage vorhanden zu sein».



della Scrittura. Poi, nello svolgimento ulteriore delle sue argomentazioni, si impiglia in circolo vizioso, perché presuppone come premessa il concetto di tradizione che vorrebbe dimostrare. Inoltre, non di rado pone le basi delle proprie considerazioni su prefazioni di catechismi, in cui vescovi o altri prelati presentano i testi che egli invoca a suo supporto come *de fide catholica*. Ma per Kasper tali prefazioni, solo per il fatto di avere la firma di un vescovo, non possono avanzare la pretesa di essere *de fide*. Invece, nei riguardi dei principali teoremi di Geiselmann, Kasper manifesta, sin da principio, una profonda e sostanziale convergenza, perché egli «con le sue ricerche sulla dottrina della tradizione ha sicuramente dato vita al dibattito teologico più importante e più gravido di conseguenze del dopoguerra»<sup>4</sup>, per la chiarificazione di una questione che è *maxime disputanda*. La sua tesi di fondo che i padri conciliari di Trento abbiano lasciato aperto il decisivo problema della insufficienza o sufficienza della sacra Scrittura, inoltre, «sembra di fatto imporsi anche nei suoi [cioè di Geiselmann] avversari»<sup>5</sup>. Ad ogni modo, a suo dire, Geiselmann, «ha provato con fondati motivi che la determinazione post-tridentina del rapporto tra Scrittura e tradizione deriva dal pensiero del Barocco»<sup>6</sup> e che perciò, oltre a non rientrare nel grande alveo della antica tradizione, è una concezione che si serve di un uso terminologico e di un quadro di pensiero oggi giorno non più comprensibile.

Per cogliere, nei suoi tratti essenziali e in maniera efficace, i lineamenti principali dell'intero dibattito pro o contro Geiselmann, secondo Kasper, occorre tener presente che le posizioni difese da Schauf hanno come sfondo una ben determinata concezione della verità e di rivelazione, che bisogna prendere in esame per chiarire i termini del discorso. Più precisamente, nella Neoscolastica, e in generale nella cosiddetta teologia di Scuola, il concetto di verità è legato a categorie concettuali ontiche e, di conseguenza, viene intesa come un qualcosa di obiettivabile, verità della proposizione. Ma una siffatta elaborazione concettuale riduce la rivelazione ad una mera molteplicità di proposizioni categoriali<sup>7</sup>.

Invece, nella nuova teologia la rivelazione viene vista come un incontro personale e una trasformazione dell'uomo, che trova il suo momento

<sup>4</sup> W. KASPER, *Schrift und Tradition – eine Quaestio disputata*, in W. KASPER, *Evangelium und Dogma*, cit., p. 369.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 379.

più alto nella persona umana di Gesù Cristo. In quest'ottica vengono in risalto altri aspetti e la questione della sufficienza o della insufficienza della Scrittura acquista una ben diversa connotazione, ma anche la questione del rapporto tra Scrittura e tradizione è da impostare in maniera differente. Più precisamente, questa nuova prospettiva implica un punto che svolge una funzione di primario rilievo e che è addirittura essenziale per capire e chiarire il fitto tessuto di relazioni di tutto il dibattito. Si tratta, qui, della *teologia della parola di Dio*, che consente di dare una risposta adeguata alle istanze del Concilio di Trento e, nello stesso tempo, alla chiarificazione del rapporto Scrittura – tradizione, oggi all'ordine del giorno, ma che allora non era affatto la questione fondamentale. Il Concilio Vaticano II, in particolare, in questo quadro di pensiero, si propone il compito di partire

dall'unica “fons” della parola di Dio, che giunge a noi in due forme di testimonianza (*testimonia et praesidia*). Con questa distinzione della sovrana parola di Dio dalle forme di testimonianza umana vien fatta propria anche un'importante esigenza dei Riformatori, per i quali appunto era da mettere in risalto la sovranità di Dio al di sopra di tutto ciò che è umano e anche al di sopra della Chiesa<sup>8</sup>.

In questo senso, per Kasper, si orienta gran parte del dibattito più recente (il riferimento qui è al decreto *De Oecumenismo* del Vaticano II e al tempo stesso anche al saggio di Geiselmann su *Schrift – Tradition – Kirche, ein ökumenisches Problem*<sup>9</sup>) sul rapporto Scrittura-tradizione, che considera i testi scritturistici come l'*ultimum fundamentum* o *norma normans* dell'annuncio cristiano e della teologia<sup>10</sup>.

Sul pieno accoglimento di questa verità, secondo Kasper, poi, si fonda e regge la possibilità o meno del dialogo ecumenico con le chiese nate dalla Riforma, perché il protestantesimo moderno, forte dei recenti risultati dell'esegesi biblica e con la riscoperta del senso genuino dei principi fondamentali della Riforma, è ben consapevole che «il Vangelo non è una lettera morta e nemmeno un papa di carta, ma un annuncio vivente, viva *vox evangelii*»<sup>11</sup>. Tutto ciò significa che, e da parte protestante e da parte cattolica, il

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>9</sup> R. GEISELMANN, *Schrift-Tradition-Kirche, ein ökumenisches Problem*, in M. RÖSLE/O. CULLMANN, hg., *Begegnung der Christen*, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1959, pp. 147ss.

<sup>10</sup> J.R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Herder, Freiburg im Br.-Basel-Wien 1962, p. 272: «Die Heilige Schrift ist, was ihren Inhalt betrifft, als geoffenbartes Wort, d. h. ihrem *Sein* nach, “ultimum fundamentum” und damit schlechthin norma normans».

<sup>11</sup> W. KASPER, *Schrift und Tradition*, in W. KASPER, *Evangelium und Dogma*, cit., p. 382.

più recente dibattito sul rapporto Scrittura – tradizione viene a muoversi su di uno stesso sfondo e uno stesso presupposto, che lascia ben sperare per il futuro del dialogo ecumenico. Prima, la teologia cattolica, guardata nel suo complesso e in rapporto alla teologia protestante, aveva dato vita a non pochi fraintendimenti, arroccandosi su di un modo di pensare datato; oggi, invece, essa cerca di chiarire il rapporto Scrittura – tradizione in riferimento esplicito all'antica tradizione della Chiesa, nella convinzione che bisogna intendere la tradizione a partire dalla Scrittura. Tutto ciò implica un rinnovamento del metodo teologico, ma soprattutto dei principi fondamentali della dogmatica alla luce del suo *fundamentum ultimum* costituito dalla sacra Scrittura. Su questa linea si è mosso il Vaticano II, in particolare con la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (parola di Dio), mettendo in primo piano per la vita del cristiano il ruolo dell'eucaristia (liturgia) e della parola di Dio. Il Concilio, richiamandosi alla grande tradizione dei Padri, ha affermato che «la chiesa ha sempre venerato gli scritti sacri e il corpo di Cristo, non cessando mai, in particolare nella liturgia, di prendere tanto dalla mensa della parola quanto dalla mensa del corpo di Cristo il pane della vita e di offrirlo ai fedeli. La vera chiesa è sempre la chiesa della parola e del sacramento»<sup>12</sup>.

## 2. Il dogma sotto la parola di Dio

La crescente consapevolezza e la larga diffusione di queste idee hanno messo in luce la necessità di un rinnovamento, per stimolare ad assolvere il compito di precisare sempre meglio il rapporto tra dogma (decisioni, formulazioni dottrinali della Chiesa), ed Evangelo o parola di Dio. In questo senso è orientato un piccolo, ma denso, volume di Kasper dal significativo titolo *Dogma sotto la parola di Dio* (1965), dato alle stampe in pieno clima conciliare, che è esemplare per l'indirizzo a cui egli si ispira. Il testo, infatti, si propone deliberatamente di chiarire il carattere di norma normante della parola di Dio e così di mostrare che il dogma: «è il risultato di un'esperienza storica della chiesa nel suo rapportarsi al vangelo, una esperienza che trova il suo compimento nella Sacra Scrittura, nella rispettiva situazione

<sup>12</sup> Cit. dalla *Dei Verbum*, 21, in W. KASPER, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für Kirche und christliches Leben nach der dogmatischen Konstitution "Über die göttliche Offenbarung"* (1966), ora in W. KASPER, *Evangelium und Dogma*, cit., p. 223.

dell'annuncio e all'interno della comunità della chiesa»<sup>13</sup>. Per questa via, Kasper vuole assolvere il compito di impostare e sviluppare in modo nuovo i tratti essenziali del discorso teologico e mostrare che i dogmi sono da interpretare non come vuote e morte, intemporalì, formule, ma come delle testimonianze storiche del lieto annuncio.

### 3. Lutero e la parola di Dio

Secondo le parole di Kasper, comunque, si tratta qui di una questione che ha lontane radici teologiche e risale a monte agli stessi inizi dell'epoca moderna, a partire da Erasmo da Rotterdam fino ad arrivare alla teologia liberale del XIX secolo, con Adolf von Harnack, ma anche con la crisi modernista. Già nella Riforma il problema è stato affrontato e risolto a favore di una prospettiva più profonda e comprensiva e la sua impostazione ha avuto ripercussioni che ancor oggi dividono la chiesa. Lutero non intendeva «insegnare un cristianesimo senza dogmi, come sovente si crede falsamente sia da parte protestante che da parte cattolica, e dall'essere un precursore ancora inconsequente dell'Illuminismo e del Liberalismo. "Tolle assertiones, et Christianismum tulisti" (WA 18, 603), oppone egli ad Erasmo, ed in modo addirittura drastico»<sup>14</sup>. Il padre della Riforma non negava validità al dogma, ma vedeva il simbolo niceno-costantinopolitano e quello atanasiano, gli articoli di fede in generale – la stessa Chiesa in quanto *creatura Verbi* – come sottoposti alla parola di Dio, perché è soltanto la parola di Dio che deve e può «stabilire articoli di fede e nessun altro, nemmeno un angelo» (WA 50, 206). Egli intende così accentuare la centralità e il primato del Vangelo, affinché esso non venga legato o sottoposto ad alcuna autorità umana, perché essa «si dimostra potente per se stessa e dona intelligenza ed evidenza»<sup>15</sup>. Per il Riformatore il «Vangelo non significa altro che una predicazione ed un grido della grazia e misericordia di Dio, meritate ed acquistate dal Signore Gesù Cristo con la sua morte, e non è propriamente ciò che sta in libri o viene fissato in lettere, bensì piuttosto una predicazione orale, una parola viva ed una voce che risuona in tutto il mondo e viene emessa pubblica-

<sup>13</sup> W. KASPER, *Evangelium und Dogma* (1965), in «Catholica», 19, 1965, pp. 199-209, ora nel volume delle sue opere complete *Evangelium und Dogma*, cit., p. 41.

<sup>14</sup> W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, cit., p. 18.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 18.

mente perché la si senta dovunque (WA 12, 259)»<sup>16</sup>. In questa prospettiva, che è volta a dare la prevalenza al Vangelo, tuttavia, la Scrittura non viene identificata semplicemente con la parola di Dio, tanto che per Lutero *Duae sunt Deus et Scriptura Dei, non minus quam duae res sunt Creator et creatura Dei* (WA 18, 606). Viene così accentuata, e ripetutamente, la centralità della parola vista come parola di Dio, di cui si nutre la fede, tanto che «nella fede bisogna perdere di vista tutte le cose ad eccezione della parola di Dio [...] la fede dipende semplicemente e unicamente dalla parola, non distoglie gli occhi da essa, non guarda nessun'altra cosa» (WA 10 III, 423, 17); ed ancora: «non devi credere prima e non devi credere dopo, hai infatti la parola di Dio. L'essenza e la natura della fede consistono infatti nel fatto che la fede poggia sulla parola di Dio e confida in essa, e dove non c'è la parola di Dio, lì non ci può e non ci deve essere neppure alcuna fede» (WA 10 I 1.616, 2). Lutero giunge a dire che «soltanto gli orecchi sono gli organi di un cristiano» (WA 57, 222, 7, cit. da Eb 10, 5).

Tutto deve essere fondato sulla forza della parola e in essa trova il suo sostegno. Tramite la parola, Cristo comunica la sua opera salvifica; ed è sempre la parola che crea la fede. In un celebre testo degli *Articoli di Smalcalda*, che venne inserito nella confessione della chiesa luterana, questo aspetto fondamentale viene evidenziato a chiare lettere: «Dio non dona a nessuno il suo Spirito o la sua grazia se non attraverso o insieme alla parola esterna, che precede» (*Articoli di Smalcalda*, 359, n. 628). Il Riformatore con ciò intende criticare in maniera drastica ogni reificazione della grazia e affermare che «la teologia della parola è sostenuta dalla fede nella potenza di Cristo nello Spirito Santo, che mediante la sua parola annunciata nella Chiesa si fa continuamente ascoltare [...] ciò che per Lutero ha importanza decisiva è la libertà e la superiorità del Vangelo nella Chiesa e sulla Chiesa»<sup>17</sup>.

#### 4. Il dibattito oggi

Dopo la Riforma, le chiese protestanti, per Kasper, in generale non sono rimaste fedeli alla impostazione del discorso di Lutero e, quindi, non ne hanno compreso pienamente le posizioni. Nel protestantesimo ortodosso, ad esempio, si è largamente giunti ad identificare Scrittura e Vangelo. Tale

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 21.

esito comunque è stato messo in discussione dagli sviluppi della teologia storico-critica. Nella Chiesa cattolica, invece, il problema che si è posto è stato quello della pari dignità o meno e, quindi, della equiparazione di Vangelo e tradizione, Vangelo e dogma, che poi ha dato vita a lunghi e complessi dibattiti sulla questione dello sviluppo del dogma.

Oggi giorno, il centro di gravità attorno a cui tutto ruota è quello del significato preciso da dare al Vangelo che ci viene trasmesso dalla Scrittura. Così «ciò che unisce la teologia delle due confessioni è non da ultimo la solidarietà nella ricerca dell'unico Vangelo»<sup>18</sup>. Questo dibattito ha acquistato una vigoria inaspettata dopo gli studi esegetici di E. Käsemann e le sue polemiche posizioni sull'assenza di unità dottrinale del canone neotestamentario, che hanno gettato le basi per un nuovo e aggiornato approccio ecumenico. Käsemann, nel trarre le conseguenze del suo lavoro, è giunto alla conclusione che «il canone neotestamentario come tale non fonda l'unità della Chiesa. Come tale, cioè nel suo stato accessibile allo storico, esso al contrario fonda la molteplicità delle confessioni»<sup>19</sup>. A suo avviso, i risultati dell'esegesi attestano negli stessi scritti neotestamentari una variabilità del *kerygma*, a sua volta espressione di diverse confessioni di fede che coesistevano l'una accanto all'altra e, a volte, anche in contrapposizione tra di loro. Perciò dovrebbe esser finito il tempo in cui si poteva contrapporre la «Scrittura nel suo complesso al cattolicesimo. Con il cosiddetto principio formale, il Protestantismo oggi non può più lavorare senza perdere credibilità di fronte alle analisi storiche. Il canone neotestamentario non sta tra giudaismo e protocattolicesimo, ma accorda in sé spazio e base sia al giudaismo che al protocattolicesimo»<sup>20</sup>.

Il risultato principale di questo dibattito, può essere riassunto nella contestazione che, in questo modo, «l'antica contrapposizione liberale di Vangelo e dogma è oggi divenuta impossibile perché il Vangelo non rappresenta una entità che si possa storicamente staccare dal processo dogmatico della tradizione. Ma a questo primo risultato occorre subito aggiunger-

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>19</sup> E. KÄSEMANN, *Bregründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in *Das neue Testament als Kanon*, hrsg. von E. Käsemann, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, p. 131.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 130-131. Su questi aspetti, e sugli ulteriori sviluppi del dibattito dopo Käsemann, cfr. anche *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, e in esso soprattutto il contributo di M. SECKLER, *Problematik des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit*, in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cit., pp. 150-177.

ne un secondo: come il Vangelo non può essere storicamente staccato dal processo della tradizione, così dogmaticamente non è identico ad esso»<sup>21</sup>.

Tutto ciò implica una reimpostazione del rapporto dei due termini; e, più precisamente, chiama in causa nell'ambito della teologia cattolica, in modo nuovo e aggiornato, il problema della superiorità del Vangelo sul dogma, con evidenti conseguenze sul terreno ecumenico.

Ma in che forma e con che modalità?

Per Kasper, è da tener presente innanzitutto che, nella Chiesa cattolica, l'idea che oggi si ha del dogma «è ben lungi dall'aver accolto in sé tutti gli elementi che nella tradizione ecclesiastica gli furono collegati»<sup>22</sup>. Occorre perciò dar ragione ai principali esponenti della Scuola cattolica di Tubinga e, in particolare, a quel che J.E. Kuhn afferma là dove, ad esempio, parla del concetto scolastico di dogma come «completamente astratto e di fallire quando si tratta delle questioni concrete del modo in cui la verità cristiana, l'elemento concettuale e lo sviluppo storico si devono distinguere»<sup>23</sup>. Secondo Kuhn, ma anche per Möhler e Staudenmaier (che qui, con evidente riferimento a san Basilio, propone una distinzione tra spirito e concetto), è necessario essere consapevoli di nuovo che «*de fide* è la verità cristiana quale la Chiesa la enuncia nell'epoca in questione»<sup>24</sup>. Tutto ciò sta a significare che il simbolo di fede, che i dogmi esplicano continuamente, viene interpretato continuamente di nuovo secondo le esigenze del tempo. Perciò, i dogmi non possono essere semplicemente identificati, in maniera intemporale, con l'insegnamento della Chiesa. «In questa concezione del dogma non appare soltanto un concetto più concreto del dogma, che è intimamente legato a tutta la vita della Chiesa; qui a sua volta si abbozza anche qualcosa della superiorità del Vangelo che, in quanto spirito oggettivo, trascende sempre la sua singola formula e si rende presente in modo sempre nuovo»<sup>25</sup>. Si tratta, qui, di un «concetto ampio» e più antico di dogma che, al contrario del «concetto ristretto» – più recente e tipico della teologia di Scuola, cioè della scolastica barocca e della neoscolastica in generale – consente «spazio per una molteplicità della dottrina nella Chiesa e ne rende possibile un ulteriore sviluppo», per far sì che il contenuto dell'annuncio

<sup>21</sup> W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, cit., p. 28.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>24</sup> J.E. KUHN, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, Tubinga 1859<sup>2</sup>, p. 193.

<sup>25</sup> W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, cit., pp. 49-50.

della fede sia «sempre maggiore della proposizione formulata»<sup>26</sup>.

Questi risultati, tra gli anni 40-60 sono stati ulteriormente approfonditi con le discussioni che si sono avute attorno ai problemi suscitati dalla cosiddetta *nouvelle théologie*. L'intento, in esse dominante, infatti, era quello di mostrare che nel vasto campo della teologia non poche concezioni non costituiscono dei punti d'approdo indiscutibili. Tanto che uno studio storico rivela in che misura la teologia è legata al divenire dello spirito umano, rendendo manifesto quanto di contingente vi è in essa. I sistemi teologici e le esposizioni dei dogmi mostrano di essere legati a mentalità diverse e non esprimono in fondo che un aspetto particolare del Vangelo, senza poterlo esaurire del tutto. Finanche la fedeltà alla Tradizione non è mai riconducibile ad una ripetizione servile; e l'adesione ai pronunciamenti dottrinali della Chiesa in materia di fede non è che un punto di partenza. Quest'ottica consente alla teologia anche di rendersi efficace e così di calarsi nella realtà concreta; poi, comporta il riconoscimento che la riflessione sul dato rivelato, proprio perché deve incarnarsi nella storia e auscultare senza posa le generazioni che si succedono, offrendo una risposta alle loro aspirazioni, «non resta immutabile [...] perché è portata a mettere in luce, di volta in volta, i diversi aspetti della verità: il pensiero di un uomo, o di una generazione, non è in grado di abbracciarne egualmente tutti gli aspetti»<sup>27</sup>. Cosicché occorre uno sforzo di «assimilazione trasformatrice». Soltanto riconoscendo questa necessità e la diversità delle teorie che sono state professate durante tutta la storia del Cristianesimo, e a condizione di vedere in quale misura esse dipendono dal loro contesto sociale e culturale, in continuo movimento, noi possiamo avvertire in tutta la sua profondità l'esser in comunione nello stesso dogma. La teologia, perciò, proprio perché elabora e fornisce le formulazioni con cui viene espresso il dogma, ossia la verità divina, è sempre *theologia viatorum*: dipende dalle concrete condizioni storiche e culturali dell'epoca in cui è sorta e persino i grandi sistemi della tradizione non sono da recepire senza critica.

Si trattava, qui, di un dibattito di fondo che investiva non un singolo aspetto, non questa o quell'altra questione particolare, ma tutto un modo di concepire la teologia e il dogma, un certo modo di intendere la teologia e il dogma in rapporto alla storia.

Su queste discussioni intervenne l'enciclica *Humani generis* (1950), che

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>27</sup> H. DE LUBAC, *Apologétique et Théologie*, in «Nouvelle Revue Théologique», 57, 1930, p. 369.

per Kasper, pur per certi aspetti opponendosi alla nuova teologia e condannando il relativismo teologico e dogmatico, «non contesta un progresso, anzi addirittura un mutamento nella formulazione linguistica e concettuale dei misteri della fede [...] Essa afferma che i tesori di verità delle due fonti, Scrittura e Tradizione, non possono mai essere completamente esauriti, che anzi ogni teologia deve continuamente rinnovarsi in base ad esse, se non vuol cadere in una sterile speculazione»<sup>28</sup>. Poi, Giovanni XXIII, nel rivolgersi ai Padri conciliari, li ha esortati a far sì che «tutta la dottrina cristiana sia accettata per intero nel tempo presente da tutti mediante uno sforzo nuovo»<sup>29</sup>. In questo modo, il dibattito recente e gli interventi dello stesso magistero cattolico «mostrano quali possibilità lascia aperte anche il concetto tradizionale di dogma. Esso non è affatto chiuso in sé, come sovente si espone. È aperto per la storia, per una “inquietudine” ad opera della Scrittura ed aperto soprattutto verso il mistero sempre più grande di Dio»<sup>30</sup>. Questo aspetto, di carattere fondamentale, è quello su cui, per sua esplicita ammissione, si concentra la successiva trattazione di Kasper, tant'è che egli stesso scrive in proposito: «nelle pagine seguenti ci limitiamo a questo aspetto – che ci sembra centrale – della questione del dogma»<sup>31</sup>.

Nel trattare della *Verità del Vangelo*, infatti, innesta su questa linfa altre analisi e risultati, mettendo in evidenza il fatto che

nella Scrittura abbiamo a che fare con un concetto di verità molto diverso da quello della tradizionale occidentale. Qui non si tratta né di verità oggettivabile in proposizioni, né della epifania del mistero dell'essere. La concezione che la Scrittura ha della verità è storica, dinamica e profetica. A partire da questo concetto di verità deve potersi determinare in modo nuovo qual è la verità del dogma<sup>32</sup>.

Tuttavia, va anche ricordato secondo Kasper che questa idea profetica della verità è stata quasi del tutto messa da parte nel corso delle successive vicende della storia della Chiesa. Per intendere in concreto lo sviluppo che si è avuto, occorre tener presente che: per un verso, la teologia di Scuola, con un irrigidimento istituzionale, ha presto trovato ragioni per evitare la parola Vangelo; per un altro verso, soprattutto con la Scuola cattolica di

<sup>28</sup> W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, cit., p. 62.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 98; cfr. però, su questo aspetto, anche il testo tedesco, p. 105, per emendare la traduzione italiana.

Tubinga, si è gradualmente imposta «una concezione dinamica, viva della Tradizione, che in fondo non intendeva altro che il Vangelo vivo, predicato nella Chiesa e presente ad opera dello Spirito Santo. Questa equiparazione è espressa chiarissimamente in J.A. Möhler»<sup>33</sup>. Su questa linea, infine, il Vaticano II ha fatto ulteriori passi in avanti.

L'analisi di queste vicende serve per cogliere correttamente il senso principale della domanda: qual è «la verità che il Vangelo rivendica. In quale senso il Vangelo, in quanto messaggio dell'avvento del regno di Dio, vuole essere vero? Qual è la verità di un dogma? La miglior risposta a questa domanda la si potrà dare se contrapponiamo la concezione che la Scrittura ha della verità a quella della tradizione occidentale classica»<sup>34</sup>. Per Kasper,

il messaggio del Vangelo si esprime nella veste linguistica e concettuale del pensiero ebraico. Ma la libertà evangelica dalla legge significa che la fede cristiana non può essere legata al pensiero ebraico come tale; altrimenti il Vangelo diventerebbe legge. Ma dinanzi al Vangelo non conta essere giudeo o greco [...] La libertà del Vangelo si dimostra in quanto esso può diventare tutto a tutti (1 Cor. 9, 22) e così si dimostra e si conferma come la stessa ed identica verità. Di fatto anche già gli ultimi scritti dell'Antico Testamento e del Nuovo testamento hanno ricercato ed attuato questo incontro con il pensiero greco<sup>35</sup>.

Questo confronto consente di discernere l'elemento propriamente cristiano. Esso va cercato

nella diversa qualificazione del concetto di verità, che dal punto di vista biblico e greco si fonda sulla autoidentificazione comunicata storicamente. Soltanto questa base comune rende possibile un dialogo che abbia senso. Per il pensiero occidentale si tratta della presa di coscienza di sé da parte di ciò che è già sempre stato, della conoscenza dell'unica essenza (*Wesen*), che Hegel ha definito genialmente come esser-stato (*Ge-wesen-sein*). È vero che la verità viene comunicata storicamente, ma lo spirito assoluto cancella alla fine ogni tempo, perché dissolve ogni conoscenza nell'essere che è da sempre<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 106, testo ted. p. 111.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 114-115.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 117-118. Qui Kasper cita Hegel, *Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil. Die subjektive Logik*, ed. Lasson, p. 3: «Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das *Wesen* in der vergangenen Zeit, "gewesen", behalten; denn das *Wesen* ist das vergangene, aber zeitlos vergangene *Sein*» («La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo» (HEGEL, *Scienza della logica*, trad it. di A. Moni, Laterza, Bari 1974, p. 433).

### 5. Schelling e il problema di Dio

Questa concezione ha impregnato di sé il tutto pensiero occidentale. Al contrario, invece, il Dio del Cristianesimo

è l'assolutamente nuovo, il Dio che non soltanto è legato all'essenza come a ciò che è stato eternamente, ma rimane anche ancora in potenza di fronte al mondo ed ha la possibilità di un nuovo inizio, e perciò può anche promettere cose nuove [...] Qui la verità è *promissio* di ciò che non è ancora e non è deducibile da quanto è stato finora, che è futuro e sopravveniente e precisamente un futuro che non è semplicemente il prolungamento di ciò che è stato ed una rivelazione della natura dell'essere che è da sempre<sup>37</sup>.

L'autore che meglio ha espresso questo punto di vista, intuendone tutte le principali implicazioni e possibilità di sviluppo, secondo Kasper, è stato il cosiddetto ultimo Schelling, che nei suoi testi della tarda maturità ha messo in evidenza questa differenza di carattere fondamentale e decisiva. Egli, per queste ragioni, «è stato colui che forse ha notato con più chiarezza la differenza qui intesa. A suo parere tutta la filosofia da Aristotele a Hegel conosce soltanto il Dio alla fine e non il Dio che può essere inizio. Egli prevede che questo pensiero, nel quale tutto non fa che girare attorno a se stesso, rappresenta già un'ombra proiettata dall'insorgente nichilismo, che subito dopo F. Nietzsche ha pensato come l'«eterno ritorno dell'identico»<sup>38</sup>. Solo se si tien presente e si accoglie pienamente il senso di queste differenze rilevate da Schelling e, quindi, si discerne ciò che è peculiare dell'elemento cristiano, si può avere una corretta concezione del dogma e del rapporto tra dogma e Vangelo. Il dogma, in tal modo, non viene più inteso in senso intellettualistico ed astratto come se fosse una esplicitazione logico-deduttiva di una verità immutabile e traducibile in maniera esaustiva in enunciati. Ci troviamo così di fronte ad un nuovo quadro di pensiero e di comprensione della verità rivelata che può addirittura trovare un fondamento in alcune affermazioni e di san Bonaventura (*II Sent.*, d. 24, a. 4) e di san Tommaso (*Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 6), perché entrambi parlano dell'*articulus fidei* che è *perceptio divinae veritatis tendens in ipsam* e perciò propongono una conoscenza della realtà che va oltre la sua stessa formulazione; rinvia, cioè, ad un mistero divino sempre

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

maggiore. Tanto che l'Aquinate può scrivere che *actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* (*Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a.2 ad 2) e vede il dogma, l'enunciato di fede, come «aperto verso il futuro, sempre più grande, di Dio»<sup>39</sup>.

Tuttavia, in generale, la concezione biblica della verità va oltre la Scolastica e i suoi enunciati, nel senso che nel primo caso si tratta di una verità che si realizza storicamente, nel secondo essa è orientata nel senso di una trascendenza metafisica. La dimensione storica è stata elaborata nel XIX sec., in particolare dalla Scuola cattolica di Tubinga, a cominciare da Kuhn. Essa in particolare ha visto bene che la fede ecclesiastica non è da intendere come «il simbolo apostolico o una qualsiasi altra espressione fissa della verità cristiana, ma ne è il senso ed il pensiero, lo spirito oggettivo, che crea continuamente la sua espressione ed a seconda dei bisogni del momento si manifesta nelle direzioni più diverse, ma sempre identico»<sup>40</sup>; e spirito oggettivo, qui, sta a designare la trascendenza della rivelazione rispetto a qualsiasi sua formulazione, ma che comunque si esplica nella storia, un Vangelo nella storia, e fa sì che si tratti di una verità storica, «anticipazione di una esperienza futura, per la quale la Chiesa deve tenersi aperta». Questa apertura non è una «apertura vuota, bensì un futuro deciso», da non intendere però come se si trattasse di una certezza dotata di una evidenza di tipo deduttivo, logico-sillogistica<sup>41</sup>.

Questo discorso si è tradotto in un rapporto tensionale tra Vangelo e Scrittura e, poi, ha impregnato di sé la relazione tra dogma e Scrittura, la cui chiarificazione è oggi sempre più urgente e attuale, perché le chiese nate dalla Riforma affermano la necessità di sottomettere ogni dogma all'autorità dei testi biblici. Nella teologia cattolica, il problema ha dato vita ad un ampio dibattito sul ruolo della Scrittura e quello della tradizione. Tuttavia, l'impronta teologica dominante, che fa stagnare il dibattito ecumenico, appare caratterizzata dalla convinzione che «la Scrittura ed il Vangelo siano due cose identiche. Ma la equiparazione di Scrittura e di parola di Dio, che è stata attuata nel modo più energico nella ortodossia protestante, non corrisponde né alla 'autoconcezione' della Sacra Scrittura, né alla teologia degli stessi Riformatori, per i quali il Vangelo è stato sempre la parola di Dio dell'atto salvifico di Dio riferita oralmente nella Chiesa»<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 124 (cit. da J.E. KUHN, *Katholische Dogmatik*, cit., p. 45).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 128.

Il Vangelo non è un libro e la Scrittura è solo «un testimone qualificato del Vangelo», che ha «un posto particolare» tra le testimonianze umane rese al Vangelo. Essa è «la prima testimonianza storica» del Vangelo, fissata nel tempo e per iscritto, che noi abbiamo a disposizione. La sua importanza è dovuta non soltanto al fatto di essere prima in ordine cronologico, ma perché la rivelazione di Dio in Cristo

è conclusiva (*Eb* I, I) ed è stata fatta una volta per sempre (*Gd*. 3). Perciò né la rivelazione, né l'ufficio apostolico si possono ripetere nella Chiesa. La Chiesa postapostolica non è assolutamente la continuazione della Chiesa apostolica ed ancor meno è semplicemente il prolungamento dell'evento di Cristo [...] L'inizio rimane quindi per la Chiesa la sua legge permanente, non superabile. La Sacra Scrittura in quanto teste dell' "inizio della pienezza" (J.A. Möhler) diviene quindi il teste qualificato della tradizione<sup>43</sup>.

In forza di queste considerazioni, occorre riconoscere sempre di più la superiorità del Vangelo sulla Chiesa e che, quindi, quest'ultima non può riferirsi a se stessa come norma, ma che la parola di Dio le è anteriore<sup>44</sup>. Questo rapporto ha delle conseguenze destinate a trasformare i principali aspetti del dibattito teologico, ad esempio attraverso il rinnovamento del metodo teologico, della concezione della Chiesa e della tradizione, della cristologia e implica, in definitiva, il «riconoscimento della storicità della Chiesa e della sua predicazione, nonché del carattere imperfetto della sua conoscenza (1 *Cor.* 13, 9.12)»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 128-130.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 158.

### 1. *Il Concilio e il rinnovamento*

Il recente Concilio, per Kasper, ha avvertito l'urgenza di questo nuovo approccio ai principali aspetti del discorso teologico, tant'è che nei suoi testi ne ha tratto varie conseguenze. In particolare, «il rinnovamento della vita ecclesiale e cristiana a partire dall'eucaristia (liturgia) e dalla parola di Dio, così come ci viene testimoniata nella Sacra Scrittura, si possono indicare come i due più importanti risultati»<sup>1</sup>. Così la Chiesa è tornata ad essere la Chiesa della parola e del sacramento<sup>2</sup> e si è superato l'atteggiamento unilateralmente anti-protestante della teologia controversista post-tridentina. Per la prima volta in un documento del magistero, la dottrina cattolica non è stata espressa in maniera polemica e, quindi, negativa, ma in modo positivo. La riscoperta, poi, della centralità della Scrittura, testimonianza di questo rinnovamento, ha condotto ad un aggiornamento di tutto l'insegnamento cattolico nei suoi molteplici aspetti, nella convinzione che «tutta la vita della Chiesa deve essere permeata dallo spirito della Scrittura»<sup>3</sup>, perché «la Scrittura deve essere l'anima di tutta la vita della chiesa»<sup>4</sup>.

Tutto ciò ha segnato una vera e propria svolta nel dibattito, con il recupero di una teologia della parola di Dio, che nei Padri e nell'alto Medioevo occupava un ruolo centrale, mentre era stata fatalmente trascurata dalla

<sup>1</sup> W. KASPER, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für Kirche und christliches Leben nach der dogmatischen Konstitution "Über die göttliche Offenbarung"* (1966), ora in *Evangelium und Dogma*, cit., p. 223.

<sup>2</sup> *Ibid.*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>4</sup> *Ibid.*.

contrapposizione alla teologia dei Riformatori che aveva condotto ad un deprezzamento della stessa Scrittura, dando vita ad una filosofia o teologia separate e ad una frattura tra la parola di Dio e la vita spirituale, tra la Chiesa e il mondo, tra l'apologetica e la teologia, ma anche all'errore di concepire il dogma come una sorta di cosa in sé, un dato rivelato senza alcun rapporto con l'uomo naturale. Così si era sviluppata la cosiddetta fede scientifica, in cui i segni della rivelazione venivano elaborati teologicamente e convertiti in argomenti scientifici incontrovertibili o presunti tali. Si era ridotta, allora, la fede ad oggetto di scienza, cercando di imporla a partire da un certo numero di precetti ricavati unicamente da un certo numero di fatti, dando vita ad una teologia meschina, priva di senso biblico e storico. Tanto che la Chiesa e la teologia avevano perso di forza, spirituale e di pensiero. Si erano, in definitiva, limitate ad essere un insieme di precetti da imporre estrinsecisticamente alle coscienze, chiudendo gli occhi dinanzi ai problemi concreti e a tutte le difficoltà. La stessa Scrittura era stata considerata quasi soltanto un ornamento della tradizione, di cui la chiesa non aveva in effetti proprio bisogno.

Geiselman, con le sue ricerche sulla storia del rapporto tradizione Scrittura è stato l'autore che ha rimesso in discussione la *communis opinio* secondo cui il Concilio di Trento avrebbe contrapposto al principio protestante del *sola Scriptura* la dottrina della insufficienza materiale della Scrittura. Egli ha dimostrato che Trento non ha deciso nulla in merito, lasciando aperta la possibilità per un teologo cattolico di sostenere la tesi secondo cui i testi scritturistici contengono tutte le verità di fede. Geiselman ha, così, avuto il grande merito di aver dato vita su questi aspetti ad una delle più importanti discussioni teologiche del '900 e di aver messo in questione gran parte della teologia post-tridentina, riproponendo l'unità organica delle due grandezze, Scrittura e tradizione, anche se è rimasto ancora impigliato in non poche difficoltà e soprattutto non ha ben chiarito «l'impostazione ermeneutica più profonda e fondamentale dei problemi, credendo di poterla risolvere con un concetto più orientato storicamente di ciò che viene conservato»<sup>5</sup>.

Per Kasper, qui, la questione è da impostare diversamente, perché di questo problema non hanno avuto piena coscienza né gli avversari della sufficienza della Scrittura, né i suoi difensori. Quel che conta, qui, non è tanto dimostrare la validità dell'una o dell'altra posizione, quanto dimo-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 233.

strare: «come si possono unificare i due punti di vista? In che modo la Scrittura, che gli inizi apostolici testimoniano in maniera valida, può essere presente, norma per l'annuncio di oggi? Si tratta dunque del divenire attuale del Vangelo che è stato dato una volta per tutte»<sup>6</sup>. Così posta la questione, diventa chiaro perché essa non può essere risolta se viene isolata e presa solo in se stessa. Per poter procedere oltre, è necessario prendere in considerazione le affermazioni del Concilio Vaticano II e avere un quadro d'insieme sufficientemente chiaro, così da trarre dai testi conciliari nuovi impulsi per la ricerca teologica.

Bisogna soprattutto tener a mente che per il Concilio, così come viene espresso dalla *Dei Verbum*, il punto di partenza è costituito da una rinnovata teologia della parola di Dio. In questo senso, la costituzione prende le distanze dalla teologia controversista post-tridentina di tipo intellettualistico; e lo fa tenendo conto che la parola di Dio «primariamente non è la mediazione di un sapere “soprannaturale”», ma che Dio «rivela se stesso nel suo amore e nella sua volontà salvifica per gli uomini». Per questi motivi, il Concilio intende «la parola di Dio come parola efficace, la grazia, luce, vita»<sup>7</sup> e la *Dei Verbum*, nel *Proemio*, in proposito cita le parole della *I lettera di Giovanni*: «affinché abbiate la vita» (1Gv I, 2-3). In questo quadro di pensiero, bisogna leggere i testi e l'orientamento del Concilio anche sul ruolo e la funzione della Scrittura, per poter comprendere il fatto che il Concilio in essa non vede semplicemente un manuale da cui prendere l'una o l'altra tesi scolastica o elementi dottrinali da utilizzare di volta in volta, ma «primariamente come una realtà e un mezzo di salvezza. La Scrittura è il libro della vita. “Nei libri sacri, infatti, il Padre, che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli ed entra in conversazione con loro”»<sup>8</sup>. A partire da questa prospettiva conciliare è possibile vedere nella giusta luce i vari aspetti del rapporto Scrittura – tradizione e offrire, in modo corretto, una soluzione ai problemi posti dalla teologia post-tridentina. In concreto,

nessuna verità di fede può essere dimostrata soltanto a partire dalla Scrittura e nessuna verità di fede può essere dimostrata soltanto a partire dalla tradizione, perché Scrittura – tradizione – Chiesa formano sempre un tutto indivisibile. Di conseguenza si contraddirebbe l'orientamento fondamentale delle afferma-

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 234-235.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 237 (cfr. *Dei Verbum*, 21).

zioni conciliari se poi si volessero accogliere delle vincolanti tradizioni di fede, che in nessun modo sono fondate sulla Scrittura [...] La Scrittura è un libro, che vuole servire al cristiano vivente, che è mosso dalla questione della vita. In quanto libro della vita la Scrittura non può essere seprata dalla vita concreta della Chiesa come comunità dei credenti e dai concreti problemi della vita, che oggigiorno si pongono ad un cristiano in mezzo al mondo<sup>9</sup>.

Tuttavia, anche i testi del Vaticano II, secondo Kasper, nonostante tutto, non ci danno una risposta univoca sulla questione del rapporto Scrittura – tradizione. Affermano, infatti, che la Scrittura contiene la parola di Dio e, di conseguenza, ribadiscono il suo primato nei confronti della tradizione, ma nel capitolo in cui si parla della Sacra Scrittura nella vita della Chiesa, si ribadisce di nuovo che «insieme con la sacra tradizione, la Chiesa le ha sempre considerate come la regola suprema della propria fede»<sup>10</sup>; anche se, poi, nella stessa costituzione si afferma la «unicità e incomparabilità dell'originaria rivelazione, che si trova sempre al di sopra della dottrina della Chiesa ed è sempre più ricca, profonda e ampia di essa. Questa unica parola di rivelazione ci viene testimoniata in concreto dalla Scrittura [...] la Scrittura è *norma normans* non normata nella Chiesa, mentre ogni rimanente altra autorità deve essere autorità sempre normata dalla Scrittura»<sup>11</sup>. In ogni caso, queste posizioni non implicano che ci si possa appellare immediatamente ed esclusivamente alla Scrittura e trarre da essa ogni idea, perché non abbiamo accesso ai testi biblici se non «attraverso la mediazione di una determinata pre-comprensione improntata in maniera ecclesiale [...] vale comunque anche e altrettanto l'inverso, e cioè il fatto che bisogna approfondire, ampliare, in parte correggere, la pre-comprensione ecclesiale nell'ampio approccio alla Scrittura. Finché la Chiesa è una Chiesa pellegrinante essa dovrà essere anche la *ecclesia semper reformanda*»<sup>12</sup>.

Non si tratta, qui, soltanto di un aspetto dottrinale o formale, perché occorre orientare tutta la vita della Chiesa sulla base della Scrittura, in modo da avere una rinnovata prassi ecclesiale, che, secondo la costituzione *Dei verbum*, deve essere normata e improntata alla Scrittura. Come afferma anche la costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo di oggi, soltanto «dove i problemi

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 237-238.

<sup>10</sup> *Dei Verbum*, cap. VI.

<sup>11</sup> W. KASPER, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für Kirche und christliches Leben nach der dogmatischen Konstitution "Über die göttliche Offenbarung"* (1966), cit., p. 240.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 241.

dell'uomo, come essi vengono posti oggi, vengono presi sul serio e percepiti come veri problemi, la fede può essere più di una semplice formula. Soltanto allora la risposta può essere accolta come lieto annuncio e può essere compresa dagli uomini [...] Questo ci pone nella solidarietà del cercare e dell'indagare con gli altri, e in questo modo possiamo essere introdotti in maniera più profonda nell'Evangelo»<sup>13</sup>. Solo così la testimonianza della Scrittura si rivela in tutta la sua forza, attualità e vitalità come parola di Dio, in grado di dare una risposta agli uomini di ogni tempo e di ogni latitudine e longitudine. Non ci si rinchiude allora in un vuoto e morto biblicismo e nel ripristino di vecchi e inadeguati schemi culturali e sociologici. Ci sono, è vero, alcune difficoltà. In concreto, dalla ricerca esegetica più aggiornata sappiamo che la Scrittura non costituisce una unità, ma ci sono in essa tensioni e differenze nella presentazione dell'annuncio tra Paolo e Luca. E questo spiega perché, ad esempio nel dibattito cristologico, in ambito cattolico ci si è basati e si è data la preminenza agli scritti di Luca e alle lettere pastorali, mentre nelle chiese nate dalla Riforma ci si è concentrati su Paolo, sulla *Lettera ai Romani* e su quella ai Galati. Si pone così, con urgenza, l'interrogativo: «dove si trova il punto di convergenza, l'unità e il centro della Scrittura? Qual è l'unica parola tra le tante parole, che cosa è l'unico logos della Scrittura che dobbiamo annunciare?»<sup>14</sup>. Secondo Kasper, nell'annuncio e nella teologia, bisogna prendere tutta la Scrittura nel suo insieme, non l'una parte o l'altra. L'esegesi, che si basa e si lascia indirizzare dal metodo storico-critico ci offre una molteplicità di punti di vista e di prospettive, che noi oggi dobbiamo cercare di discernere. Non sempre, tuttavia, è possibile armonizzarli e ricondurli ad unità. «Essi appartengono alla figura della croce al cammino di pellegrina della Chiesa e della fede [...] Ci sono dei criteri obiettivi: una esegesi responsabile, la confessione di fede della Chiesa. Essi ci danno l'orientamento, pongono accenti e punti di gravità» ed evitano di farci cadere in un baratro mortale<sup>15</sup>. Qui è d'aiuto non un arido biblicismo o un immutabile e sterile dogmatismo, ma un accostamento alla Scrittura, sotto la guida dello Spirito Santo, per la vita della Chiesa, «con le sue preoccupazioni e il senso delle esigenze degli uomini. Senza una tale sensibilità spirituale, senza questa fine sensibilità cristiana e umana non si può né annunciare, né fare teologia»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>16</sup> *Ibid.*.

## 2. Sulla scia del Vaticano II

Questa prospettiva la si coglie soprattutto nella versione definitiva della *Dei Verbum*, in cui, dopo una prima redazione dello stesso testo rigidamente contrapposta al Modernismo, vengono messi in luce gli aspetti soggettivi e personali della fede e della rivelazione, con le loro implicazioni pastorali. In essa, infatti, viene espressa la convinzione che la tradizione non è qualcosa di puramente intellettualistico, perché si realizza nella vita e nella prassi della Chiesa. La Scrittura, poi, è intesa come viva *vox Evangelii in Ecclesia* (DV 8) e perciò nell'ultimo capitolo (DV 21, 25 e 26) si dice che i testi scritturistici devono essere inseriti nella vita della Chiesa, per instaurare il colloquio tra Dio e l'uomo. Queste espressioni, nonostante che il documento conciliare sembra porre, in non pochi passi, l'una accanto all'altra come equivalenti la tradizione e la Scrittura, rappresentano un progresso rispetto alle posizioni della Scolastica barocca e collocano la *Dei Verbum* sulla linea pastorale di fondo del Concilio. In particolare,

le espressioni del Concilio Vaticano II rappresentano qui una importante svolta. Il Concilio compie per la prima volta il tentativo di esporre la dottrina cattolica non in modo polemico-negativo, ma positivo. Questo avviene soprattutto nel bel capitolo sul posto della Scrittura nella vita della Chiesa. Come mostra già il titolo del Capitolo VI della *Dei Verbum*, il Concilio non intende primariamente esporre una nuova dottrina, ma mostrare una nuova prassi<sup>17</sup>.

In questa direzione tensionale, tra insegnamento dottrinale e vita della Chiesa, la teologia ha il compito di approfondire il rapporto tra prassi e Scrittura, perché il ruolo della Scrittura è quello di essere non un libro morto, ma forza e sostegno, nutrimento, pane di vita da porgere ai fedeli. Questa prospettiva comporta, per Kasper, la fine di una visione trionfalistica della Chiesa e l'accentuazione della semplicità apostolica, perché l'annuncio evangelico è sempre orientato al presente e la Scrittura è uno strumento per la proclamazione concreta del Vangelo, in un determinato contesto storico e sociale. La proclamazione, inoltre, non può limitarsi ad essere una pura e semplice parafrasi dei testi biblici, perché quest'ultimi non offrono in maniera immediata la risposta alle varie questioni con cui si trovano a doversi confrontare oggi il predicatore e gli stessi fedeli.

<sup>17</sup> W. KASPER, *Schrift-Tradition-Verkündigung*, in W. KASPER, *Evangelium und Dogma*, cit., p. 411.

Infatti, tra le situazioni odierne e la Scrittura vi è una distanza temporale e culturale di due millenni che bisogna colmare; e ciò rende una illusione ogni tentativo di un diretto e immediato ricorso ad essa, che non tenga conto di questi aspetti. Si pone, allora, il problema di come la Scrittura possa ancora essere norma normante. Sotto questo aspetto, secondo Kasper, l'esempio paradigmatico ci viene offerto dal testo paolino di *1 Cor 15, 3-5*: «Vi ho dunque trasmesso, anzitutto, quello che ho ricevuto, che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture». Con esso Paolo si colloca egli stesso all'interno di una tradizione, di cui si appropria e che trasmette ulteriormente nel suo annuncio. «Questa tradizione viene continuata dopo Paolo. Le lettere pastorali utilizzano il nome dell'Apostolo. Così vogliono rivendicare la sua autorità e continuare la sua tradizione, anche dopo la sua morte, in un tutt'altro contesto [...] Questo processo naturalmente continua nel periodo postapostolico»<sup>18</sup>. Tutto ciò significa che la Chiesa deve trasmettere il messaggio di Cristo, datoci una volta per sempre e sempre vincolante, e far sì che esso risponda ai problemi che di volta in volta emergono nel corso della storia. In altri termini, essa

deve dire ciò che questo messaggio significa oggi. Deve attualizzare questo messaggio sempre di nuovo [...] Così l'annuncio è legato alla Scrittura e alla successiva tradizione dogmatica di interpretazione. L'esegesi ha il compito di analizzare il kerygma di allora. Intende comprendere ciò che Paolo ad esempio voleva dire ai Corinti nella loro situazione. Analizza ciò che a lui premeva, quali accenti poneva e in che modo così facendo si distingueva dai Sinottici, da Giovanni ecc. Questa impostazione è di importanza fondamentale anche per l'annuncio di oggi e per la teologia dogmatica, perché l'annuncio apostolico è la norma permanente del nostro annuncio<sup>19</sup>.

Oggigiorno nell'insegnamento della dogmatica abbiamo come punto di riferimento normante i testi biblici e la tradizione della Chiesa, ma non possiamo limitarci a ripeterli semplicemente, o a parafrasarli, perché i dogmi sono stati risposte a determinate situazioni concrete, storiche e dottrinali, dell'annuncio nel passato. È necessario dunque un nuovo processo di traduzione e di attualizzazione del messaggio biblico: la teologia deve far sì che il kerygma apostolico possa esser d'aiuto nella situazione ecclesiale odierna. «Quest'oggi, a cui deve essere d'aiuto l'annuncio, è una

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 424-425.

categoriale fondamentale dell'Antico e del Nuovo Testamento, soprattutto nel *Deuteronomio* e nella *Lettera agli Ebrei*. Significa che l'annuncio deve accadere sempre nel presente e attivarsi nelle concrete situazioni»<sup>20</sup>.

Ciò comporta due distinti punti di vista: da un lato «la normatività dell'inizio, l'importanza della Scrittura come ultima norma e la normatività delle successive ecclesiali professioni di fede [...] Come si rapportano questi due poli tra di loro?»<sup>21</sup>. Per Kasper, le definizioni dogmatiche di Trento e quelle del Vaticano I in proposito sono state spesso fraintese. In particolare, non si è tenuto conto del fatto che con il canone biblico la Chiesa si è posta in maniera univoca sotto la parola di Dio, cioè sotto l'autorità della Scrittura. Non si tratta quindi di una superiorità della Chiesa sulla Bibbia, ma

di una superiorità della comprensione della Chiesa sul giudizio soggettivo del singolo. Il significato positivo di questa affermazione può essere chiarito in tre punti:

1. La Scrittura è un libro della Chiesa, è la sedimentazione della predicazione della più antica Chiesa. La successiva predicazione è di nuovo una questione della Chiesa nella sua interezza. Ogni singola testimonianza deve misurarsi col fatto se serve all'amore ecclesiale, concreto, se la Chiesa come la comunità dei credenti si appropria di questa testimonianza. Il criterio è sempre la fede di tutta la Chiesa. Perciò anche l'interpretazione della scrittura del singolo deve misurarsi alla fede di tutta la Chiesa [...] Questo tatto cristiano ed ecclesiale è il vero e proprio, spesso frainteso, *sensus ecclesiasticus*. La legge suprema nella Chiesa è quella di dire la verità nell'amore e nello spirito della fratellanza. In ciò si deve anche essere pronti a prendere in considerazione le debolezze nella fede (*1 Cor 8*). Ogni testimonianza ha valore in quanto viene portata agli altri con testimonianza fraterna.

2. Non c'è così soltanto un rapporto ecclesiologico, ma anche un rapporto storico con la Scrittura. Volenti o nolenti leggiamo la Scrittura sempre alla luce delle nostre domande e delle nostre categorie. Abbiamo sempre una precomprensione, che è permeata dalla predicazione finora avuta nella chiesa. Il presupposto da cui partiamo è la fede della Chiesa, il dogma ecclesiale. È l'orizzonte delle questioni sotto cui leggiamo la Scrittura. La fede della Chiesa è un orizzonte; ed è un orizzonte che è un cammino di pellegrinaggio. Così anche il dogma non è un orizzonte fisso [...] Se la Scrittura deve essere la norma suprema, questo vale non soltanto quando si legge la Scrittura alla luce del dogma, ma anche quando si interpreta il dogma alla luce della Scrittura [...]

3. Così come il dogma è un aiuto interpretativo per la comprensione della

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 426.

<sup>21</sup> *Ibid.*.

Scrittura, anche la Scrittura è un aiuto interpretativo per il dogma [...] Anche il dogma deve essere interpretato [...] La norma suprema per questa interpretazione è la Scrittura. Un dogma deve essere inquadrato, deve ricevere il suo corretto accento, in certe circostanze deve anche essere delimitato criticamente e condotto oltre a partire dalla Scrittura [...] Sotto questo aspetto, il dogma è per gli esegeti non un qualcosa di fisso, di fronte al quale ci si deve soltanto sottomettere. L'esegeta piuttosto può e deve dire quale, a partire dalla sua disciplina, può essere e può non essere il significato di un dogma [...] Tra Scrittura e dogma, esegesi e dogmatica vi è dunque un rapporto di reciprocità. Entrambi si interpretano reciprocamente. Non c'è qui una unilaterale preminenza, ma una pre-cedenza della Scrittura. In fondo questa polarità di Scrittura e dogma è espressione di una non conclusività della nostra situazione storico salvifica, dell'essere pellegrinante e in cammino della Chiesa anche nella conoscenza della sua verità<sup>22</sup>.

Questa distinzione non implica una identificazione dei due termini e nei suoi ulteriori svolgimenti comporta non poche difficoltà, legate alla necessità di dover individuare un punto fermo, un testo o dei testi biblici che possano orientare nell'elaborazione del dogma, anche perché sul terreno della ricerca esegetica emerge sempre di più la convinzione che nella Scrittura non ci sia una unità dottrinale. Nella storia della Chiesa questo problema è stato risolto prendendo, di volta in volta, come termine di riferimento un testo o un determinato gruppo di testi, come ad esempio quelli di Giacomo o di Paolo, di Luca o di Paolo. In questo intento di cogliere il tessuto delle relazioni che intervengono a connettere l'una all'altra le varie parti della Scrittura, la cristologia si è basata su Giovanni, mentre l'ecce-siologia su Luca; i Riformatori, poi, si sono concentrati sulla dottrina della giustificazione e su Paolo. La ricerca esegetica contemporanea ha accentuato queste difficoltà. Appare chiaro, dunque, il bisogno di risolvere la questione di quale sia

l'unica parola tra le tante parole, il logos della Scrittura, che noi dobbiamo annunciare? Da un punto di vista storico si può innanzitutto rispondere nel modo seguente: l'unità storicamente consiste nel lavoro di sintesi dei redattori finali e della Chiesa che ha formato il canone. I redattori finali hanno messo insieme e integrato in un tutto il materiale molto vario che avevano di fronte [...] ma lo hanno raccolto, ordinato e dato ad esso una forma a partire dalla loro concezione teologica generale<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 427-428.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 426-429.

Lo stesso discorso vale per quanto riguarda la formazione del canone biblico e l'intervento della chiesa. Tutto ciò, da un punto di vista teologico, significa che i singoli scritti, le singole testimonianze bibliche devono essere lette, valutate e comprese come parti di un tutto, di tutto il canone. Questo è il principio dell'unità della Scrittura o della *analogia Scripturae*, che ha bisogno comunque di essere più accuratamente distinto per poter essere compreso nei suoi tratti essenziali. In proposito, per Kasper, si può osservare che esso non è da valutare come se rappresentasse una unità dottrinale razionale, che si può racchiudere in ben precise proposizioni logiche o in una sintesi speculativa conclusiva, onnicomprensiva, perché l'unità della Scrittura si fonda sulla persona di Cristo e tutti i testi biblici lo annunciano. Questo annuncio, a sua volta, viene espresso in diverse situazioni, con diverse accentuazioni e un differente uso terminologico e teologico. La Chiesa apostolica e quella successiva, nei loro svolgimenti storici, non fanno altro che articolare lo stesso discorso:

Il dogma è il punto di convergenza di diverse espressioni scritturistiche. Questo dogma rinvia di nuovo alla Scrittura. Nell'ulteriore sviluppo storico della chiesa c'è la possibilità, a seconda delle situazioni, di scoprire nuovi aspetti. In questo modo la Chiesa è sempre in cammino fino alla *Parusia*, per penetrare più profondamente nel *Mysterium Christi* che è nello stesso tempo il *Mysterium* della Scrittura [...] Noi non dovremmo voler saltare allora in maniera arbitraria il nostro tempo storico-salvifico tra la croce e la parusia e rifugiarsi in una falsa *theologiae gloriae*. La sintesi ci viene offerta soltanto in modo escatologico<sup>24</sup>.

### 3. Una prospettiva pneumatologica

Questi legami che stringono la Scrittura alla tradizione mostrano che qui si tratta di due grandezze che non possono essere isolate l'una dall'altra, perché i testi biblici, come ad es. *1 Cor* 11, 2-23, non solo conoscono l'idea di tradizione, ma sono sorti attraverso un lungo ed elaborato processo di tradizione, fino al punto di essere incorporati nel canone biblico. In proposito l'insegnamento cattolico, nel corso del suo svolgimento storico, si è sedimentato attorno a tre grandi modelli o, meglio, tre diversi stadi di un unico processo di riflessione e di sedimentazione della dottrina: 1) il modello della Chiesa antica, che trova la sua fase più matura nel Concilio

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 430-431.

di Nicea II (nel 787); 2) quello tridentino e post-tridentino (1545-1563, fino ad arrivare al Vaticano II) e, infine, 3) il modello proposto dal Vaticano II, i cui tratti principali, però, hanno ancora bisogno, a tutt'oggi, di essere accuratamente distinti e precisati.

Con l'ultimo concilio, in particolare, si è realizzato il recupero dell'antica tradizione sacramentale della Chiesa, che ha posto le basi, secondo Kasper, per una prospettiva pneumatologica della tradizione.

Questa comprensione sacramentale-pneumatologica della tradizione [...] esorta a misurare le molte tradizioni nella chiesa all'unica tradizione dell'auto-trasmissione di Dio tramite Gesù Cristo nello Spirito Santo. Le singole tradizioni hanno per così dire un sovrappiù e un ulteriore valore, che esse non possono mai completamente raggiungere e verso il quale la chiesa è soltanto in cammino in modo escatologico. Il Concilio ha espresso questo motivo critico in un passo dove dice che la chiesa è sempre bisognosa di purificazione ed è sempre in cammino sulla strada della penitenza e del rinnovamento<sup>25</sup>.

Qui si ha a che fare con una concezione storica della tradizione, che ha i suoi pregi e i suoi limiti: per un verso rompe con i rigidi schemi concettuali, razionalistici, della teologia ultramontana; per un altro verso rinvia ad una più antica idea di tradizione, presa a prestito dai Padri e dall'alto Medioevo, che in epoca contemporanea si trova di nuovo riproposta soprattutto in autori come Möhler, Newman e Scheeben. Il Concilio, tuttavia, non ha adeguatamente chiarito, anzi li ha resi nuovamente poco chiari, alcuni aspetti. In particolare, non ha affrontato esplicitamente le questioni poste dalla Riforma, ma soprattutto non ha presentato una vera e propria criteriologia della tradizione, mostrandosi in ultima analisi su questo aspetto addirittura meno critico di Trento. In ogni caso, però, ha sottolineato l'urgenza di far ricorso ad «una comprensione spirituale, cioè teologico-ecclesiale della Scrittura e della tradizione [...] ma il rapporto preciso tra interpretazione spirituale-teologico-ecclesiale e storico-critica a dire il vero non è stata chiarita»<sup>26</sup>. Qui per interpretazione spirituale della rivelazione di Cristo è da intendere «la storia della rivelazione nella sua unità incentrata cristologicamente di unità dell'Antico e del Nuovo Testamento, e che interpreta le sue singole parole e avvenimenti come anche le sue figure interpretative nelle loro corrispondenze tipologiche. Essa le comprende se-

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 460.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 466.

condo l'analogia della fede (*Rom.* 12, 6)»<sup>27</sup>.

Scrittura e tradizione, è vero, si presentano in conclusione come unite nei loro nessi, perché la scelta dei testi che compongono la Scrittura e la sua fissazione nel canone è avvenuta con l'ausilio di strumenti e ad opera di redattori umani; e, poi, la sua interpretazione, per quanto spirituale essa possa essere, ha bisogno dello stesso tipo di supporto. E quindi non sembra possibile stabilire un vero rapporto di distinzione tra le due grandezze. Tuttavia, anche se la Scrittura nel suo canone si è sedimentata attraverso un processo storico, quel che conta, ed è importante ribadire, è il fatto che

da un punto di vista teologico la tradizione non ha prodotto la Scrittura, ma ha piuttosto conosciuto e riconosciuto come parola divina mediata dalla parola umana quella Scrittura nello Spirito Santo dallo Spirito. Perfino nell'atto di formazione del canone la Chiesa nello stesso tempo si è posta sotto la Scrittura come canone (canone come metro). Perciò c'è una preminenza della Scrittura rispetto alla tradizione e una funzione critica della Scrittura rispetto alla tradizione<sup>28</sup>.

Il problema che qui si pone è allora quello del rapporto tra l'approccio alla Bibbia del metodo-storico critico e l'interpretazione spirituale della Scrittura, la cui soluzione per Kasper è ancora ben lungi dall'essere stata individuata. Questo aspetto implica il bisogno di una nuova determinazione, di un rinnovamento del rapporto tra Scrittura e tradizione, che può essere svolto e collocato all'interno di una prospettiva pneumatologica, non all'interno di un sistema rigidamente chiuso in se stesso, ma in un 'sistema aperto'. Questa prospettiva si svolge attraverso due dimensioni: una diacronica e l'altra sincronica. Nella sua dimensione diacronica, la Scrittura e la tradizione vengono intese «come tipi e modelli vincolanti per i tentativi attuali di tradurre il vangelo nel linguaggio e nei problemi del nostro tempo»; invece, nella dimensione sincronica ci sono i vari carismi, servizi e tipi di ufficio, con le loro funzioni e le loro competenze, che hanno come compito fondamentale l'ulteriore sviluppo e la costruzione della Chiesa stessa. Lo svolgersi tensionale del processo di creazione teologica di consenso, che ha come suo punto di riferimento o norma, a cui deve orientarsi, la Scrittura e la tradizione, si snoda in un dinamismo dialettico che deve portare ad un arricchimento reciproco dei suoi momenti, ad una unità nella molteplicità dei punti di vista, senza che nessuna delle posizioni coinvolte

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 471.

si faccia esclusiva e si assolutizzi. Quando questa integrazione non avviene e l'una o l'altra delle posizioni parziali viene isolata e assolutizzata come unico criterio, si cade nel fenomeno dell'eresia. L'ortodossia, in quest'ottica, non è da intendere come un sistema uniforme, razionale e astratto dalla realtà concreta, ma piuttosto, sulla scia di Möhler, a cui Kasper rinvia esplicitamente, come il raggiungimento del «noi della comunità ecclesiale, attraverso tensioni e conflitti in un comune percorso nel comune cammino della tradizione»<sup>29</sup>.

La difficoltà principale che si incontra, nel far propria questa criterio-logia, consiste proprio nel cercare di integrare le posizioni particolari, senza assolutizzarle. In questo ci viene incontro, per Kasper, l'ermeneutica contemporanea, soprattutto con Jacob Burckhardt e Wilhelm Dilthey, che comprende ogni singola espressione letteraria o storica nel suo contesto, perché

in ogni singola conoscenza accade implicitamente una pre-comprensione del tutto, che tuttavia si sottrae ad ogni concetto. Determinate parole, eventi e persone possono avere un carattere tipologico e dischiudere una intera situazione. Ma chi o cosa può essere il paradigma di tutta la realtà? Per il credente, in Gesù Cristo è apparso il senso escatologico dell'intero. Egli è perciò il *Typos*, la chiave per la comprensione del tutto della realtà (Bonaventura). Da un punto di vista tipologico ciò significa che l'esegesi cristologica è, di conseguenza, come interpretazione della Scrittura nello stesso tempo una interpretazione del mondo. Una corretta interpretazione spirituale della Scrittura non porta in nessun caso ad un ghetto spirituale o ecclesiale. Una interpretazione cristiana del mondo in quanto tale è una interpretazione mondana della Scrittura<sup>30</sup>.

#### 4. *Il mondo come "luogo" del vangelo*

Alla luce di queste considerazioni, il mondo è da intendere come un *locus theologicus*, anche se, per Kasper, Melchior Cano e con lui gran parte della tradizione teologica successiva, nel suo celebre testo, parla della fede cristiana che «si fonda totalmente in una rivelazione positiva, storica e soprannaturale, di modo che ciò che noi definiamo mondo solo sussidiariamente può essere consultato per la comprensione del vangelo»<sup>31</sup>. In senso

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 474.

<sup>31</sup> W. KASPER, *Il mondo come luogo del vangelo*, in W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 159

tecnico, cioè nel loro significato più proprio come «luogo di rinvenimento di affermazioni teologiche», *loci*, per Cano, sono ad esempio la Sacra Scrittura – su cui Cano concentra il libro più ampio della sua opera<sup>32</sup> –, la Tradizione, il magistero ecclesiale, i Padri e, poi, come *loci alieni* vi sono la ragione naturale, la filosofia e la storia. In questo modo, però, tra il mondo della fede e le realtà mondane, tra la natura e il soprannaturale, si è venuto a creare un fossato incolmabile, superabile solo in maniera estrinsecistica, per decreto divino. Questa concezione della rivelazione e del rapporto Dio-mondo, è stata definita «la più grande fatalità del cattolicesimo moderno»<sup>33</sup>; ha avuto esiti funesti, che sono stati sanati e superati soltanto con il Vaticano II, sulla scia del rinnovamento teologico, avviato con la scuola cattolica di Tubinga e, dopo, proseguito con J.H. Newman, M. Blondel, ma soprattutto in tempi più recenti con Henri de Lubac. Quest'ultimo, con le sue opere *Catholicisme* e *Surnaturel*, ha condotto «in maniera decisiva [...] ad una nuova determinazione del ruolo e della presenza della Chiesa cattolica nel mondo moderno del ventesimo secolo»<sup>34</sup>. In particolare, nel trattare del rapporto tra natura e soprannaturale, per un verso ha mostrato in maniera convincente i limiti e il carattere moderno e quindi non tradizionale della dottrina estrinsecista che è a monte del moderno processo di secolarizzazione<sup>35</sup>; per un altro verso, poi, ha cercato, con «un'ammirevole conoscenza della Tradizione, di offrire un solido fondamento teologico alla soluzione proposta da Blondel che ha consentito il superamento, con tutto il bene che esso implicò in pieno clima modernista, e dell'immanentismo e dell'estrinsecismo»<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Sulla dottrina dei *loci* e la loro recezione, si veda l'ampio lavoro di B. KÖRNER, *Melchior Cano De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Styria Verlag, Graz 1994; inoltre, M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologicis. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in M. SECKLER, *Glaubenswissenschaft und Glaube*, Bd. 1, Francke Verlag, Tübingen 2013, pp. 257-287.

<sup>33</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 160.

<sup>34</sup> W. KASPER, Prefazione ad A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia*, cit., p. 9.

<sup>35</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz, Matthias Grünewald, Mainz 1999, p. 203.

<sup>36</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, cit., p. 204. Per Kasper: «Henri de Lubac è senz'ombra di dubbio uno dei grandi fondatori della teologia cattolica contemporanea. Né Karl Rahner e né, ancor meno, Hans Urs von Balthasar sono senza di lui pensabili» (W. KASPER, Prefazione ad A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Studium, Roma 1990, p. 9). Nella sua prolusione accademica del 1929, *Apologétique et Théologie*, de Lubac affermava che la teologia non deve svolgere una funzione puramente difensiva, ma invece deve fare opera, nel senso migliore del termine, di apologetica, perché

Nelle discussioni, a volte roventi, che questo dibattito suscitò, non era in gioco soltanto un puro e semplice confronto fra diversi indirizzi teologici: il centro di gravità era costituito dal tentativo di colmare l'abisso che si era venuto creando tra *kerygma* e mondo della vita, per trasformare l'uomo e rinnovare il volto della terra, così da rispondere al segno dei tempi con una nuova incarnazione del Cristianesimo<sup>37</sup> e rompere con «la maladie moderne du catholicisme»<sup>38</sup> o con le «verhängnisvolle Verengungen der späteren Entwicklung»<sup>39</sup>. I risultati migliori di questo dibattito hanno condotto, secondo Kasper, che qui segue *Le Mystère du Surnaturel*, alla reintroduzione e alla attualizzazione della tesi tomana del *desiderium naturale videndi Deum*, dopo che la sua sconsiderata obliterazione da parte di certa illuministica teologia postconciliare aveva portato la Chiesa occidentale sull'orlo di una profonda crisi e condotto alla cosiddetta secolarizzazione, in cui si era giunti a mettere in questione lo stesso valore sacramentale della Chiesa<sup>40</sup>. E così, la via d'uscita dalla crisi postconciliare, per usare il titolo di un volume del de Lubac a cui Kasper esplicitamente rinvia, in vista del superamento del *Dramma dell'umanesimo ateo*, è possibile soltanto

oltre che ai credenti essa ha da parlare e farsi ascoltare da tutti (H. DE LUBAC, *Apologétique et Théologie*, in «Nouvelle Revue Théologique», 57, 1930, p. 362; e poi M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences philosophiques du christianisme...* (1896), ora in M. BLONDEL, *Les premiers écrits*, PUF, Paris 1956, p. 3; cfr., inoltre, M. BLONDEL, *Histoire et Dogme* (1904), ora in M. BLONDEL, *Les premiers écrits*, cit., p. 221). Ciò non è avvenuto e l'apologetica, accontentandosi di argomenti estrinseci, è diventata puramente difensiva e troppo esteriore (H. DE LUBAC, *Apologétique et Théologie*, cit., p. 363). Per far sì che resti integra e viva, secondo de Lubac occorre invece discernere nel fondo della natura umana in generale l'appello della grazia, al fine di stabilire dei «liens intimes entre les deux parties de l'oeuvre divine», rapportando la natura alla grazia e non viceversa. Perciò la teologia e l'apologetica devono esser viste come «intimement unies et se compénétrant sans se confondre. C'est ce qu'une enquête historique nous ferait voir» (*Ibid.*, p. 374).

<sup>37</sup> W. KASPER, *Chiesa dove vai?*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 25.

<sup>38</sup> H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, France Catholique-Cerf, Paris 1985, p. 28.

<sup>39</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 279, nota 13, dove si rinvia esplicitamente agli studi di Henri de Lubac; ma anche p. 313 dello stesso testo dove si afferma, in piena sintonia col teologo francese e con le tesi di fondo della sua opera *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, che a partire dalle controversie sull'Eucaristia del sec. XI «ging das Bewusstsein des Zusammenhangs von Eucharistie und Kirche weithin verloren [...] Ingesamt kam es freilich zu einer verhängnisvollen Individualisierung und Privatisierung des Eucharistieverständnisses und der eucharistischen Praxis. Diese einseitige Entwicklung wurde [...] durch das II. Vatikanische Konzil wieder aufgebrochen».

<sup>40</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, cit., pp. 203ss.

con un *ressourcement*<sup>41</sup>. Questo ritorno alle fonti, che ci è stato proposto dal Vaticano II, consente di superare «l'estrinsecismo di natura e grazia, chiesa e mondo»<sup>42</sup> e trova la sua formulazione positiva nell'antropologia orientata su base cristologica della *Gaudium et spes* 22 e 45<sup>43</sup>. Per Kasper, la determinazione del rapporto tra natura e soprannaturale, natura e grazia, va di pari passo con l'idea di Chiesa, che, in quanto sacramento universale di salvezza, è «un momento essenziale all'interno del tema natura, grazia e cultura. In essa la corretta determinazione del rapporto di queste tre gran-

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>43</sup> Qui Kasper si muove in piena sintonia con il pensiero di K. Wojtyła che vede nel n. 22 (che parla di *Christo novo homine*) della *Gaudium et spes* la chiave di volta «essenziale dell'antropologia cristocentrica proposta in *Gaudium et Spes*» (cfr. G. WEIGEL, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Mondadori, Milano 1999, p. 209). L'allora mons. Wojtyła, durante il Concilio Vaticano II, lavorò «fianco a fianco» con Henri de Lubac; e questa assidua e costante collaborazione «segnò l'inizio di una 'speciale amicizia' tra i due» (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 2001, p. 173; poi J.-M. LUSTIGER, *Souvenirs et présence du Cardinal Henri de Lubac*, in *Henri de Lubac et le Mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris 1999, pp. 220-221). Walter Kasper, su questo aspetto si colloca sulla linea del 4 capitolo della prima parte di *Gaudium et spes* – che comprende tra l'altro il n. 45 (dove il discorso si snoda attorno all'ambito tematico *De Cristo, alpha et omega*) –, il cui redattore, stando a quanto ricordano e riferiscono alcuni qualificati e autorevoli testimoni, fu l'allora arcivescovo di Cracovia (cfr. in merito quanto afferma il card. G. Garrone, dal settembre 1965 relatore generale dello *Schema XIII*, in una intervista apparsa in «30 Giorni», marzo 1985, pp. 18-23; inoltre, H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, cit., pp. 46-48; e, infine, J. GROOTAERS, *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1998, pp. 105-129). Y. CONGAR, nel suo *Mon journal du Concile*, Cerf, Paris 2002, t. 2, p. 313, nel parlare della stesura della bozza dello *Schema XIII*, che poi sarebbe divenuto la *Gaudium et spes*, in data 3 febbraio 1965, dice che Wojtyła presenta uno schema di testo, o «projet de Cracovie», della *Gaudium et spes* «rédigé à Cracovie». HENRI DE LUBAC, nell'intervista *Entretien autour de Vatican II*, data alle stampe nel 1985, rispondendo alla domanda dell'allora don Angelo Scola: «Le cardinal Garrone a dit récemment (30 Giorni, mars 1985, p. 18) que l'archevêque de Cracovie fut le rédacteur du 4<sup>e</sup> chapitre de la première partie de *Gaudium et Spes*», afferma: «Je le crois volontiers [...] Le cardinal Garrone, qui a beaucoup travaillé à *Gaudium et Spes* (avec le concours assidu du Père Daniélou) était le mieux placé de tous pour le savoir. On a pu dire à juste titre que ce chapitre 'qui expose la vision chrétienne de l'homme, est l'un des textes les plus importants du Concile, et dont l'importance apparaît chaque jour davantage'. J'ai rencontré assez souvent Mgr Wojtyła au cours de cette période» (H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, cit., p. 47). E il card. Garrone, nell'intervista sopra citata, parla della redazione del «capitolo 4 della prima parte [...] di cui l'arcivescovo [di Cracovia] fu il principale responsabile» («30 Giorni», marzo 1985, p. 21). Infine, mons. Glorieux, «secrétaire pour le Schema XIII» (cfr. Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, t. 2, cit., p. 313), nella sua ancora inedita *Historia praesertim Sessionum Schematis XVII seu XIII De Ecclesia in mundo huius temporis*, p. 171, sotto la data del 12 febbraio 1965, afferma: «Wojtyła Hora 11.20 E. D. textum proponit».

dezze deve essere disegnata in maniera visibile. Nella sua configurazione umana essa deve rispecchiare l'annuncio della grazia e del Dio misericordioso; essa deve essere Chiesa con un volto umano; deve conservare la sua propria identità e avere il suo proprio profilo»<sup>44</sup>.

Questo rinnovamento «è di grandissima importanza»<sup>45</sup> e serve ad affermare che

il vangelo non è una grandezza fissa in sé, che solo successivamente, in un secondo momento, è tradotta nel linguaggio del mondo ed applicata ai problemi del mondo. Il mondo non è solamente il luogo a cui si dirige il vangelo (*Zielort*), ma è già il luogo in cui esso si trova (*Fundort*). Allora, nel servizio del vangelo, nei confronti del mondo la chiesa non è soltanto colei che insegna, ma anche colei che ascolta ed impara. Essa, per così dire, non s'abbassa dall'alto al mondo, con magnanimità, ma come chiesa è sotto il vangelo, già in mezzo al mondo<sup>46</sup>.

Questa prospettiva, nei suoi aspetti fondamentali e presa nel suo insieme, comporta dei rischi concreti; e, in particolare, corre il pericolo di convertirsi in un appiattimento orizzontale e di essere ridotta a mera espressione di correnti spirituali o culturali di volta in volta di moda. In quel caso, il *proprium* del vangelo, privato del suo riferimento al kerygma, verrebbe ad essere singolarmente impoverito e, anzi, si dissolverebbe. Il problema, allora, diventa quello della «continuità nella discontinuità della storia», cioè della salvaguardia dell'unicità del kerygma in un contesto, sempre mutevole, di differenti e contingenti situazioni storiche e culturali. Si tratta, qui, del tema classico dell'incarnazione, che emerge, ancora una volta in altra forma e con rinnovata riflessione, in riferimento al dogma cristologico, cioè alla necessità teologica di «affermare contemporaneamente il 'non mescolato' e l' 'inseparato', unità e diversità di Dio e uomo. Questo problema cristologico riemergeva poi in senso soteriologico, ossia antropologico, nelle discussioni a proposito della dottrina della giustificazione. Anche qui si tratta di determinare il rapporto esistente tra l'azione salvifica di Dio e il ruolo che spetta all'uomo e, rispettivamente, al mondo»<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, cit., p. 211.

<sup>45</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 160.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 162.

### 5. *L'incarnazione nella storia*

Sul terreno della cristologia, nel passato si è fatto perlopiù ricorso alla categoria dell'incarnazione per poter chiarire questi aspetti. Essa, tuttavia, presa da sola non rende e non spiega adeguatamente tutta la complessità della tematica che emerge dal Nuovo Testamento. La stessa definizione dogmatica di Calcedonia, per Kasper, è espressione di un quadro di pensiero che oggi ha bisogno di essere meglio compreso<sup>48</sup>. Tutto ciò comporta la necessità, sulla scia del Vaticano II, di dover prendere in considerazione e cogliere in modo più ampio di quanto sia stato fatto nel passato il tessuto di relazioni che interviene a connettere tra di loro la teologia del Figlio dell'uomo, la teologia della croce e, poi, i motivi dell'opposizione di Calcedonia contro le tendenze spiritualizzanti di allora e contro il docetismo, che dissolvevano il nucleo centrale della fede cristiana. In altri termini, occorre rimettere al centro dell'attenzione ciò che nella costituzione conciliare *Dei Verbum* (nn. 4 e 14) viene detto quando si parla di Gesù Cristo che «fu rivelazione di Dio in tutta la sua esistenza umana, nella sua condotta, nella sua esperienza di uomo e nel suo cammino storico»<sup>49</sup>. Allora ci si accorge che la storia umana diventa «un elemento costitutivo della stessa rivelazione. Il vangelo non si incontra solo nel contesto di situazioni storiche, dal quale lo si potrebbe successivamente staccare. La storia non è solamente il contesto, ma il testo stesso. Il vangelo non è una dottrina senza storia, né universale dialettica dell'esistenza, ma rimane rapportato ad una storia concreta che accadde una sola volta»<sup>50</sup>. Molti sono i legami, quindi, che stringono la rivelazione alla storia, ma soprattutto bisogna tener ben presente che

non possediamo mai il vangelo se non nel *medium* di testimonianze umane, storiche, di riflessione ed interpretazione umane. Perciò, costitutivo essenziale della rivelazione non è solamente la storia 'esteriore', 'oggettiva', ma anche la storicità soggettiva dell'uomo. L'uomo, la sua libertà, il suo ascoltare e testimoniare appar-

<sup>48</sup> Sulla cristologia di W. Kasper, cfr. il denso volume di N. MADONIA, *Ermeneutica e cristologia in W. Kasper*, presentazione di W. Kasper, Edizioni Augustinus, Palermo 1990. Su questo volume, si veda anche la presentazione di T. FEDERICI, *Un volume sull'opera di Walter Kasper. Fede e storia: "occhi" della ricerca teologica*, in «Osservatore Romano», del 21 giugno 1990, p. 3, dove si afferma che Kasper coniuga «l'antico con il moderno [...] con mano sicura» e la sua cristologia, perciò, rappresenta una «sfida a proseguire su questa via aurea, che lascia tanto spazio alla ricerca, pur additandone le vie più preziose».

<sup>49</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 163.

<sup>50</sup> *Ibid.*.

tengono costitutivamente all'evento del vangelo. Ecco il senso del *'vere homo'* e dell'*'homoousios hemini'*<sup>51</sup>.

Per queste ragioni, la rivelazione non è un mito o un idolo:

l'incarnazione di Dio afferma quindi che mondo ed uomo sono luogo del vangelo proprio nella loro secolarità ed umanità. Non si può parlare del Dio del vangelo se non parlando dell'uomo e della sua storia. L'umanità dell'uomo non è solamente il presupposto, il *medium* e lo spirito, in cui avviene la rivelazione, essa è pure il contenuto del vangelo; ma quest'umanità dell'uomo può essere salvaguardata soltanto là dove è riconosciuta la divinità di Dio. La salvezza cristiana è l'integrità dell'uomo, integrità possibile solo nella fede<sup>52</sup>.

Bisogna tener presente questo aspetto per comprendere adeguatamente il carattere peculiare del vangelo e non confinarlo nel passato, perché «la storicità del vangelo verrebbe quindi fraintesa, se si facesse del vangelo un'isolata entità storica del passato. Alla storicità del vangelo appartiene anche la permanente presenza del vangelo nel mondo. Il mondo è quindi divenuto stabilmente il luogo del vangelo. Questa stabile presenza è detta il *Pneuma* dalla Scrittura; è il modo in cui Cristo è permanentemente presente nella storia»<sup>53</sup>. Qui, comunque, sono necessarie alcune precisazioni. In particolare, è da tener presente che l'area semantica coperta dal termine mondo non è quella del cosmo greco e nemmeno quella della cosmologia moderna. Per Kasper, il mondo è da intendere come «il mondo dell'uomo e della storia, come l'uomo nell'universalità delle sue relazioni naturali, sociali e personali. Questo mondo *concreto*, che storicamente si muta, è costitutivamente inserito nell'evento del vangelo. Esso è quindi un *locus theologicus*, cioè un criterio per sapere se il vangelo viene adeguatamente attuato»<sup>54</sup>. Svolge, pertanto, una funzione di primaria importanza e porta con sé delle conseguenze di grande rilievo e incidenza per la comprensione della chiesa e del suo ruolo nel mondo. Questa visione delle cose era ben nota, secondo Kasper, alla grande tradizione teologica, a cominciare dai Padri fino ad arrivare al concilio di Trento, anche se nelle varie vicende storiche del Cristianesimo occidentale essa è stata molto spesso trascurata, come i lavori, ad esempio, di Yves Congar hanno messo ampiamente in risalto.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 167.

Su questo terreno comunque emergono non pochi problemi. In sintesi, parlare di storicità del vangelo comporta la necessità di dover cogliere e distinguere ciò che permane da ciò che muta, la continuità nella discontinuità. L'accentuazione unilaterale e portata alle estreme conseguenze del primo termine implica la soppressione della storia; quella del secondo la volatilizzazione di tutto ciò che è stabile. Autori come San Tommaso e, poi, ai nostri giorni, Newman, hanno cercato in proposito di offrirci una soluzione. L'Aquinate, con la sua classica distinzione tra *res* ed *enuntiabile*, idea ed aspetto, ha affermato «che l'atto di fede non si dirige alla proposizione, ma alla *res* affermata dalla proposizione»<sup>55</sup>. Questa tesi, per Kasper, può essere oggi ancora valida, con opportune cautele. È possibile in questo modo dire che la continuità o ciò che permane «consiste nel fatto che tutte le particolari articolazioni storiche, sebbene con intensità assai differenti, possiedono il medesimo scopo, orientano nella medesima direzione e vogliono attualizzare storicamente l'unico 'centro' del vangelo: l'escatologica azione di salvezza di Dio nella croce e risurrezione di Gesù Cristo, azione presente nel *Pneuma*»<sup>56</sup>.

In altri termini, l'unica verità rivelata può essere espressa, nel corso della storia, attraverso molti dogmi e professioni di fede, che in definitiva non sono altro «che articolazioni storiche diverse, esplicazioni, modificazioni ed assicurazioni di questo centro, il quale peraltro non si esaurisce in nessuna proposizione di fede. Tutti gli specifici enunciati dogmatici e kerygmatici devono perciò essere sempre interpretati criticamente, partendo da questo centro e guardando ad esso»<sup>57</sup>.

Per intendere in concreto queste posizioni di Kasper, occorre tener presente quanto in proposito affermava Hans Küng, a Tubinga e quasi negli stessi anni, nell'opera *La giustificazione* (1957)<sup>58</sup>. In essa, Küng scriveva che

*L'unica verità di fede, la sua unica struttura fondamentale può essere umana-mente espressa in molte forme che mutano tale struttura fondamentale mettendo in rilievo dei tratti essenziali [...] esse pongono degli accenti irrevocabili, eppure storicamente condizionati, determinano una certa prospettiva oggettiva, e, restando proposizioni finite, che non dicono mai completamente tutto, non esauriscono*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>56</sup> *Ibid.*.

<sup>57</sup> *Ibid.*.

<sup>58</sup> H. KÜNG, *La giustificazione* (1957), trad. it. a c. di T. Federici, Queriniana, Brescia 1969, p. 116.

mai la pienezza della verità. Perciò le formule dogmatiche possono assolutamente precisarsi e migliorarsi, anche perché la chiesa non è legata ad un qualsiasi caduco sistema filosofico<sup>59</sup>.

In altri termini, Küng sosteneva che ciò che la Chiesa cattolica, con le sue decisioni magisteriali, custodisce e difende non è stato mai considerato come una formulazione irreformabile, una volta per sempre data, ma come un'indicazione viva, suscettibile di ulteriore sviluppo e precisazione. Le definizioni di fede sono, è vero, delle formulazioni dogmatiche e come tali esse toccano la verità infallibilmente, ma non esauriscono mai la pienezza della verità divina, che in quanto tale va al di là di ogni formulazione esplicita<sup>60</sup>. Questo inesauribile e costante processo di attingimento della verità divina, soggetto ad essere incorporato in sempre nuove forme di pensiero, produce nella Chiesa nello stesso tempo un indebolimento e una perdita di vitalità (come le eresie), già per il solo fatto di limitarsi a delle questioni ben precise e parziali, che al momento risultano più urgenti e tempestive. La Chiesa concentra, in maniera difensiva e polemica, «tutte le sue forze sul punto della divina rivelazione»<sup>61</sup> in immediato pericolo, con pronunciamenti improntati inevitabilmente ad una ristrettezza di visuale per se stessa insufficiente ad esprimere tutta la dottrina. Tutto ciò implica la convinzione che «ogni teologia ha la sua tendenza: una la teologia dei padri greci ed una la teologia di Agostino, una la tomista ed una la scotista. In sé la tendenza non rasenta ancora l'errore [...] nessuna tendenza può avanzare una pretesa assoluta; l'acqua può scorrere a valle per vie diverse»<sup>62</sup>. Ma allora dove cercare il centro permanente della dottrina cattolica? Quali sono le fonti da cui attingere? Per Küng, la fonte o norma normante, da cui traggono linfa vitale la dottrina e la teologia cattolica, per evitare di cadere in un deleterio relativismo, è la Parola di Dio<sup>63</sup>. Alla Scrittura, quale testimonianza originaria, viene così ascrivito un rango e una dignità non equiparabile a nessun'altra autorità. Per queste ragioni, le formulazioni dogmatiche, i documenti ufficiali del magistero ecclesiastico, persino le definizioni più importanti, non sono una fonte materiale e aggiuntiva del dato rivelato:

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>60</sup> *Ibid.*..

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>62</sup> H. KÜNG, *La giustificazione*, cit., p. 291.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 123.

esse non fanno altro che testimoniare «con parola umana la rivelazione»<sup>64</sup>. Solo la Scrittura è *divinae traditionis caput et origo* e, di conseguenza, tutte le categorie teologico-filosofiche, espresse e sedimentatesi nel corso della storia per l'intelligenza della fede, debbono essere confrontate, verificate su di essa, che viene ad essere così il centro.

Questo discorso era stato già svolto, nelle sue linee essenziali, da H. de Lubac, un autore a cui non di rado lo stesso Kasper, ma anche Küng, si richiama. Ad esempio, per de Lubac la Chiesa non professa e non può professare alcun imperialismo culturale, perché essa ha una missione universale. Proprio per questo finanche la fedeltà alla Tradizione non è mai riconducibile ad una ripetizione servile; e l'adesione ai pronunciamenti dottrinali della Chiesa in materia di fede non è che un punto di partenza.

Le stesse grandi scuole del passato non sono da recepire acriticamente. Nel Medioevo, ad esempio, il diritto romano ha corso il grave rischio di introdurre nei misteri cristiani uno spirito giuridico ben poco conforme alla loro natura, e, poi, sotto l'irrompere dell'imperiosa preoccupazione di razionalità della logica aristotelica, la teologia della storia, che nei Padri occupava un ruolo di primaria importanza, è stata fatalmente negletta e non ha saputo darsi una base indispensabile, cioè una filosofia del tempo umano. Perciò non basta semplicemente copiare l'antica tradizione cristiana o il Medioevo. È una illusione credere che la sedimentazione dei punti essenziali del cristianesimo in un sistema concettuale scientificamente strutturato sia stato svolto una volta per sempre e che oggi non ci sia altro da fare che prenderne atto.

Non ci si può stupire se nel corso dei secoli successivi sono venuti fuori problemi e difficoltà nuove. Bisogna, perciò, prendere atto del fatto che la Scolastica e lo stesso Tomismo non sono più sufficienti a risolvere da soli le difficoltà ed i problemi posti dal pensiero moderno. Tutto ciò implica in primo luogo la convinzione che non è più possibile una restaurazione *sic et simpliciter* del tomismo e della Scolastica in generale. Perciò, san Tommaso, nonostante la sua grandezza, è e resta « un auteur de transition ». La sua opera di sistemazione scientifica comporta, di per sé, una scelta e, quindi, anche una certa parzialità, risentendo del contesto e dei problemi dibattuti all'epoca in cui è sorta; *a fortiori* non rappresenta e non può rappresentare lo stato scientifico del pensiero cristiano. Questo dimostra che nel vasto campo della teologia non poche concezioni non costituiscono dei punti

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 124.

d'approdo indiscutibili. Tanto che uno studio storico rivela in che misura la teologia è legata al divenire dello spirito umano, rendendo manifesto quanto di contingente vi è in essa. I sistemi teologici e le esposizioni dei dogmi mostrano di essere legati a mentalità diverse e non esprimono in fondo che un aspetto particolare, senza poterlo esaurire del tutto.

Per Kasper, che si colloca e si muove in questo contesto dottrinale, qui si pone il problema del «rapporto storico tra il vangelo e le sue concrete 'notificazioni' storiche»<sup>65</sup>, perché «il vangelo non ci è dato come entità puramente oggettiva; noi lo incontriamo sempre nel medium di comprensione e testimonianze umane», sempre contingenti e mutevoli<sup>66</sup>. Le affermazioni dogmatiche, poi, sono caratterizzate da 'provvisorietà', sono perciò un 'sapere imperfetto', «sono pronunciate con riferimento ad un concreto errore [...] partecipano, per così dire sotto il segno inverso, all'unilateralità dell'errore condannato e quindi 'confinano con l'errore'»<sup>67</sup>. Lo stesso discorso vale per quanto riguarda la Chiesa, perché essa

vive, in certo qual modo, della proclamazione della sua stessa provvisorietà, perché il momento della provvisorietà e dell'apertura appartiene altrettanto essenzialmente alla fede della chiesa al pari di quello della definitività. Pertanto, i dogmi possono essere solamente tappe del cammino, ma non il traguardo; essi devono dimostrare la loro verità nel rimandare oltre se stessi [...] All'essere in cammino della chiesa appartiene anche il fatto che essa non sia solamente la chiesa santa, ma anche la chiesa dei peccatori. Al carattere peccaminoso della chiesa possono partecipare anche le dogmatizzazioni<sup>68</sup>.

Tuttavia, così come deve essere accentuato il suo aspetto peccaminoso deve essere sottolineato anche il suo aspetto di santità, la sua intima e permanente verità. Entrambi gli aspetti fanno parte dell'unica chiesa. Non si può ridurre il discorso teologico ad un adattamento indiscriminato alle correnti del tempo, come un generico impegno morale e pratico a seconda delle mode di volta in volta dominanti.

Questo discorso, per questi motivi, rinvia alla necessità di precisare il *proprium* del cristiano. In che senso?

Secondo Kasper, il messaggio cristiano si fonda su eventi storici concre-

<sup>65</sup> W. KASPER, *Fede e storia*, cit., p. 170.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>67</sup> *Ibid.*.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 172.

ti, ad esempio su Abramo, sulla storia di Israele, ma soprattutto su Gesù di Nazareth. Lo «studio di questa storia, così come essa ci viene testimoniata nella Scrittura, è quindi un elemento essenziale per la fede cristiana: per il Vaticano II esso è l'anima della teologia ed il principio di qualunque rinnovamento ecclesiastico [...] Tale studio [...] deve mantenere costantemente attuale la storia di libertà inaugurata da Gesù Cristo. Questa attualizzazione avviene di nuovo in modo storico, mediata dalle concrete situazioni storiche»<sup>69</sup>. Anche la Scrittura è «una, sia pur qualificata, testimonianza storica della fede cristiana; essa ci dice solo esemplarmente (tipologicamente) ciò che è propriamente cristiano»<sup>70</sup>. I dogmi e le professioni di fede, le decisioni del magistero, sono dei «modelli permanentemente validi di come devono presentarsi forme storiche di affermazione e di realizzazione»<sup>71</sup>. Si diramano, pertanto, in una molteplice diversità di modi e di situazioni, in continua evoluzione e continuamente nuove, e sono, nello stesso tempo, anche delle affermazioni «prospetticamente delimitate [che], possono senz'altro essere storicamente necessarie e quindi storicamente giuste in una determinata situazione; esse possono essere state definite guardando ai veri problemi e bisogni di un'epoca (è il caso, ad esempio, del Laterano V)»<sup>72</sup>.

Tutto ciò sta a significare che il vangelo si incarna storicamente, in determinati fatti ed eventi contingenti, viene espresso in dogmi e professioni di fede con linguaggio umano che non ne esaurisce mai la pienezza di verità, perciò «possediamo quindi la verità del vangelo solo in maniera relativa e prospettica, ma mai in modo definitivo»<sup>73</sup>. A maggior ragione, l'opera di sistemazione teologica comporta, di per sé, una scelta e, quindi, anche una certa parzialità, risentendo del contesto e dei problemi dibattuti all'epoca in cui è sorta; *a fortiori* non rappresenta e non può rappresentare lo stato scientifico, una volta per tutte acquisito, del pensiero cristiano, cioè un punto d'approdo definitivamente indiscutibile. Tanto che uno studio storico rivela in che misura la teologia è legata al divenire dello spirito umano, rendendo manifesto quanto di contingente vi è in essa. I sistemi teologici e le esposizioni dei dogmi mostrano di essere legati a mentalità diverse e non esprimono in fondo che un aspetto particolare, senza poterlo esaurire del

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 180-181.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>71</sup> *Ibid.*.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>73</sup> *Ibid.*.

tutto. Finanche la fedeltà alla Tradizione non è mai riconducibile ad una ripetizione servile; e l'adesione ai pronunciamenti dottrinali della Chiesa in materia di fede non è che un punto di partenza. La stessa Chiesa, in cui si 'incarna' il vangelo, non può essere intesa come «il Cristo che sopravvive. È vero che Cristo è incessantemente vivo e presente nella chiesa, ma non si può scambiare semplicemente il soggetto di questa frase, capovolgere l'affermazione e dire che la Chiesa è il Cristo che continua a vivere ed è presente. La chiesa è storicamente in cammino in tutto, anche nella sua testimonianza di fede. Essa deve, pertanto, commisurarsi e rinnovarsi continuamente in Gesù Cristo, sua sorgente e suo capo»<sup>74</sup>.

Intendere questa distinzione nei suoi tratti principalissimi significa riconoscere e professare che «il cristianesimo è Gesù Cristo in persona [...] sul quale deve commisurarsi tutto ciò che vuol essere cristiano»<sup>75</sup>. Comprendere veramente la non identificazione di chiesa e Cristo, poi, è tale da coinvolgere anche il problema del modo di intendere la Chiesa e le sue strutture. Infatti, per Kasper, «l'essenza della chiesa è definita addirittura dalla sua provvisorietà in rapporto al regno di Dio e dalla sua pura significatività in rapporto al mondo. La chiesa non può assolutamente comprendersi diversamente che come chiesa per gli altri»<sup>76</sup>. Tutto ciò, quindi, «pone le basi [...] di una comprensione di sé della società in senso cristiano»<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 189.

### 1. *Alla scuola di Tubinga*

Nel dare concreta attuazione teorica alla sua immagine di chiesa, Kasper segue le tracce e attinge ai lavori dei suoi maestri, diretti e indiretti, della Scuola cattolica di Tubinga<sup>1</sup>. Quest'ultima, a suo avviso, tra la fine del XVIII sec. e gli inizi del XIX sec., «ha contribuito in maniera decisiva ad una nuova presa di coscienza della chiesa»<sup>2</sup>. Drey, in particolare, ha cercato di fornire, nel trattare del Cattolicesimo, i tratti costitutivi di una teologia intesa come scienza ecclesiale; e, così, ha superato il metodo dei *dicta probantia*, dando avvio a una teologia in cui il riferimento alla antica Tradizione, ma anche a una rigorosa scientificità e a una prassi costantemente orientata verso i problemi concreti, formano un tutt'uno. Nei suoi tratti essenziali, questo discorso, per Kasper, non è stato affatto superato. Anzi, solo oggi le esigenze più genuine della Scuola di Tubinga hanno raggiunto la loro piena maturità, soprattutto dopo il Vaticano II che ha fatto propria la nozione di *communio* o di *ecclesiologia eucaristica*. Tutto ciò significa affermare che il principio fondamentale della teologia cattolica è quello dell'ecclesialità e che è possibile svolgere il discorso teologico soltanto all'interno della *communio* della Chiesa.

Nel pensiero di Kasper queste posizioni hanno trovato la loro sedimentazione più compiuta nella sua *summa ecclesiologica*, data alle stampe

<sup>1</sup> W. KASPER, *Die Einheit der Kirche im Licht der Tübinger Schule*, in M. KESSLER, O. FUCHS, hrsg. von, *Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübingen Schule*, Tübingen 2005, pp. 189-206.

<sup>2</sup> W. KASPER, *Die Einheit der Kirche im Licht der Tübinger Schule*, ora in W. KASPER, *Evangelium und Dogma*, Herder, Freiburg i. Br. 2015, p. 666.

nel 2012 in edizione italiana, in cui egli porta a compimento un proposito lungamente maturato<sup>3</sup>. Le istanze fondamentali che si snodano in tutto l'ordito dell'opera attestano ancora una volta il ricorso costante al carattere principalissimo della teologia già visto, che è quello del riferimento alla Chiesa, in cui si «vuole coniugare fra di loro accuratezza scientifica e esperienza pastorale e ecumenica»<sup>4</sup>. L'intento preciso è quello di attingere nuova linfa vitale e forza missionaria<sup>5</sup>, perché il compito primario della teologia è quello di essere scientifica, nella tradizione della Chiesa, a confronto con le odierne correnti di pensiero, aperta a nuove prospettive e riferita alla prassi. Sulla scia della Scuola di Tubinga e della dottrina dello sviluppo di John H. Newman, e poi di Y. Congar, H. de Lubac, nella teologia contemporanea è emersa, per Kasper, sempre di più l'idea di una tradizione viva, con la conseguente distinzione tra l'unica *Traditio* e le molte *traditiones*, tra ciò che permane ed è sempre vincolante e ciò che, invece, esprime l'unica *Traditio* in forme e modi storicamente contingenti ed effimeri, anche deformandola, stravolgendola, come è avvenuto nel dopo Concilio, in cui ci furono anche zone di ombra, e «un periodo oltremodo difficile»<sup>6</sup>. In questo senso, la continuità non è da intendere come sterile ripetizione del passato; e la riforma non è soltanto un semplice ritorno all'origine o ad una situazione precedente ritenuta autentica, ma acquista anche il significato di rinnovamento, di attualizzazione del Vangelo, che è opera dello Spirito Santo e non nostra. Tutto ciò deve accadere «affinché l'antico, l'originario e il permanentemente valido non sembri vecchio, ma si affermi di nuovo nella sua novità e torni nuovamente a brillare», per far sì che la *Traditio* sia «sempre giovane e fresca»<sup>7</sup>.

Lo sviluppo ulteriore di queste argomentazioni ha posto le basi in Kasper per giungere alla elaborazione di una propria, sistematica, concezione ecclesiologicala in chiave carismatica e pneumatologica, sulla scia della cristologia pneumatologica espressa nel suo volume su *Gesù il Cristo* e nell'insegnamento del Concilio<sup>8</sup>. Questo quadro di pensiero è stato rafforzato dalla sua partecipazione, come segretario teologico, al Sinodo dei vescovi del 1985. Da allora in poi,

<sup>3</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza, realtà, missione*, Queriniana, Brescia 2012, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Prefazione.

<sup>5</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 64.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 39.

Kasper ha accolto in pieno, come determinante<sup>9</sup>, e fatto entrare nei documenti sinodali, il nucleo centrale dell'ecclesiologia conciliare costituito dall'idea di Chiesa come *communio*. Il passo successivo è stato quello di determinare meglio e di sviluppare concretamente, negli ulteriori svolgimenti del suo cammino, l'idea di Chiesa che non è un organo affatto esteriore creato dalla comunità dei credenti e né tantomeno una specie di «ipostasi trascendente che preesisterebbe realmente all'opera di Cristo nel mondo»<sup>10</sup>, ma è piuttosto «un'unica vivente realtà di comunione (*communio-Wirklichkeit*), popolo di Dio nella sua intera diversità di carismi, ministeri e servizi, una Chiesa che siamo tutti noi».<sup>11</sup> Questa nozione di *communio o di ecclesiologia eucaristica* è stata l'idea guida a cui egli si è attenuto per un costante rinnovamento spirituale che coinvolga non solo il singolo, ma anche la comunità dei credenti.

Qual è il significato preciso e concreto di questa idea, nuova e nello stesso tempo del tutto legata alle origini del Cristianesimo?

Per Kasper, il dibattito interconfessionale oggigiorno ha posto sempre di più al centro dell'attenzione il concetto di Chiesa, perché si tratta di un aspetto che campeggia sulla vita pratica del cristiano nella sua totalità, al punto che sempre più spesso ci si interroga e ci si chiede: «Gesù Cristo come ha voluto la Chiesa? Ne ha mai voluto una? Che idea ebbe di sé la chiesa delle origini, che cosa dice il Nuovo Testamento sulla chiesa, che cosa dicono i grandi testimoni della fede del passato?»<sup>12</sup>

Bisogna, allora, ben distinguere e chiarire questi aspetti fondamentali, che sono preliminari a qualsiasi trattazione ecclesiologica, proprio per poter cogliere i vari aspetti e problemi dell'idea di chiesa, nella loro più profonda e peculiare fisionomia.

## 2. *Ecclesiologia come scienza della fede*

Di fatto, tale compito implica l'esigenza di individuare e descrivere innanzitutto il rapporto fra l'ecclesiologia e il più generale discorso teologico, cioè in altri termini le condizioni di possibilità dell'ecclesiologia come scienza. E, in effetti, su questo terreno si muove preliminarmente la trat-

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>10</sup> H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del Dogma*, Studium, Roma 1964, p. 46.

<sup>11</sup> W. KASPER, *Chiesa dove vai?*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 47.

<sup>12</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., pp. 72-73.

tazione di Kasper, prendendo a termine di assiduo confronto i legami per così dire naturali che stringono in un'esigenza unitaria fra di loro le varie parti del discorso su Dio, per così porre le basi dell'ulteriore svolgimento assai più ristretto del proprio argomentare ecclesiologico e passare ad analizzare, nel metodo e nello spirito, il problema dell'essenza e dell'autocomprensione della chiesa. Per Kasper, ogni discorso teologico ha come suo punto di avvio la «professione di fede comune a tutta la cristianità: “*Credo (in) ecclesiam*” o, rispettivamente, “*credimus (in) ecclesiam*”. Pertanto la chiesa è per la teologia un oggetto della fede, e la teologia una scienza della fede»<sup>13</sup>. Le formule *Credo* e *Credimus* sono, per un verso, l'espressione della fede personale e, per un altro verso, della fede della chiesa. Entrambe, però, convergono nel mettere in risalto gli aspetti sociali del dogma, perché nel credere si è sempre «sorretti dalla fede della chiesa di tutti i tempi e si è collegati con essa», al punto che l'Aquinate affermò: «confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur» (*Summa Theologiae*, II/IIae, q. 1, art. 9, ad tertium). In tal modo, l'ecclesiologia può essere considerata scienza della fede perché: «presuppone la convinzione personale in fatto di fede e attinge dalla fede della chiesa [...] Normativa è la professione di fede, comune a tutta la chiesa, nella chiesa una, santa, cattolica e apostolica. L'ecclesiologia teologicamente intesa come dottrina della chiesa non è perciò una teoria ideata dall'esterno sulla chiesa. Essa è, in quanto teologia ecclesiale, una riflessione della chiesa su di sé e sulla propria missione nel mondo»<sup>14</sup>.

Contro questa concezione non di rado si sono addensate varie critiche. Ad essa, in particolare, è stato imputato di avere un carattere di pura e semplice descrizione e, così, di limitarsi a legittimare la chiesa di fatto esistente, cioè a giustificare il potere o l'ideologia dominante. Qui, per Kasper, sulla scia del Concilio Vaticano II, occorre spiegare e precisare cosa si intende per fede. Essa, come afferma la *Dei Verbum* (n. 5), è da intendere come «il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà» a Dio; e così la fede aspira ad una ratificazione dei suoi titoli di legittimità davanti al tribunale della ragione. In altri termini, il credente non può rifugiarsi in una sorta di fideismo, in una specie di entusiasmo sentimentale, ma deve «rendere razionalmente ragione a se stesso e agli altri della propria fede. Paolo parla di λογική λατρεία, di un *obsequium rationale*, cioè di un culto conforme

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 76.

alla ragione (*Rm* 12, 1), e la *I lettera di Pietro* esorta i cristiani a rendere conto (ἀπολογία) della loro speranza (*1 Pt* 3,15). Perciò la fede, rettamente intesa, è sempre una *fides quaerens intellectum*, una fede che cerca di comprendere e che vuole sapere che cosa crede e perché<sup>15</sup>. Si tratta, qui, del classico assioma *fides quaerens intellectum*, che trova espressione già in Agostino e nei Padri della chiesa, e fu sistematizzato poi soprattutto nel famoso *Proslogion* di Anselmo di Canterbury.

Questo discorso vale anche per quanto riguarda la comprensione della chiesa. Infatti, in base all'insegnamento cattolico tradizionale, non è possibile separare in due la chiesa, carismatica e visibile o istituzionale, nonostante ormai si distingua sempre di più, soprattutto a partire dai testi del Vaticano II, la chiesa come *mysterium* dalla chiesa terrena, concreta, che si realizza nella storia in diverse e mutevoli forme empiriche. Quest'ultime non sono identiche alla sua essenza; e «nessun cattolico è tenuto ad identificarsi nella fede con tutto quello che trova in partenza concretamente nella chiesa e con il modo in cui ciò è in essa presente»<sup>16</sup>. Tutto ciò significa che il teologo ha un criterio, preso dalla stessa fede, per «riflettere sulla chiesa e sulla sua autointelligenza alla luce della sua relazione con Dio, alla luce del mondo in cui Dio si è rivelato nel vangelo di Gesù Cristo, e farlo con l'aiuto di metodi corrispondenti a tale suo oggetto»<sup>17</sup>. Su questi aspetti, dopo la temperie dell'Illuminismo, si è sviluppata un'ampia riflessione. In particolare, hanno dato un impulso decisivo nella chiarificazione dei vari problemi ad essi connessi «soprattutto i teologi cattolici di Tubinga del XIX secolo. D'importanza fondamentale furono Johann Sebastian Drey [...] e poi in modo particolare Johann Adam Möhler»<sup>18</sup>. Drey ha inteso volgersi alla fondazione rigorosa di un'enciclopedia della teologia, per delineare i tratti costitutivi di una teologia come scienza ecclesiale<sup>19</sup>, ancor oggi attuale dopo il Vaticano II e in un mutato clima culturale e storico. Secondo Kasper, Drey, con la sua opera, ci fornisce il modello di una riflessione teologica che si colloca in una dimensione di apertura e di dialogo con il proprio tempo, in cui i tratti della ecclesialità, della rigorosa scientificità e di una prassi costantemente orientata verso i reali e concreti problemi del

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>19</sup> M. SECKLER, *Introduzione*, in J.S. DREY, *Breve introduzione*, cit., p. 50.

tempo, formano un tutt'uno in un equilibrio armonico<sup>20</sup>. Sulla sua scia, il compito fondamentale dell'ecclesiologia è diventato quello di «riflettere sulla fede e sulla vita ecclesiale», a partire «dal centro della vita della chiesa», «dalla fede vissuta della chiesa, testimoniata»<sup>21</sup>.

Questa concezione è servita da spartiacque tra l'ecclesiologia cattolica – ma anche ortodossa – e le posizioni di Lutero, che sin dal 1520, cioè dal confronto col card. Cajetano, con le sue tesi sul primato della Scrittura si è mosso sempre di più verso il rifiuto di tutta la tradizione precedente, spostando l'attenzione sul rapporto tra Scrittura e tradizione. Per Kasper, al giorno d'oggi, soprattutto nel dibattito ecumenico, sono da tener particolarmente presente i risultati dell'esegesi storico-critica, che ci dicono che: «nel Nuovo Testamento esistettero fin dall'inizio delle solide formule di professione di fede, che sono più antiche degli scritti più antichi del Nuovo Testamento. Su di esse Paolo fonda la sua argomentazione, per esempio in occasione dell'esposizione del messaggio della resurrezione e del significato dell'eucaristia (1 Cor 11, 23- 25; 15, 3-5)»<sup>22</sup>. Per queste ragioni, la Scrittura viene ad essere una testimonianza della fede, sia pure con un ruolo unico e irripetibile, perché «soltanto la Bibbia è, nella e mediante la parola umana, parola ispirata di Dio, cosa che la mette particolarmente in risalto rispetto alle altre testimonianze della tradizione. Essa è la testimonianza dell'inizio e dell'origine apostolica permanentemente normativa; Johann Adam Möhler parla dell' 'origine della pienezza'»<sup>23</sup>. Tuttavia, è da tener presente che la Scrittura è il risultato di tradizioni antecedenti al testo pervenutoci e canonizzato solo dopo ampie discussioni e confronti e per queste ragioni «La Bibbia e la chiesa sono perciò sin dal loro inizio un tutt'uno»<sup>24</sup>. Non si può perciò compiere un'operazione chirurgica e separare così i testi biblici dalla tradizione precedente e nemmeno da quella successiva. Con questo, però, non si vuol dire che la Scrittura sia un prodotto della chiesa, ma piuttosto che non ci può essere un approccio ad essa per così dire *sine ira et studio*, perché «l'interpretazione della Scrittura non può essere separata dalla tradizione viva. Con questa tesi la chiesa non si pone al di sopra della sacra Scrittura, che è

<sup>20</sup> W. KASPER, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, in M. KESSLER, M. SECKLER, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, cit., p. 64.

<sup>21</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 82.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 90.

parola ispirata di Dio. La chiesa non sta al di sopra del vangelo, però sta al di sopra dell'interpretazione del vangelo da parte del singolo. La sacra Scrittura [...] appartiene a tutta la chiesa»<sup>25</sup>.

La tematizzazione di questi aspetti, nel corso della storia del cristianesimo, si è diramata in vari modi e in varie direzioni. Oggigiorno, la forma di argomentazione che si può e si deve privilegiare anche sul terreno dell'ecclesiologia, per Kasper, è quella che è stata fatta propria dai Padri e che, poi, è stata ulteriormente elaborata e sistematizzata nella grande Scolastica ed ha trovato la sua individuabile specificazione nell'assioma *fides quaerens intellectum*. Il suo coerente svolgimento consente di non arroccarsi in una teologia e in una comprensione della chiesa chiusa in se stessa, ma che intende render conto pubblicamente delle proprie ragioni e, quindi, instaurare un dialogo critico con le scienze profane. Per far questo, deve mostrare i motivi di credibilità della fede, con un procedere rigoroso e un'articolazione ordinata dei metodi della teologia e, poi, dell'ecclesiologia, ma senza elevare il discorso scientifico a misura di tutte le cose, cioè senza cadere in una forma o l'altra di razionalismo. Così l'ecclesiologia non diventa una scienza teologica fine a se stessa, assoluta ed indipendente, ma si colloca sotto la parola di Dio e viene elaborata «partendo dalla dottrina di Dio, dalla cristologia e dalla pneumatologia come un tutto in sé coerente e armonioso»<sup>26</sup>, in vista di un'applicazione nella realtà concreta, nel mondo.

### 3. Chiesa nel mondo di oggi

L'ecclesiologia come scienza teologica, quindi, è da collocare all'interno di un discorso più ampio: per un verso essa va costruita alla luce di un «criterio superiore», nella sua «relazionalità con Dio e alla luce di Dio»; per un altro verso essa deve essere riferita all'uomo. Questa, nel Medioevo, «fu l'istanza della teologia di Bonaventura, ispirantesi ad Agostino. Per lui la teologia è una scienza pratica, che promana dalla prassi della fede e riconduce alla prassi»<sup>27</sup>. Affrontare questo discorso, per Kasper, significa chiarire il problema dei cristiani e della chiesa nel mondo di oggi, che è uno

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>27</sup> *Ibid.*.

degli aspetti più cruciali con cui la teologia del XX secolo deve confrontarsi e implica a sua volta il rapporto tra natura, grazia e cultura<sup>28</sup>.

### 3.1. Henri de Lubac: natura e grazia

Secondo Kasper, l'autore che più di ogni altro ha segnato in maniera duratura la chiarificazione di questi problemi, facendoci prendere coscienza della dimensione storica e sociale della chiesa, è stato Henri de Lubac<sup>29</sup>. In particolare, de Lubac, ha preso atto del fatto che la Scolastica e lo stesso Tomismo non più sufficienti a risolvere da soli le difficoltà ed i problemi posti dal pensiero moderno. Così ha reimpostato il discorso relativo al rapporto natura – grazia, naturale – soprannaturale, ripensando la grande tradizione della Chiesa, per mostrare che il soprannaturale è una realtà teandrica «et c'est en s'insinuant sans déchirure [...] à travers le tissu serré de l'histoire humaine qu'il est venu transformer l'homme et renouveler la face de la terre»<sup>30</sup>. Esso si inserisce e corona la vita quotidiana e i due ordini, naturale e soprannaturale sono intimamente legati tra di loro, pur se ontologicamente distinti, da una *necessaria coherencia*, perché il cattolicesimo nella stessa essenza della sua dogmatica è storico e sociale<sup>31</sup>. Quest'ottica consente alla teologia di disincagliarsi dalle pericolose secche in cui essa si era arenata dopo il corso impresso dalla neoscolastica, a partire soprattutto da Cajetano e Suarez. E fa sì che possa essere sgomberata la strada verso una corretta impostazione e soluzione del problema del soprannaturale contraria alla tesi dualista ed estrinsecista, e così di rendersi efficace e di calarsi nella realtà concreta e di non restare a contemplare un mondo fatto di pure speculazioni sillogistiche.

Allora la teologia non deve svolgere una funzione puramente difensiva, ma invece deve fare opera, nel senso migliore del termine, di apologetica, perché oltre che ai credenti essa ha da parlare e farsi ascoltare da tutti<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> W. KASPER, *Nature- Gnade-Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, in W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. II, cit., p. 195.

<sup>29</sup> W. KASPER, *Prefazione* ad A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'infusso di Blondel*, cit., p. 9.

<sup>30</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, cit. p. 208.

<sup>31</sup> H. DE LUBAC, *Apologétique et Théologie*, in «Nouvelle Revue Théologique», 57, 1930, p. 377, nota 1.

<sup>32</sup> H. DE LUBAC, *Apologétique et Théologie*, cit., p. 362; e poi M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences philosophiques du christianisme...* (1896), ora in M. BLONDEL, *Les premiers écrits*,

Quando ciò non è avvenuto, l'apologetica, accontentandosi di argomenti estrinseci, è diventata puramente difensiva e troppo esteriore<sup>33</sup> e ha stabilito tra la natura e la grazia una frattura estrinsecistica, intendendo il soprannaturale soltanto come una sovrastruttura, riducendosi ad essere una teologia inefficace e falsa o meglio una teologia separata che si muove a rimorchio di una filosofia separata<sup>34</sup>. Per far sì che la teologia resti integra e viva, secondo de Lubac occorre discernere nel fondo della natura umana l'appello della grazia<sup>35</sup>, al fine di stabilire dei «liens intimes entre les deux parties de l'oeuvre divine», rapportando la natura alla grazia e non viceversa.<sup>36</sup>

Bisogna perciò rigettare, in quanto falsa, ogni separazione estrinsecistica<sup>37</sup>, nella convinzione che temporale e spirituale, soprannaturale e naturale, non sono separati, ma tra di loro «partout mêlé» e «*intrinsèquement solidaires*»<sup>38</sup>. In altri termini, «le christianisme est universel, non seulement en ce sens que tous les hommes ont en Jésus-Christ leur sauveur, mais encore en ce sens que *tout homme* a en Jésus-Christ son salut. Or les destinées du christianisme ont été confiées aux mains de l'Eglise. Elle est donc catholique, c'est-à-dire universelle, en ce sens que rien d'humain ne saurait lui demeurer étranger»<sup>39</sup>. Per Kasper, le discussioni sollevate da queste posizioni hanno dimostrato che non si tratta, qui, di questioni puramente accademiche, ma dell'intento di mettere in risalto il fatto che la grazia costituisce il punto centrale del messaggio cristiano nel mondo, anche odierno; ha a che fare con l'identità di ciò che è cristiano<sup>40</sup>. Sulla scia del Cajetano, la teologia occidentale ha portato avanti una visione «dualistica e separatistica nella determinazione del rapporto di natura e grazia. La sua completa espressione la si è trovata in Suarez, grande rappresentante della Scolastica barocca; la sua più recente e compiuta espressione la incontriamo in Matthias

PUF, Paris 1956, p. 3; cfr., inoltre, M. BLONDEL, *Histoire et Dogme* (1904), in M. BLONDEL, *Les premiers écrits*, cit., p. 221.

<sup>33</sup> H. DE LUBAC, *Apologétique et Théologie*, cit., p. 363.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 365-366. Sulla critica all'estrinsecismo, un neologismo tra l'altro coniato dallo stesso Blondel, cfr. anche H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, cit., pp. 241-142 e poi *Surnaturel. Etudes historiques*, Cerf, Paris 1946, pp. 174-175.

<sup>35</sup> H. DE LUBAC, *Apologétique et Théologie*, cit., pp. 368-369.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>40</sup> W. KASPER, *Nature- Gnade-Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, cit., p. 196.

Scheeben, un importante esponente della Neoscolastica»<sup>41</sup>. Questa dottrina del dualismo natura-grazia, una novità rispetto ad Agostino e allo stesso san Tommaso, è stata introdotta, resa operante e codificata nei secoli XVI e XVII, «come è stato dimostrato in maniera convincente da Henri de Lubac»<sup>42</sup>. Dopo Suarez, sulla scia di Cajetano, Molina, Vasquez, Silvestro da Ferrara (nonostante le divergenze più apparenti che reali col Cajetano), Bartolomeo da Medina, Domenico Bannez, frotte di teologi ripeteranno nel corso dei secoli successivi, quasi salmodiandola, l'affermazione secondo cui nella natura non esiste un vero e proprio desiderio di vedere Dio. Tale tesi diventerà classica e acquisterà diritto di cittadinanza al punto da divenire ben presto una tesi di scuola quasi comunemente accettata, provocando una separazione tra filosofia e teologia, così da consentire una autonomia relativa della natura e, quindi, una progressiva laicizzazione e secolarizzazione. Si è giunti in tal modo a concepire un ordine soprannaturale affatto estrinseco e sovrapposto per via d'afferenza esterna a quello naturale, al quale non restava altro da aggiungere che qualcosa di soprannaturale. L'esito ultimo di un simile modo di vedere, per il de Lubac, ha condotto ad una divisione in due dell'uomo: da una parte la natura; dall'altra la grazia. Il Cristianesimo, poi, è stato visto come una «superfétation», sì da dar vita ad una filosofia e ad una teologia separate e ad una pura e semplice giustapposizione del soprannaturale alla natura, in cui i due ordini vengono visti staticamente e senza alcun legame effettivo tra di loro. L'unico punto di contatto viene allora ad essere un qualcosa di negativo o, meglio, una semplice mera *non-repugnantia* o *potentia oboedientialis*, senza che l'accettazione del soprannaturale sia preparata dal concorso di un apporto interiore. Tutto ciò avrà conseguenze deleterie in tutta la storia della teologia del soprannaturale. La consequenzialità rigorosa di questi principi condurrà ad esiti problematici e a portare in definitiva, allorché si è trattato di costruire un baluardo in difesa dell'ortodossia, ad una teologia estrinsecista e a relegare il dogma al di fuori della natura come una cosa in sé.

Allo stesso modo, per Kasper, si è proceduto per quanto riguarda i rapporti tra chiesa e Stato, due grandezze che sono state intese come «due società autarchiche pienamente compiute, ciascuna delle quali dotata di scopi propri e dei mezzi necessari per la loro realizzazione [...] Così la barocca e neoscolastica determinazione di natura e grazia è stata una delle radici della

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>42</sup> *Ibid.*.

moderna secolarizzazione»<sup>43</sup>. Il superamento di questo estrinsecismo è stato il merito soprattutto di Maurice Blondel, che in piena crisi modernista ha proposto «una soluzione al di là dell'immanentismo e dell'estrinsecismo [...] Blondel assunse come dopo Lubac e Karl Rahner uno specifico punto di vista moderno»<sup>44</sup>. Egli ha mostrato che l'analisi del dinamismo dell'aspirazione umana porta al rinvenimento in ogni stato d'animo di un «unico necessario» che si impone come un fondamento immanente a tutto ciò che c'è, ma con i tratti della trascendenza. Per questa via, rileva l'esistenza di una costante sproporzione tra volontà volente e volontà voluta, tra ciò che è già realizzato e ciò che «ci oltrepassa e ci comanda», che «ci fa crescere e uscire per così dire da noi medesimi», e così conduce al di fuori della vita individuale il centro di gravità della nostra volontà. L'uomo vorrebbe bastare a se stesso, ma non può. Invano si tenta di uscirne fuori, perché l'azione umana è spinta con le sue sole forze a trovare il proprio compimento che le occorre, ma fallisce. Così, in definitiva, si apre una doppia via: da un lato l'azione giunge a riconoscere l'impossibilità di rinchiudersi nell'ordine naturale; e dall'altro è essa stessa impossibilitata a superare l'ordine delle cose contingenti. In tal modo, vengono precisati i termini dell'alternativa che si escludono tra di loro; e l'analisi progressiva dell'espansione interna ed esterna dell'azione conduce inevitabilmente a concludere che l'azione non trova il proprio compimento nell'ordine naturale, ma porta inevitabilmente alla certezza di una realtà trascendente. In ultimo, il conflitto iniziale dell'azione sfocia in una opzione finale, in cui è preclusa la via del nulla, e nel riconoscimento che l'idea di Dio in noi è il termine ultimo ed inevitabile dell'azione; nello stesso tempo, però, il soprannaturale è, in maniera paradossale, anche inaccessibile e impossibile da attingere con le sole forze dell'azione.

Secondo Kasper, «questa paradossalità dell'uomo, come dirà de Lubac, può essere risolta solo se l'uomo rinuncia alla sua propria volontà e si abbandona all'iniziativa assolutamente libera, con cui Dio stesso si rivolge all'uomo. L'idea di soprannaturale, che proviene dall'esterno, ha dunque la sua corrispondenza nell'intimo dell'uomo stesso, nel suo 'desiderio intimo di un ignoto Messia'»<sup>45</sup>. Quest'ottica ha dato vita alla cosiddetta *nouvelle*

<sup>43</sup>*Ibid.*

<sup>44</sup> W. KASPER, *Natur - Gnade - Kultur*, cit., p. 204.

<sup>45</sup> *Ibid.* Qui Kasper rinvia a M. BLONDEL, *L'Action* (1893), Alber, Freiburg und München 1965, p. 412.

*théologie*, di cui il de Lubac è stato considerato come il capofila, e al progetto di una sintesi di *nova et vetera*, nel tentativo di tener conto dei risultati acquisiti dal pensiero medioevale (in particolare dalla dottrina tomana sul desiderio naturale di vedere Dio) e degli sforzi scientifici compiuti dopo di esso. Si tratta di una impostazione in cui «non c'è alcun ambito della realtà che non sia orientato a Cristo e che non sia nel più profondo da lui plasmata»<sup>46</sup>. Cosicché il compito primario del teologo, e del cristiano, diventa quello di far vedere come il soprannaturale si inserisce e corona tutta la vita quotidiana, nei suoi molteplici aspetti. Il soprannaturale non è separato estrinsecisticamente da essa e per il suo tramite trasforma l'uomo, rinnovando il volto della terra. Il lavoro del credente consiste, allora, non in una fuga dal mondo, ma nel collaborare all'opera di Dio nel mondo e nell'umanità. Perciò la decisione che egli prende nel tempo è ciò che decide del suo essere definitivo di fronte all'eternità. Decisione questa, quindi, che deve progettarsi non come un *terminus ad quem* che annienta il tempo e lo assorbe in una durata immobile ed indifferenziata, appunto perché l'eternità penetra nella storia e dà al tempo consistenza e finalità e con esso si salda reciprocamente. Si da consolidare ed assumere nella propria sfera ciò che l'uomo nel tempo ha fatto suo. La legge dell'incarnazione non soffre di alcuna attenuazione docetistica.

Questa sintesi, secondo Kasper, negli anni immediatamente seguenti il Vaticano II, da non pochi autori è stata abbandonata e questo ha fatto sì che la teologia e l'ecclesiologia sprofonassero in una profonda crisi. Il discorso sul soprannaturale è stato visto come ideologia, consolazione, proiezione dei desideri dell'uomo e quindi aspramente criticato ed abbandonato, a favore di una sorta di neo-Illuminismo, della teologia della liberazione, della teoria dei cristiani anonimi. Questa «crisi del 'soprannaturale' è la radice della crisi odierna della chiesa nel mondo occidentale»<sup>47</sup>. Una via d'uscita da questa situazione estrinsecista, per Kasper, è possibile soltanto con il ritorno alle nostre radici. «Il *ressourcement*, il ritorno alle fonti nella Scrittura e nella tradizione, è l'imprescindibile presupposto per l'aggiornamento della teologia e della chiesa. Un umanesimo autenticamente cristiano è la risposta alla crisi in cui è andato a finire il moderno umanesimo senza Dio. Il Vaticano II ha già posto i paletti più importanti di questo

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 205.

umanesimo cristiano»<sup>48</sup>. Poi, con l'*Evangelii nuntiandi* (1975, n. 20), Paolo VI ha parlato di «dramma della nostra epoca», riferendosi alla separazione tra vangelo e cultura; ed ha contrapposto a questo «dramma dell'umanesimo senza Dio» (Henri de Lubac) un umanesimo integrale. Il Concilio, per superare l'abisso tra l'annuncio e il mondo ed evitare gli scogli della secolarizzazione<sup>49</sup>, ha proposto (*Gaudium et spes*, nn. 22 e 45) un'idea dell'uomo concreto in cui la croce e la resurrezione sono il fondamento di un nuovo umanesimo cristiano<sup>50</sup>, perché soltanto «per Christum et in Christo, igitur, illuminatur aenigma doloris et mortis, quod extra Eius Evangelium nos obruit»<sup>51</sup>.

Tutto ciò comporta tre conseguenze principali nel dibattito teologico ed ecclesiologico:

1. Con queste affermazioni il Concilio recupera tanto l'umanesimo antico quanto quello cristiano, contro l'umanitarismo consumistico della modernità.

2. Questa prospettiva afferma che «Dio in Gesù Cristo ha svelato all'uomo il senso ultimo della sua esistenza. Dio in quanto si rivela come amore che comunica se stesso, mostra anche all'uomo che: l'esistenza umana trova il suo completamento come pro-esistenza, come essere per gli altri. L'amore è il senso ultimo dell'essere»<sup>52</sup>. Le conseguenze pratiche più importanti di questo orientamento emergono soprattutto quando si affronta il discorso dei diritti dell'uomo. Si può determinare così, nei suoi principi basilari, la loro fondazione teologica, non in astratto e come pura e semplice discussione accademica, ma in vista di una loro concreta realizzazione<sup>53</sup>.

3. La determinazione anti-estrinsecistica del rapporto di natura e grazia comporta come suo elemento essenziale anche un nuovo e diverso ruolo della chiesa: «in essa deve diventare segno visibile il corretto rapporto di queste tre grandezze. Deve nella sua configurazione umana riflettere il messaggio di grazia e di misericordia di Dio; deve essere una chiesa dal volto umano [...] È la base di una nuova sintesi di natura, grazia e cultura. Il suo fine è un nuovo umanesimo cristiano per il terzo millennio»<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>49</sup> W. KASPER, *Chiesa dove vai?*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 25.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>51</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, cit., p. 209.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>53</sup> W. KASPER, *Die theologische Begründung der Menschenrechte*, in W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. II, cit., p. 230.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 211-212.

### 3.2. Chiesa come comunione

Per Walter Kasper, la «collocazione del cristiano e della chiesa nel mondo profano d'oggi continua ad essere uno dei problemi più vitali con cui la fede si vede confrontata»<sup>55</sup>. Il Vaticano II, nella *Lumen gentium*, ma anche in altri testi come *Gaudium et spes* (nn. 42 e 45) e *Sacrosanctum concilium* (nn. 5 e 26), ha dato una definizione di Chiesa che, contro le astrattezze della neoscolastica, ha fatto proprio il *ressourcement* (risveglio biblico, patristico, liturgico, pastorale) avutosi soprattutto a partire dalla Scuola cattolica di Tubinga e, poi, in Francia con Henri de Lubac, per il quale il «principio dell'ecclesialità è proprio in modo particolare della teologia cattolica»<sup>56</sup>. Questo principio è stato formulato in maniera esemplare già da Möhler che scriveva: «Sento parole che esprimono disprezzo: Null'altro che chiesa, chiesa, chiesa; e rispondo: non c'è altro e non può essere diversamente, perché senza la chiesa non abbiamo Cristo e non abbiamo la Sacra Scrittura»<sup>57</sup>.

Il Vaticano II su questi aspetti ci ha dato una categoria decisiva, parlando della Chiesa come sacramento, cioè di «signum et instrumentum intimaie cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis» (LG 1)<sup>58</sup>. Questa definizione serve ad indicare «un'unica vivente realtà di comunione (*communio-Wirklichkeit*), popolo di Dio nella sua intera diversità di carismi, ministeri e servizi, una Chiesa che siamo tutti noi»<sup>59</sup> ed è «die Leitidee des letzten Konzils»<sup>60</sup>, ma non è l'unico termine utilizzato per indicare la realtà della chiesa. Anche se è centrale, accanto ad esso i testi del Vaticano II utilizzano i concetti di *communitas*, *societas*, ecc; poi, la stessa idea di *communio* ha avuto varie connotazioni. La *Lumen gentium*, sin dagli inizi del testo (LG, n. 2), parla della chiesa usando una terminologia biblica e afferma che

il mistero della chiesa sta nel fatto che nello Spirito Santo e mediante Cristo noi abbiamo accesso al Padre e così veniamo resi partecipi della natura divina.

<sup>55</sup> W. KASPER, *La chiesa sacramento universale della salvezza*, in W. KASPER, *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, p. 247.

<sup>56</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 11.

<sup>57</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 12. Kasper, qui, cita da J.S. MÖHLER, *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten*, Mainz 1835, pp. 482ss.

<sup>58</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 121.

<sup>59</sup> W. KASPER, *Chiesa dove vai?*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 47.

<sup>60</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 273.

La *communio* delle chiese è prefigurata, resa possibile e supportata dalla *communio* trinitaria: in definitiva, come il concilio afferma ricordando il vescovo martire Cipriano, essa è partecipazione alla stessa *communio* trinitaria (LG 4, UR 2). La chiesa è, per così dire, l'icona della comunione trinitaria che esiste tra Padre, Figlio e Spirito Santo<sup>61</sup>.

Prima ancora, però, l'idea di *communio* rinvia a Paolo (1 Cor 10, 16sg.) e sta a significare la *participatio* all'eucaristia. Da Paolo deriva anche l'articolo di fede che compare nel *Simbolo apostolico*, dove compare l'espressione *communio sanctorum*, introdotta nel testo del Vaticano II sulle Chiese orientali (OE 13), ma anche nella trattazione del problema dell'ecumenismo (UR 14sgg.; UR 22), quando si parla di *communio eucharistica*. La *communio*, allora, serve a designare il vincolo, anzi «il vertice della comunione ecclesiale (LG 11; AG 9)»<sup>62</sup>. In questo modo, i padri conciliari, per Kasper, si muovono nell'ottica del linguaggio biblico e vetero-patristico, rompendo con gli angusti limiti della Neoscolastica, in una prospettiva che rappresenta una rottura di carattere fondamentale con il passato, in particolare con la visione trionfalistica della chiesa sviluppata soprattutto nel secondo millennio. Il punto di vista del Concilio ha avuto un'applicazione a tutti i livelli della vita ecclesiale, non soltanto sul terreno puramente astratto della speculazione teologica, ma anche su quello dell'ecumenismo, sia pure incontrando ostacoli e difficoltà che ne hanno impedito talvolta la piena realizzazione. Così, l'idea fondamentale di chiesa è stata, sulla scia della Scrittura e della antica tradizione, caratterizzata in termini di unità ed essenzialmente come «ecclesia una, sancta, catholica et apostolica, quella in cui, in definitiva, risultano 'superate' tutte le differenze di popoli, culture, razze, classi e sessi»<sup>63</sup>. I problemi che tutto ciò implica, nel modo di intendere ed applicare l'idea di comunione gerarchica dopo il concilio, ad esempio nel trattare del ruolo delle conferenze episcopali, per Kasper rimangono in non pochi punti, tuttora oggetto di discussione. C'è una tendenza ad accentuare le differenze più che gli elementi che concorrono a realizzare l'unità. Occorre tener presente, secondo Kasper, sulla scia di Henri de Lubac, che

<sup>61</sup> W. KASPER, *Chiesa come sacramento di salvezza*, in W. KASPER, *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, p. 288.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 296, con rinvio a H. DE LUBAC, *Quellen kirchlicher Einheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, pp. 31ss.

l'unità e l'universalità della chiesa non stanno a significare un sistema esangue, astratto, uniformistico. La chiesa universale esiste soltanto in e dalle chiese singole (LG 23), è rappresentata in esse e si realizza in esse, in esse opera ed in esse è pure presente (CD 11). Il che significa che come la chiesa universale non si fonda su un successivo patto, addizione e confederazione di chiese particolari, così nemmeno queste possono essere considerate come mera ripartizione amministrativa in singole province e dipartimenti dell'unica chiesa universale. Chiesa universale e chiesa particolare s'includono a vicenda, tra esse esiste una reciproca inabitazione<sup>64</sup>.

Per Kasper, tuttavia, bisogna intendere con precisione il significato della chiesa come *communio*, alla luce dei testi conciliari. Non bisogna leggerli separandoli l'uno dall'altra, in maniera selettiva<sup>65</sup>, ma è necessario analizzarli nel loro contesto, tenendo conto di tutti gli altri testi e delle principali fonti a cui essi attinsero, delle discussioni intraconciliari che hanno portato infine alla loro redazione finale. Una tale ermeneutica dei documenti conciliari deve mostrare quali sono stati gli elementi di innovazione introdotti, rispetto al passato e, poi, come e per quali motivi il Concilio si è collocato all'interno della grande tradizione pre-esistente<sup>66</sup>. Questa linea interpretativa, che vede e tiene in debita considerazione sia gli aspetti di continuità che quelli di discontinuità, è stata fatta propria anche da Benedetto XVI, «a suo tempo uno dei teologi più influenti durante il concilio, [che] ha impresso un impulso importante all'ermeneutica conciliare»<sup>67</sup>. Su queste basi la continuità non è da vedere come una pura e semplice, sterile, ripetizione del passato; e la riforma non è soltanto un semplice ritorno all'origine o ad una situazione precedente ritenuta autentica, ma acquista anche il significato di attualizzazione del Vangelo, che è opera dello Spirito Santo e non nostra, «affinché l'antico, l'originario e il permanentemente valido, non sembri vecchio, ma si affermi di nuovo nella sua novità», per far sì che la *Traditio* sia «sempre giovane e fresca»<sup>68</sup>. Ci troviamo così di fronte ad una «ermeneutica pneumatologica del rinnovamento», fatta propria anche da Giovanni XXIII nella Costituzione apostolica *Humanae salutis* (25 dicembre 1961), quando indisse il Concilio Vaticano II.

Nella sostanza, tuttavia, nei testi conciliari la dimensione teologica della *communio* emerge con sufficiente chiarezza e viene esplicitata solo in

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 296-297.

<sup>65</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 25.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

alcuni passi, come ad esempio *Lumen gentium* 10, ma anche *Sacrosanctum concilium* 14, quando si affronta la questione del sacerdozio universale dei battezzati e, poi, si parla della *actuosa participatio*. Si tratta di considerazioni che si riferiscono alla chiesa presa nella sua interezza e che, tuttavia, non vennero recepite nel *Codice di diritto canonico*. In ogni caso, in pieno clima post-conciliare questi aspetti hanno imposto la loro attenzione e hanno trovato amplissima applicazione, ma anche dato adito a non pochi fraintendimenti<sup>69</sup>. Per poter superare i problemi che sono sorti occorre, non solo da parte dei fedeli e dei teologi, ma anche e soprattutto da parte delle autorità ecclesiastiche, ripristinare e continuare il dialogo, «per edificare nuovamente la *communio* piena ed indivisa, la *communicatio fidelium*. L'ideale di questa comunione non è quello dell'assenza di tensioni. Come ha mostrato J.A. Möhler ogni vita si muove nelle tensioni e dove le tensioni cessano si estende la morte. Noi non vogliamo però una chiesa morta, ma una chiesa viva!»<sup>70</sup>. Ci troviamo così di fronte a un quadro teologico in cui la chiesa non è mai da intendere come fine a se stessa, ma esiste per il mondo, per l'uomo, è quindi un sacramento per gli altri. Perciò, essa «è tipo, modello, ideale della comunione tra gli uomini e tra i popoli (AG 11, 23; GS 39; NAE 1), ma anche per la comunione che si stabilisce fra uomini e donne, poveri e ricchi. Secondo una grandiosa idea prospettata da Ireneo di Lione, proprio con la *communio* ecclesiale Dio vuol rinnovare tutte le cose in Cristo (LG 2) e così preparare quel regno definitivo in cui Dio sarà "tutto in tutti" (1 Cor 15, 28)»<sup>71</sup>. Per la sua ampiezza e le sue implicazioni, quest'idea di chiesa, per non essere resa vana, ha bisogno di tradursi a tutti i livelli; occorre allora, «vedere la chiesa nel suo carattere comunionale, per viverla meglio ed attuarla più in profondità, non basta allora un programma di riforma intra-ecclesiale. La chiesa-communio è un messaggio ed una promessa per l'uomo e per il mondo d'oggi. È un messaggio e una promessa che ci vengono dal concilio, ma che attendono ancora di essere attuati [...] perché il rinnovamento giunga alle radici, alle sorgenti, e sia una risposta ai segni dei tempi»<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>70</sup> *Ibid.*.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 301.

### 1. *Libertà e diritti dell'uomo*

Questa qualificazione della chiesa è tale da coinvolgere un'ampia e reale diversità di problemi che così possono trovare posto in essa. In questo vasto ambito vivono insieme in una inscindibile unità e vengono in risalto varie questioni e aspetti di constatata necessità, che impongono la loro presenza e richiedono una soluzione concreta. Tra le risposte più importanti ai segni dei tempi rientra anche il principio della libertà e, in più concreto, della libertà di religione. Su questo aspetto, nel 1965, è stata data alle stampe la *Dichiarazione sulla libertà religiosa*, considerata una pietra miliare, che ha subito sollevato dei dibattiti infuocati soprattutto all'interno della chiesa cattolica. Si tratta, qui, di una questione fondamentale che riguarda «il rapporto della chiesa, della sua comprensione della verità e della libertà, con i processi di libertà della modernità, una questione di importanza fatale per il futuro del cristianesimo nella nostra società»<sup>1</sup>. Per Kasper, essa rappresenta una nuova apertura nei confronti dei diritti dell'uomo e va oltre la stessa costituzione *Gaudium et spes*, poi, perché non si ferma ad ammettere soltanto l'autonomia delle realtà terrene, ma «segna un passaggio dal diritto della verità, fino ad allora riconosciuto, al diritto del soggetto»<sup>2</sup>. Per lungo tempo, soprattutto a partire dalla rivoluzione francese, «la coscienza moderna della libertà e della storia» era stata vista come un processo di deviazione, di contrapposizione ed estraneamento dal cristianesimo. Ora, invece, alla luce di una rinnovata lettura dei testi biblici, la «dignità dell'uo-

<sup>1</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, cit., p. 214.

<sup>2</sup> W. KASPER, *Teologia e antropologia*, in *Teologia e chiesa*, cit., p. 184.

mo, basata sulla libertà, costituisce il presupposto del messaggio cristiano della salvezza [...] costituisce il fondamento portante della visione che dei diritti dell'uomo ha l'enciclica *Redemptor hominis*»<sup>3</sup>. Occorre, allora, tener conto di questa base teologica offerta dal Vaticano II, che ha trovato una sua ulteriore evoluzione nel clima e negli anni seguenti al Concilio, e tentare di dare una risposta adatta a sviluppare la questione della dignità come discorso della «autocomunicazione all'uomo», che «presuppone la libertà umana e la porta alla sua determinazione ultima»<sup>4</sup>.

## 2. *Cristologia della kénosis*

Secondo Kasper, si tratta di precisare, da un punto di vista teologico, l'idea di libertà. Qui, il punto di partenza è costituito dal riconoscimento che il pensiero moderno è caratterizzato essenzialmente dalla libertà, cioè in altri termini dall'autodeterminazione, dall'autonomia. Questo implica un nuovo modo di intendere il problema di Dio; e soprattutto significa l'impossibilità di identificare Dio con una libertà umana vista come assoluta, perché ciò avrebbe come conseguenza la riduzione del discorso teologico a quello antropologico, sulla scia di L. Feuerbach. Invece, «la questione di Dio emerge dalla tensione esistente tra la determinatezza finita e l'apertura infinita della libertà. In ragione di questa apertura infinita, la libertà umana non può essere pienamente realizzata e soddisfatta da nessuna determinazione finita»<sup>5</sup>. Per tutte queste ragioni, una tale libertà può trovare la propria realizzazione completa soltanto in un Dio inteso come libertà perfetta, infinita, e non come sostanza, come avveniva nell'ambito della metafisica classica. In quest'ottica, secondo Kasper occorre ripensare «Dio nell'orizzonte della libertà» e «al tempo stesso, pensarlo nell'orizzonte della storia, o in termini più teologici: concepirlo a partire dalla sua rivelazione storico-salvifica»<sup>6</sup>. Kasper aveva già trattato queste questioni nel suo volume su Schelling. In esso, tutta la *Parte seconda* tematizzava la questione di *Dio come fondamento e signore della storia*<sup>7</sup> e in vari capitoli – dal nono al dodicesimo – aveva approfondito tematiche quali *Il Dio della*

<sup>3</sup> W. Kasper, *Teologia e antropologia*, cit., p. 188.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>7</sup> W. KASPER, *L'Assoluto nella storia*, cit., pp. 235-346.

storia, *La creazione come rivelazione della libertà e della potenza storica di Dio, Dio signore del tempo, La Trinità di Dio come fondamento della possibilità della storia*. Parlare in questi termini implicava la necessità di dover approfondire il fatto che «la storia di Dio con gli uomini ha raggiunto il suo compimento escatologico nell'Uomo – Dio Gesù Cristo. Egli diventa quindi la determinazione escatologica della libertà umana. In lui l'apertura indeterminata della libertà umana viene determinata e realizzata in modo definitivo e radicale dalla libertà assoluta, quella che si comunica in lui in modo escatologicamente definitivo»<sup>8</sup>.

Qui si ha a che fare con «l'autentico 'specifico cristiano'», che «è dunque la libertà cristiana, quella precisata da Gesù Cristo»<sup>9</sup>. Nel precisare i tratti fondamentali della cristologia, Kasper si avvale di una riflessione su Schelling, sin dagli inizi della sua produzione. Oltre al volume tutto incentrato sul filosofo di Leonberg, Kasper non a caso dedica a Schelling vari e importanti contributi nel corso della sua lunga attività scientifica, ma in particolare un saggio del 1973, su *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, che non ha uno scopo primariamente storico<sup>10</sup>, ma «vuole essere inteso come un'introduzione alla propria riflessione cristologica»<sup>11</sup>, perché «la filosofia di Schelling è particolarmente adatta ad introdurre negli attuali problemi di fondo della cristologia»<sup>12</sup>. Per Kasper, che qui cita e invoca Heidegger a proprio sostegno, Schelling rappresenta, con la sua filosofia matura, «il compimento e la crisi dell'intera metafisica occidentale. Naturalmente nel fallimento si annuncia anche "l'indizio dell'avvento di un totalmente Altro, il balenare di un nuovo inizio"»<sup>13</sup>. Nonostante le oscillazioni e le ambiguità, Schelling tematizza la libertà umana in tutta la sua radicalità e, poi, parla di «metodo storico-interiore» e di «mediazione storica dei fatti»<sup>14</sup> e prende «sul serio la storia in quanto storia»<sup>15</sup>, nel senso che per lui «il mondo è l'effetto di una libera decisione, di una azione, e per questo può essere detto storico. La storia può essere

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>10</sup> W. Kasper, *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, in J. Moltmann, W. Kasper, H.-G. Geyer, H. Küng, *Sulla teologia della croce*, Queriniana, Brescia 1974, p. 55.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>12</sup> *Ibid.*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 67.

pensata solo sulla base della libertà di Dio che è impensabile *a priori*. In questo modo Schelling capovolge esattamente la tesi di Hegel e Strauss»<sup>16</sup>.

### 3. Schelling e la cristologia

Ma qual è il contributo più proprio di Schelling alla cristologia?

L'importanza delle posizioni di Schelling al dibattito teologico può essere vista «come un rinnovamento creativo della *theologia crucis* di Lutero»<sup>17</sup>. Per cogliere il carattere di questo aspetto bisogna tener presente che «egli ha cercato di inserire il problema della teologia della croce nel più vasto orizzonte del problema dell'essere, quale si poneva di fronte alla crisi della filosofia idealistica dell'identità. In questa unione estremamente critica della problematica cristologica con il problema dell'essere potrebbe essere visto il vero contributo del filosofo Schelling al teologo»<sup>18</sup>. In base al lessico teologico, nelle professioni di fede e nelle formulazioni dogmatiche cristologiche tradizionali, si afferma la doppia natura, umana e divina, e la loro identità in Gesù Cristo che è vero Dio e vero uomo. In questa formulazione la copula è enuncia l'identità. La teologia classica, tuttavia, «non ha visto che tutte queste proposizioni copulative si radicano in una storia, nella quale soltanto Gesù è stato proclamato Kyrios e Figlio di Dio. Soltanto in rapporto a questa storia egli è quello che è. Nella cristologia quindi "essere e tempo" sono strettissimamente congiunti. Il rapporto del Gesù della storia con il Cristo della fede costituisce perciò sia un problema storico che un problema eminentemente ontologico»<sup>19</sup>. Il problema, quindi, bisogna risolverlo sotto tutti e due i punti di vista, altrimenti si cade nell'errore e nell'eresia. Proprio su questo terreno cristologico, tra Hegel e Schelling si è avuto uno scontro; e dal suo esito dipende, in definitiva, il problema di una teologia dopo Hegel. Quest'ultimo, in un celebre passo della *Prefazione* della *Fenomenologia dello spirito* (1807), ha contestato a Schelling di non cogliere la verità come soggetto, ma di intenderla ancora come sostanza e ha accusato la sua filosofia di essere di conseguenza, nonostante tutto, una

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>18</sup> *Ibid.*.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 71.

filosofia dell'identità dove tutte le vacche sono nere<sup>20</sup>. Schelling a sua volta ha rivolto contro Hegel la stessa critica, imputandogli di avere in definitiva il carattere e i tratti di una vana escogitazione speculativa, perché il Dio di cui egli parla «è il Dio dell'agire continuo, eterno, il Dio dell'incessante inquietudine che non conosce sabato, egli è il Dio che continua a fare quello che ha sempre fatto, e quindi non può produrre nulla di nuovo»<sup>21</sup>. Ma così l'esito rigoroso e coerente, lo sbocco ineludibile, viene ad essere un assunto in cui non c'è storia e il pensiero hegeliano non si riduce ad essere «altro che una forma più raffinata della filosofia dell'identità»<sup>22</sup>. Con le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà* (1809)<sup>23</sup> – per scansare queste difficoltà e rispondere alle obiezioni del suo antico commilitone turinghese<sup>24</sup> –, Schelling sostituisce alla sua iniziale filosofia della natura una

<sup>20</sup> Cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1973, vol. 1, *Prefazione*, p.13, in cui Hegel parla del formalismo che «vuol gabbellare questa monotonia e l'universalità astratta per l'Assoluto», che si riduce ad un Assoluto in cui «tutto è eguale, – oppure come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua»

<sup>21</sup> W. KASPER, *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, cit., p. 73.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Per X. TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, Honoré Champion, Paris 2007, p. 70: «Schelling a publié les *Recherches sur la liberté* dans le premier volume (le seul) des *Écrits philosophiques*, dont elles étaient l'unique inédit. Il affecte de ne pas leur accorder une importance particulière. En réalité, avec cette oeuvre “la plus titanique de l'idéalisme allemande” (H.U. von Balthasar), il déclenchait à son insu, ou peut-être en le sanchant, un lent séisme dans sa manière de penser».

<sup>24</sup> Per questi aspetti, cfr. X. TILLIETTE, *Schelling contro Hegel*, in X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1972, pp. 163-180, in particolare pp. 166-167: «Schelling ha rimuginato amaramente la prefazione della *Fenomenologia* e l'espressione famosa, “la notte in cui tutte le vacche sono nere”, causa della rottura, e l'altra non meno famosa (ripresa anche nella prefazione della *Logica*), del “colpo di pistola” dell'intuizione intellettuale. La filosofia hegeliana si vanta di essere senza presupposti e perciò libera dall'ossessione del cominciamento. Affermazione polemica, perché sottintende che Schelling presuppone l'assoluto dell'intuizione intellettuale. Ma, controbatte Schelling, l'intuizione intellettuale in nessun luogo è menzionata nella sola esposizione data per autentica (la *Darstellung* del 1801). E l'Assoluto non è più presupposto di quanto non lo sia nel sistema hegeliano: qui puro essere (“Il puro essere è il primo concetto dell'Assoluto”), e là puro soggetto. Del resto, il termine Assoluto non è menzionato nel testo del 1801 [...] Con l'anticritica, il contrattacco, Hegel pretende dispensarsi dai presupposti e regolare così la spinosa questione del cominciamento. Ma si concede almeno l'essere senza qualità né determinazioni, come Schelling la *Potenz* originaria. Ora questo cominciamento non è così vuoto e povero da non ammettere anche nella sua miseria la “tricotomia dei concetti”, l'essere, il nulla e il divenire. Sono uguali ai tre iugeri di terra di Visnú nella sua terza incarnazione, che mutano il nano in gigante. Tutto il sistema ne trae incremento per una sorta di prestidigitazione». Secondo Schelling, «inoltre, il cominciamento perfettamente neutro, il puro essere, che svanisce subito nel nulla, non

filosofia della storia, con cui incomincia a delineare e dispiegare un nuovo approfondimento della sua filosofia<sup>25</sup> per «nascere una seconda volta»<sup>26</sup>.

#### 4. *Xavier Tilliette interprete di Schelling*

L'analisi e l'appropriazione di alcuni aspetti fondamentali di questa prospettiva schellinghiana è uno sfondo che non rimarrà senza conseguenze negli altri scritti cristologici di Kasper, che in questa rivalutazione dell'ultimo Schelling viene a convergere con la prospettiva nel suo insieme assai affine, nonostante alcuni punti di dissenso non essenziali, di Xavier Tilliette, che si riannoda a sua volta a Schelling, perché le posizioni della sua tarda filosofia rappresentano un vero e proprio trattato *De Verbo incarnato*. In proposito cfr. quanto afferma lo stesso Tilliette, nel recensire uno dei più importanti testi di Kasper, ossia W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*, in «Archives de Philosophie», 48, 1985, pp. 520-521. In lui, per usare le parole di Tilliette, «une réalité historique est donc pour ainsi dire mise à découvert, au centre de l'Histoire du salut»<sup>27</sup> e per Kasper Schelling parla «del carattere creativo, vivo e storico del principio d'identità [...] nelle complicate e continuamente ripetute esposizioni della sua dottrina delle potenze. Questa dottrina in ultima analisi sviluppa le determinazioni dell'essere nell'orizzonte del tempo; unite insieme esse costituiscono la struttura dell'essere»<sup>28</sup>. Si tratta, qui, per Tilliette, della

è comunque del tutto nulla, inesistente. È provvisto di un'inquietudine». Di conseguenza, il Dio di Hegel «è il Dio dell'eterno ritorno, il Dio palindromo, che non fa mai altro che quello che ha già fatto, il Dio senza sabato, condannato all'ergastolo della finitezza, la mola che gira senza fine. Hegel non si è mai innalzato sino alla vera nozione della libertà divina» (*ibid.*, p. 169). Per Tilliette, gli scritti successivi del cosiddetto ultimo Schelling, poi, «non aggiungono che varianti [...] apportano solo ritocchi di formulazione. Il bersaglio è sempre il razionalismo logico, arido, meccanico, incapace di raggiungere il reale molteplice e ancor meno di pervenire alla libertà: razionalismo di cui Hegel è il rappresentante incontestabile» (*Ibid.*, p. 170).

<sup>25</sup> L. PAREYSON, *Introduzione*, in SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, p. 11, afferma: «la sostituzione della filosofia della storia alla filosofia della natura, ormai evidente e completa nelle *Ricerche*, è già accennata in *Filosofia e religione*, ove si profila anche quel tema della redenzione che sarà d'ora in poi dominante nel pensiero schellinghiano».

<sup>26</sup> Affermazione di Schelling, cit. da L. PAREYSON, *Introduzione*, in F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 32.

<sup>27</sup> X. TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, cit., p. 69.

<sup>28</sup> W. KASPER, *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, cit. p. 74.

triplicité des puissances ou principes et le mécanisme de leurs relations dessinent l'organisation interne du système schellingien en tant que système vivant, soumis au mouvement de leur articulation. Elles subissent au cours de l'itinéraire d'abord tumultueux, puis menacé par la stagnation, du philosophe une série de métamorphoses et d'éclipses; à la fin elles règnent sans partage et elles équivalent à une métaphysique de l'être, bien qu'un morceau important de la *Spätphilosophie*, à savoir la *Philosophie spéciale de la Révélation*, les laisse au repos<sup>29</sup>.

L'essere per Kasper può essere inteso in vari significati, come «possibilità di essere, puro poter-essere, puro soggetto, puro futuro; essere d'altra parte significa realtà dell'essere, dover essere, puro oggetto, puro passato; essere infine significa unità di queste due grandezze, possibilità realizzata, in cui la realtà conserva stabilmente in sé la possibilità, quindi nel suo essere-potere che si autocostruisce»<sup>30</sup>. In quest'ottica, al problema della mediazione tra possibilità e realtà è da attribuire la più alta importanza perché essa riguarda l'esplicazione del dogma cristologico, cioè del mediatore per eccellenza; e perciò occorre analizzarne le principali conseguenze. Innanzitutto, è da tener presente che per Schelling, secondo Tilliette, le potenze sono «les facteurs actifs qui empêchent l'inertie et contraignent en quelque sorte à la progression», sono «les éléments simplifiants, unifiants [...] des degrés et des étapes dans un Tout dynamique»<sup>31</sup>. Nella sua produzione matura, in particolare, in cui c'è «l'invasion de l'historicité et du temps déferlant sur les *Weltalter* [Schelling] redonne aux puissances la force, la prégnance des éons, dimensions temporelles et périodes historiques, avant qu'elles ne soient élevées dans la dernière philosophie à la dignité de principes, de causes et finalement de personnes»<sup>32</sup>. Tanto che «le jeu de leurs relations, sont bien établis et timbrés d'un indice métaphysique. Leur destin est scellé avec celui de la *Spätphilosophie*»<sup>33</sup>. Sul terreno speculativo, da questo quadro di pensiero vengono fuori alcuni corollari. In particolare, «la théorie des puissances fête sa plus belle réussite dans la mythologie»<sup>34</sup>, che a sua volta conduce a vari esiti, ma soprattutto ad un «procès nécessaire de libération», per mostrare infine «le Christ dernier des dieux, héritier titulaire et déshérité de la gloire olympique. C'est cette issue, la seule viable, que Schelling

<sup>29</sup> X. TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, cit., p. 106.

<sup>30</sup> W. KASPER, *Crisi enuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, cit., p. 74.

<sup>31</sup> X. TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, cit., p. 107.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 113.

a développée dans la *Philosophie de la Révélation*»<sup>35</sup>. Così il discorso si sposta sul terreno del Cristianesimo e della cristologia. Infatti,

au sortir du grand traumatisme de la mythologie, l'humanité est comme vacante et seulement réceptive. La philosophie ne saurait en aucune manière anticiper les *magnalia Dei*, les initiatives divines, les grands événements qui scandent l'Histoire du Salut, elle ne peut que les accueillir avec étonnement et émerveillement, dans un élan de foi qui cherche ensuite l'intelligence. Or l'événement des événements, proposé à l'admiration philosophique, est l'Incarnation du Logos. Il faut tout le contenu de la philosophie spéciale de la Révélation, que l'on peut à bon droit appeler philosophie du christianisme<sup>36</sup>.

Per tutte queste ragioni, si ha che fare qui con una filosofia che «est de pied en cap une christologie [...] fait d'exposés doctrinaux et de commentaires textuels, Schelling revêtant la robe du théologien»<sup>37</sup>. Si tratta di un trattato *De Verbo incarnato*, anche se in esso, nonostante tutti gli sforzi di Schelling di elaborare e presentare una dogmatica cristiana, è ancora innegabile la presenza di tracce gnostiche nella sua filosofia della rivelazione. In questa teorizzazione, svolge un ruolo di primario rilievo l'analisi e il commento del prologo della *Lettera agli Efesini*, cioè il progetto di *instaurare omnia in Christo*. Questa cristologia è stata

definita 'positiva' in quanto dipende dalla fede vissuta e dai suoi documenti e tuttavia rifiuta di presentarsi come dogmatica. Schelling ha pregato il Cristo, ha sofferto o creduto di soffrire a causa del Cristo, ha inteso il suo ultimo sforzo di pensatore come un servizio totale al 'Signore'. Sulla natura della sua devozione, in cui era rifluita la fede dell'infanzia, si deve dare pieno riconoscimento all'intenzione»<sup>38</sup>.

Tuttavia, sempre per Tilliette, non mancano nella sua cristologia positiva «aspetti scabrosi ed avventurosi»<sup>39</sup>. Ad esempio, «le considerazioni di Schelling sul fatto dell'incarnazione (della corporizzazione) sono piuttosto intricate e di difficile interpretazione»<sup>40</sup>. Nonostante tutto, «un assio-

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> X. TILLIETTE, *Schelling e la luce dei pagani*, in X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia, Queriniana 1991, p. 170.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 177.

ma molto giusto domina la cristologia di Schelling, tanto più notevole in quanto pone fine a un secolo di dominazione dell'*Aufklärung*: Cristo non è principalmente il maestro (istitutore) e fondatore di una religione ma è, in persona, il *contenuto* e l'oggetto della fede cristiana»<sup>41</sup>. Nel tematizzare la centralità del Cristo, poi, Schelling «aggira abilmente gli scogli del kenotismo», anche se nel parlare della preesistenza del Cristo

inclinava pericolosamente, da un lato, verso il cristianesimo eterno e il Cristo in idea, dall'altro, verso una mescolanza fantastica del Verbo incarnato e dei simboli che lo ornano, così che la cristologia presenta qua e là un andamento fantasmagorico. L'economia divina è un "susseguirsi di potenze" senza che si sappia – in ciò consiste l'ambiguità latente della speculazione schellinghiana – se sia il loro funzionamento a regolare l'economia divina o a sottometervisi<sup>42</sup>.

In ogni caso, Schelling «confronta la sua teoria con la teologia dogmatica e la dottrina dei concili e la sua sintesi costituisce un piccolo trattato, *De Verbo incarnato*, molto accettabile»<sup>43</sup>. Un ulteriore aspetto controverso nella filosofia di Schelling è il problema della morte redentrice intesa come morte del principio cosmico, che trova il suo prolungamento in uno schematismo ecclesiologico ed è stato considerato in sostanza da Henri de Lubac come una delle espressioni moderne del Gioachimismo<sup>44</sup>.

In definitiva, però, il Cristo di Schelling è *Lumen gentium*, ossia «est le Premier Né de toute créature et de ce titre christologique Schelling a fait son emblème, comme plus tard Blondel»<sup>45</sup>. Poi, la storia svolge in lui una funzione di primario rilievo e viene perciò elevata a canone interpretativo del discorso sulla religione rivelata, tanto che

è sotto il segno della storia che Schelling parla del cristianesimo, e lo stesso cristianesimo, e l'età moderna, rappresenta la storia in contrasto con la natura del mondo antico, è "profondamente storico" [...] l'opposizione natura-storia, finito-infinito, ha un termine medio, un punto di congiunzione. Il Cristo sta alla congiunzione dei due mondi, al *confine*, alla sommità e conclusione del mondo antico e alla soglia del nuovo<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> *Ibid.*.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>43</sup> *Ibid.*.

<sup>44</sup> X. TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, cit., pp. 128-129.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>46</sup> X. TILLIETTE, *Il Cristo dei filosofi*, cit., p. 167.

Per tali considerazioni, Xavier Tilliette – «uno dei maggiori specialisti viventi dell'idealismo tedesco»<sup>47</sup> – nelle sue ricerche si è concentrato soprattutto sullo studio della filosofia di Schelling<sup>48</sup>, ma anche di Maurice

<sup>47</sup> F. IMODA, *Il Padre Xavier Tilliette e l'Università Gregoriana*, in A. RUSSO, J.-L. VIEL-LARD-BARON, *La filosofia come santità della ragione*, EUT, Trieste 2004, p. 5.

<sup>48</sup> Xavier Tilliette ha dedicato, dietro iniziale suggerimento di uno dei suoi maestri a Parigi, ossia Jean Wahl, non pochi anni della sua attività scientifica e molti lavori alla filosofia di Schelling, nelle sue varie articolazioni; ed è comunemente noto ed altamente apprezzato per queste sue monografie, tanto che la sua opera *Schelling. Une philosophie en devenir* (Paris 1970, 2 voll.) costituisce una tappa imprescindibile nella letteratura schellinghiana. Non a caso, Tilliette è stato definito «der große Meister der Schelling-Forschung» (Walter E. Ehrhardt). Su Tilliette interprete di Schelling, cfr. in italiano la recente introduzione di G. Riconda a X. TILLIETTE, *Vita di Schelling*, trad. it. a c. di M. Ravera, Bompiani, Milano 2012. Per quanto riguarda il rapporto con L. Pareyson, si veda, nel nr. 9, 1993, dell'«Annuario Filosofico» (Torino), L. PAREYSON-X. TILLIETTE, *Una corrispondenza filosofica*; inoltre, dello stesso Tilliette, le commoventi pagine dedicate a Pareyson, «corrispondente di lunga data, nobile amico, scomodo e generoso, ombroso e discreto, irascibile e buono» (X. TILLIETTE, *Omaggi*, cit., p. 31), contenute nel volume *Omaggi. Filosofi italiani del nostro tempo*, Brescia 1997, pp. 25-50. Tra gli studi più significativi apparsi su Tilliette, cfr. E. BRITO, *Idealisme allemand et théologie chrétienne*, in AA.VV., *Philosophie, théologie, littérature. Hommage à Xavier Tilliette, SJ pour ses quatre-vingt-dix ans*, textes réunis par Miklos Vetö, Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie-Peters, Louvain-Paris 2011; inoltre, E. BRITO, *rec.* a X. TILLIETTE, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, in «Revue théologique de Louvain», 21, 1990, vol. 2, pp. 237-238; J.M. LE BLONDE, *rec.* a X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, in «Études» (Paris), 334, 1971, pp. 777-778; C. BRUAIRE, *rec.* a X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (Paris), 56, 1972, pp. 617-620; J.-F. MARQUET, *Schelling au travail. Recension de l'ouvrage de Tilliette, Schelling, une philosophie en devenir*, in «Archives de philosophie» (Paris), 35, pp. 581-590; M. VETÖ, *rec.* a X. TILLIETTE., *Schelling, une philosophie en devenir*, in «The Owl of Minerva: Journal of the Hegel Society of America» (Chicago), 4, 2, 1972, pp. 5-7; A. PETTERLINI, *rec.* a X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» (Milano), 65, 1973, pp. 190-194; K. DÜSING, *Ein Brief von Schelling an Steffens über Naturphilosophie*, in «Hegel-Studien» (Bonn), 9, 1974, pp. 39-42; G. FRIGO, *La pubblicazione di due inediti schellingiani*, in «Bollettino filosofico» (Padova), 8, pp. 65-68; G. FRIGO, *Schellingiana*, in «Bollettino filosofico» (Padova), 8, 1974, pp. 118-120; C. CESA, *rec.* a X. TILLIETTE, *Schelling im Spiegel* (1), in «Rivista critica di storia della filosofia» (Milano), 30, 1974, pp. 217-218. F. D'AGOSTINO, *rec.* a X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» (Roma), 52, 1975, pp. 535-536; S. DIETZSCH-C. MARROQUIN, *rec.* a X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» (Stuttgart), 23, 1975, pp. 347-351; R. LAUTH, *Une philosophie en devenir*, in «Revue de métaphysique et de morale» (Paris), 80, 1975, pp. 240-253; F. MARTI, *rec.* a X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, in «Journal of the History of Philosophy» (Claremont, California), 13, 1975, pp. 263-268; J. SCHLANGER, *rec.* a X. TILLIETTE, *Schelling, une philosophie en devenir*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Paris), 100, 1975, pp. 240-241. S. VELLOSO, *rec.* a X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, in «Kriterion» (Belo Horizonte, Brasil), 68, 1975, pp. 189-192; M. VETÖ, *rec.* a X. TILLIETTE, *Schelling im Spiegel* (1), in «The Owl of Minerva: Journal of the Hegel Society of America» (Chicago),

Blondel. Infatti, dopo la sua vocazione giovanile, connotata da alcune «*prémices littéraires*» e dalla convinzione di essere «*comme un braconnier, un transfuge de la littérature*»<sup>49</sup>, a partire dagli anni 70' egli ha sviluppato sulla scia di Schelling, ma soprattutto della prima *Action* (1893) di Blondel<sup>50</sup>, una cristologia filosofica, per portare avanti l'idea di una filosofia cristiana illuminata dalla Rivelazione. È, come è stato rilevato molto opportunamente da Jean-Louis Vieillard-Baron, per Tilliette «*la philosophie est le point centrale, mais la christologie philosophique oriente la réflexion vers une exigence théologique*»<sup>51</sup>.

In particolare, Tilliette ha avvertito l'importanza e l'urgenza di un progetto capace di discernere il riflesso dei dati teologici nell'ambito del lavoro filosofico. Questo piano di ricerca gli è stato ispirato e alimentato, a monte, dalla frequentazione del p. Gaston Fessard che intendeva la sua filosofia come dipendente dalla prima *Action* (1893).

7, 2, 1975, pp. 5-6; C. CIANCIO, *rec.* a X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, in «Filosofia» (Torino), 27, 1976, pp. 133-137. Tilliette si riannoda a Schelling soprattutto per elaborare la possibilità di una cristologia filosofica, avendo in mente «*la cristologia positiva di Schelling, meno riduttrice della cristologia razionale di Hegel. Il Cristo di Schelling è una figura divina, colta nell'abbassamento della sua condizione, ma elevata da una escatologia trionfale. Questa cristologia descrive, attraverso premesse teologiche, il divenire di un dio che eredita e porta a suo compimento la potenza e la possibilità della sua missione*» (X. TILLIETTE, *Prefazione*, in S. STANCAMPIANO, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette. Fede e sapere in dialogo*, Trauben, Torino 2007, pp. 9-10). La «*Philosophie de la Révélation*» di Schelling, in particolare, viene presa a termine di costanti riferimenti e confronti, perché è una «*philosophie du christianisme [...] Elle est de pied en cap une christologie*» (X. TILLIETTE, *Une introduction à Schelling*, Editions Champion, Paris 2007, p. 122). Anche se non si possono sottoscrivere non poche delle posizioni di Schelling, è indubbio che la *Philosophie spéciale de la Révélation* è un trattato di cristologia. Per gli sviluppi del dibattito pro o contro il cosiddetto ultimo Schelling e le sue posizioni teologiche, cfr. tra gli studi più recenti ed autorevoli oltre ovviamente a quelli già citati di Kasper e Tilliette, E. BRITO, *La création selon Schelling*, Peeters, Leuven 1987; dello stesso autore, poi, *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Cerf, Paris 2000; CHR. DANZ, *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Fromann Verlag - G. Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1996.

<sup>49</sup> X. TILLIETTE, *Dans mes propres affaires*, in A. Russo, J.-L. Vieillard-Baron, *La filosofia come santità della ragione*, cit., p. 12.

<sup>50</sup> Fino al 2002, nella accurata bibliografia, finora la più completa esistente, approntata con grande rigore e diligenza da Matteo Monaco, ad una attenta lettura risultano elencati perlomeno 22 testi di Xavier Tilliette su Maurice Blondel o su opere che riguardano direttamente, *ex professo*, il filosofo di Aix-en-Provence, per non parlare di altri blondeliani come: Gaston Fessard (2 contributi), Claude Bruaire (13 contributi), Henri de Lubac (22 interventi), Peter Henrici (1 intervento), Marie-Jeanne Coutagne (3 interventi).

<sup>51</sup> M. MONACO, a c. di, *Bibliografia degli scritti di Xavier Tilliette*, EUT, Trieste 2002, cit., p. 7.

Per cercare di chiarire come realizzare una comunicazione tra teologia e filosofia, dopo essersi occupato delle principali vie che nel corso della storia del pensiero moderno sono state tentate per realizzare l'*Übergang* dall'uno all'altro dei due termini, o addirittura come Lessing che ha tematizzato l'assenza di un passaggio, egli nello svolgimento della propria personalità speculativa ha legato il suo nome ad un punto di vista che si risolve in un percorso dalla teologia alla filosofia. Tale percorso, per Tilliette, è «come l'asse di una filosofia pienamente cristiana»<sup>52</sup>. Per illustrarne i tratti fondamentali, egli si avvale oltre che di Schelling, dell'analisi di tre autori francesi, per sua esplicita ammissione strettamente apparentati tra loro: Maurice Blondel<sup>53</sup>,

<sup>52</sup> X. TILLIETTE, *Dalla teologia alla filosofia*, in *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa. Atti del Quinto colloquio su Filosofia e Religione*, Macerata, 24-27 ottobre 1990, a c. di G. Ferretti, Marietti, Genova 1992, p. 178.

<sup>53</sup> Blondel è considerato quasi comunemente come il più importante e originale discepolo di Ollé-Laprune e di Boutroux. Al suo capolavoro *L'Action*, infatti, è da ricondurre, a volte in maniera più o meno sotterranea e per non pochi aspetti, il rinnovamento teologico e filosofico che ha portato alla *Nouvelle théologie*, al Tomismo trascendentale e al Vaticano II (W. PORTIER, *Twentieth-Century Catholic Theology and the Triumph of Maurice Blondel*, in «Communio», 38, 2011). La stessa opera, poi, nella struttura, nel metodo e per la profondità del discorso, è stata da più parti paragonata alla *Fenomenologia* di Hegel (A. LASSON, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 104, 1894, pp. 241-244; G. DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*, vol. 1, Laterza, Bari 1929, p. 242: «Il suo celebre libro *L'Action* ha tutta la struttura e il metodo della fenomenologia dello spirito di Hegel. Come questa è ingarbugliata e confusa in molti dettagli, ma in pari tempo ricorda la grande profondità e la meravigliosa chiarezza dell'insieme». Non per niente, Victor Delbos scrisse a Blondel: «Vous avez refait la Phénoménologie de l'Esprit» (cit. in G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris 1956, p. 6 nota 1). L'opera, venne letta, durante la sua breve permanenza come novizio tra i Gesuiti, e altamente apprezzata da Heidegger (cfr. H. DUMERY, in «Etudes Blondeliennes», 2, 1952, p. 92, nota. In merito, si veda anche P. HENRICI, *Maurice Blondel (1861-1949) und die "Philosophie der Aktion"*, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. von E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorfer, Bd. 1, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1987, p. 582: «Heidegger hat einmal gestanden, er habe die *Action* 'heimlich bei den Jesuiten', d. h. in seiner kurzen Noviziatszeit, gelesen, und er hielt Blondel für den bedeutendsten zeitgenössischen Denker Frankreichs»). Per una bibliografia delle opere di Blondel, si veda: R. VIRGOULAY-C. TROISFONTAINES, *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, 2 voll., Peeters, Louvain 1975-1976. Su Blondel cfr.: P. ARCHAMBAULT, *Initiation à la philosophie blondélienne*, Paris 1946; H. DUMERY, *La philosophie de l'Action*, ivi 1948; R. CRIPPA, *Il realismo integrale di Maurice Blondel*, Milano 1954; P. HENRICI, *Hegel und Blondel Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der «Phänomenologie des Geistes», und der ersten «Action»*, Pullach 1958; H. BOUILLARD, *Blondel et le Christianisme*, Paris 1961; R. CRIPPA, *Profilo della critica blondeliana*, Milano 1962; C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel*, Paris 1963; V. LA VIA, *Blondel e la logica dell'azione*, Catania 1964; R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action: 1882-1893*, Paris 1965; J. C. SCANNONE, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondel's*, München 1968; A. RAFFELT, *Spiritualität und Philosophie: Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondel's „L'Action“ (1893)*, Freiburg 1978;

Gaston Fessard e Claude Bruaire. Essi, con il loro itinerario speculativo e la loro testimonianza personale, rappresentano degli esempi paradigmatici della fede che è volta alla ricerca imprescindibile dell'intelligenza razionale delle proprie cose; manifestano cioè meglio di ogni altro ingegno perché e come debba essere intesa la solidarietà dei due termini; hanno, poi, il pregio dei progetti filosofici che danno avvio e significato effettivo al tentativo di superamento della distanza tra il filosofico e il teologico.

Il primo degli autori francesi citati, in particolare, con la sua dialettica di volere e agire, volontà volente e volontà voluta, predispone, quasi come *vis a tergo*, la fisionomia del procedimento da seguire e determina i contrassegni filosofici del percorso su cui incamminarsi, per fare nell'orizzonte della propria fede uno sforzo da filosofo, nella convinzione che «la fede ispira la filosofia, calamita e guida il suo itinerario, *itinerarium mentis in Deum*. 'La filosofia è la santità della ragione', ossia [...] un *obsequium rationabile*»<sup>54</sup>.

G. LARCHER, *Modernismus als theologischer Historismus: Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondel's*, Frankfurt 1985; X. TILLIETTE, *L'insertion du surnaturel dans la trame de L'Action*, in «Revue philosophique», 4, 1986, pp. 449-465; C. THEOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*, Frankfurt 1988; P. GAUTHIER, *Newman et Blondel*, Paris 1988; P. GILBERT, *Le phénomène, la médiation et la métaphysique: Le dernier chapitre de „L'Action“ (1893) de M. Blondel*, in «Gregorianum» 70 (1989), pp. 93-119, 291-319; A. RUSSO, *Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma 1990; M. LECLERC, *L'union substantielle. I. Leibniz et Blondel*, Namur 1991; R. VIRGOULAY, *L'Action de Maurice Blondel (1893). Relecture pour un centenaire*, Paris 1992; M. ANTONELLI, *L'eucaristia nell'“Action” (1893). La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Roma 1993; P. HENRICI, *Maurice Blondel (1861-1949) e la “filosofia dell'azione”*, in G. Mura; G. Penzo, a c. di, *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Roma 1993, pp. 588-632; M. COUTAGNE, a c. di, *L'Action. Une dialectique du salut. Colloque du centenaire*, Paris 1993; S. D'AGOSTINO, *Dall'atto all'azione: Blondel e Aristotele nel progetto de “L'Action” (1893)*, Roma 1999; E. BRITO, *Le rapport de la philosophie et du christianisme selon Maurice Blondel*, in «Revue théologique de Louvain» 31(2000), pp. 209-254; M. CONWAY, *The science of life. Maurice Blondel's philosophy of action and the scientific methode*, Frankfurt 2000; R. VIRGOULAY, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris 2002; P. REIFENBERG, *Verantwortung aus der Letztbestimmung: Maurice Blondel's Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens*, Freiburg 2002; A. RUSSO, *Xavier Tilliette interprete di Maurice Blondel*, in M. MONACO, *Bibliographia di X. Tilliette*, EUT, Trieste 2002, pp. 9-16; X. TILLIETTE, *La cristologia da “catecumenio” di Bergson e la “filosofia del Cristo” in Blondel*, in S. ZUCAL, a c. di, *Cristo nella filosofia contemporanea, II. Il Novecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 33-49; X. TILLIETTE, *Le panchristisme dans L'Action et les premiers écrits*, in *Le Christ de Maurice Blondel*, a c. di R. VIRGOULAY, Paris 2003, pp. 35-57; G. COFFELE, *Apologetica e teologia fondamentale. Da Blondel a de Lubac*, Roma 2004; P. HENRICI, K. Rabners, *“Hörer des Wortes” und Maurice Blondel's “L'Action”*, in H. SCHÖNDORF (Hrsg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie K. Rabners*, Freiburg 2005, pp. 81-99.

<sup>54</sup> X. TILLIETTE, *Maurice Blondel filosofo cristiano*, in «Humanitas», 2, 1990, p. 159.

### 5. *Kasper interprete di Schelling*

Per Kasper, come per Tilliette, il problema della storia in Schelling ha una importanza fondamentale per la teologia cattolica. Si ha a che fare, qui, con una evoluzione ascendente, che fa sì, secondo Kasper, che «il tempo e la storia non vengono più visti secondo lo schema della storia tendente verso la decadenza, schema abituale fin dall'antichità e che Agostino ha introdotto nel cristianesimo, bensì come un'ascensione evolutiva. Non il passato costituisce l'essenza del tempo e dell'essere, ma il futuro. E averlo messo in luce rappresenta il grande apporto di Schelling»<sup>55</sup>. Ne deriva una conseguenza di carattere fondamentale: Schelling parla dell'essere come possibilità di essere, puro poter essere e, perciò «“come istanza ultima e suprema non c'è altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario” [...] Nel “punto culminante della ricerca” Schelling definisce questo volere come amore. “L'amore è la cosa suprema” [...] Infatti il mistero dell'amore consiste nel fatto che esso unisce delle cose che potrebbero anche esistere per conto proprio, ma non esistono in questo modo, e ognuna delle quali non può esistere senza l'altra».<sup>56</sup>

Schelling sulla base dell'attuazione di questo discorso filosofico istituisce una qualificazione dell'idea di amore che si discosta e di molto dal νόσις νοήσεως di Aristotele, ma anche di Hegel, per i quali era l'autoriflessione dello spirito che contava; invece, in Schelling l'amore è ciò che caratterizza essenzialmente lo spirito e perciò il soggetto.

La persona dell'uomo è quindi il fine dell'evoluzione, il luogo in cui essa raggiunge il suo compimento. Ma posto su questo vertice altissimo, l'uomo viene preso dalle vertigini e dalla paura [...] deve decidere se sia meglio imporre egoisticamente la propria volontà particolare oppure far trionfare la volontà universale [...] in pratica l'uomo si è deciso contro l'amore [...] a causa di questa catastrofe il mondo è divenuto lacerato, caotico, privo di senso. Poiché l'uomo non ha svolto il ruolo di mediatore che gli era stato imposto, si impone l'esigenza di un secondo mediatore, che rimetta in valore l'amore quale senso dell'essere. Per opporsi al male morale della persona egli assume la figura della persona umana. “Poiché soltanto ciò che è persona può salvare la persona, e Dio deve diventare uomo perché l'uomo ritorni a Dio”<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> W. KASPER, *Crisi e nuovo inizio della cristologia*, cit., p. 75.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

Questo lessico rinvia a quello della tradizione cristiana e dello svuotamento kenotico. Si tratta qui di un rinnovamento della teologia luterana, collocata nel contesto del problema dell'essere inteso in senso idealistico, in cui, *a posteriori per passiones et crucem*, si cerca di cogliere e mostrare come e perché il Cristo si fa uomo e qui la cristologia di Schelling, contro ogni pericolo di Nestorianesimo – e nello stesso tempo anche contro la filosofia dell'identità di Hegel –, presenta l'incarnazione e l'unione ipostatica come filantropia e fa del Cristo colui che solidarizza con tutti gli uomini. Sul terreno cristologico, tutto ciò lo conduce, per poter illustrare il senso dell'annichilamento kenotico (*Fil 2*, 6 ss.) – che è assolutamente libero – ed evitare l'apoteosi della carne, a rielaborare il materiale concettuale espressivo della grande tradizione cristiana, a parlare di solidarietà con l'umanità. Così la spoliazione divina (*Fil 2*, 7s.; *Gal 1,4*; *Gal 2,20*), l'ensarcosi del logos (*Gv 1.14*), diventa la cifra di tutte le cose e l'esinamento della pienezza *per accipere formam servi* sta ad indicare il massimo dell'umanizzazione. Allora l'abbassamento, o – il che è lo stesso – la sofferenza, è anche filantropia: i due termini si co-appartengono e la coscienza teandrica di Cristo non viene volatilizzata nella divinità, tanto che Egli patisce di ogni male, di ogni peccato, ed è perciò «l'universale stigmatizzato dei dolori umani» e nello stesso tempo un «universale di carità». Vi è perciò intima solidarietà tra tutti i membri dell'umanità e Dio e poi tra Dio e l'uomo, e amare l'uno significa amare gli altri e viceversa.

Per questa via, Schelling, ponendosi in un orizzonte di pensiero storico, è conscio delle principali difficoltà a cui andava incontro la teologia classica, caratterizzata fondamentalmente in termini metafisici dal problema dell'immutabilità di Dio, il cui grande ostacolo era costituito proprio dalla storia e dall'impossibilità di risolvere – se non a costo di aporie – il «problema dell'incarnazione di Dio e, a maggior ragione, quello di una sofferenza e di un morire di Dio»<sup>58</sup>. Perciò, la cristologia elaborata da Schelling «non è una cristologia dell'incarnazione, ma della *kénosis*. Il suo punto di partenza non è rappresentato da *Gv I*, ma da *Fil 2*»<sup>59</sup>. Essa, inoltre, si discosta e notevolmente, ad esempio, anche dalla cristologia kenotica del sec. XIV e del XVII sec.. Di questa *kénosis* «*homini Jesu unica causa fuit existendi*»; e, così, «Schelling oppone un *ipsa exinanitione existit* al classico *ipsa assumptione creatur*»<sup>60</sup>. Allora,

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 80.

l'umanità di Cristo non è niente altro che un *actus continuus* di alienazione; il suo cibo è fare la volontà del Padre [...] Con l'ausilio della sua cristologia kenotica pertanto Schelling può raggiungere l'obiettivo dell'antica cristologia incarnatoria e delle due nature, senza irretirsi nelle sue aporie [...] Per lui la morte è la prova massima dell'obbedienza di Cristo [...] e quindi il compimento del suo essere [...] Insieme essa è il compimento di ogni essere. Qui si realizza ciò a cui aspira ogni essere, ma che è stato turbato dal peccato dell'uomo, l'unità nell'amore. Nella sua morte obbediente Gesù prende volontariamente su di sé, al posto nostro [...] l'estraneazione da Dio [...] in questo modo egli ci conferisce insieme il potere di ristabilire in noi la vita divina alienata, di essere figli di Dio [...] Cristo cioè ha portato all'umanità la libertà dalle potestà e dalle autorità esteriori che rendono schiavi. La croce perciò [...] è un "prodigio dell'amore"<sup>61</sup>.

In questo modo,

la riconciliazione dell'intera realtà nell'amore equivale alla sua rifondazione e quindi riconciliazione con Dio, che rappresenta il vincolo ultimo dell'unità nell'amore. Così nella risurrezione si estende all'eternità la riconciliazione avvenuta nel momento della morte di Cristo (XIV, 219). Naturalmente per Schelling l'eternità non equivale all'assenza di tempo ma al superamento del medesimo (VIII, 260s.). L'amore ha un tempo e lo dona; nel tempo esso fonda la continuità e l'identità mediante la fedeltà. Ciò che avviene nella morte di Cristo non è quindi un fine senza futuro, ma un compimento [*Voll-endung*] permanente, che non nega semplicemente la differenza dei tempi, ma la "toglie" [*aufhebt*] nel duplice senso del termine. L'una-volta-per-tutte dell'amore di Gesù Cristo nella sua morte diviene l'una-volta-per-tutte. L'amore manifestatosi nella morte di Gesù comprende quindi una identità oggettiva e una continuità storica<sup>62</sup>.

Per tutte queste ragioni, «la croce diventa per Schelling il cardine non soltanto della sua cristologia, ma anche dell'intera sua filosofia»<sup>63</sup>. Allora, nonostante tutti i rimproveri che si possono muovere alla sua cristologia, nonostante tutti i rilievi critici che la sua seconda filosofia presenta, che può finanche giungere ad ammettere che con la sua cristologia Schelling «non ha raggiunto il suo scopo», dobbiamo e possiamo concludere, secondo Kasper, che in lui possiamo trovare «un nuovo inizio in mezzo alla crisi attuale della cristologia» e che «nella sua vecchiaia lo stesso Schelling ha avanzato in misura crescente la pretesa di pensare per l'avvenire il futuro

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>63</sup> *Ibid.*.

dell'essere (XIII, 10s.; XIV, 360, 366s.). Ma il futuro dell'amore è il tema della sua cristologia»<sup>64</sup>. Si tratta, qui, di una elaborazione concettuale e di un principio fondamentale, per Kasper, in cui «il compimento della propria identità e dell'identità dell'altro è l'essenza dell'amore; il vero amore unisce, non assorbe, libera piuttosto il proprio essere se stessi e lo porta al suo più profondo compimento. Così ci rivela Gesù Cristo, che è l'amore di Dio (1 Gv 3, 8.16). Egli con ciò ci dischiude il fatto che l'amore è il fondamento ultimo e il senso ultimo di ogni essere»<sup>65</sup>. E questa verità, che è il caposaldo del Cristianesimo, si trova – come scrive lo stesso Kasper nella *Prefazione* alla nuova edizione del suo *Jesus der Christus* del 2007 – espressa «già in Schelling; cfr. *L'Assoluto nella storia*, p. 400; M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971, 107, 154; 211; 223-225. Oltre che in *Jesus der Christus*, 101-103, ho svolto questi pensieri anche in *Der Gott Jesu Christi*, 354 e 377»<sup>66</sup>.

In effetti, lo stesso tema e le stesse conclusioni si riscontrano nel suo lavoro di abilitazione sull'Assoluto in Schelling (1964). Più precisamente, nel capitolo *Cristo come fine della rivelazione di Dio*, nel dare rilievo al tema del radicale e coerente compimento della filosofia schellinghiana, Kasper aveva analizzato il problema del

perché non ci si ferma alla semplice incarnazione, perché l'abbassamento deve proseguire fino all'estremo, fino alla morte terribile ed atroce? La risposta, per Schelling, è data solo con la volontà di sottomettersi interamente a Dio. Per questa volontà non c'è alcuna necessità, “era semplicemente la conseguenza della sua disposizione d'animo divina, identica con il Padre”. È “un miracolo dell'amore” – “un miracolo del quale possiamo dire soltanto: in verità si tratta di una cosa che noi non avremmo potuto *aspettarci* o prevedere con *nessun* concetto umano, anzi, in cui non avremmo osato credere se non fosse realmente accaduta”<sup>67</sup>.

Poi, in *Jesus der Christus*, considerata come la sua opera migliore e di maggior successo, Kasper proseguendo il discorso su Schelling e la venuta futura del Regno di Dio, cioè sul carattere soteriologico del regno di Dio e della fede intesa «come risposta all'amore di Dio», che «significa allo stesso

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>65</sup> W. KASPER, *Vorwort zur Neuauflage*, in W. KASPER, *Jesus der Christus*, Herder, Freiburg im Br., 2007, p. 28.

<sup>66</sup> *Ibid.*.

<sup>67</sup> W. KASPER, *L'Assoluto nella storia*, cit., p. 465 (ed. ted. WKG/S, Herder, Freiburg im Br. 2010, p. 555).

tempo anche amore verso Dio e verso il prossimo»<sup>68</sup>, conclude affermando che «il tempo della venuta del regno di Dio è il tempo dell'amore, il quale esige che noi ci accettiamo l'un l'altro. Questo amore, che non chiede contropartite e non rifiuta nulla, arresta la forza del male nel mondo (Mt. 5, 39s; Lc. 6, 29). Esso spezza il cerchio diabolico di potere e contropotere, di colpa e vendetta. L'amore è il nuovo inizio e la concretizzazione della salvezza»<sup>69</sup>. Perciò, «*la salvezza del regno di Dio consiste nel fatto che ora si afferma sovrano, nell'uomo e per mezzo dell'uomo, l'amore di Dio che si autocomunica. L'amore si manifesta come il senso dell'essere. Soltanto nell'amore il mondo e l'uomo trovano il loro compimento*»<sup>70</sup>.

Nel testo su *Der Gott Jesu Christi* (Matthias-Grünewald, Mainz 1982), dove si affronta il tema di Dio come questione fondamentale della teologia, il centro di gravità attorno a cui tutto ruota è costituito dall'affermazione, sulla scia della dottrina trinitaria tradizionale, che le relazioni sono una caratteristica in cui si automanifesta Dio nella sua trinità. Questa impronta, per quel che riguarda la parte antropologica, propugna una nuova interpretazione dell'uomo, che così «non è né un autarchico essere-in-sé (sostanza) e né un autonomo, individuale, essere-per sé (soggetto), ma un essere a partire da Dio e orientato verso di lui, a partire da altri uomini e orientato verso di essi; vive umanamente solo nelle relazioni io-du-noi. L'amore si dimostra come senso del suo essere»<sup>71</sup>. Di conseguenza, l'amore viene ad essere il massimo canone per poter «intendere in modo rinnovato e più profondo la realtà»<sup>72</sup>, tanto che si potrebbe aggiungere, come ulteriore specificazione, che «il senso dell'essere è l'altruità dell'amore»<sup>73</sup>.

Questa prospettiva pone le basi di ulteriori svolgimenti argomentativi, che vanno ben oltre il mero discorso cristologico o trinitario e sono tali da coinvolgere problemi di carattere antropologico, sociale, ed eclesiologico. Essa, in effetti, apre tutto un orizzonte di comprensione dell'essere; fonda una visione del mondo che lascia spazio ad una legittima autonomia di ciò che è umano e rinvia ad una comprensione della Chiesa come *communio*, unità e molteplicità dei carismi, unità e molteplicità delle chiese locali, ma

<sup>68</sup> W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 107ss.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 113-114.

<sup>71</sup> W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias Grünewald, Mainz 1982, p. 354.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 377.

soprattutto istituisce poi la qualificazione della propria identità come identità dell'altro, in cui l'amore interviene a connettere e ad unire tutto.

Libera ciò che è proprio dell'essere e lo porta al suo più pieno compimento. Così ci rivela Gesù Cristo, che è l'amore di Dio" (1Gv 3, 8-16). Egli ci dischiude il fatto che l'amore è l'ultimo fondamento e il senso ultimo di ogni essere. Gesù Cristo si rivela come la chiave, il centro e il fine, come l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine" (Ap 22,13) di tutta la storia e dell'intero cosmo; in lui diventa chiaro il mistero di Dio e quello dell'uomo e del mondo (cfr. GS 10; 5). La verità, che è Gesù Cristo stesso (Gv 14, 6), è una verità che ci rende liberi (Gv 8,31), che porta la luce nella vita e nel mondo (Gv 1, 9; 8, 12). Egli è "Lumen gentium", "Luce delle genti" (LG 1)<sup>74</sup>.

## 6. Cristologia e antropologia

A partire da quest'ottica, soprattutto sulla scia della *Gaudium et spes* e di altri documenti conciliari, è possibile sviluppare in maniera ampia e sistematica un discorso antropologico, strettamente connesso e in dipendenza da quello cristologico. Ciò comporta preliminarmente il bisogno di ben distinguere il quadro di pensiero che oggi giorno ci troviamo di fronte. In particolare, per Kasper, nel Cristianesimo moderno si è avvertito sempre di più il problema che poi si può riassumere nel dilemma dell'identità o della rilevanza. In altre parole, per citare Y. Congar, «il più grave inconveniente che abbia colpito il cattolicesimo moderno è di essersi fermato, nella teoria e nella catechesi, su ciò che sono in sé Dio e la religione, senza tenervi sempre unito il significato di tutto ciò per l'uomo. L'uomo e il mondo senza Dio, di fronte ai quali noi ci troviamo e che affrontiamo, sono nati in parte da una reazione contro un tale Dio senza uomo e senza mondo»<sup>75</sup>. Tutto ciò può condurre, e non di rado ha portato, alle seguenti due posizioni:

1) Se da un lato ci si preoccupa di essere rilevanti per gli uomini, allora il rischio concreto è quello di perdere la propria identità;

2) Se dall'altro ci si concentra sulla propria identità, allora, il rischio è quello di arroccarsi in sé stessi, isolandosi dagli altri.

L'esito di queste posizioni, portate alle estreme conseguenze, sono tali da coinvolgere il rapporto tra cristologia e antropologia e soprattutto il discorso di

<sup>74</sup> W. KASPER, *Vorwort zur Neuauflage*, in *Jesus der Christus*, WKGa, Herder, Freiburg 2007, pp. 28-29.

<sup>75</sup> Y. CONGAR, *Cristo nella economia salvifica e nei suoi trattati di cristologia dogmatica*, in «Concilium», 1, 1966, p. 37.

una antropologia teologica. Esse, poi, mettono in luce la necessità di una nuova riscoperta, alla luce della tradizione della Chiesa antica e dei dati scritturistici, dell'unità di cristologia e soteriologia. Per Kasper, la teologia classica aveva affrontato e risolto il problema del significato salvifico di Gesù Cristo all'interno di un'ottica cosmologica, come ad esempio in Giustino e nel suo discorso sul *logos*, ma poi soprattutto nel Medioevo con l'idea di un *ordo universi* utilizzata dall'Aquinate nella terza parte della *Summa theologiae*, in cui Cristo era visto nell'ottica della teoria del mondo come *exitus e reditus*. Nel pensiero moderno, invece, c'è stata la cosiddetta svolta antropologica, in cui tutto ruota attorno all'uomo. Si sono poste così le basi per una nuova considerazione del discorso teologico, che nei suoi ulteriori svolgimenti ha portato ad un complesso e articolato confronto critico. In particolare lo sviluppo della cristologia ha condotto «a conflitti analoghi a quelli già riscontrati nella chiesa antica durante la polemica con il pensiero cosmologico. Soltanto dopo un faticoso processo di distinzione critica e di ricezione creativa» si è giunti ad una «cristologia sviluppata nella chiave moderna dell'antropologia»<sup>76</sup>.

Gli esiti, in ambito teologico, sono emersi già nei secoli XVII e XVIII, con le tesi dei Sociniani, che appiattivano la cristologia e la soteriologia sull'antropologia. Gli sviluppi più significativi e importanti, comunque, si sono avuti nella stessa rielaborazione del discorso cristologico, con Schleiermacher e, poi, con la cosiddetta teologia liberale, Ritschl e von Herrmann, i cui esiti sono ancora visibili nel dibattito teologico contemporaneo e hanno portato ad un «abuso del *pro me* come principio metodologico», cioè alla dissoluzione della cristologia»<sup>77</sup>. Tutto ciò ha comportato il rigetto della metafisica e della teologia naturale; poi, ha avuto nelle sue radicalizzazioni più spinte, come è stato messo in evidenza da Hans Albert, un esito di tipo ateistico. Nell'ambito della teologia cattolica, secondo Kasper, una presa di coscienza adeguata di questi problemi la si è avuta a partire dalla Scuola cattolica di Tubinga del sec. XIX e, successivamente, con l'opera filosofica di Maurice Blondel, di Joseph Maréchal, sul terreno più propriamente teologico con Henri de Lubac (1896-1991).

In particolare, secondo Kasper, quattro sono stati i punti che da allora in poi sono stati introdotti nel dibattito teologico e sono stati largamente recepiti<sup>78</sup>:

<sup>76</sup> W.KASPER, *Teologia e antropologia*, in *Teologia e chiesa*, cit., p. 207.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>78</sup> Qui, dal paragrafo 6 di p. 159 fino alla fine di p. 165, si riproduce, tranne qualche parola iniziale di saluto ai presenti, il testo di una conferenza tenuta dal Card. Walter Kasper sul tema *Cristologia e antropologia*, all'Università di Trieste, il 16 maggio 2016. Le ragioni

a. L'impostazione concettuale moderna non può essere considerata, soltanto e nemmeno primariamente, come deviazione dal teocentrismo della fede cristiana, ma, al contrario, il Cristianesimo, con la sua fede nella creazione e sottolineando la dignità incondizionata di ciascun uomo, ha contribuito in maniera essenziale a liberare l'uomo dai nessi cosmologici che lo tenevano avvinto.

Per quanto riguarda la tesi della "Teologia della secolarizzazione" (svilupata soprattutto da F. Gogarten e J.B. Metz) che la mentalità moderna sia fondamentalmente un evento cristiano, e rappresenta per così dire l'attuazione della fede cristiana nel mondo, non sia stata comprovata né sul piano storico né per quel che riguarda l'esperienza concreta, è però pur vero che essa contiene se non altro un consistente nocciolo di verità, tanto che persino nella sua critica al Cristianesimo l'età moderna rimane legata alle sue istanze.

a. La teologia non può scegliersi essa stessa il proprio tempo, ma *deve comunicare il messaggio cristiano agli uomini del suo tempo* e rendere loro conto della speranza cristiana che è in essa (1Pt 3, 15). Una *theologia perennis*, per principio senza tempo, non serve a nessuno ed in nessuna epoca. Ciò costringe la teologia contemporanea a recepire in modo critico e creativo il pensiero moderno.

b. La rivelazione storico-salvifica suppone l'uomo come "uditore della Parola" (K. Rahner). Non si dà mai una fede in sé, ma soltanto una fede che viene ascoltata, compresa, accettata e testimoniata da uomini. Così *l'uomo è, in quanto uomo, luogo e soggetto della fede*, un soggetto di cui si deve tener conto in ogni proposizione di fede.

c. *L'uomo*, così come esiste concretamente sul piano storico-salvifico, è già *creato in Cristo e in vista di lui* (1Cor 8, 6; Col 1, 16s.). Proprio per questo il messaggio cristiano arriva all'uomo non come qualcosa di estraneo, bensì come realtà che si aspetta e che serve ad interpretare ciò che di più profondo ed intimo è in noi. Proprio su tale sfondo è possibile capire perché Rahner, nella sua riflessione, sviluppa la cristologia come correlato della speranza dell'uomo.

Questo ed altri argomenti analoghi, come ad esempio le posizioni di Maurice Blondel (1861-1949) e sulla sua scia di Henri de Lubac, con il

principali di questa scelta sono dovute al fatto che, qui, Kasper traccia e presenta le linee essenziali, rigorosamente teologiche, entro cui collocare e articolare l'ingente materiale da lui elaborato in lunghi anni di ricerche e di pubblicazioni.

recupero sul terreno antropologico dell'antica idea di *desiderium naturale videndi Deum*, hanno indotto il magistero recente della Chiesa cattolica a recepire ripetutamente le intenzioni di fondo di una cristologia mediata in chiave antropologica. Particolarmente importante è quel che si dice nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* e nell'enciclica *Redemptor hominis*, ma anche nella *Fides et ratio*, documenti che rispetto ai precedenti enunciati magisteriali – si pensi soltanto all'enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI ed al *Sillabo* di Pio IX e poi a Pio X – parlano un linguaggio nuovo e rappresentano un notevole progresso nello sforzo di aggiornamento dell'annuncio e della teologia. Naturalmente spesso ci troviamo qui di fronte ad una semplice giustapposizione tra accenti nuovi ed enunciati tradizionali. Mediare, comunque, non è compito del magistero ecclesiastico, ma della teologia, la quale si trova già impegnata su questo fronte.

### *Sviluppi critici*

Uno sviluppo critico della prospettiva antropologica, nella teologia e soprattutto nella cristologia, deve partire filosoficamente dagli esiti che la discussione del problema, direttamente o indirettamente, ha avuto nel confronto con la filosofia post-idealistica, preparato attraverso la Scuola di Tubinga (J.S. Drey, J.A. Möhler, J.E. Kuhn, F.A. Staudenmaier), e dal vivace dibattito sorto attorno alle posizioni di J.H. Newman, ma poi soprattutto da quelle del filosofo francese Maurice Blondel e sulla sua scia dalla cosiddetta *nouvelle théologie* (in particolare con Henri de Lubac), in cui il dibattito raggiunse il suo punto più alto.

Tutto ciò, preparato anche dalla rinnovata ricerca sulla Scolastica (M. Grabmann, M.D. Chenu, etc.), ha condotto ad una forte critica della cosiddetta teologia da Denzinger e da encicliche. Così si è superato il metodo dei *dicta probantia* e dato avvio a una teologia in cui il riferimento alla Tradizione, ma anche a una rigorosa scientificità e a una prassi costantemente orientata verso i problemi concreti, formano un tutt'uno. Infine, questa prospettiva, immediatamente prima e dopo il Concilio Vaticano II, considerato la *Magna charta* della Chiesa cattolica del III millennio, è stata continuata e portata ulteriormente avanti da autori come K. Rahner, H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger e altri e confluita infine negli stessi testi e Costituzioni conciliari.

Tutto questo è avvenuto nella convinzione che la teologia deve iniziare con l'esposizione dei temi biblici e poi vedere il loro inserimento nella tra-

dizione vivente della Chiesa, in stretta connessione con la liturgia e tutta la vita dei fedeli. Proprio per questo motivo il Vaticano II ha voluto parlare in senso pastorale e non (nel senso stretto del termine) dogmatico.

Questi nuovi accenti hanno dato luogo ad ampie e ulteriori discussioni. In ogni caso, dopo il crollo dei sistemi idealistici, l'esperienza che si è fatta è stata quella della finitudine e della contingenza dell'essere umano. A motivo della sua finitudine, l'uomo non è in grado di ricavare la sua fatticità dalla propria trascendentalità e si sente, per diversi aspetti, condizionato. La sua grandezza, però, consiste – per esprimerci con Blaise Pascal e dopo di lui con Maurice Blondel, che viene visto come colui che ne ha condotto a rigorosa e coerente sistematizzazione i pensieri – nel riconoscere la propria miseria come tale.

Un simile modo di procedere, che ha come punto di partenza, l'interazione di soggetto e oggetto, dove il soggetto configura il mondo e a sua volta viene configurato dal mondo, dalla natura e dalla cultura, può essere qualificato come 'storico'.

Concretamente per il nostro contesto ciò significa che non si danno gli uomini, ma uomini soltanto in diverse connotazioni storiche. Il principio fondamentale dell'antropologia, pertanto, come sostiene anche W. Dilthey, possiamo esprimerlo così: "È soltanto la storia e dirci chi sia l'uomo". E perciò l'antropologia non potrà prescindere né dai risultati conseguiti dall'etnologia, come nemmeno dai condizionamenti storico-economici dell'uomo moderno.

Dal punto di vista teologico, questo profondo intreccio sta a significare che noi dobbiamo partire dalla storia di Dio con gli uomini e più concretamente con l'uomo così come ci è apparso in Gesù Cristo, per capire proprio da questa concreta attuazione dell'essere umano che cosa significhi la 'destinazione dell'uomo' (Fichte). Esasperando un po', diremmo che un'antropologia teologica deve porsi in modo teologico, non antropologico. In questo vediamo la legittima istanza che anima, ad esempio, K. Barth nel precisare il rapporto tra cristologia (teologia) e antropologia. Qui la tesi di fondo è che noi dobbiamo capire Adamo a partire da Cristo, non viceversa: Cristo a partire da Adamo. Un simile punto di partenza cristologico – e lo diciamo criticamente in merito alla riduzione cristologica operata da Barth – presuppone, ovviamente, che l'uomo sia inteso come creatura 'uditore della Parola', che cioè in quanto uomo sia fundamentalmente aperto a ricevere da Gesù Cristo la sua determinazione escatologicamente definitiva.

La tradizione cattolica ha qualificato questa capacità passiva come *po-*

*tentia oboedientialis* e ha illustrato la *reciproca presupposizione* con l'assioma classico del '*gratia supponit naturam et perficit eam*'. Su questa stessa linea, ma andando oltre, si colloca anche la posizione di Maurice Blondel, e poi di Henri de Lubac, che hanno giudicato non del tutto sufficiente la *Hinordnung der Geistnatur auf das Übernatürliche* (l'essere ordinato della natura spirituale al soprannaturale)<sup>79</sup> e hanno preferito riscoprire l'antica e grande tradizione veteropatrastica e agostiniana, preferendo la formula del *Desiderium naturale videndi Deum*. Tutto ciò ha condotto, nell'ambito del discorso teologico, ad una antropologia caratterizzata da una «réinvention de la finalité» e da una decostruzione della teologia dopo Baio. In tal modo, Henri de Lubac, trattando del rapporto tra natura e soprannaturale, ha messo in evidenza limiti e carattere moderno, e perciò non tradizionale, della dottrina estrinsecista che è a monte dell'odierno processo di secolarizzazione, per colmare l'abisso che si era venuto creando tra *kerygma* e mondo della vita, così da rompere i ponti con «la maladie moderne du catholicisme»<sup>80</sup> o con le «verhängnisvolle Verengungen der späteren Entwicklung»<sup>81</sup>. Questo «ressourcement» è stato introdotto poi anche nei testi del Vaticano II, in particolare nell'antropologia su base cristologica della *Gaudium et spes* 22 e 45.

Tutto ciò sta a significare che la cristologia presuppone l'antropologia, la trascende e la completa. L'interazione tra cristologia e antropologia è anche il tema di *Rm* 5, 12-21, in cui Paolo assume uno schema già presente sia nella mitologia pagana, come nell'apocalittica giudaica: la rispondenza reciproca fra i *prôta* e gli *éschata*. Gesù Cristo è il grande 'sì' che Dio ha proferito (*2 Cor* 1, 20); in lui Dio ha accolto l'uomo, ogni uomo. Ma l'analcoluto con cui si apre questa sezione mostra che Paolo spezza questo rapporto di rispondenza. Lo si coglie dal fatto che, come leggiamo nei vv. 13s., è la legge (*Gal* 3, 19) a convincere l'uomo di peccato e così a rompere la continuità che lega Adamo a Cristo. Per cui Paolo mostra sia la differenza che passa fra Adamo e Cristo, come anche l'incomparabilità e superiorità della realtà di Cristo rispetto a quella di Adamo. Analogamente in *1 Cor* 15, 45-47 dove si mostra la corrispondenza tra il primo e l'ultimo Adamo, si evidenzia al tempo stesso anche l'incomparabilità tra le due figure. Si

<sup>79</sup> Cfr. in proposito H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, cit., p. 142 e p. 182.

<sup>80</sup> H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, France Catholique-Cerf, Paris 1985, p. 28.

<sup>81</sup> Cfr. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 279, nota 13.

tratta però di un'analogia antitetica che è possibile soltanto per un'altra di tipo strutturale (*Rom 5, 12.19.21*). La realtà di Adamo è superata, ma essa stessa, ancora una volta, consente di capire il motivo del superamento. Paolo comprende Adamo a partire da Gesù Cristo, ma al medesimo tempo mostra in Adamo il significato di Gesù Cristo. L'esegesi di *Rom 5, 12-21* ci autorizza a vedere una triplice relazione fra cristologia (teologia) e antropologia, che con la dottrina classica dell'analogia possiamo qualificare come *via positionis*, *via negationis* e *via eminentiae*.

### *Risultati*

a. Possiamo, giunti a questo punto, trarre delle prime conclusioni dal discorso fin qui svolto. La prima e la più importante è che: *La cristologia (e con essa tutta la teologia) presuppone un'antropologia*. Più precisamente presuppone un uomo concepito come soggetto libero, capace di ascoltare e di rispondere. Essa non intende convincere se non in forza di quella verità che tocca e vincola nella coscienza l'uomo. La determinazione cristologica (e teologica) non è quindi una forza estranea, la teonomia non è una eteonomía. Vero è invece che la teologia può e deve riconoscere la corretta autonomia dell'uomo e del mondo e difendere quindi anche la libertà dell'uomo fin nelle sue radici storiche e naturali, deve tutelare la libertà di religione. La fede cristiana si mostra allora come tutela di ciò che di trascendente è nella persona umana.

b. *La cristologia (e la teologia) presuppone l'uomo come essere aperto e capace di crescita*. Più precisamente, essa presuppone un uomo concepito come essere dotato di libertà, *al quale per sua stessa essenza appartiene una novità indeducibile*. Essa, dunque, non è un'ideologia dell'esistente e nemmeno una pia e pleonastica celebrazione di ciò che già si conosce, bensì il compimento, sovrabbondante e indeducibile, della speranza dell'uomo.

Ciò vuol dire che: *l'uomo è senz'altro il soggetto della fede, non però il suo oggetto materiale e nemmeno il suo oggetto formale*. La fede apre piuttosto l'uomo a Dio, che è l'unica determinazione e il compimento (oggetto materiale) della sua apertura infinita, ed al tempo stesso gli dischiude l'orizzonte (*lumen fidei*), perché conosca e riconosca Dio come Dio (oggetto formale) e, per il carattere finito delle proprie capacità di conoscenza, non lo depotenzi ad un idolo finito (*eidolon*), che ha soltanto la funzione ideolo-

gica di soddisfare dei bisogni umani. Lo scopo della fede, dunque, è quello di far trovare all'uomo il suo compimento, di riconoscere cioè Dio come tale. In questo senso, l'unico oggetto della teologia, in quanto comprendente ogni altro, è Dio, la salvezza dell'uomo.

*La determinazione e il compimento cristologico dell'uomo sono al contempo la crisi di quell'autodeterminazione che l'uomo stesso si è dato in quanto peccatore.*

Il messaggio cristiano della grazia è di conseguenza indissolubile dal messaggio del giudizio, l'Evangelo non può essere separato dalla Legge. La croce, che spezza la natura peccatrice, non è comunque la crocifissione dell'uomo; l'esodo e la *metanoia* hanno piuttosto lo scopo di svelare quel peccato in cui l'uomo si è incurvato su se stesso (peccato come *incurvatio hominis*), di sprigionare di nuovo l'estasi originaria e di portarla al suo massimo splendore. La via che conduce l'uomo alla sua realizzazione piena è dunque quella della *pascha Domini*.

### Conclusioni

Possiamo riassumere i risultati nelle seguenti tre tesi:

1. *La cristologia (e con essa la teologia) presuppone un'antropologia relativamente autonoma.* In questo senso vanno accolte, dal punto di vista teologico, positivamente la svolta antropologica e l'idea moderna di autonomia. La cristologia, tuttavia, si pone anche in modo critico di fronte agli schemi teoretico-concreti e a quelli pratico-vissuti dell'antropologia, e richiama l'attenzione sulla problematica di fondo che emerge dall'impostazione antropologica. Per cui essa va oltre l'antropologia, in quanto definisce come senso ultimo dell'uomo la sua umanizzazione, mediante una divinizzazione che l'essere umano non è in grado di acquisire con le proprie forze. Si sente forte il bisogno di un'antropologia in questa chiave cristologica, come pure di un'etica individuale e sociale fondata su basi cristiane.

2. Il significato antropologico della cristologia, cioè 'l'essere per gli altri' di Gesù Cristo, è fondato nel suo 'essere in sé'. La proesistenza di Gesù presuppone la sua preesistenza, e viceversa: il senso della confessione della preesistenza, cioè della Trinità immanente, riesce comprensibile e – nel senso in cui lo intende Newman – realizzabile, soltanto se riusciamo a cogliere il significato che ha per noi. *Il problema cristologia ontologica o cristologia funzionale è dunque una falsa alternativa.* Si pone allora il compito di

una reinterpretazione della cristologia e della soteriologia, ma anche della dottrina trinitaria: economica ed immanente.

3. Dall'essere trinitario di Dio, rivelatosi nella proesistenza di Gesù Cristo, deriva *per viam analogiae* una metafisica dell'amore, cioè una metafisica di tipo relazionale, al cui centro non sta, come invece nel pensiero antico, la categoria della sostanza, ma quella della persona, per la quale l'amore è il senso dell'essere. Questa metafisica relazionale della persona può riassumere l'istanza legittima della svolta antropologica moderna, ed al tempo stesso pure superarla criticamente, per giungere ad una nuova visione del reale alla luce della fede cristiana.

È ovvio che queste tesi esprimono più un programma di ricerca teologica che un dato acquisito. La teologia cattolica è soltanto agli inizi della sua elaborazione, sia positiva che critica, del postulato antropologico del pensiero moderno e delle sue conseguenze. È un compito che le viene imposto anche dall'ultimo concilio. *E lo potrà assolvere evidentemente, soltanto se rimarrà teologia e non diventerà antropologia.* Essa possiede, certo, una dimensione antropologica che le è essenziale. Vero è però anche che soltanto il riconoscimento della divinità di Dio porta all'umanizzazione dell'uomo. Per questo l'Uomo-Dio Gesù Cristo è la misura escatologica perfetta dell'essere umano (*Ef* 4, 13).

(Testo dattiloscritto, Conferenza tenuta da W. Kasper, su *Cristologia e antropologia* presso l'Università di Trieste il 16 maggio 2016).

### 1. *Chiesa come communio/koinonia*

Nei suoi ulteriori svolgimenti, questo discorso porterà alla trattazione e allo sviluppo di vari aspetti. In particolare, soprattutto nei suoi testi più recenti, Kasper ha concentrato sempre di più le sue attenzioni sulla chiesa e la modernità, sul senso dei moderni processi di libertà, sul tema della misericordia e della tenerezza dell'amore. «Sulla base della tradizione di Tubinga» e «in analogia alla cristologia pneumatologica», esposta soprattutto nel suo testo su *Gesù il Cristo* e nei vari contributi dedicati alla cristologia, Kasper, ha sviluppato anche la sua visione della chiesa «in prospettiva pneumatologica»<sup>1</sup>.

Questa idea egli l'ha esplicitata sulla base della qualificazione della chiesa come *communio*, tenendo conto che la «professione di fede nella "chiesa una, santa" è infatti collegata nel Credo con la professione di fede nello Spirito Santo; perciò l'ecclesiologia non può essere presentata come una pura dottrina istituzionale, ma deve essere piuttosto trattata in connessione con la pneumatologia e con tutta la molteplicità dei carismi della chiesa»<sup>2</sup>. Si tratta, qui, di posizioni che costituiscono anche «l'istanza e il motivo fondamentale dell'ecclesiologia conciliare», che per questi aspetti si muove sulla linea tracciata da Henri de Lubac<sup>3</sup>. Sulla scia di de Lubac si muove d'altronde Kasper, per sua esplicita ammissione, tanto che egli af-

<sup>1</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 39.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 40, nota 60: «le basi furono poste da H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris 1944; *L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1949».

ferma: «stimoli decisivi per la comprensione della chiesa devo soprattutto a Henri de Lubac (+1991) e Yves Congar (+1995). Dalla loro stupenda conoscenza storica dell'ecclesiologia, medioevale e moderna non imparai solo molte cose, ma imparai anche un amore approfondito per la chiesa e per il suo mistero»<sup>4</sup>. Una tale impostazione dell'ecclesiologia, non da ultimo,

sta sullo sfondo di tutte le menzionate immagini bibliche [popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo] che descrivono l'essenza della chiesa. Si può perciò a buon diritto dire che la *communio* è il motivo ecclesiologico dominante del concilio. Nella scia della teologia dei Padri della chiesa, il concilio la fonda nella *communio* intratrinitaria tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. La chiesa è, in quanto *communio*, l'immagine e per così dire l'icona della Trinità. Dal sinodo [1985, Città del Vaticano, Sinodo straordinario dei vescovi] in poi l'idea della chiesa come *communio* è diventata per me determinante<sup>5</sup>,

anche perché con questa idea di chiesa ci troviamo di fronte ad un quadro di pensiero in cui si cerca di mettere a frutto l'insegnamento di san Paolo sui carismi e di applicarlo alla dottrina del ministero ecclesiale. La chiesa, così, viene intesa come una «vivente realtà di comunione (*communio-Wirklichkeit*), popolo di Dio nella sua intera diversità di carismi, ministeri e servizi, una Chiesa che siamo tutti noi»<sup>6</sup>. Questa esigenza unitaria comporta «un nuovo modo comunionale e relazionale di pensare», che si può comprendere in tutto il suo significato soltanto se si tien presente «la rivelazione di Dio come di un Dio che è amore donante se stesso (1 Gv 4, 8.16). Dio può essere amore per il mondo e per noi solo perché è amore in se stesso, nella *communio* intratrinitaria tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Se egli è perciò amore e *communio*, allora l'amore e la *communio* sono il senso di tutta la realtà [...] allora la realtà ultima che tutto determina è piuttosto la relazione»<sup>7</sup>. Perciò, l'ecclesiologia di *communio* può diventare l'idea guida per la costruzione di una cultura del dialogo, non soltanto teorica, ma calata nella prassi concreta del singolo e della società: all'interno della chiesa cattolica e nel dialogo con le altre chiese e con le religioni non cristiane.

Per cogliere e ben distinguere questa idea di chiesa, nuova e nello stesso tempo antica, e afferrare il quadro di pensiero teologico che ne è a

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>6</sup> W. KASPER, *Chiesa dove vai?*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 47.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

base, bisogna tener presente che essa emerge sullo sfondo «della speranza storico-salvifica e escatologica universale della Bibbia e della tradizione ecclesiale. Solo in questo contesto complessivo possiamo comprendere e inquadrare la chiesa. Perciò nell'ecclesiologia si tratta del programma di tutta la teologia, cioè di rendere ragione della speranza che è in noi»<sup>8</sup>. Un rapido sguardo alle vicende della chiesa, per Kasper, si impone a questo punto per chiarire il discorso. In particolare, «i Padri della chiesa parlano, nel linguaggio della Bibbia, della chiesa come *mysterium*, come corpo e come sposa di Cristo, come tempio dello Spirito Santo e come *communio*. Essi la paragonano alla luna, che non brilla di luce propria, ma della luce che riceve dal sole, e la paragonano a una nave immersa nel mondo, a una vite e ad altre cose ancora»<sup>9</sup>. Tuttavia, a partire dal Medioevo, in particolare dopo le controversie del XI sec., con Berengario di Tours e le polemiche sulla presenza reale nell'eucarestia, gradualmente si dimenticò il nesso profondo esistente tra eucarestia e chiesa, viva e presente nei Padri, e si imposero sempre di più dei trattati di ecclesiologia «che erano più una gerarcologia che non una ecclesiologia»<sup>10</sup>. In ambito cattolico, dopo la Riforma protestante, a cui «la teologia controversistica cattolica contrappose una concezione della chiesa che metteva in risalto il suo lato visibile», questo orientamento si rafforzò<sup>11</sup>, e dopo l'Illuminismo si ebbe, poi, un ulteriore «appiattimento della concezione della chiesa [...] come una società che possiede in se stessa tutti i mezzi necessari per il raggiungimento del proprio fine»<sup>12</sup>. La svolta, con una nuova riflessione sull'idea di chiesa, la si è avuta con la Scuola cattolica di Tubinga, in particolare sul terreno ecclesiologico con J.A. Möhler (+1838) e, infine, con il Concilio Vaticano II, che, nei suoi principali testi, ha messo in risalto l'idea di Chiesa come *communio*, muovendosi sulla scia del rinnovamento teologico della prima metà del XIX sec. a cui ha contribuito soprattutto Henri de Lubac<sup>13</sup>.

In questo modo, il Concilio è ritornato alle fonti, cioè all'antica tradizione

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>13</sup> W. KASPER, *Prefazione* ad A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia*, cit., p. 9.

ecclesiologica<sup>14</sup>, per realizzare un aggiornamento della teologia<sup>15</sup> e della Chiesa e rigettare l'estrinsecismo di natura e grazia, chiesa e mondo<sup>16</sup>, proponendo un'idea di Chiesa, che, in quanto sacramento universale di salvezza, «nella sua configurazione umana deve rispecchiare l'annuncio della grazia e del Dio misericordioso; essa deve essere Chiesa con un volto umano; deve conservare la sua propria identità e avere il suo proprio profilo»<sup>17</sup>. Questo insegnamento per Kasper è stato espresso soprattutto dalla *Lumen gentium*, un testo che – sulla scia di Henri de Lubac che lo considera come «la colonne vertébrale de l'oeuvre conciliaire», un autentico «retour aux sources viventes de la Tradition catholique (seul moyen de progresser dans une bonne direction)»<sup>18</sup>, «un souffle nouveau»<sup>19</sup> – ci fornisce, per quanto riguarda la nozione di Chiesa, «die Leitidee des letzten Konzils»<sup>20</sup>. Si tratta della *Magna charta* per la chiesa del terzo millennio e non resta altro che intrpretarne correttamente e applicarne le linee dottrinali, sul terreno teologico, ma anche nella prassi pastorale ecclesiale quotidiana. Bisogna, tuttavia, tener presente alcune cautele nel leggere i testi conciliari. Il Concilio, ad esempio, parla della chiesa come sacramento universale di salvezza (LG 1), ma questa affermazione

contiene già diverse limitazioni, di cui bisogna tener attentamente conto [...] Il concilio ci dice che la chiesa è “in Cristo come” (*veluti*) un sacramento. Questo “come” lascia intendere che la chiesa non è un ottavo sacramento accanto ai sette sacramenti. Più importante ancora è una seconda limitazione. Il concilio dice che la chiesa è “in Cristo come un sacramento”. Con ciò esso dice che la chiesa non ha alcuna importanza sacramentale indipendente accanto a Cristo, ma ce l'ha solo “in Cristo”. Gesù Cristo è infatti l'unico mediatore tra Dio e gli uomini (1 Tm 2, 5)<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, France Catholique-Cerf, Paris 1985, p. 28.

<sup>15</sup> Cfr. W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 279, nota 13, dove si rinvia esplicitamente agli studi di Henri de Lubac; ma anche p. 313 dello stesso testo dove si afferma, in piena sintonia col teologo francese e con le tesi di fondo della sua opera *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, che a partire dalle controversie sull'Eucaristia del sec. XI «ging das Bewusstsein des Zusammenhangs von Eucharistie und Kirche weithin verloren [...] Ingesamt kam es freilich zu einer verhängnisvollen Individualisierung und Privatisierung des Eucharistieverständnisses und der eucharistischen Praxis. Diese einseitige Entwicklung wurde [...] durch das II. Vatikanische Konzil wieder aufgebrochen».

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>17</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 2, cit., p. 211.

<sup>18</sup> H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, cit., p. 21.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>20</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 273.

<sup>21</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 133.

In questo modo viene mantenuta la distinzione tra Cristo e la chiesa e

i sacramenti e, quindi, anche la chiesa intesa come sacramento non sono la “cosa” stessa, ma sono solo segni e strumenti. Secondo Tommaso la chiesa è uno strumento in quanto è segno [...] in questo modo quando si dice che la chiesa è come un sacramento, non la si divinizza, ma in fondo la si relativizza in un senso da intendere bene. Tale affermazione non legittima nessun trionfalismo ecclesiale, ma cerca al contrario di superarlo. Infatti come segno quasi sacramentale la chiesa rinvia a Gesù Cristo e alla sua croce. La chiesa conformata all’immagine di Cristo è chiesa sotto la croce e all’ombra della croce<sup>22</sup>.

Essa prosegue il suo pellegrinaggio ed è «come segno e strumento dell’unione con Dio, simultaneamente segno e strumento dell’unione tra gli uomini ed è, quindi, come un sacramento del mondo<sup>23</sup>.

Questo segno di unione non deve ridursi ad essere una mera designazione empirica, priva di qualsiasi efficacia o di applicazione concreta nella prassi quotidiana. Lo stesso termine chiesa o *ekklesia* nel Nuovo testamento, ha un senso di rinnovamento, di «anticipazione del regno escatologico universale di Dio quale regno della pace, che abbraccia popoli e culture [...] raduna tutta l’umanità con i suoi beni sotto l’unico capo Cristo nell’unità del suo Spirito»<sup>24</sup>; per questo viene definita da Sant’Ambrogio *congregatio populorum*. «Il regno di Dio, che è già cominciato, è giustizia, pace e gioia nello Spirito santo (*Rm* 14, 17). La cosa d’importanza decisiva è perciò che noi viviamo in questo vecchio mondo come uomini nuovi (*Rm* 6, 4; *Ef* 4, 24; *Col* 3, 10). Dobbiamo mettere da parte il lievito vecchio e diventare un nuovo impasto (*1 Cor* 5, 7)»<sup>25</sup>.

Il compito primario della chiesa e del singolo fedele, allora, non diventa quello di ritirarsi dal mondo, «ma deve comunicare la luce e la forza del vangelo anche nella sfera secolare e pubblica. La chiesa ha perciò un compito nei confronti del mondo e un compito pubblico, non però un compito politico nel senso di un’attività politica concreta. Essa ha il suo criterio nella figura e nel messaggio di Gesù Cristo»<sup>26</sup>. Non può, quindi, arroccarsi in una torre d’avorio, rifiutando un mondo malvagio, ma deve essere «come una casa nella quale tutti possono abitare e trovare la loro patria spirituale [...] una casa nella quale non ci sono estranei»<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 135-136.

<sup>23</sup> *Ibid.*.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 177.

Come intendere queste affermazioni?

Secondo Kasper, la Bibbia e la tradizione ci forniscono in merito una risposta chiara: «la chiesa vive [...] della mensa della parola e della mensa dei sacramenti, specialmente della mensa dell'eucaristia. Di qui scaturiscono due affermazioni fondamentali e sostanziali a proposito della chiesa: la chiesa è *congregatio fidelium* e *communio sanctorum*, cioè *sacramentorum*»<sup>28</sup>.

Per intendere questo discorso, occorre rifarsi alla *Lumen gentium*, alla *Gaudium et spes* e ad altri documenti, in cui si dice che Gesù Cristo è «der Inbegriff aller communio zwischen Gott und dem Menschen»<sup>29</sup>. Si tratta, qui, della ripresa, sul terreno ecclesiologicalo, dell'idea di *communio*, tipicamente paolina, messa in risalto già in *1 Cor* 10, 16sgg. – dove Paolo scrive che *unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus* – e, poi, ribadita da sant'Agostino (*In Johann.* Tr. 26, c.6 n.13: PL 35, 1613) a cui rinvia la *Sacrosanctum concilium* (SC 47) (inoltre *Lumen gentium* 3; 7 e 11). Su questa linea, la Chiesa è non soltanto «immagine della *communio* trinitaria, ma anche la sua riattualizzazione. Essa non è solo segno e strumento di salvezza, bensì anche frutto di salvezza. In quanto *communio* eucaristica, la Chiesa è la risposta sovrabbondante che viene data al problema umano originario di comunione»<sup>30</sup>. Tuttavia, il lessico usato dai testi conciliari non è esente da problemi, tanto che nel Vaticano II, nello svolgimento dei lavori e negli stessi documenti conclusivi, non c'è stata una definizione rigorosamente univoca di ciò che significa *communio*, nonostante che si sia riconosciuta e ripetutamente l'importanza fondamentale del termine; inoltre, accanto all'idea di *communio*, per indicare la stessa realtà, ci si è appropriati di termini come *communitas*, *societas*. Dopo il Concilio, negli ulteriori svolgimenti del dibattito teologico, invece di accentuare gli aspetti per così dire comunitari, sono riemerse tendenze individualistiche e soggettivistiche, che hanno dato vita a difficoltà e incomprensioni sul terreno ecclesiologicalo. Perciò, si ha bisogno di una rinnovata riflessione sui testi del concilio e sulle loro fonti, per poter intendere e sviluppare correttamente in tutte le sue principali implicazioni l'idea di chiesa come *congregatio* e come *communio*.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>29</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 276.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 279.

## 2. *Congregatio fidelium e communio sacramentorum*

Nella Scrittura, il termine greco chiesa/ἐκκλησία indica «il popolo chiamato e radunato da Dio»<sup>31</sup>. Questa definizione, secondo Kasper, che qui fa proprie le affermazioni di Henri de Lubac<sup>32</sup>, è servita successivamente per indicare l'assemblea dei credenti o *congregatio fidelium*. Nell'ultimo Concilio, la *Dei Verbum* parla, non a caso, della chiesa come *Dei Verbum religiose audiens et fideliter proclamans* (DV 1). Da questo primo carattere deriva anche un secondo aspetto, e cioè l'idea di chiesa come *communio sacramentorum*. «Secondo Paolo, attraverso la partecipazione all'unico corpo eucaristico di Cristo noi diventiamo l'unico corpo di Cristo, che è la chiesa (1 Cor 10, 16sg.). Mediante la *communio eucaristica* viene quindi fondata la *communio ecclesialis* [...] La chiesa è perciò concepita fin dall'inizio come un'assemblea culturale, che ha il centro della sua vita nella celebrazione eucaristica»<sup>33</sup>. Per queste ragioni, la chiesa è anche *communio sanctorum* o *sacramentorum*. Si tratta, qui, di definizioni che nel corso della storia della teologia hanno dato luogo a non poche discussioni. Comunque, per Kasper, nel suo significato scritturistico (si veda 1Gv 1, 2s.) l'espressione *communio sanctorum* non sta ad indicare la comunione dei santi, ma «con le cose sante (*sancta*), cioè la comune partecipazione ai beni della salvezza a Gesù Cristo, allo Spirito Santo, al vangelo e soprattutto all'eucaristia. La *communio* dei santi significa, perciò, in corrispondenza al linguaggio paolino, comunione dei santificati»<sup>34</sup>.

Su questa linea, per Agostino l'eucaristia è da intendere come un *signum caritatis et unitatis*. Nel corso di tutta la tradizione teologica successiva questa espressione, e il contenuto di fondo da essa espressa, è stata ampiamente recepita, fino ad arrivare al Concilio Vaticano II (*Sacrosanctum concilium*, 47), ma anche a testi successivi come l'enciclica *Ecclesia de eucharistia* (2003) di Giovanni Paolo II e alla lettera postsinodale *Sacramentum caritatis* (2006) di Benedetto XVI. Perciò l'idea di chiesa come *congregatio fidelium* e come *communio sanctorum* non può essere utilizzata per giustificare una concezione individualistica, che per Kasper non è presente nella Scrittura e nella tradizione. Tutto questo è stato riassunto in maniera

<sup>31</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 179.

<sup>32</sup> Il rinvio è a H. DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, cioè al testo *Cattolicismo* del 1938 tradotto in tedesco (pp. 57ss.).

<sup>33</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 181.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 182.

esemplare da Henri de Lubac prima del Concilio, a cui Kasper rinvia<sup>35</sup> e serve ad indicare il fatto che la Chiesa ha una aspirazione all'unità. I Padri, secondo de Lubac, l'hanno ben capito, al punto che essi hanno inteso unire tutti gli uomini, convinti che Dio ha creato l'umanità come un sol tutto, spezzatosi poi in mille frammenti e in una miriade di individui ostili l'uno all'altro. Per loro, difatti, il peccato originale fu una separazione o, meglio, una individualizzazione. Ne consegue che la redenzione è innanzitutto opera di riunificazione o, meglio ancora, di ristabilimento dell'unità perduta, tra l'uomo e Dio, ma anche e soprattutto tra gli uomini tra di loro, perché l'opera redentrice e la costituzione della società religiosa sono tra di loro intimamente legate. Gli stessi sacramenti possono e, anzi, debbono essere visti come strumento di unità, secondo l'insegnamento costante della Chiesa, perché la grazia, che è il loro frutto, la si riceve nella misura in cui ci si aggrega all'unica comunità, cioè al Tutto. Effetto del battesimo, ad esempio, è quello di rigenerare e di incorporare nella Chiesa, facendola crescere come *congregatio generis humani*. La stessa eucaristia, poi, *fons et culmen* della vita cristiana, è da intendere come il sacramento per eccellenza dell'unità. Questo comporta il programma di una teologia, in cui la parola d'ordine non è evasione, ma collaborazione *in redemptione communi*, in quanto tutti sono vocati ad occupare il loro posto nella grande opera d'insieme, perché la prospettiva della salvezza è innanzitutto sociale. E nei primi secoli del Cristianesimo tra i cristiani era ben presente e vivo il sentimento «de cette solidarité de tous les individus et des diverses générations dans un même salut»<sup>36</sup>. Tale sentimento, per de Lubac, costituisce, anzi, la novità del Cristianesimo, di contro alle dottrine più o meno individualistiche, che ispirano persino le forme più spirituali della mistica antica e sono penetrate in non poca parte dell'insegnamento corrente, e soprattutto della prassi della Chiesa, in particolare a cominciare dagli ultimi quattro secoli, in cui la solidarietà tra gli stessi membri dell'unico corpo è stata talvolta messa in disparte o dimenticata. *Catholicisme*, per questo ha come sottotitolo *Les aspects sociaux du Dogme* che serve a indicare il carattere unitario del cattolicesimo.

Secondo Kasper, «con la celebrazione dell'eucaristia si compie già adesso il raduno escatologico del popolo di Dio, per mezzo suo noi siamo

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 184, nota 238.

<sup>36</sup> H. DE LUBAC, *Le Caractère social du Dogme chrétien*, in «Chronique social de France», 3, 1936, p. 186.

inseriti nella grande comunione dei santi, che abbraccia il cielo e la terra. Celebriamo il culto in seno ad una grande comunione, di cui fanno parte anche i santi del cielo e gli angeli (*Eb* 12, 22s.). Questo ci rinvia ancora una volta alla dimensione escatologica della chiesa e al raduno in essa incipiente del popolo escatologico di Dio»<sup>37</sup>.

### 3. Chiesa come popolo di Dio

Per Kasper, il Concilio Vaticano II ha utilizzato numerose immagini o, meglio, simboli per indicare la natura della chiesa. Con esso, e dopo di esso emerse sempre di più l'importanza della definizione di popolo di Dio, che venne presentata e non di rado come una innovazione rispetto al passato e associata ad una concezione ecclesiologicala di tipo sociologico-politico. A questo appiattimento orizzontale reagirono con forza soprattutto Hans U. von Balthasar e Joseph Ratzinger, mostrando che si trattava di una ripresa di motivi già presenti nell'antica tradizione della Chiesa e in periodo pre-conciliare e che l'idea di chiesa come popolo di Dio non può essere staccata da quella di chiesa come corpo mistico. In altri termini, «la descrizione della chiesa come popolo di Dio [non fu] un'innovazione [e non] ha originariamente a che fare con una visione sociopolitica della chiesa. Essa possiede una vasta tradizione antica. Nella liturgia e nella teologia sono quanto mai ben testimoniate e largamente diffuse. L'ecclesiologia del popolo di Dio non è quindi né un'innovazione, né una denominazione incidentale della chiesa, ma è d'importanza centrale e poggia sul solido terreno della tradizione ecclesiale»<sup>38</sup>.

La definizione sociologica di chiesa come popolo di Dio, che si autoraduna per così dire dal basso, se si analizza la terminologia scritturistica ci si accorge che non viene adoperata. Si parla, invece, di chiesa come popolo convocato da Dio. Nell'AT ci si riferisce ripetutamente ad Israele come popolo di Dio (λαός τοῦ θεοῦ). Nel Nuovo Testamento, questa espressione viene applicata alla chiesa e resa non più con il termine λαός, ma con ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, ad esempio soprattutto in *1Pt* 2, 9s., che è un'esortazione battesimale, e rinvia ad un popolo radunato e cristologicamente fondato, perché i cristiani sono «popolo di Dio in Gesù Cristo e per mezzo di Gesù Cristo. Attraverso il

<sup>37</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 185.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 197.

battesimo in Gesù Cristo (*1 Cor* 12, 13; *Gal* 3, 26-29)», essi «sono inseriti nella sua morte e resurrezione (*Rm* 6, 3-5)»<sup>39</sup>. Questa concezione, già presente nella teologia medioevale e nel *Catechismus romanus* è stata messa da parte in età moderna, anche per influsso della polemica antiprotestante, ed è stata riscoperta nel dibattito ecclesiologicalo prima del Vaticano II<sup>40</sup> e, poi, nello stesso Concilio. Essa, secondo Kasper,

è di fondamentale importanza per l'inquadramento della chiesa nel tutto della storia dell'umanità. Essa aiuta soprattutto a definire nel modo giusto il rapporto tra ebrei e cristiani. Ebrei e cristiani sono insieme, nonostante la profonda differenza tra di essi esistente, l'unico popolo di Dio. Infatti in Cristo le differenze tra ebrei e pagani non contano più (*1 Cor* 12, 13; *Gal* 3, 26-29s.; *Col* 3, 11). I pagani divenuti credenti sono innestati sulla vite Israele (*Rm* 11, 16-20). Perciò nel Nuovo Testamento la chiesa non è mai detta il nuovo popolo di Dio [...] L'espressione "nuovo popolo di Dio" non ricorre in alcuna parte del Nuovo Testamento. Essa ricorre per la prima volta soltanto nella Lettera di Barnaba e ha ivi condotto alla cosiddetta teoria della sostituzione, secondo la quale la chiesa ha preso il posto dell'infedele Israele. Tale teoria presuppone già uno sviluppo ulteriore, che non si trova ancora nel Nuovo Testamento, e ha dato vita al rapporto, il più delle volte molto conflittuale, tra ebrei e cristiani [...]<sup>41</sup>.

I Padri definirono la chiesa come una nave in rotta verso il suo porto ultimo, pellegrinante nel mondo, santa e meretrice. Il suo tratto distintivo è di essere un popolo di Dio, che «è chiamato e radunato da Dio tra tutti i popoli e tutte le classi. Esso non si raduna per decidere cosa fare, ma per ascoltare e celebrare che cosa Dio ha deciso e fatto [...] L'elemento specifico dell'ecclesiologicalo del popolo di Dio è perciò la sua struttura teocentrica e dossologica. La chiesa non è un popolo qualunque, ma il popolo di Dio destinato a proclamare e lodare le grandi azioni di gloria (δόξα) di Dio e possiede perciò una struttura dossologica»<sup>42</sup>.

Ciò comporta la necessità di una analisi di questa struttura per poter cogliere i tratti essenziali della chiesa, proprio per poter evitare fraintendimenti e ben comprendere il senso precipuo della mediazione ecclesiale, nell'ambito della dottrina cattolica, che «ha solo un carattere ausiliare»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>40</sup> H. DE LUBAC, *Cattolicismo*, cit., pp. 39-68, parla del popolo di Dio convocato e radunato in vista del Regno.

<sup>41</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., pp. 202-203.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 206.

Infatti, la chiesa come popolo di Dio si caratterizza in quanto tale «soltanto in Gesù Cristo e mediante Gesù Cristo»; e questo, a sua volta, si traduce nell'idea di «chiesa come corpo di Cristo e come sposa di Cristo»<sup>44</sup>. San Paolo ci è, qui, di esempio, per poter capire come questo debba essere inteso, cioè in che senso sia da cogliere il significato di corpo di Cristo: «in Paolo non stanno sullo sfondo la concezione ellenistica e un paragone, ma sta la concezione ebraica della personalità corporativa, di un grande io comunitario, che collega fra di loro diacronicamente e sincronicamente i singoli soggetti di una comunità senza dissolverne l'individualità. Il discorso del corpo di Cristo non è perciò per Paolo un paragone, ma una realtà»<sup>45</sup>. Paolo (*Rm* 12, 4s; *1 Cor* 12, 12.27; *Gal* 3, 28) fa riferimento al battesimo e all'eucaristia come fonte da cui attingere il suo modo di intendere il popolo di Dio. «Noi diventiamo, attraverso la partecipazione all'unico corpo eucaristico di Cristo, l'unico corpo ecclesiale di Cristo. Noi, i molti, siamo un corpo in Cristo. Perciò per Paolo il corpo di Cristo è una realtà sacramentale, più precisamente una realtà pneumatologica sacramentalmente mediata»<sup>46</sup>.

Questa prospettiva ha delle implicazioni, già per lo stesso San Paolo, per quanto riguarda il terreno dell'etica. Infatti, i cristiani, «essendo tutti quanti membra di un corpo, essi devono comportarsi come tali, provvedere concordemente gli uni agli altri ed essere solidali tra di loro (*Rm* 12, 4-8; *1Cor* 12, 12-27). “Se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme, e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui” (*1Cor* 12, 26). “Portate i pesi gli uni degli altri: così adempirete la legge di Cristo” (*Gal* 6, 2)»<sup>47</sup>. Il soggetto, il capo di questo corpo è Cristo e la chiesa non può essere vista «*tout court* come il Cristo continuato», ma come «lo spazio riempito da Cristo [...] attraverso di lei e in lei Cristo riempie tutto in tutti (*Ef* 1, 22s.)»<sup>48</sup>. Questa visione sacramentale della Chiesa venne largamente recepita dai Padri. Agostino, ad esempio, la fa propria, la sviluppa e l'applica concretamente, fondando la chiesa nell'eucaristia e nel battesimo, tanto che per lui l'eucaristia è il *sacramentum unitatis et vinculum caritatis* (AGOSTINO, *Tractatus in evangelium Iohannis*, 26, 13). E i cristiani, che per il tramite dell'eucaristia sono incorporati a Cristo diventano «il

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>46</sup> *Ibid.*.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 209.

corpo e le membra di Cristo»; e, perciò, si può dire, secondo Agostino, che *unus panis, unus corpus multi sumus* (1Cor 10, 17). Con Berengario di Tours (998-1088) e il dibattito sull'eucaristia che da lui prende il nome, tuttavia, questo senso sacramentale venne in gran parte abbandonato; e «la denominazione fino ad allora abituale dell'eucaristia come corpo mistico (cioè misterico, sacramentale) di Cristo divenne ambigua. Per sottolineare la presenza reale di Cristo nell'eucaristia divenne allora abituale parlare dell'eucaristia non più come del corpo mistico, ma come del vero corpo di Cristo. La denominazione “corpo mistico di Cristo” divenne così libera per denominare la chiesa»<sup>49</sup>. La conseguenza principale fu un cambiamento, secondo Kasper «“ampiamente messo in luce da H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* [...] ampio riassunto in J. Ratzinger, *Leib Christi II*, in LThK 6, 910-912”», per cui l'espressione venne utilizzata «in larga misura come corpo nel senso corporativo e istituzionale del termine e fu identificata in misura maggiore o minore con l'entità religiosa, sociologica e politica della cristianità medievale»<sup>50</sup>. Questo processo si consolidò nel tempo. Dopo la Riforma protestante l'espressione corpo mistico di Cristo divenne sospetta. Salvo sporadiche eccezioni, come ad esempio Thomas Stapleton (+1598), Roberto Bellarmino (+1621) e Pierre de Bérulle (+1629), che ben conoscevano l'idea di chiesa in senso sacramentale, divenne dominante la perdita della idea di Chiesa in senso sacramentale e l'imporsi della sua dimensione come *societas perfecta*, tanto che alcuni Padri del Vaticano I considerarono l'idea di chiesa intesa in senso sacramentale «un'idea vaga e fanatica»<sup>51</sup>.

La reazione contro questa concezione sociologica della chiesa, per Kasper, in epoca moderna la si è avuta a cominciare da Möhler e dalla Scuola cattolica di Tubinga, poi nella Scuola romana (Perrone, Passaglia, Franzelin), ma anche con Newman (+1890) e con Rosmini (+1855). Dopo di loro «la concezione sacramentale del corpo di Cristo», venne soprattutto «messa in luce da Henri de Lubac e da Yves Congar»<sup>52</sup>. Nel dibattito postconciliare, la teologia «poté richiamarsi a Henri de Lubac e riprendere nello stesso tempo istanze della chiesa ortodossa. Secondo l'ecclesiologia eucaristica la chiesa è infatti ovunque si celebra l'eucaristia. Ma poiché si

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>50</sup> *Ibid.*.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 214, anche nota 60.

tratta sempre dell'unico Signore e dell'unica eucaristia, in ogni celebrazione eucaristica non è presente solo la singola chiesa all'uopo radunata, ma è presente tutta l'unica chiesa»<sup>53</sup>. Il rapporto tra Gesù Cristo con la chiesa, alla luce di queste considerazioni, è da intendere non nel senso che la chiesa sia «il Cristo presente e continuante ad operare, nonché la continuazione dell'incarnazione. In modo più giusto dobbiamo dire che Cristo è efficacemente presente nella chiesa. Dobbiamo perciò badare a che Gesù Cristo rimanga il soggetto dell'affermazione; al posto del soggetto Gesù Cristo non possiamo mettere il soggetto chiesa. "In Cristo" siamo simultaneamente sotto Cristo»<sup>54</sup>. Questa prospettiva comporta una visione della chiesa caratterizzata non soltanto da tratti armoniosi e luminosi, ma anche con le vesti strappate, dalla condotta dissoluta e disonesta del clero<sup>55</sup>, anche se, per quanto peccatrice, la chiesa sa che non verrà mai ripudiata e che non perirà mai, perché lo Spirito è sempre «presente nella chiesa e nel mondo»<sup>56</sup>. Per queste ragioni, «l'ecclesiologia è quanto mai strettamente connessa, oltre che con la teologia e la cristologia, anche con la pneumatologia. La dottrina della chiesa può essere trattata solo all'interno della dottrina dello Spirito Santo»<sup>57</sup>. Sotto questo aspetto sia i testi scritturistici sia quelli dei Padri ci forniscono un'ampia testimonianza, recepita poi dal Concilio Vaticano II.

Ma qual è il senso precipuo della dimensione pneumatologica della chiesa?

Per Kasper si tratta, qui, di evitare il rischio per la chiesa di appiattirsi orizzontalmente e, quindi, di essere una pura istituzione o una semplice gerarcologia. In questa direzione, il rinnovamento postconciliare ha riscoperto la dimensione carismatica della chiesa, che ha portato alla nascita di diversi movimenti. Il termine viene utilizzato soprattutto da Paolo, che usa *charis* nel senso di favore, benevolenza, «che diventa poi l'espressione e il compendio della dottrina della grazia. Il carisma (χάρισμα) è allora l'effetto della *charis*, cioè il dono della grazia (*Rm* 5, 15s.) e del dono della vita eterna in Cristo (*Rm* 6, 23)»<sup>58</sup> e serve ad indicare anche i «doni che avevano una certa posizione fissa nella comunità come gli apostoli, i profeti, i dottori; inoltre menziona doni della grazia non spettacolari e operanti nel si-

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 214-215.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 228.

lenzio, come la sapienza, la conoscenza, la forza della fede»<sup>59</sup>. Si tratta, qui, di una visuale che è presente soprattutto nelle lettere principali di Paolo; in quelle della prigionia, invece, come *Ef* 4, 10-12 e *1Tm* 4, 14; *2Tm* 16,

i doni straordinari dello Spirito passano per la maggior parte in secondo piano in favore degli apostoli, dei profeti, degli evangelisti, dei pastori e dei dottori, affinché possano compiere il loro servizio (*Ef* 4, 10-12). In questo modo già nel Nuovo Testamento si delinea un consolidamento della struttura ecclesiale, consolidamento che viene portato avanti nelle lettere pastorali. In esse si parla solo del carisma che è stato trasmesso a Timoteo con l'imposizione delle mani (*1Tm* 4,14; *2Tm* 1,6). Pertanto doni dello Spirito sono in modo particolare i ministeri della chiesa e tra il ministero e il carisma ci possono essere di continuo delle tensioni, come lo mostra la storia di grandi santi<sup>60</sup>.

Occorre, perciò, chiarire il rapporto tra carisma e istituzione. Per farlo, è necessario rileggere ciò che emerge dal Nuovo Testamento sui vari movimenti spirituali entusiastici e, poi, ripercorrere le principali vicende storiche del cristianesimo e il ruolo che in esso hanno avuto movimenti e correnti carismatiche, a cominciare dal Montanismo, via fino agli Anabattisti, ai Gioachimiti, fino a giungere ai nostri giorni.

Una analisi dei dati neotestamentari ci consente di dire che «secondo il Nuovo Testamento, lo Spirito Santo non è uno Spirito entusiastico e fanatico. Egli è lo Spirito di Cristo (*Rm* 8, 9; *Fil* 1, 1) e, rispettivamente, lo Spirito del Figlio (*Gal* 4, 6). Corrispondentemente a ciò egli opera mediante la parola udibile e i sacramenti visibili; istituisce nella chiesa ministeri, che sono destinati a servire la parola e i sacramenti e ad essere pastori dei fedeli (*At* 20, 28; *Ef* 4, 11; *1Tm* 4, 13; *2Tm* 1, 6). Pure le descrizioni della chiesa come casa (οἶκος) e il discorso della edificazione (οἰκοδομή) della chiesa (*1Cor* 3, 9; *Ef* 4, 12 ecc.) mostrano che la chiesa ha una struttura ed è una compagine»<sup>61</sup>. Tutto ciò sta ad indicare che non «è mai esistita una pura chiesa spirituale o dell'amore»<sup>62</sup>. Questa visuale della chiesa esclude due estremi: per un verso l'entusiasmo fanatico; per un altro verso la gerarcologia o visione puramente istituzionale. Ne segue che «la struttura comunione (*communio*) della chiesa è perciò contraddistinta da un gioco combinato e ordinato dei diversi ministeri e carismi [...] Essi hanno il loro compito specifico e

<sup>59</sup> *Ibid.*.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>62</sup> *Ibid.*.

non si possono sostituire, rimuovere o escludere tra di loro. Possono svolgere il loro specifico servizio solo nello spirito della comunione, dell'ascolto reciproco e della reciproca considerazione, completandosi, sopportandosi, correggendosi e cooperando tutti insieme»<sup>63</sup>. Per Kasper, Möhler ha visto giustamente in questa interazione dei vari carismi la bellezza della chiesa<sup>64</sup>, da comprendere all'interno di un orizzonte unitario, perché «Gesù pregò, la sera prima della sua passione e morte, affinché tutti fossero una sola cosa (Gv 17, 21)»<sup>65</sup>. Non a caso la prima comunità cristiana, cioè quella di Gerusalemme, era composta da credenti che erano «un cuore solo e un'anima sola» (At 4, 32) e, poi, San Paolo condanna ripetutamente le divisioni nella chiesa. Nei tempi moderni, Roberto Bellarmino ha ripreso questa visione, parlando di triplice unità: 1) nell'unica fede (*vinculum symbolicum*); 2) unità nei sacramenti (*vinculum liturgicum*); 3) unità sociale e gerarchica (*vinculum sociale seu hierarchicum*). Questo insegnamento è stato fatto proprio nel dibattito pre-conciliare soprattutto da Henri de Lubac<sup>66</sup>, per il quale l'umanità non è una pura e semplice giustapposizione di individui<sup>67</sup>. Occorre, perciò, far entrare tutte le genti nel seno della Chiesa per consentire loro l'accesso ai normali strumenti di salvezza. La Chiesa, difatti, non ha e non deve avere altra ambizione che quella di riunificare l'intera famiglia umana, cioè una missione veramente universale, a cui essa non può rinunciare, mettendosi al servizio dell'una o dell'altra forma di civiltà. Gli stessi sacramenti debbono essere visti come strumento d'unità, secondo l'insegnamento costante della Chiesa, e il sacramento per eccellenza, cioè l'eucaristia, è un *sacramentum unitatis*<sup>68</sup>. Vi è, dunque, una rivelazione di fraternità universale nel Cristo. Questo è l'avvenimento decisivo di cui bisogna prendere coscienza. Ed anche quando si prega in privato, nella religione cristiana non c'è niente di individualistico o di egoistico. Per il de Lubac, quindi, non è minimamente da accettare una visione solipsistica, e si è ben lontani dall'idea di avanzare la tesi di un personalismo individualistico.

Questo insegnamento, secondo Kasper, è stato recepito dal Vaticano II (LG 14; UR 3), che così ha «riattualizzato il messaggio biblico dell'unità nella multiformità e della multiformità all'interno dell'unità e l'ha specifica-

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>64</sup> *Ibid.*.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 253, nota 30.

<sup>67</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme*, in «Revue de l'Aucam», 8, 1933, pp. 132-133.

<sup>68</sup> H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del Dogma*, Studium, Roma 1964, p. 72.

to e precisato»<sup>69</sup>, ricorrendo all'immagine di una sola famiglia umana (GS 32) e fondando su di essa l'idea di una solidarietà umana che lega tutti gli uomini tra di loro. Le divisioni perciò

non sono, secondo Paolo, opera dello Spirito, ma della carne (*Gal* 5, 20). Esse toccano il fondamento della chiesa e contrastano con la sua essenza. Non sono espressione di una legittima uniformità, ma divisioni dell'unità in una molteplicità contraddittoria [...] una molteplicità che dissolve l'unità con differenze contraddittorie, contrasta con la volontà di Gesù Cristo e rappresenta uno scandalo, toccano il problema dell'unità visibile della chiesa, cioè delle sue strutture e dei suoi ministeri. Detto nel linguaggio simbolico dei Padri della chiesa: le divisioni lacerano la tunica senza cuciture di Gesù (*Gv* 19, 23s.)<sup>70</sup>.

In particolare, per Kasper, Il Vaticano II ha utilizzato l'espressione *subsistit in*, da un lato per «salvaguardare la pretesa tradizionale, secondo la quale la chiesa cattolica è definitivamente l'unica vera chiesa»; d'altro canto, però, ha cercato di «fare spazio al riconoscimento di elementi della vera chiesa esistenti al di fuori dei confini della chiesa cattolica [...] Il concilio sostiene quindi un concetto graduato di chiesa, secondo il quale le chiese e comunità ecclesiali non cattoliche partecipano in un modo graduato all'unità e cattolicità della chiesa cattolica»<sup>71</sup>. Il problema che qui si pone è quello dell'universalità o cattolicità della chiesa e il fatto che la divisione confessionale è da intendere come una tragedia nella storia della chiesa. La delimitazione confessionale inizia già nei primi secoli del cristianesimo, con il *Codex Theodosianum* (nel 438), per il quale soltanto la chiesa professante aveva il riconoscimento legale come espressione della retta fede. Questa concezione venne ripresa, poi, dal *Codex Iustinianus* (529-534) e con la riforma gregoriana «soltanto la chiesa romana poteva essere detta “*mater omnium catholicorum*”. *L'ecclēsia catholica* fu così identificata con l'*ecclēsia romana*»<sup>72</sup>. Dopo la Riforma protestante, la teologia cattolica si sforzò di mostrare che «le quattro *notae ecclesiae* sono realizzate nella chiesa cattolica, cosa che condusse a una cattolicità confessionalmente delimitante, in pratica fu spesso identificata con la romanità [...] Perciò la *Confessio fidei Tridentina* (1564) parlò espressamente della “*sancta catholica et apostolica*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 254-255.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 260-261.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 285.

*Romana ecclesia*»<sup>73</sup>. Questo atteggiamento confessionale, e riduttivo, per Kasper, di far proprio il senso patristico del termine cattolico, venne messo in questione soltanto a partire da J.S. Drey e da J.A. Möhler, e poi nel «XX secolo e stimolati, tra gli altri, da Möhler, soprattutto Henri de Lubac e Yves Congar [...] l'atteggiamento cattolico divenne addirittura un atteggiamento complessivo, un modo complessivo di vedere il mondo. Il concilio Vaticano II ha ripreso la rinnovata concezione integrale e riaffermato la vastità universale del cattolicesimo, includente tutti e tutto, così come la sua unità in seno all'interna multiformità dei popoli, delle culture, delle chiese locali e dei carismi»<sup>74</sup>. Poi, come nel caso delle chiese ortodosse, «ha pienamente riconosciuto che tutta l'eredità spirituale, liturgica, disciplinare e teologica delle chiese orientali, con le sue diverse tradizioni, appartiene alla piena cattolicità e apostolicità della chiesa»<sup>75</sup>.

Ma cosa significa piena cattolicità della chiesa?

Per Kasper, la chiesa, sulla scia della Scuola cattolica di Tubinga, può essere intesa, per analogia al discorso su Gesù Cristo, come un *universale concretum*, che serve ad indicare non «una generalità indeterminata, ma una universalità concretamente visibile e configurata [...] cioè una cattolicità esistente in una forma concreta»<sup>76</sup>. La chiesa deve dunque essere compresa tenendo presente questa avvertenza e individuando gli elementi che le conferiscono questo carattere. In ambito ecumenico, un simile compito diventa ancor più evidente, per il semplice fatto che «tutte le chiese professano la loro fede nell'unica chiesa cattolica. Le chiese protestanti evangeliche parlano di una cattolicità protestante evangelica, cioè di una cattolicità che segue la norma del vangelo, e accusano spesso la chiesa cattolica di avere una concezione sincretistica della cattolicità, cui esse contrappongono la determinatezza e univocità protestante evangelica. Da parte cattolica si è risposto parlando di una evangelicità cattolica, cioè di una comprensione del vangelo in seno al consenso cattolico universale»<sup>77</sup>. L'insegnamento cattolico più recente afferma che nella chiesa cattolica «la cattolicità è data (*subsistit*) in forma plastica concreta, che le altre chiese vi partecipano già ora in gradi diversi e che devono parteciparvi sempre più attraverso la

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 286-287.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 291.

via dello scambio ecumenico»<sup>78</sup>. Questa strada non è esente da difficoltà e costituisce a tutt'oggi un compito non risolto sulla via dell'ecumenismo. All'interno di questo quadro di pensiero, vanno precisati poi alcuni aspetti fondamentali quali l'apostolicità, la successione apostolica, il problema del protocattolicesimo con la questione del rapporto istituzione e/o carisma. I tentativi di una loro chiarificazione, nella prima metà del XX secolo, hanno dato vita al dibattito tra Rudolf Sohm (+1917) e Adolf von Harnack (+ 1930) e, poi, a quello suscitato dalle prese di posizione esegetiche di Ernst Käsemann, che comunque non portò a nessuna chiarificazione effettiva delle questioni sollevate. Le più recenti ricerche bibliche hanno messo da parte queste discussioni e hanno riproposto «l'esegesi canonica, che concepisce di nuovo la testimonianza biblica come un tutto e interpreta le singole affermazioni bibliche alla luce del contesto biblico antico e neotestamentario»<sup>79</sup>.

#### 4. Opzione prioritaria per i poveri

I documenti del Vaticano II, in particolare la costituzione *Lumen gentium*, non vedono in maniera isolata il problema della successione apostolica, ma lo collocano nel contesto dell'apostolicità della chiesa; e così giungono a chiarire «il fatto che secondo il Credo la chiesa è tutta apostolica e che tutti i battezzati partecipano alla verità di Gesù Cristo e, quindi, al messaggio apostolico»<sup>80</sup>. Anche la *Dei Verbum* – una costituzione che per Kasper «è forse il testo conciliare più maturo e migliore, che significò non da ultimo un importante passo in avanti nel dialogo ecumenico»<sup>81</sup> – sin dalle prime battute discorsive afferma, pur non svolgendo poi in maniera del tutto coerente il discorso iniziale, che la chiesa è «in religioso ascolto della parola di Dio», la proclama e la testimonia «con ferma fiducia»<sup>82</sup>, trasmettendola a tutte le generazioni. In questo modo, intende escludere ogni malinteso e mettere l'accento sul fatto che «la testimonianza deve essere preceduta dall'ascolto, e precisamente dall'ascolto della parola di Dio»<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 313.

In quest'ottica, la successione apostolica viene collocata «nella cornice di una concezione sacramentale della chiesa», come «segno e strumento della tradizione apostolica», come «l'istanza del movimento della "vita apostolica"», con piena consapevolezza che «Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni» e perciò anche la chiesa «è chiamata a prendere la stessa via [...] Così anche la chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria della terra, ma per diffondere, anche con il suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione»<sup>84</sup>.

Questo impegno implica una opzione prioritaria a favore dei poveri e una prassi in tal senso orientata; implica anche la necessità di articolare concretamente questa idea di chiesa. Questo aspetto, per Kasper, è «la parte più difficile e più controversa dell'ecclesiologia»<sup>85</sup>. Si tratta «di prendere in considerazione la concretizzazione della forma di *communio* della chiesa, in concreto i suoi ministeri, servizi e carismi. Si tratta del sacerdozio comune di tutti i battezzati e del sacerdozio ministeriale in particolare, del ministero sacerdotale, del ministero episcopale e del ministero petrino»<sup>86</sup>. Nei normali trattati ecclesiologici, si incomincia questo discorso con il ministero petrino e poi si procede con il sacerdozio comune di tutti i battezzati; per Kasper bisogna, invece, capovolgere l'ordine e procedere inversamente, per poter realizzare un miglior approccio ecumenico, perché così si parte da ciò che si ha in comune, da ciò che unisce le varie confessioni cristiane ed è vincolante per tutti, costituisce il fondamento comune. Un ulteriore aspetto è costituito dalla questione della missione dei laici, perché deve essere subito trattata dopo quella del sacerdozio comune dei battezzati, non perché il ministero ecclesiale sia una conseguenza del servizio dei laici, ma perché «né il ministero, né la chiesa nel loro insieme sono fine a se stessi, ma la chiesa è piuttosto segno e strumento dell'azione di Dio nel mondo e della venuta del suo regno»<sup>87</sup>.

Per queste ragioni, egli intende articolare i tratti di una ecclesiologia, che non intende svolgersi né a partire dall'alto (cioè dalla struttura gerarchica della chiesa), né dal basso (a partire dalla comunità e dal servizio per la comunità), ma a partire «dal fine della chiesa, cioè di una ecclesiologia

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 314, che rinvia a *Lumen gentium*, 8; *Gaudium et spes*, 1; 21.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>86</sup> *Ibid.*.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 319.

che è delineata a partire dalla venuta del regno di Dio e dalla compenetrazione e santificazione del mondo mediante lo Spirito di Gesù Cristo»<sup>88</sup>. Si tratta, qui, di una strada intrapresa anche dal Vaticano II e che trova il suo fondamento nei testi biblici e nella tradizione, nei grandi autori della teologia scolastica medioevale. Il Concilio «ha di nuovo messo in luce la dottrina biblica, patristica e della scolastica del periodo d'oro sul sacerdozio comune. Nei documenti conciliari il testo della *prima lettera di Pietro* svolge un ruolo preminente, e da allora in poi è considerato nella teologia cattolica come la *Magna charta* del sacerdozio comune di tutti i battezzati»<sup>89</sup>.

Già Henri de Lubac aveva parlato della importanza decisiva che tutti abbiamo, in virtù del comune battesimo, di contribuire a costruire sempre di più il senso della solidarietà, affinché il bene comune di un gruppo non possa prescindere o prevalere su quello degli altri. Dobbiamo lavorare a questo fine per poter giungere a dare agli uomini un'anima comune, attraverso il legame costituito dall'unica fede e da uno stesso battesimo, secondo l'essenza della nostra fede e del nostro culto, perché *unum corpus multi sumus, qui de eodem Pane participamus*. E soltanto quando avremo avuto la forza di ritornare al senso della comunità «il y aurait alors de beaux jours pour le catholicisme – et, par lui, pour les patries»<sup>90</sup>. In forza di queste convinzioni, nel 1933 de Lubac pubblicava un lavoro sulla idea di *catholicisme*, dove si affermava che l'umanità non è una pura e semplice giustapposizione di individui, monadi senza porte e finestre, ma è una totalità organica e unica, in cammino verso la salvezza come un solo uomo, in cui ciascuno lavora per la propria salvezza e nello stesso tempo collabora alla salvezza di tutti attraverso l'espansione della Chiesa<sup>91</sup>.

Anche per Kasper, «la missione della chiesa è affidata alla chiesa nella sua totalità e, quindi, congiuntamente a tutti i cristiani. Nella chiesa nessuno è solo oggetto, tutti sono anche soggetto [...] Tutti hanno una comune responsabilità nella realizzazione del compito di Gesù Cristo e nella santificazione

<sup>88</sup> *Ibid.*.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 300. Quest'idea, tra l'altro, è un tema altrettanto caro al Blondel, che costantemente lo ripropone e lo precisa. E difatti, nello stesso anno in cui de Lubac pubblica *Patriotisme et Nationalisme*, Blondel vi ritorna con un breve articolo su *Révolution sociale ou conversion spirituelle?*, in «Politique», 6, 1933, pp. 481-492, dove si può leggere che: «l'être humaine ne réalise aucune de ses fins, même en ce qui semble ses nécessités vitales, sans s'élever à l'idée d'une solidarité consentie et sans viser ce 'surcroît' nécessaire dont dépend le développement normal des personnes et des sociétés» (*ibid.*, p. 490).

<sup>91</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme*, in «Revue de l'Aucam», 8, 1933, pp. 132-133.

del mondo»<sup>92</sup>. In questo modo si è cercato di superare la visione negativa dei laici e la contrapposizione rigida tra laici e chierici. I laici vengono definiti *christifideles* e, come tali, in virtù del comune battesimo, sono considerati pienamente membri dell'unica chiesa. «Non è perciò possibile costruire alcun dualismo fatto di un servizio salvifico svolto dal clero e di un servizio al mondo riservato ai laici. Occorre piuttosto conservare nella “diversità di ministero, l'unità della missione”»<sup>93</sup>, anche se in questo modo diventa impossibile tracciare con chiarezza i confini, all'interno della chiesa, della missione del laico, perché essi «come i chierici non sono esclusi in linea di principio e completamente dal servizio da rendere al mondo, così a loro volta i laici non sono in linea di principio esclusi da qualsiasi forma di partecipazione al servizio ministeriale»<sup>94</sup>. I laici, anche se non esercitano concretamente alcuna funzione, sono da considerare

membri della chiesa in possesso di tutti i diritti e doveri a ciò collegati. Si può soltanto darne una specie di descrizione tipologica o di definizione funzionale e dire che, all'interno della missione comune di tutti i battezzati, il compito particolare e normale dei laici cristiani è quello di santificare la realtà secolare dall'interno, mentre all'interno della missione la specificità del sacerdozio ministeriale è quella di equipaggiare i laici per questo loro compito (*Ef* 4, 12), cioè quella di incitarli e motivarli spiritualmente a svolgerlo, di accompagnarli nel corso di tale svolgimento e soprattutto di rinvigorirli mediante l'amministrazione dei sacramenti. Pertanto il sacerdozio particolare è, nel senso letterale dell'espressione, un *sacerdotium ministeriale*, un sacerdozio di servizio da prestare al compito dei cristiani che vivono nel mondo<sup>95</sup>.

Così cade «la distinzione tra persone spirituali, clero, e cristiani secolari. Secondo la Scrittura infatti tutti i battezzati sono “spirituali”, e la vocazione alla santità è a tutti comune»<sup>96</sup>. Su questa linea si è sviluppata anche la teologia postconciliare e, ad esempio, si è mosso il Sinodo dei vescovi, che nel 1987 ha trattato il tema della *Vocazione e missione dei laici nella chiesa e nel mondo*. Si è così giunti al risultato che i laici «non solo appartengono alla chiesa, ma sono chiesa. Essi lo sono a motivo della comune partecipazione di tutti, fondata nel battesimo, al mistero e alla missione della chiesa, però sono chiesa solo in comunione con lo stato dei cristiani ordinati e con quello dei

<sup>92</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., pp. 326-327.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>96</sup> *Ibid.*.

religiosi»<sup>97</sup>. Questo discorso come conseguenza porta al problema dei ministeri al servizio della *communio* e del modo di intendere questo aspetto. Il primo passo da fare, per avere un quadro di pensiero chiaro, riguarda la fondazione biblica del modo in cui i testi neotestamentari affrontano e fondano il problema dei ministeri nella chiesa. Il risultato che si ricava dall'analisi dei dati esegetici è che «il Nuovo Testamento non conosce il nostro concetto di ministero nel senso di una posizione sociale dotata di determinate competenze. Nessuno dei termini, che nel greco di quel tempo si prestavano per questo scopo (ἀρχή, τιμή, τέλος, λειτουργία), è utilizzato nel Nuovo Testamento per indicare funzioni comunitarie»<sup>98</sup>. I testi scritturistici adoperano il termine διακονία, che rinvia all'idea di un modo e di un comportamento di chi, sull'esempio di Gesù, non vuole comandare o dominare, ma porsi al servizio degli altri. Essi non offrono «un ordinamento unitario di ministeri e, rispettivamente, di servizi, né una salda struttura ministeriale»<sup>99</sup>. È possibile, perciò, individuarvi non un quadro unitario, ma delle linee fondanti e un'evoluzione delle prime comunità cristiane postapostoliche, che porterà «solo nel corso della seconda e della terza generazione a salde forme istituzionali»<sup>100</sup>. Nelle stesse prime comunità ci furono, tuttavia, «fin dall'inizio servizi particolari, che possiamo chiamare ministeri comunitari» e, in ogni caso, non «un tempo iniziale puramente carismatico»<sup>101</sup>.

Nella prima comunità in assoluto, cioè in quella di Gerusalemme,

le funzioni di governo furono inizialmente esercitate dagli apostoli (*At* 1, 42; 4, 33.36s.; 5, 2; 6, 6; 8, 14 ecc.), tra i quali spiccava in modo particolare come autorità decisiva Simone/Pietro. A lui collegato balza più volte in primo piano Giovanni [...] Più tardi incontriamo le tre “colonne”, Giacomo, Cefa e Giovanni, che godono di un prestigio particolare in seno alla comunità (*Gal* 2, 9). Dopo la partenza di Pietro da Gerusalemme, rimase a capo della comunità gerosolimitana Giacomo [...] Già presto ci viene detto che gli apostoli, allorché corsero il pericolo di essere troppo oberati e allorché nella comunità si profilò il pericolo di una divisione, istituirono come loro aiutanti, mediante l'imposizione delle mani, i “sette”. In questo contesto si parla di servizio (διακονία), però non possiamo concepire i sette come diaconi nel senso successivo del termine. Essi vanno piuttosto visti come responsabili delle comunità ellenistiche costituite da cristiani provenienti dal paganesimo

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>99</sup> *Ibid.*.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>101</sup> *Ibid.*.

(*At* 6, 1-7). In ogni caso non possiamo limitare il loro servizio al servizio delle messe. In modo particolare Stefano operò come evangelista carismaticamente dotato (*At* 6, 8-60). Filippo lavorò come missionario e catechista e amministrò il battesimo (*At* 8). Nella letteratura cristiana primitiva i diaconi sono menzionati a fianco dei vescovi (*Fil* 1, 1; *Didaché* 15, 1s.) e più tardi ancora sono loro richieste cose simili a quelle che si richiedono ai vescovi (*1 Tm* 3, 1-7; 3, 8-12)<sup>102</sup>.

Nella *1 Lettera di Pietro*, i *presbyteroi* e gli *episkopoi* vengono chiamati pastori ed essi svolgono l'incarico di pascere il gregge di Dio che è stato loro «affidato, sorvegliandolo non perché costretti ma volentieri, come piace a Dio [...] non come padroni» (*1 Pt* 5, 2s.). Tutti questi servizi non hanno una funzione esclusivamente pratica, ma vengono affidati con la preghiera e l'imposizione delle mani. E nel lessico dell'Antico Testamento tutto ciò «significa la trasmissione di una benedizione e di una potestà, comunica il dono dello Spirito [...] Perciò l'imposizione delle mani è l'espressione tecnica indicante l'ordinazione quale trasmissione di un carisma ufficiale. L'istituzione e la concezione sacramentale dell'ordinazione sono perciò già fondate nel Nuovo Testamento»<sup>103</sup>. Questi elementi attestano «che esistette fin dall'inizio e propriamente senza problemi quella che successivamente sarà detta successione apostolica»<sup>104</sup>. Già nel Nuovo Testamento «vanno perciò delineandosi le linee della successiva concezione e del successivo ordinamento dei ministeri. Ma nonostante questo consolidamento già delineantesi delle strutture ministeriali, il loro sviluppo fu ancora per un tempo piuttosto lungo fluido»<sup>105</sup>. Questa evoluzione portò nel periodo postapostolico alla formazione del ministero del vescovo, del presbitero e del diacono e, quindi, all'istituzione dell'episcopato monarchico. Le prime testimonianze si hanno con Ignazio di Antiochia e, poi, con Ireneo di Lione (+ 202), si ha l'esempio di un vescovo, «discepolo del padre apostolico Policarpo di Smirne, che era stato a sua volta, come riferisce Ireneo, un discepolo dell'apostolo Giovanni – il capo di una comunità locale»<sup>106</sup>. Con Ireneo di Lione e, dopo di lui, con la *Traditio apostolica* di Ippolito (+235), con Cipriano di Cartagine (+258), questo sviluppo viene rafforzato e si conclude, tanto che nel Concilio di Nicea (325) compare la regola «secon-

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 355-356.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>104</sup> *Ibid.*.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 360.

do la quale all'ordinazione di un vescovo devono partecipare tutti i vescovi della regione». Nel tempo successivo, con Clemente d'Alessandria (ca. +215), Origene (+ 253-254) e lo Pseudo-Dionigi l'Aeropagita (ca. +500) si ha uno sviluppo ulteriore, che autorizza ad affermare che, in questo modo, «la chiesa non si concepiva solo come un'istituzione e organizzazione terrena, ma come una comunità e una comunione che univa la terra al cielo. Essa si concepiva come una *communio sanctorum*»<sup>107</sup>. Lo sviluppo di questo quadro di pensiero, collocato all'interno della struttura gerarchica feudale, porterà, poi, nel Medioevo a riconoscere al vescovo «una preminenza in fatto di dignità, cioè di giurisdizione»<sup>108</sup>, che con il contributo di Isidoro di Siviglia e le *Decretali pseudoisidoriane*, trovò larga e decisiva accoglienza e recezione «sulla teologia medioevale. La conseguenza fu lo sganciamento del potere di giurisdizione dal potere sacramentale dell'ordine, cosa che condusse all'infelice distinzione tra il potere in virtù dell'ordinazione (*potestas ordinis*) e il potere giurisdizionale (*potestas jurisdictionis*). Questa dottrina fu accolta nel *Decretum* di Graziano (+1160) e poi nelle influenti *Sentenze* di Pietro Lombardo e divenne in questo modo normativa per tutto il Medioevo»<sup>109</sup>. Il Concilio di Trento, infine, dopo la critica dei Riformatori, in particolare nel canone VI, affermerà che «non tutti i cristiani sono sacerdoti allo stesso modo, ma esiste per volontà divina (*divina ordinatione*) un ordinamento gerarchico. In esso i vescovi sono, nella loro qualità di successori degli apostoli, sovraordinati ai sacerdoti»<sup>110</sup>. Soltanto nei documenti del Concilio Vaticano II si è avuta una vera e propria inversione di tendenza che ha condotto, secondo Kasper, addirittura ad una svolta copernicana rispetto al Medioevo, con il ritorno alla tradizione della chiesa antica e l'idea del ministero episcopale non più «come un ampliamento del ministero sacerdotale», ma inteso

come la pienezza del ministero, e il ministero sacerdotale come partecipazione graduata dell'unico *ordo*. Esso ripropose così la concezione sacramentale del ministero episcopale della chiesa antica e concepì il vescovo come successore degli apostoli, a cui viene trasmessa mediante l'ordinazione episcopale la pienezza del sacramento dell'ordine. Attraverso l'ordinazione episcopale al vescovo viene trasmesso il triplice ministero o ufficio del sacerdote, del maestro e del pastore.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 363-364.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 367.

Ciò significa che l'ordinazione episcopale trasmette, in linea di principio, anche la giurisdizione insita nella potestà di pastore, anche se essa ha ancora bisogno dell'assegnazione (*determinatio*) a una diocesi o, in casi eccezionali, a un compito importante. Questa ricongiunzione dell'*ordo* e della *jurisdictio*, che nell'alto Medioevo erano state separate, va quindi considerata come una delle decisioni più importanti dell'ultimo concilio<sup>111</sup>.

Accanto a questo aspetto di fondamentale importanza, il Concilio, poi, mise l'accento anche su un altro punto, di non minore importanza, e cioè vide il ministero episcopale «come inquadrato in seno a tutto l'episcopato e al suo capo, il vescovo di Roma. Secondo il concilio i tre compiti possono essere per loro natura esercitati solo nella comunione gerarchica con il loro capo e con i membri del collegio episcopale»<sup>112</sup>. In questo modo, con il ritorno all'antica tradizione della chiesa, vennero rimesse in luce varie istanze. In particolare, secondo Kasper, «l'accentuazione dell'unità tra *ordo* e *jurisdictio*, tipica della chiesa antica, andava incontro alla visuale ortodossa, la messa in risalto della predicazione del vescovo corrispondeva a esigenze pastorali attuali e, nello stesso tempo, a una legittima istanza della teologia protestante. Tutto sommato veniva così aperto tanto pastoralmente quanto ecumenicamente un nuovo capitolo postconstantiniano della storia della chiesa»<sup>113</sup>. In quest'ottica, i padri conciliari hanno cercato di giungere ad una chiarificazione anche del rapporto tra ministero sacerdotale e comunità, tra ministero sacerdotale e laici, per poter ben distinguere il ruolo di entrambi. La soluzione a cui essi giunsero fu quella di far ricorso al lessico della teologia scolastica e, in concreto, alla distinzione tra *gradus* ed *essentia*, che secondo Kasper se viene correttamente intesa e collocata nel contesto e nel senso precipuo latino dei due termini, significa che:

laici e ministri ordinati partecipano all'unico sacerdozio di Gesù Cristo non in gradi diversi, ma in modi diversi. La loro differenza consiste nel fatto che [...] il sacerdozio comune appartiene all'ordine del fine, cioè della realizzazione del sacerdozio di Gesù Cristo per la santificazione e la trasformazione del mondo. Il sacerdozio ministeriale appartiene all'ordine dei mezzi e deve servire e promuovere il sacerdozio comune<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 369-370.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 385.

Con il ricorso a Paolo si può, perciò, parlare di diversità di carismi e di ministeri, che operano tutti all'interno dell'unico organismo costituito dalla chiesa, in collaborazione tra di loro, sull'esempio di Gesù che «non è venuto per farsi servire, ma per servire (Mc 10, 42-45). La fondazione cristologica e pneumatologica del ministero non è perciò importante solo per la legittimazione della sua specifica potestà, ma è normativa anche per il suo corretto esercizio. Tale esercizio deve corrispondere all'atteggiamento e al comportamento fondamentale di Gesù. I ministeri non sono un esercizio di dominio e di potere, ma alla sequela di Gesù servizio reso al popolo di Dio e alla sua missione»<sup>115</sup>.

### 5. La missione della chiesa

All'interno di questo quadro di pensiero si comprende anche la missione della chiesa. Per Kasper, infatti, la chiesa «non è fine a se stessa, ma rimanda al di là di sé. Essa è segno e strumento della venuta del regno di Dio e popolo messianico di Dio. Questa sua essenza messianica si manifesta nel suo compito missionario di andare a tutti i popoli, di annunciare il vangelo e di battezzare»<sup>116</sup>. Le fonti scritturistiche attestano ampiamente, e in maniera esplicita, questo compito affidato ai suoi discepoli da Gesù (Mt 28, 19s.; Lc 24, 47s; At 1, 8; Mc 16, 15; Gv 20, 21). Su questa linea, poi, si inserisce anche Paolo, che si considera come l'apostolo dei pagani (Rm 11, 13; 1, 5; Gal 1, 16; 2,7-9). Il fine della missione è, quindi, l'«annuncio del regno di Dio, che è venuto con Gesù Cristo e che si fa adesso strada, nello Spirito Santo, per mezzo della chiesa. Si tratta della domanda del *Padre nostro* "Sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno!". La missione vuole chiamare alla conversione dai vecchi e dai nuovi idoli all'unico vero Dio (1 Ts 1, 9)»<sup>117</sup>. Ma quali sono le caratteristiche principali di questo regno? Si tratta, qui, del «regno della verità, della giustizia, della santità, della libertà e della pace. Nella testimonianza dell'unico vero Dio si tratta perciò anche di testimoniare Dio come il Dio di tutti gli uomini e di ogni singolo essere umano, come il Dio dell'amore, della giustizia, della libertà, della riconciliazione e della pace. Pertanto la missione serve anche [...] alla pace, alla

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 467.

riconciliazione e alla giustizia nel mondo»<sup>118</sup>. Oggigiorno, però, c'è bisogno anche all'interno della stessa chiesa di un «rinnovamento della coscienza missionaria e una nuova primavera missionaria»; anzi questo compito è addirittura urgentemente necessario. Non è, poi, soltanto compito dei sacerdoti, ma «è un dovere fondamentale di tutto il popolo di Dio», che dovrà essere portato avanti «in misura maggiore di prima responsabilmente anche dai laici [...] Infine e soprattutto la missione sarà caratterizzata nel presente e nel futuro dallo spirito del dialogo, dal dialogo con le religioni e le culture indigene, dal lavoro per l'inculturazione e dalla opzione preferenziale per i poveri. Essa sarà pertanto integrale e sarà accompagnata dalla lotta contro l'ingiustizia, l'oppressione, la persecuzione, la povertà, la fame e la malattia»<sup>119</sup>.

Il dialogo, quindi, sarà la cifra della chiesa del futuro. E, per Kasper, il dialogo è stato anche un concetto fondamentale del Concilio Vaticano II, oltre ad avere «radici bibliche, perché la rivelazione, così come anche la trasmissione della rivelazione, la missione, hanno una struttura dialogica»<sup>120</sup>. In quest'ottica, Kasper si rivolge al dialogo con l'Ebraismo e al dialogo ecumenico, concentrandosi in particolare sul dialogo con le chiese nate dalla Riforma protestante.

## 6. *Il dialogo ecumenico*

A partire dalla prima metà degli anni 60' del secolo scorso, Kasper si è continuamente confrontato con il Riformatore e i principali aspetti della sua eredità. Un'occhiata alla sua bibliografia, infatti, consente di rilevare perlomeno 180 scritti sul dialogo con la teologia protestante: sulle possibilità dell'ecumenismo, sullo scandalo della separazione tra le Chiese, sul consenso ecumenico, sul Concilio Vaticano II e il problema dell'unità della Chiesa, sulla Confessione Augustana.

Anche sotto questo aspetto, come per altri temi, la produzione e il pensiero di Kasper sono stati plasmati in maniera duratura dagli anni universitari (dal 1952 al 1956), durante i quali è stato introdotto alla lettura degli autori della Scuola cattolica di Tubinga, al cui «orientamento culturale e

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 469-470.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 471.

spirituale continua [tuttora] a sentirsi legato»<sup>121</sup>. Kasper studia sui testi di Möhler che si rivelerà decisivo per tutto il suo successivo cammino intellettuale. In particolare, da Möhler, che egli considera «un pioniere della teologia ecumenica contemporanea», apprende che bisogna partire nel dialogo da «quel che si ha in comune così da poter comprendere le differenze e superarle poi, per quanto possibile, a partire dall'eredità comune»<sup>122</sup>. Questo discorso, nei suoi tratti essenziali, non è per Kasper, affatto superato, perché Möhler ha avuto sulla teologia successiva un enorme influsso. Anzi, solo oggi le sue esigenze di fondo hanno raggiunto la loro piena maturità. Alla luce di queste considerazioni sulla Scuola cattolica di Tubinga, e sui suoi sviluppi sul terreno ecumenico, è possibile comprendere i vari e molteplici interventi di Kasper sulla Riforma. Essi, tutti, sono mossi dall'intento di cogliere e mettere in evidenza innanzitutto ciò che ci unisce.

In questo quadro di pensiero, qual è il ruolo che può svolgere Martin Lutero nel cammino verso l'unità, tanto più che egli personalmente non era affatto uno spirito ecumenico, ma piuttosto fortemente incline alla polemica? Inoltre, nel corso dei cinquecento anni che ci separano dagli inizi della Riforma la comprensione della sua opera e della sua figura è più volte mutata, al punto che «si è detto: esistono tante immagini di Lutero quanti sono i libri su di lui»<sup>123</sup>. Infine, «le questioni sollevate da Lutero non sono affatto più comprensibili. Ciò vale per molti cattolici riguardo l'indulgenza, per molti evangelici riguardo alla giustificazione del peccatore. In un mondo nel quale Dio è diventato spesso un estraneo, entrambe le questioni sono divenute per molti contemporanei discorsi incomprensibili»<sup>124</sup>.

Per Kasper, bisogna tener conto di questa estraneità della sua opera e della sua persona, prima di poter chiarire i termini del discorso circa l'attualità di Lutero; e per fare questo è necessario inquadrarlo nel contesto del dibattito attuale. Oggi il centro di gravità attorno a cui tutto ruota e sul quale si concentrano i principali esponenti della teologia protestante è quello del significato preciso da dare al Vangelo che ci viene trasmesso dalla Scrittura. Questo dibattito ha acquistato un vigore inaspettato dopo gli studi esegetici di E. Käsemann, e le sue polemiche sull'assenza di unità

<sup>121</sup> W. KASPER, *Al cuore della fede. Le tappe di una vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 29.

<sup>122</sup> W. KASPER, *Al cuore della fede, cit.*, p. 30.

<sup>123</sup> W. KASPER, *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia 2016, p. 9.

<sup>124</sup> W. KASPER, *Al cuore della fede, cit.*, p. 12.

dottrinale del canone neotestamentario, che hanno lasciato larghe tracce e gettato le basi per un nuovo e aggiornato approccio ecumenico.

Il risultato principale del dibattito, per Kasper, si può riassumere nella contestazione che «l'antica contrapposizione liberale di Vangelo e dogma è divenuta impossibile perché il Vangelo non rappresenta una entità che si possa storicamente staccare dal processo dogmatico della tradizione. Ma a questo primo risultato occorre subito aggiungerne un secondo: come il Vangelo non può essere storicamente staccato dal processo della tradizione, così dogmaticamente non è identico ad esso»<sup>125</sup>.

Questo esito, nell'ambito della teologia cattolica, implica una reimpostazione del rapporto dei due termini e, più precisamente, chiama in causa, in modo nuovo e aggiornato, il problema della superiorità del Vangelo sul dogma, con evidenti conseguenze sul terreno ecumenico.

Ma in che forma e con che modalità?

Secondo Kasper, su questo terreno occorre dar ragione ai principali esponenti della scuola cattolica di Tubinga e, in particolare, a quel che J. E. Kuhn scrive quando parla del concetto scolastico di dogma come «completamente astratto e di fallire quando si tratta delle questioni concrete del modo in cui la verità cristiana, l'elemento concettuale e lo sviluppo storico si devono distinguere»<sup>126</sup>. Per Kuhn, ma anche per Möhler e Staudenmaier, i dogmi non possono essere identificati con l'insegnamento della Chiesa. Per Kasper, «in questa concezione del dogma non appare soltanto un concetto più concreto del dogma, che è intimamente legato a tutta la vita della Chiesa; qui a sua volta si abbozza anche qualcosa della superiorità del Vangelo che [...] trascende sempre la sua singola formula e si rende presente in modo sempre nuovo»<sup>127</sup>. Si tratta, qui, di un «concetto ampio» e più antico di dogma che, al contrario del «concetto ristretto» – più recente e tipico della teologia di scuola, cioè della scolastica barocca e della neoscolastica in generale – consente «spazio per una molteplicità della dottrina nella Chiesa e ne rende possibile un ulteriore sviluppo» e fa sì che il contenuto dell'annuncio della fede sia «sempre maggiore della proposizione formulata»<sup>128</sup>.

Questi risultati, infine, sono stati ampiamente accolti, tra gli anni 1930-

<sup>125</sup> W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, cit., p. 28.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 50.

1950, soprattutto dai principali esponenti della cosiddetta *nuova teologia* (de Lubac, Fessard, Daniélou, von Balthasar, Bouillard). In essi, l'intento di fondo era di mostrare che nel vasto campo della teologia non poche concezioni non costituiscono dei punti d'approdo indiscutibili. Tanto che uno studio storico rivela in che misura la teologia è legata al divenire dello spirito umano, rendendo manifesto quanto di contingente vi è in essa. I sistemi teologici e di conseguenza le esposizioni dei dogmi mostrano di essere legati a mentalità diverse e non esprimono in fondo che un aspetto particolare del Vangelo, senza poterlo esaurire del tutto. Finanche la fedeltà alla Tradizione non è mai riconducibile ad una ripetizione servile; e l'adesione ai pronunciamenti dottrinali della Chiesa in materia di fede non è che un punto di partenza. Quest'ottica consente alla teologia di rendersi efficace e di calarsi nella realtà concreta; poi, comporta il riconoscimento che la riflessione sul dato rivelato, proprio perché deve incarnarsi nella storia e ascoltare senza posa le generazioni che si succedono, offrendo una risposta alle loro aspirazioni, «non resta immutabile [...] perché è portata a mettere in luce, di volta in volta, i diversi aspetti della verità: il pensiero di un uomo, o di una generazione, non è in grado di abbracciarne egualmente tutti gli aspetti»<sup>129</sup>.

Ne consegue, che la Chiesa «ambasciatrice della Carità non professa nessun imperialismo culturale [...] tutte le razze, tutti i secoli, tutti i focolari di cultura devono fornire la loro parte»<sup>130</sup>. Essa è l'«Unica Sala del Banchetto, le vivande che distribuisce sono attinte da tutta la creazione. Veste senza cucitura di Cristo, essa è anche – ed è la stessa cosa – la veste di Giuseppe, dai molti colori [...] la sua bellezza risplende nella varietà: *circumdata varietate*. E' la Chiesa cattolica: né latina, né greca, ma universale [...] Niente di veramente umano, da qualunque luogo venga, le deve rimanere estraneo. "Il patrimonio di tutti i popoli è la sua dote inalienabile" [...] prende il volto di tutte le razze, e ciascuno [la] intende nella sua lingua»<sup>131</sup>.

Su questa stessa linea, per Kasper, Papa Francesco, continuando una via già tracciata dal Concilio Vaticano II, ha posto in modo nuovo l'accento nell'ecclesiologia sul ruolo del popolo di Dio e sulla concezione sinodale della chiesa, giungendo a presentare «l'unità ecumenica non più con l'immagine dei cerchi concentrici attorno al centro romano, ma con l'immagine

<sup>129</sup> H. DE LUBAC, *Apologétique et Théologie*, cit., p. 369.

<sup>130</sup> H. DE LUBAC, *Cattolicismo*, Studium, Roma 1964, pp. 255-256.

<sup>131</sup> *Ibid.*, pp. 257-258.

del poliedro, cioè di una realtà a molte facce [...] un tutto che riflette la luce che lo colpisce in modo meravigliosamente molteplice»<sup>132</sup>.

Poi, nella esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013), ha invitato tutti (cioè anche l'episcopato) alla conversione, mettendo così in risalto «l'originaria esigenza fondamentale di Lutero, ossia il vangelo della grazia e della misericordia e l'appello alla conversione e al rinnovamento»<sup>133</sup>. È da tener presente, inoltre, che il richiamo al Riformatore, e in particolare alla sua dottrina relativa alla Cena e al realismo eucaristico, consente di rimettere in piena luce una dimensione teologica ed ecclesiale, oggi obliata da parte delle chiese evangeliche e che, tuttavia, permette, anche alla luce degli esiti più recenti della teologia eucaristica cattolica sulla dottrina dell'anamnesi<sup>134</sup>, di superare, in prospettiva ecumenica, le controversie tridentine e successive sul carattere della messa. Un ulteriore passo in avanti, per Kasper, può essere quello di valorizzare adeguatamente il rapporto Lutero-mistica, che emerge negli scritti del Riformatore, non solo giovanili, ma anche nel testo *Della libertà del cristiano* (1520) e, poi, in quelli della sua tarda maturità.

In ogni caso, «il contributo più importante di Martin Lutero per portare avanti l'ecumenismo non sta negli approcci ecclesiologici in lui rimasti ancora aperti, ma nel suo orientamento originario al vangelo della grazia e della misericordia di Dio e nell'appello alla conversione [...] Solo la misericordia di Dio può sanare le profonde ferite che la divisione ha inferto al corpo di Cristo che è la chiesa. Essa può trasformare e rinnovare i nostri cuori, affinché siamo disponibili a convertirci, a usare tra noi misericordia [...] sulla via verso l'unità nella diversità riconciliata», come è stato ribadito da papa Francesco nella liturgia conclusiva della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, il 25 gennaio 2016<sup>135</sup>.

Il primo compito, allora, in questo contesto, viene ad essere quello di impostare una nuova pastorale e una rinnovata evangelizzazione, un ecumenismo spirituale, per edificare, sulla via dell'unità, la *communio* piena e indivisa, risalendo *ad fontes*. Questa idea di unità come *communio/koinonia* ha un particolare ruolo e importanza già nel decreto conciliare sull'ecume-

<sup>132</sup> W. KASPER, *Martin Lutero*, cit., p. 65.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>134</sup> Su questi aspetti, cfr., a c. di S. MARSILI-A. NOCENT, M. AUGÉ-A.J. CHUPUNGCO, *Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione*, Torino 1994, in particolare l'importante e ampio contributo di S. Marsili sulla *Teologia della celebrazione dell'eucaristia*, pp. 11-186.

<sup>135</sup> W. KASPER, *Martin Lutero*, cit., p. 71.

nismo (UR 14ss., ma anche UR 22, dove si parla di *communio eucharistica*) e, infine, in termini ecclesiologici, per non pochi aspetti, acquista il senso di un congedo dall'esclusivismo ecclesiologico e dalla piatta, arida e unilaterale uniformità «sviluppata in termini di unità, nel secondo millennio, un tipo di riflessione ecclesiologica che è stata e resta ancor oggi una delle ragioni essenziali per la separazione delle Chiese d'Oriente dalla Chiesa latina occidentale»<sup>136</sup>. Non a caso, l'ecclesiologia di *communio* oggi giorno è stata, secondo Kasper, riconosciuta «in larga misura come un patrimonio comune nella teologia cattolica e ortodossa e, in parte, anche nella teologia evangelica protestante». Tuttavia, non è possibile restituire il termine *communio* ad una sua ben distinguibile peculiarità, tanto che esso si dirama in una ampia diversità di modi e connotazioni, e a volte serve finanche ad indicare concezioni ecclesiologiche largamente divergenti tra di loro<sup>137</sup>. In ogni caso, secondo Kasper, «indipendentemente dal procedere del dialogo teologico [...] si dovrebbe far valere la parola di Giovanni Paolo II, secondo il quale l'incontro dovrebbe condurre ad un reciproco arricchimento, ad uno 'scambio dei doni'»<sup>138</sup>.

Per tutte queste ragioni, Kasper ritiene che, per rafforzare ulteriormente le basi del dialogo ecumenico e finanche aprire nuove possibilità di progresso verso l'unità, è necessario tener conto, più di quanto finora non sia stato fatto, che «unità e riconciliazione non avvengono soltanto nella testa, ma in primo luogo nei cuori, nella pietà personale, nella vita quotidiana e

<sup>136</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 281. Sull'insieme dell'ecclesiologia di Kasper, nei suoi vari aspetti teologici di fondo, ci si consenta di rinviare qui all'accurato e denso lavoro di G. COFFELE, *Walter Kasper e l'ecclesiologia eucaristica o di communio*, in A. RUSSO-G. COFFELE, *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del cardinale Walter Kasper*, Studium, Roma 2001, pp. 763-782.

<sup>137</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit. p. 42.

<sup>138</sup> KARDINAL W. KASPER – D. DECKERS, *Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens*, Freiburg i. Br. 2008, p. 264. Tra l'altro, nella dichiarazione congiunta, firmata a Lund il 31 ottobre del 2016 da Papa Francesco e dal vescovo Munib Yunan, Presidente della LWF (Lutheran World Federation) [http://it.radiovaticana.va/news/2016/10/31/firmata\\_a\\_lund\\_la\\_dichiarazione\\_congiunta\\_testo\\_integrale/1269137](http://it.radiovaticana.va/news/2016/10/31/firmata_a_lund_la_dichiarazione_congiunta_testo_integrale/1269137) sulla stessa linea, portata avanti anche da Walter Kasper, si può leggere: «Cinquant'anni di costante e fruttuoso dialogo ecumenico tra cattolici e luterani ci hanno aiutato a superare molte differenze e hanno approfondito la comprensione e la fiducia tra di noi. Al tempo stesso, ci siamo riavvicinati gli uni agli altri tramite il comune servizio al prossimo, spesso in situazioni di sofferenza e di persecuzione. Attraverso il dialogo e la testimonianza condivisa non siamo più estranei. Anzi, abbiamo imparato che ciò che ci unisce è più grande di ciò che ci divide». Sui recenti sviluppi del dialogo ecumenico, cfr. P. NEUNER, *Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung*, Herder, Freiburg im Br. 2017.

nell'incontro con le persone»<sup>139</sup>. Su questa linea è da valutare, ad esempio, anche l'appropriazione e l'utilizzazione di comuni testi liturgici e musicali, come gli inni spirituali di Lutero – con le loro radici nel tardo Medioevo – che hanno avuto una grandissima importanza per la diffusione del luteranesimo e di recente sono stati recepiti nella Chiesa cattolica, insieme con quelli di Paul Gerhardt e della musica di Bach. Infatti, se le comunità cattoliche e quelle luterane cantano nelle loro assemblee liturgiche gli stessi inni, questo diventa un forte *locus theologicus* che mostra la comune fede<sup>140</sup>. Lo stesso Lutero, poi, non cessò mai di lodare e amare i grandi corali polifonici della tradizione cattolica a lui antecedente, di considerarli come elemento di coesione e di unità; e, perciò, in proposito, si è quasi parlato di un «ecumenismo musicale».<sup>141</sup>

### 7. Dialogo con l'Ebraismo

Il concetto di dialogo, per Kasper, è un presupposto e uno sfondo che risalta in primo piano non solo *ad intra*, cioè in ambito interconfessionale,

<sup>139</sup> W. KASPER, *Martin Lutero*, cit., p. 68.

<sup>140</sup> Lutero, come è noto, affidò «al canto la predicazione del “suo” Evangelo e l'espressione della sua stessa religiosità, Lutero collegò col canto le sorti e l'espandersi della sua impresa. La Riforma non sarebbe stata quello che fu, se non fosse stata accompagnata ed introdotta dal canto e non avesse del canto sfruttato ai suoi fini le forti emozioni ed il forte influsso sociale. Sotto quest'aspetto, Lutero può considerarsi a giusto motivo il padre dell'innologia evangelica. Fu lui a pubblicare nel 1524 due raccolte d'inni sacri: *l'Achtliederbuch* e *l'Erfurter Enchiridion*. Sotto il titolo di *Geistliche Lieder*, il 35° volume della Weimariana (p. 411-477) elenca oggi trentasette composizioni poetiche dovute all'estro e allo zelo del Riformatore. Alcune di esse son semplici traduzioni di salmi (e *Psalm* fu la prima denominazione dell'inno evangelico), altre sono adattamenti in vernacolo d'antichi inni della liturgia latina, altre infine son completamente nuove» (B. GHERARDINI, *Lutero-Maria: pro o contro*, Pisa 1985, p. 215).

<sup>141</sup> R. BAINTON, *Lutero*, Einaudi, Torino 1960, p. 303: «Non piccolo merito della musica è il fatto che, secondo Lutero, essa non è litigiosa. Egli non fu mai polemico riguardo al canto. I grandi corali polifonici dei Paesi Bassi erano cattolici, ma non per questo cessò di amarli e di imparare da essi [...] Erasmo cercò di mantenere l'unità dell'Europa nella politica, Lutero la conservò nella musica». Per P. VANZAN S.J., *Prefazione*, in M. LUTERO, *Canti spirituali*, Claudiana, Brescia 1982, pp. 8-9: «Senza voler concludere estremisticamente che la teologia (speculativa) divide e che la liturgia (preghiera e poesia) unisce, sembra poter dire anche di Lutero – ma pensando all'esperienza analoga di Bonhoeffer – che solo la *disciplina arcani*, di cui la liturgia con la sua musica e il suo canto sacri resta la più suggestiva manifestazione, può risolvere le tensioni che dilacerano non solo il singolo, ma l'insieme del corpo mistico di Cristo».

ma emerge anche nello svolgimento dell'umano colloquio con le altre religioni, come esigenza ed attuazione di un principio che ha radici bibliche. Per queste ragioni esso orienta tutta l'attività della chiesa, che per sua natura è dialogica. Un posto speciale nell'ottica di apertura della chiesa cattolica viene occupato dal dialogo con l'Ebraismo, perché quest'ultimo «non è una religione rimanente a essa esterna, ma una religione che le appartiene intimamente, una religione che fa parte della sua identità. Lo stesso Gesù era ebreo e visse della tradizione dell'Antico Testamento. Maria, sua madre, era una donna ebrea, tutti gli apostoli erano ebrei. Già solo per questo motivo i cristiani non possono mai essere antisemiti»<sup>142</sup>. Questo dialogo, dopo la svolta impressa dal Vaticano II, con il capitolo 4 della dichiarazione *Nostra aetate* (1965) e altri successivi testi di approfondimento e di precisazione, dati alle stampe con scadenza decennale rispettivamente nel 1975<sup>143</sup> e nel 1985<sup>144</sup> è diventato un tema particolarmente scottante e dibattuto<sup>145</sup>, che pone interrogativi di carattere decisivo oltre che dolorosi e non di rado porta in ambito cattolico ad assumere posizioni che suscitano vero e proprio «sconcerto»<sup>146</sup>.

Già tra gli anni '30 e '40, Henri de Lubac – considerato da più parti come «uno dei grandi fondatori della teologia cattolica contemporanea»<sup>147</sup> – nel

<sup>142</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 472.

<sup>143</sup> COMITATO PER LE RELAZIONI CON IL GIUDAISMO, a c. del, *Orientamenti e norme per l'applicazione della dichiarazione conciliare "Nostra aetate"*, Roma 1975.

<sup>144</sup> Cfr., *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica*, Roma 1985; si veda, inoltre, INTERNATIONAL CATHOLIC-JEWISH LIAISON COMMITTEE, a c. di, *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue. 1970-1985*, Libreria editrice Vaticana/ Libreria editrice Lateranense, Città del Vaticano 1988, in particolare il contributo di T. FEDERICI, *Mission and Witness of the Church*, *ibid.*, pp. 46-62.

<sup>145</sup> Per rendersi ampiamente conto dei termini del dibattito attuale e delle sue principali implicazioni, non solo teologiche, ma anche di carattere etico, basta leggere quanto afferma in maniera chiara ed anzi inequivocabile, esprimendo una posizione largamente diffusa, il noto e discusso teologo H. KÜNG, *Ebraismo*, Edizioni Rizzoli, Milano 1993, p. 9: «Questo libro intende stabilire il contrappunto: qui l'*ebraismo* non viene trattato come "l'Antico Testamento" sorpassato, ma come una *realtà autonoma dotata di stupefacente continuità, vitalità e dinamismo*. A nessuna teologia cristiana è più lecito considerare l'ebraismo come "superato dal punto di vista della storia della salvezza" o ridurlo a mera "eredità" in funzione propria. A nessuna chiesa cristiana è più concesso di porsi come "nuovo Israele" prendendo semplicemente il posto dell' "antico Israele"».

<sup>146</sup> Cfr., in merito, la diagnosi di I. DE LA POTTERIE, *Urgenza e ambiguità nel dialogo interreligioso*, Edit Faenza, Faenza 1995, pp. 73-81.

<sup>147</sup> Cfr. W. KASPER, *Prefazione*, in A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Edizioni Studium, Roma 1990, p. 9. Cfr., poi, i lavori di R. BERZOSA MARTINEZ, *La teologia del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac. Estudio histori-*

parlare del rapporto Cristianesimo-Ebraismo, in altri termini tra Antico e Nuovo Testamento, a Lione, una città che durante la II Guerra mondiale in Francia era quasi vista come la «capitale della resistenza», cercava di risalire a monte del discorso biblico-teologico nell'intento di far superare la rigida, sterile contrapposizione fine a se stessa, e così di far prendere sempre più coscienza e della specificità e unicità del Cristianesimo e delle sue radici giudaiche, al punto da poter essere considerato, come di fatto accade, per certi aspetti un pioniere del dialogo interreligioso<sup>148</sup>. Per quanto riguarda l'ebraismo de Lubac, in quel tempo professore di teologia fondamentale e di storia delle religioni presso le Facoltà cattoliche di Lione, era stato iniziato al suo studio dai padri Victor Fontoynt, allora intensamente impegnato nella preparazione di un vocabolario ebraico<sup>149</sup>, e Jules Monchanin<sup>150</sup>, che – come ricorda de Lubac – «non cessava di spiegare in ogni occasione che 'non era possibile separare metà della Bibbia',

*co-teologico* (1931-1980), Ediciones Aldecoa, Burgos 1991 e, dello stesso autore, *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, San Pablo, Madrid 1994, pp. 47-66; A. RUSSO, *Henri de Lubac*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994 (trad. fr. di A. Di Nunzio, Brepols, Paris 1997); P. MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, T&T Clark, Edimbourg 1993. Per quanto riguarda le implicazioni filosofiche del discorso di de Lubac, cfr. il numero monografico di «Études», 2 (1995), con contributi di J. GREISCH, X. TILLIETTE, B. PINCHARD, ecc. Sulla recezione del pensiero di de Lubac, si veda: N. CIOLA, *Il contributo di Henri de Lubac alla teologia sistematica*, in «Lateranum», 1 (1995), pp. 79-106; AA.VV., *The Centenary of the Birth of Henri de Lubac*, in «Communio. International Catholic Review», 4, 1996; J. P. WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Du Cerf, Paris 1997; E. DE MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac*, Du Cerf, Paris 2003; G. COFFELE, *Apologetica e teologia. Da Blondel a de Lubac*, Edizioni Studium, Roma 2004. Per gli aspetti biografici, si veda G. CHANTRAINE, *Henri de Lubac*, t. 1: *De la naissance à la démobilisation (1896-1919)*, Préface de J. Prévotat, Du Cerf, Paris 2007 e G. CHANTRAINE, *Henri de Lubac*, t. II: *Les années de la formation (1919-1929)*, Préface d'Emmanuel Tourpe, Du Cerf, Paris 2009.

<sup>148</sup> Così F. JACQUIN, *Jules Monchanin prêtre. 1895-1957*, Du Cerf, Paris 1996, p. 134.

<sup>149</sup> Sui rapporti tra de Lubac e V. Fontoynt, cfr. quanto lo stesso de Lubac afferma in *Résistance chrétienne à l'antisemitisme. Souvenirs 1940-1944*, Fayard, Paris 1988, p. 16: «le Père Victor Fontoynt s.j., professeur au scolasticat de théologie de Lyon-Fourvière, mon bon conseiller de longue date, ancien professeur de philosophie aux collèges de Bollengo (Piémont) et de Mongré (Villefranche-sur-Saône), puis préfet des études à Fourvière [...] il élaborait avec amour, dans ses rares temps libres, un essai qu'il ne lui fut pas donné de faire aboutir: celui d'un "vocabulaire hébraïque"».

<sup>150</sup> Su Jules Monchanin, sulla sua figura e sulla sua attività anche scientifica, ingiustamente poco nota al grande pubblico, cfr. E. DUPPERAY, *L'Abbé Jules Monchanin*, Casterman, Paris 1956; H. DE LUBAC, *Images de l'Abbé Monchanin*, Aubier-Montaigne, Paris 1966; poi J. PETIT, *La jeunesse de Monchanin. 1895-1925. Mystique et intelligence critique*, Beauchesne, Paris 1983. Dello stesso Monchanin, si vedano, oltre a tutta una serie di carteggi pubblicati anch'essi postumi, soprattutto: *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, texte présenté par S.

che 'si perverte il Nuovo Testamento levandogli le sue radici storiche', e si sforzava di svegliare le coscienze addormentate mostrando loro che 'l'antisemitismo dei nazisti arriva fino a Dio'<sup>151</sup>. In questo contesto, de Lubac redigeva vari contributi teologici volti a chiarire nei suoi nodi essenziali il complesso rapporto Ebraismo-Cristianesimo, che investe a sua volta il fondamentale problema dell'interpretazione della Bibbia, cioè, secondo il Concilio Vaticano II, l'«anima della sacra teologia»<sup>152</sup>. Il suo sforzo, con impegno decuplicato dalla tragicità della situazione, era di rimanere fedele all'insegnamento sulle questioni fondamentali che la Chiesa non cessa di ricordarci. Quali fossero tali questioni de Lubac lo esponeva in due programmatici capitoli di *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*<sup>153</sup>, dove nel trattare della realtà della Chiesa ne parlava come di un Israele secondo lo spirito, nella convinzione che la religione storica di Israele viene rafforzata ed approfondita nel Cristianesimo, che così deve essere considerato come l'autentico erede delle promesse dell'Antico Testamento<sup>154</sup>. Tutto ciò, per de Lubac è adeguatamente esplicitato da san Paolo, per il quale il nazionalismo degli Ebrei, ossia l'attesa del regno di Dio, riveste il senso di una anticipazione simbolica del Cristianesimo, tanto che, purificato del suo carattere angusto e universalizzato, il giudaismo «transmet au christianisme sa conception d'un salut essentiellement social. Si, par la plus grande partie de ses fidèles, l'Eglise vient surtout des Gentiles – *Ecclesia ex gentibus* –, l'idée de l'Eglise vient surtout des Juifs»<sup>155</sup>. Interpretare la Scrittura, allora, significa intendere i due Testamenti nella loro unità interna, pur se nello stesso tempo in un rapporto dialettico di concordia e di opposizione radicale e di superamento dell'Antica Alleanza attraverso l'avvento del Cristo, che manifesta tuttavia l'unico disegno salvifico di Dio<sup>156</sup>. Mentre l'Antico Testamento indica qualcosa la cui realtà è ancora da venire e quindi i suoi simboli hanno il valore di una prefigurazione o di un annuncio profetico: *umbra Evangelii et Ecclesiae congregationis in Lege*. Ed è questo appunto,

Siauve, Fayard, Paris 1974; *Théologie et spiritualité missionnaire*, Avant-propos et Postface de E. Duperray et J. Gadille, Beauchesne, Paris 1985.

<sup>151</sup> H. DE LUBAC, *Résistance*, cit., p. 16.

<sup>152</sup> Cfr. *Dei Verbum*, 24, ma poi anche, PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, a c. della, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, p. 21.

<sup>153</sup> Du Cerf, Paris 1938.

<sup>154</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme*, cit., p. 31.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>156</sup> H DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Aubier, Paris 1950, pp. 410s.

come conseguenza dell'incarnazione, il guadagno più considerevole delle prime comunità cristiane, sotto la sapiente guida dello Spirito<sup>157</sup>. Questo ha consentito al Cristianesimo di mantenere l'unità della Scrittura da una parte e dall'altra di farsi forte della stessa Scrittura per liberarsi dal giudaismo. Dunque, pur con tutte le somiglianze e i punti in comune, sin dall'inizio una cosa è chiara ed è la convinzione, per usare una celebre espressione di Agostino, che *Novum Testamentum in Vetere latebat; Vetus nunc in Novo patet*. Questa era la regola fondamentale, ben presto dappertutto imposta, della Chiesa primitiva. I due Testamenti perciò si richiamano a vicenda e non possono essere separati, ma devono essere presi ed intesi nella loro inscindibile unità. Il primo, cioè l'Antico, esprime il senso letterale, mentre il secondo il senso spirituale vero e proprio. Non è possibile disprezzare la *Legge* di Mosè. Occorre, invece, comprenderla alla luce dell'Evangelo che trasfigura e compie definitivamente l'Antico Testamento. Era questa, secondo de Lubac, la vera ed unica comprensione che si aveva della Scrittura sin dagli inizi delle comunità e della predicazione dell'età apostolica. Proprio per questo gli Ebrei, respingendo Cristo, si sono privati della possibilità di andare oltre la lettera costituita dall'Antico Testamento. E anche se, a volte, in un caso specifico o nell'altro si può giungere, e di fatto si perviene, ad una convergenza interpretativa, perfino ad una medesima interpretazione spirituale di determinati passi o testi biblici, tra un esegeta ebreo e uno cristiano, ciò non toglie tuttavia nulla al fatto che c'è e, soprattutto, che ci debba essere nell'insieme una interpretazione diversa. Abbandonare l'antica tradizione apostolica, per de Lubac, allora equivale a rinunciare allo stesso compito primario della Chiesa, che è poi quello missionario, cioè di evangelizzare tutte le genti<sup>158</sup>. In una pagina decisiva di *Catholicisme* (1938), de Lubac afferma, in particolare, che il carattere cattolico, intrinseco alla Chiesa, consiste nell'ambizione di riunire tutto il genere umano, di ricondurlo a Dio, perché tutti, qualunque sia la loro origine, razza o condizione sociale, «sont appelés à devenir un dans le Christ [...] l'Eglise est dès maintenant, en principe, cette unité»<sup>159</sup>. La chiesa, in quanto *congregatio generis humani*, non ha e non deve avere altra ambizione «que celle de réunifier la famille humaine tout entière: c'est pour

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>159</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, Du Cerf, Paris 1938, pp. 24-25.

cette raison qu'elle est une. Donc le Christ opère le salut du Tout, et pour chacun le salut consiste à n'être point rejeté de ce Tout»<sup>160</sup>. L'umanità è in cammino come un tutto, o meglio come un solo uomo, verso la meta finale. E anche la Chiesa, in quanto *omnes ad se vocet, et in unum congreget*, lo è; perciò «c'est donc pour chacun de nous, la Rédemption en marche, et c'est en travaillant au salut commun de l'humanité par l'expansion de l'Eglise que chaque individu travaille à sa propre salut. La Cité des Elus n'accueille pas les 'profiteurs'. Il découle de là ce qu'on appelle *les missions* n'est pas une œuvre suérogatoire dont on pourrait se désintéresser. Chacun à sa manière [...] tout chrétien doit y prendre part»<sup>161</sup>.

Ma come intendere queste missioni? Come vedere il Cristianesimo fecondare le altre culture e le altre religioni, ossia far entrare nel seno della Chiesa tutti i popoli della terra? Come mettere, poi, a disposizione di tutti i mezzi normali necessari alla salvezza? Per intendere come ciò possa avvenire, secondo de Lubac, occorre tener presente che il Cristianesimo ha trasfigurato tutto il mondo antico e «c'est insinuant, sans déchirure, à travers le tissu serré de l'histoire humaine qu'il est venu transformer l'homme et renouveler la face de la terre»<sup>162</sup>. Nell'opera missionaria tutto ciò comporta la necessità «d'accueillir tout ce qui peut être assimilable et de ne rien imposer de ce qui n'est pas de foi»<sup>163</sup>. Questo metodo «est commandée par de vues doctrinales» ed è una «méthode qu'on à nommée, de nous jours, méthode d'immanence, et qu'un missionnaire contemporaine aux Indes estime encore indispensable»<sup>164</sup>. Si tratta di uno sforzo che si rende tanto più urgente quanto più ci si accosta non a singoli elementi religiosi o culturali ma ad una civiltà «dont le tort principal n'est souvent que de ne pas rassembler à la notre»<sup>165</sup>. Proprio per questo si dice che la Chiesa è *circumdata varietate*. Non si tratta qui di sincretismo, il che sarebbe «un insulte au seul Dieu vivant»<sup>166</sup>; non si tratta nemmeno, in altri termini, di «adapter la Vérité surnaturelle, à la rabaisser à la faille humaine, mais au contraire à adapter l'homme, à le hausser jusqu'à cette Vérité»<sup>167</sup>. Ed il

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 24

<sup>161</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme*, in «Revue de l'AUCAM», pp. 132-133.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 135

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>164</sup> *Ibid.*.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>166</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 141.

metodo d'immanenza, com'è ben noto, è il metodo de *L'Action* di Maurice Blondel, il cui influsso è giunto a caratterizzare, nel Vaticano II e dopo, «l'enseignement le plus officiel de l'Eglise»<sup>168</sup>.

### 7.1. Henri de Lubac e il Vaticano II

Queste posizioni del de Lubac sull'idea di chiesa e sul problema delle missioni e del dialogo interreligioso, in apparenza, non sembrano aver avuto un influsso diretto e immediato sui testi redatti e poi promulgati dal Concilio. In effetti, de Lubac manifestò delle riserve su due testi successivi alla *Lumen Gentium*, ossia a proposito della dichiarazione sugli Ebrei e, poi, sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, che vennero elaborati sotto la guida del card. Bea e approvati il 28-29 settembre 1964 e il 20 novembre dello stesso anno. De Lubac, il 2 luglio 1965, in merito scriveva al suo confratello e amico Jean Daniélou<sup>169</sup>

<sup>168</sup> P. HENRICI, *La descendance blondélienne parmi les jésuites française*, in E. Gabellieri et P. de Cointet, a cura di, *Maurice Blondel et la philosophie française*, Parole et Silence, Paris 2007, p. 322, inoltre, W.L. PORTIER, *Twentieth Century Catholic Theology and the Triumph of Maurice Blondel*, in «Communio», 36, 2011, pp. 103-137.

<sup>169</sup> Jean DANIELOU (1905-1974), teologo gesuita, studioso della patristica, vescovo, cardinale. Trascorse gran parte della sua vita a Parigi, dove si formò e insegnò. Nato a Neuilly-sur-Seine il 14 maggio 1905, m. a Parigi il 20 maggio 1974. Il padre, Charles, fu ministro in diversi governi della Terza Repubblica; la madre, Madeleine Morgan, fu scrittrice e Agrégé de lettres alla Sorbona. Il giovane frequenta l'élite intellettuale parigina, tra cui Cocteau, Stravinski, Mauriac, Sartre, e compie gli studi alla Sorbona, fino a diventare Agrégé de grammaire nel 1927. Nel 1929 entra nella Compagnia di Gesù, dopo l'incontro con J. Maritain e E. Mounier. Studia prima filosofia a Jersey (1931-1934) e poi teologia – con Hans Urs von Balthasar – a Lyon-Fourvière (1936-1939). Qui entra in contatto con H. de Lubac, si dedica allo studio della Bibbia e dei Padri e nel 1944, assieme a lui, diventa co-fondatore della collezione patristica *Sources chrétiennes*. Giovanni XXIII lo nomina perito al Vaticano II (1962-1965), dove contribuisce alla redazione di alcuni importanti documenti. Dopo il Concilio, Paolo VI lo crea cardinale (1969). Negli stessi anni viene cooptato come membro della Accademia di Atene, dell'Accademia dei Lincei e della Académie française. Opere: *Signe du Temple*, Paris 1942; *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944; *Bible et liturgie*, Paris 1951; *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953; *Grégoire de Nysse*, Paris 1970; *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, 3 voll., Paris 1958-1978, *Mémoires. Et qui est mon prochain?*, Paris 1974. Umanista di una rara vivacità, è noto soprattutto per i suoi studi sulla teologia del giudeo-cristianesimo, sulla patristica. I suoi principali ambiti di ricerca spaziano su svariati campi, tra cui la mistica proto-cristiana, la teologia spirituale, l'importanza del Giudeo-Cristianesimo, il simbolismo della Scrittura, la teologia della storia dei Padri, l'influsso dell'Ellenismo. In particolare, le sue ricerche sulle origini del Cristianesimo lo convinsero dell'importanza del ruolo della cultura nel mondo moderno, che bisogna

Je viens de lire votre étude imprimée par le Secrétariat conciliaire de l'Épiscopat sur la Déclaration "De Ecclesiae habitudine ad non christianos", et je tiens à vous dire combien je trouve, non seulement justes et opportunes, mais tout à fait nécessaires, vos principales remarques, aussi bien à propos des "principes" que des religions "païennes", de l'Islam et des Juifs. J'ai moi-même, à l'occasion, milité dans le même sens (Mais les évêques français ne veulent pas de mes services). A la dernière réunion du Secrétariat pour le non-chrétiens, votre présence aurait été utile. Quelques-uns font en effet pression pour que on déclare la valeur salutaire des diverses religions comme telles. J'ai lutté comme j'ai pu là contre, – mais le bon P. Humbertclaude n'y comprend pas grand'chose, quoiqu'il soit homme prudent. Les pressions juives pour faire éclater toute apparence de prosélytisme ont été fort indiscretes. Je n'ai pas manqué de le dire à l'occasion. Mais j'ai l'impression qu'il y a peu de têtes doctrinales à l'intérieur du Secrétariat pour l'Unité<sup>170</sup>.

I rilievi critici di cui si parla, nella lettera citata di de Lubac, Jean Daniélou li aveva esplicitati il 28 dicembre 1964 e riguardavano il dialogo con i non credenti<sup>171</sup>. In concreto, si trattava del riconoscimento del valore re-

cristianizzare; ed egli, come il suo amico Giorgio La Pira, svolse perciò un dialogo costante e fecondo con i rappresentanti delle altre grandi religioni e col mondo intellettuale in genere. Convinto della necessità del dialogo divenne uno dei protagonisti più decisi del dialogo con Pierre Hervé, Maurice Merleau-Ponty, Oscar Cullmann, con Gandhi, con Edmond Fleg. La teologia mistica dei Padri, e poi l'esperienza delle prime comunità cristiane, in cui il simbolismo gioca un ruolo fondamentale, per Daniélou, viene meglio incontro alle esigenze del sec. XX, cioè a tutto quel che vi è di giusto e buono nella comunità con cui dialoga, di contro al rigido razionalismo della tarda Scolastica. La teologia della storia della salvezza, in altri termini, ben presente nel Cristianesimo delle origini, con la sua sensibilità al travaglio della Chiesa, mostra una fecondità tuttora valida e nello stesso tempo giustifica la legittimità delle teologie tradizionali. Questo ricorso alle fonti del Cristianesimo, diventa così l'unica strada percorribile, nella prima metà del Novecento, per proporre le riforme in gran parte confluite nel Vaticano II. Per queste sue prese di posizione, Daniélou fu uno dei primi ad essere coinvolto nelle roventi polemiche e nei provvedimenti disciplinari relativi alla *nouvelle théologie*, assieme a H. de Lubac e ad altri gesuiti dello Scolasticato di Lyon-Fourvière. Su Daniélou, cfr. P. LEBEAU, *Jean Daniélou*, Paris 1967; J. FONTAINE/CH. KANNENGIESSER, a c. di, *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au card. Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 673-689; D. VALENTINI, *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, Ed. Pontificia Università Lateranense, Roma 1970 (con bibl.); per informazioni e approfondimenti si veda il «Bulletin des Amis du Cardinal Daniélou», Paris 1975ss. Tra le opere più recenti su di lui, cfr. P. PRIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou. Influsso su Dei Verbum e valore attuale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003; G. PASQUALE, *Jean Daniélou*, Morcelliana, Brescia 2011; *Fimstre aperte sul mistero. Il pensiero di Jean Daniélou*, Marietti, Genova 2012; G. DERVILLE, *Histoire, mystère, sacrements: L'initiation chrétienne dans l'oeuvre de Jean Daniélou*, Desclée de Brouwer, Paris 2014.

<sup>170</sup> Lettera riprodotta in parte in «Bulletin des Amis du cardinal Daniélou», 14, 1988, p. 20.

<sup>171</sup> Cfr. J. DANIELOU, *Le dialogue avec les non-chrétiens*, in «Bulletin des Amis du cardinal Daniélou», 14, 1988, pp. 21-28.

ligioso del paganismismo e, in particolare, dell'idea di «économies diverses du salut»<sup>172</sup> espressa nella *Déclaration* che a Daniélou sembrava «mettre sur le même plan, en tant qu'économie du salut, le christianisme et les religions non chrétiennes»<sup>173</sup>.

Tuttavia, da più parti ormai, si ammette che «la doctrine du Concile doit beaucoup aux contributions et initiatives de théologiens comme Y. Congar, H. de Lubac, K. Rahner»<sup>174</sup>. In particolare, per quanto riguarda il problema del valore salvifico delle religioni non cristiane, le posizioni del teologo di Cambrai si accordano con quelle espresse nei nn. 16 e 17 della Costituzione conciliare *Lumen gentium*<sup>175</sup>, che viene considerato come «il testo più rappresentativo dal punto di vista dottrinale», dove sono confluiti i lineamenti fondamentali normativi di una criteriologia teologica entro cui «sviluppare una teologia della salvezza dei non cristiani»<sup>176</sup>.

### 9. Kasper e l'Ebraismo

Per Kasper, soltanto dopo la immane tragedia della Shoa, e in particolare dopo il 1945, si è avuto «un ripensamento radicale» nella storia delle relazioni tra Ebrei e Cristiani<sup>177</sup>.

Nel suo libro dedicato alla Chiesa cattolica<sup>178</sup>, Kasper ha condensato in poche pagine le istanze principali legate al dialogo ebraico-cristiano. Noto e apprezzato è il suo impegno su questo fronte. Egli ha scritto che «la svolta storica in direzione del dialogo con l'ebraismo è un evento della massima

<sup>172</sup> J. DANIELOU, *Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, in «Bulletin des Amis du cardinal Daniélou», 14, 1988, p. 41.

<sup>173</sup> J. DANIELOU, *La Déclaration "De Ecclesiae habitudine ad non christianos"*, in «Bulletin des Amis du cardinal Daniélou», 14, 1988, p. 33.

<sup>174</sup> G. CHANTRAINE et M.-G. LEMAIRE, *Henri de Lubac*, t. IV, *Concile et après-Concile*, Cerf, Paris 2013, p. 288.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>176</sup> I. MORALI, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1999, p. 246.

<sup>177</sup> W. KASPER, *Prefazione*, in AA.VV., *Gesù Cristo e il popolo ebraico. Interrogativi per la teologia di oggi*, Gregorian and Biblical Press, Roma 2012, p. 5. In questo contesto Kasper ha apprezzato grandemente il lavoro di Tommaso Federici. Cfr. in proposito [http://www.fondazionetommasofederici.it/wordpress/wp-content/uploads/2013/05/intervento%20kasper%2014\\_05\\_2010.pdf](http://www.fondazionetommasofederici.it/wordpress/wp-content/uploads/2013/05/intervento%20kasper%2014_05_2010.pdf)

<sup>178</sup> W. KASPER, *Chiesa Cattolica*, cit., in part. pp. 472-480.

portata storica mondiale ed ecclesiologicala»<sup>179</sup>. Kasper riconosce tutta la portata del cammino storico che ha condotto la Chiesa a ri-posizionarsi nei confronti degli ebrei e dell'ebraismo, ribaltando le asserzioni di sempre, superando i tanti pregiudizi e gli antichi stereotipi che erano a monte del suo secolare «insegnamento del disprezzo» (Jules Isaac).

Se, come scrive Kasper, il concilio Vaticano II certamente «ha aperto un nuovo capitolo nel rapporto con Israele»<sup>180</sup>, non vogliamo tuttavia tacere il fatto che un tale ripensamento fosse già cominciato prima. Precisamente là dove la Chiesa pre-conciliare era più aperta alle istanze della modernità. Mentre due sono gli eventi epocali che hanno poi reso improcrastinabile un tale compito per la Chiesa, quello appunto di riconsiderare la questione del suo rapporto con gli ebrei e l'ebraismo: la Shoah, da una parte, e la nascita dello Stato di Israele, dall'altra. La Chiesa non si è certo sottratta alla sfida e, per quanto tardivamente, ha fatto e sta facendo pienamente il suo dovere. Dal Vaticano II ad oggi, a testimonianza del positivo cambiamento avvenuto ci sono documenti, pronunciamenti autorevoli, gesti profetici, preghiere comuni e incontri tra cristiani ed ebrei a qualunque livello, riflessioni e studi destinati a promuovere la reciproca conoscenza e il mutuo rispetto, nello spirito di *Nostra Ætate*. Il celebre paragrafo 4 di questa Dichiarazione conciliare ha determinato effettivamente l'agenda del successivo dialogo ebraico-cristiano<sup>181</sup>. Lo ha fatto sottolineando innanzitutto il comune patrimonio di ebrei e cristiani, il loro legame spirituale con il capostipite Abramo, l'innesto della Chiesa sulla radice di Israele<sup>182</sup>. Questo avrebbe dato ai cristiani una risposta al perché della priorità di Israele e della sua cruciale rilevanza per loro. Scrive Kasper: «Il dialogo fondamentale si svolge tra la chiesa e l'ebraismo, perché l'ebraismo non è una religione rimanente a essa esterna, ma una religione che le appartiene intimamente, una religione che fa parte della sua identità»<sup>183</sup>. E lo stesso Cardinale sottolinea l'importanza vitale che ha la consapevolezza della radice ebraica del cristianesimo, affinché quest'ultimo, se reciso da

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 477-478.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 475.

<sup>181</sup> Sorprendente è il contrasto tra l'esiguità del documento, poche paginette, e la sua portata rivoluzionaria.

<sup>182</sup> Cfr. *Rm* 11,17-24. Paolo, coi suoi capitoli 9-11 della *Lettera ai Romani*, ha offerto la base del ripensamento teologico. È assai significativo che *Nostra Ætate* non citi un solo padre della Chiesa in appoggio al cambiamento operato.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 472.

quella, non si perda nella gnosi, nella speculazione astratta e nell'ideologia. Il suo richiamo dell'ebraicità di Gesù, di Maria, degli apostoli e dei primi discepoli, oltre che essere un richiamo a un dato storico con valore teologico, è una potente messa in guardia contro l'antisemitismo razzista. Scrive Kasper: «Già solo per questo motivo i cristiani non possono mai essere antisemiti»<sup>184</sup>. Un aspetto fondamentale del messaggio di *Nostra Ætate*, che gli ebrei hanno ovviamente apprezzato, concerne proprio la specifica condanna dell'antisemitismo. E per quanto quest'ultimo non sia da confondere con l'antigiudaismo religioso, Kasper «non esclude il fatto che l'antigiudaismo abbia in parte preparato il terreno affinché l'antisemitismo potesse tanto diffondersi»<sup>185</sup>. Con l'abbandono dell'accusa di deicidio rivolta agli ebrei, la *Nostra Ætate* toglieva certamente all'antigiudaismo teologico l'argomento decisivo. E apriva alla chiesa un tribolato cammino di conversione (*teshuvah*) che l'avrebbe infine portata al pieno riconoscimento delle colpe dei suoi figli *vis-à-vis* della Shoah, a una confessione sincera e alla richiesta di perdono<sup>186</sup>. Un passo atteso e dei più eloquenti di un lavoro di «purificazione della memoria» intrapreso nella e dalla Chiesa<sup>187</sup>. La Chiesa oggi si presenta così a Israele, e lo invita al dialogo, forte di una acquisita coscienza che ribalta la tradizionale teologia della sostituzione, per lasciare il posto a una nuova prospettiva teologica, come lo è quella, di ispirazione paolina, incentrata sul mistero di Israele. Caposaldi di questa riabilitazione teologica sono sempre e comunque il riconoscimento della fedeltà di Dio al popolo ebraico, del valore permanente della sua elezione, della irrevocabilità dell'alleanza sinaitica. In breve, quattro sono i punti che Kasper rileva della *Nostra Ætate*. Essi sono i seguenti: 1) l'eredità comune 2) la fedeltà di Dio al popolo ebraico 3) la condanna dell'antisemitismo 4) il dialogo fraterno.

Tuttavia, con la fondamentale comunanza di elementi tra le due religioni, Kasper sottolinea, al contempo, la loro altrettanto fondamentale

<sup>184</sup> *Ibid.*, pp. 472-473.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 475. Sul dibattito circa le responsabilità dirette e/o indirette dei cristiani e della Chiesa nella Shoah, ci limitiamo a segnalare, in campo cattolico, il contributo di p. J. DUJARDIN, *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Calmann-Lévy, Paris 2003.

<sup>186</sup> Si veda il documento del 1998 intitolato: *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah*, della Commissione per le relazioni religiose con gli ebrei. Questa Commissione, che ha prodotto documenti decisivi, i quali costituiscono dei veri e propri punti di non-ritorno sul cammino intrapreso, venne creata nel 1974 per volontà di papa Paolo VI.

<sup>187</sup> G. COTTIER, *Mémoire et repentance. Pourquoi l'Église demande pardon*, Parole et Silence, Paris 1998, in part. pp. 99-104.

differenza. «Tra ebrei e cristiani esiste perciò un rapporto che è unico nella storia delle religioni. Da un lato ci sono la radice comune, nonché grandi e fondamentali elementi comuni, dall'altro lato la differenza per quanto riguarda la fede in Gesù Cristo, salvezza di tutti gli uomini, differenza di fondamentale importanza tanto per gli uni quanto per gli altri»<sup>188</sup>. Kasper indica così uno dei temi sensibili del rapporto ebraico-cristiano, vale a dire la necessità di sostenere l'universalità della salvezza in Gesù Cristo, ciò che rappresenta il fondamento stesso della fede cristiana, e contemporaneamente la necessità del riconoscimento della portata salvifica della missione di Israele, malgrado il suo rifiuto dell'annuncio cristiano. L'affermazione del doppio carattere del rapporto tra le due religioni, un rapporto di continuità e di discontinuità, permette di evitare le derive provocate da un troppo statico pronunciamento tanto a favore dell'esistenza di una sola via di salvezza quanto a favore dell'esistenza di due vie parallele, irriducibilmente estranee l'una all'altra. Poiché introduce un dinamismo essenziale al loro rapporto, tenendole distinte nell'oggi della storia, ma in vista di una loro misteriosa convergenza nell'*eschaton* di Dio. «O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!» (Rm 11, 33). Un'osservazione a questo punto si impone. Essa verte sulla missione della chiesa agli ebrei. Kasper si interroga sulla delicata e difficile questione che solleva un rapporto unico e complesso come questo, esistente tra cristiani ed ebrei, se cioè debba e possa esistere da parte della Chiesa una missione tra gli ebrei<sup>189</sup>. Di fatto, con il rimando all'insondabilità del mistero divino quale orizzonte proprio del rapporto tra le due religioni, la Chiesa non può che rinunciare a qualunque forma di proselitismo attivo nei confronti di Israele e scegliere la via della testimonianza<sup>190</sup>. Cosa che ha fatto. Tenendo conto della sua natura e della sua vocazione missionarie, una simile riformulazione rivela senza dubbio la magnitudine della questione di Israele nelle preoccupazioni attuali della Chiesa. Una Chiesa decisa a chiudere risolutamente con le pratiche del passato e di cui gli ebrei serbano dolorosa memoria. Tuttavia, le ferite inferte agli ebrei nel corso della storia sono ancora talmente profonde da renderli

<sup>188</sup> W. KASPER, *Chiesa Cattolica*, cit., p. 473.

<sup>189</sup> Cfr. *ibid.*, p. 479.

<sup>190</sup> Posizione a suo tempo coraggiosamente espressa dal prof. Tommaso Federici. Ricordiamo che il suo libro *Israele vivo*, Torino 1962 scosse le coscienze di molti cristiani cresciuti nella convinzione che Israele avesse perso il suo significato con la distruzione del Tempio gerosolimitano del 70 d.C.

cauti nel dialogo coi cristiani e ansiosi davanti a una formulazione che, nonostante le migliori intenzioni, lo intende e lo presenta come «un elemento insito nella missione. Esso la deve precedere, accompagnare, completare e approfondire. In questo significato esso è un compito essenziale e indispensabile di una chiesa missionaria»<sup>191</sup>.

Le linee fondamentali indicate da Kasper si ritrovano in un recente documento della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo (2015) intitolato: «Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (Rm 11,29)». Un testo che presenta un bilancio onesto sulla situazione attuale delle relazioni ebraico-cristiane, sulle acquisizioni e sui punti di impasse. Questo documento che si vuole innanzitutto teologico, a giudizio di alcuni sembra però ridimensionare proprio la portata della stessa teologia, per allinearsi, di fatto, con le posizioni ebraiche, là dove delinea gli obiettivi del dialogo e ne prospetta lo sviluppo futuro sul terreno dell'impegno comune per la giustizia (il *tiqqun*) e per la pace (lo *shalom*), della lotta contro la discriminazione razziale e l'antisemitismo, spostandone in qualche modo il baricentro sul terreno dell'azione sociale e umanitaria. Da parte cattolica, non erano soltanto questi i frutti tanto attesi della riscoperta delle radici ebraiche. Il discorso del Cardinale Carlo Maria Martini a Vallombrosa (1984) ne è un esempio eloquente. La riscoperta delle radici ebraiche doveva infatti portare innanzitutto a una revisione della vita della Chiesa in tutti i suoi aspetti, dottrinali, sacramentali, ecclesiali. Doveva portare a un rinnovamento religioso e spirituale di eccezionale portata. Tali erano le aspirazioni di una Chiesa che si apriva a Israele nella misura in cui si era aperta al mondo e alla vita moderna. Ma oggi? Dopotutto, più che legittima è la domanda seguente: perché per secoli la Chiesa ha detto degli ebrei e dell'ebraismo esattamente quello che oggi non si vuole e non si deve più dire? Come è stato possibile? E che fare? Kasper ricorda che il dialogo ha da essere sincero. Senza ombra di strumentalizzazioni. Ma è la ricerca della verità a farlo autentico e vero. Di una verità che, proprio perché è «sempre più grande»<sup>192</sup>, come scrive lo stesso Kasper, rende ognuno di noi, ebreo e cristiano, necessario all'altro<sup>193</sup>.

(Testo di una conferenza qui riprodotta alle pp. 206-213, tenuta all'U-

<sup>191</sup> W. KASPER, *Chiesa Cattolica*, cit., p. 471.

<sup>192</sup> *Ibid.*, pp. 471-472.

<sup>193</sup> E l'altro diventa davvero necessario soltanto nella misura in cui si smetta di pensarlo in rapporto a (e a partire da) se stessi. Il che comporta la fine dell'auto-referenzialità, l'esercizio prolungato dell'ascolto di Israele, la ricerca di un posto ai piedi del Sinai. Cfr. R.

niversità di Trieste dal prof. Raniero Fontana, già dello Shalom Hartman Institute, Gerusalemme, Israele, che qui riproduciamo integralmente per gentile concessione dell'autore)\*.

### 10. Dialogo col mondo e con gli uomini

Il dialogo, comunque, non riguarda soltanto il rapporto con le altre confessioni cristiane e con le altre religioni, ma anche con il mondo. «Un'epoca della storia della chiesa sta per terminare [...] sta per terminare la chiesa di popolo sostenuta dall'ambiente, che si era formata dopo la fine della chiesa di stato all'inizio del XIX secolo. Oggi i cristiani e i membri della chiesa non sono più sostenuti dall'ambiente e non sono più quasi ovvi»<sup>194</sup>. Per di più la chiesa «porta sul proprio volto macchie e rughe, che rispecchiano qualcosa del peso, della fatica e di alcuni fallimenti dei duemila anni della sua storia. Essa soffre ancora oggi per scandali, crisi e debolezze interne»<sup>195</sup>. In questo contesto per Kasper, ci sono tre priorità

FONTANA, *Variations sur le thème de l'écoute chrétienne d'Israël*, in «Cahiers Ratisbonne», 7, 1999, pp. 72-81; Id., *Lo studio della Bibbia per un cristiano in Israele*, in I. Gargano, a cura di, 'E tutti saliranno al monte del Signore' (Is 2,2), "Atti del XXV Colloquio ebraico-cristiano di Gerusalemme (31 ott.-5 nov.) e Camaldoli (5-8 dic. 2004)", Pazzini Editore, Villa Verucchio (RN) 2005, pp. 93-99; Id., *Sinai et Sion à la lumière du Talmud Torab*, in Mgr. J. Beau, B. Charmet, Y. Chevalier, a cura di, *Chrétiens, à l'écoute de la Tradition d'Israël*, Parole et Silence, Paris 2014, pp. 125-143.

\* Raniero Fontana, laureato in Filosofia, dottore in Teologia, diplomato in Letteratura Rabbinica, ha vissuto a Gerusalemme del 1989 al 2017, dove ha proseguito gli studi talmudici presso l'Università Ebraica e l'Istituto Shalom Hartman. È stato docente di Talmud presso l'Istituto Pontificio Ratisbonne-Centro Cristiano di Studi Giudaici. Ha insegnato Ebraismo rabbinico e Origini della religione cristiana all'Università Ebraica di Gerusalemme e Talmud presso l'Istituto Cristiano di Studi giudaici a Gerusalemme. Collabora con numerose riviste italiane e straniere. Tra i suoi libri più recenti, si vedano: *Avodah Zarab. Un'introduzione al discorso rabbinico sull'idolatria*, Milano 2011; *Informe mi hanno visto i tuoi occhi. Piccola miscellanea noachide*, Cantalupa (TO) 2012; *Sulle labbra e nel cuore. Il buon uso della parola nel Tamud e nell'ebraismo*, Milano 2014; *André Neber. Le penseur et le passeur*, Jerusalem 2014; *André Neber, philosophe de l'Alliance*, Paris 2015; *Diario noachide. Un non-ebreo ai piedi del Sinai*, Verona 2015; *Gesù ebreo. Alle radici del ripensamento cristiano*, Cantalupa (TO) 2017; *E Dio non disse. Ermeneutica della Torab e anti-ermeneutica della natura*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 525.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 530.

che bisogna mettere in risalto e affrontare col massimo impegno e con la testimonianza personale:

1. «ci vuole il coraggio di parlare di nuovo di Dio e di testimoniare come fondamento e fine di tutta la realtà, come compimento delle aspirazioni e dei desideri umani e come la vera felicità della vita [...] La chiesa non deve infatti testimoniare se stessa e parlare in continuazione di sé [...] Essa è solo segno e strumento della presenza di Dio in mezzo alla nostra vita»; e il messaggio che essa deve annunciare «è un messaggio di speranza, un messaggio di vita, un messaggio che fa rivivere e infonde coraggio»<sup>196</sup>.

2. Non si tratta, qui, di un vago messaggio di speranza. «Si tratta del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, del Dio che ci è apparso concretamente nel volto umano di Gesù Cristo e che in lui è diventato uomo tra gli uomini»<sup>197</sup>. In quest'ottica, «le beatitudini del discorso della montagna sono la vera rivoluzione»<sup>198</sup>.

3. «Gesù Cristo non è semplicemente vissuto duemila anni fa per poi andarsene lontano da noi; egli continua a vivere e ad agire attraverso lo Spirito Santo nella chiesa e nel mondo»<sup>199</sup>. Perciò la chiesa «dovrà essere una chiesa radicale nel senso originario di questo termine, cioè una chiesa rinnovata a partire dalle radici, una chiesa che vive della parola di Dio e dei sacramenti, della preghiera, dello spirito della conversione e della penitenza, al servizio degli altri, e che si orienta in base alle beatitudini del discorso della montagna»<sup>200</sup>.

Tutto ciò significa nuova evangelizzazione. Sono questi infatti i punti di forza o, meglio,

il motto programmatico decisivo per il rinnovamento della chiesa. In questo modo ci troviamo su un solido fondamento. Vangelo ed evangelizzare sono infatti due termini fondamentali del messaggio di Gesù e del Nuovo Testamento. La nuova evangelizzazione, così come Giovanni Paolo II l'aveva lanciata e così come Benedetto XVI l'ha fatta propria, riprende perciò in un modo nuovo un'istanza fondamentale antica e originariamente biblica [...] non si tratta di rievangelizzare, non si tratta di un ritorno ad un'epoca passata o addirittura di una riconquista, di una riconquista militante [...] Nuova evangelizzazione non significa ovviamente un nuovo vangelo; essa vuole proclamare in un modo nuovo in questa nuova si-

<sup>196</sup> *Ibid.*, pp. 533-534.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 535.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 536.

<sup>199</sup> *Ibid.*.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 537.

tuazione l'unico e medesimo vangelo di Gesù Cristo. Essa riprende il messaggio fondamentale della Scrittura e della tradizione dei Padri, il quale dice che Dio è un Dio degli uomini, un Dio che vuole essere e abitare vicino a noi, con noi, tra di noi e in noi, e che è la vera felicità dell'uomo. Questo messaggio fondamentale si esprime [...] nell'idea della comunione tra Dio e l'uomo<sup>201</sup>.

Per queste ragioni, è possibile e bisogna costruire «mediante *martyria-leiturghia-diakonia* la chiesa del futuro», cioè la predicazione missionaria, che implica a sua volta la testimonianza personale e «un rinnovamento cattolico nel senso di un'introduzione alla fede e nella vita concreta della chiesa, e ciò non solo quando si tratta di bambini, anche quando si tratta di adolescenti e di adulti; tuttavia un completo rinnovamento dell'iniziazione cristiana è un compito che sta ancora davanti a noi»<sup>202</sup>.

### 1. *Martyria*

«Il primo accento cade, come nel caso dello stesso Gesù e degli apostoli, sulla *martyria*, sulla predicazione missionaria. D'importanza decisiva per questo è sempre la predicazione»<sup>203</sup>.

### 2. *Leiturghia*

È «il leitmotiv del rinnovamento liturgico conciliare, la partecipazione piena, consapevole e attiva di tutto il popolo di Dio, è diventato il *Leitmotiv* di tutto il rinnovamento conciliare ecclesiale»<sup>204</sup>.

### 3. *Diakonia*

Si tratta, qui, del

terzo aspetto di una nuova evangelizzazione [...] La *diakonia* non comprende solo le opere corporali di misericordia, ma anche quelle spirituali: istruire gli igno- ranti, consigliare i dubbiosi, consolare gli afflitti, correggere i peccatori, perdonare volentieri quelli che ci hanno offesi [...] In ogni attività materiale di soccorso la dedizione personale deve perciò essere preminente rispetto alle misure strutturali [...] La diaconia riguarda anche il proprio stile di vita, non da ultimo quello del clero. I tempi di una chiesa feudale, ricca e autoritaria sono passati<sup>205</sup>.

<sup>201</sup> *Ibid.*, pp. 538-539.

<sup>202</sup> *Ibid.*, pp. 542-543.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 543.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 545.

### 11. *La misericordia*

In quest'ottica, il tema centrale, che risale ai testi scritturistici (*Nuovo e Antico Testamento*) e trova in essi il suo fondamento ultimo, è quello della misericordia. Per Kasper, se si volesse si potrebbe addirittura «riassumere tutto il vangelo sotto il titolo della misericordia», nonostante che nei manuali di teologia la misericordia venga quasi del tutto trascurata come ambito tematico<sup>206</sup>. Giovanni XXIII, nel suo discorso *Gaudet mater ecclesia*, tenuto l'11 ottobre del 1962, in occasione della solenne apertura del Concilio Vaticano II, ha scritto che la chiesa «preferisce usare la medicina della misericordia piuttosto che della severità. Essa ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina, piuttosto che rinnovando condanne». Poi Giovanni Paolo II ha pubblicato l'enciclica *Dives in misericordia* (1980) e Benedetto XVI l'enciclica *Deus caritas est* (2005). L'attualità del tema, e la sua accentuazione, è quindi precedente l'insegnamento di Papa Francesco, che della misericordia ha fatto uno dei punti di forza del suo pontificato. In ogni caso, per Kasper, «con la misericordia tocchiamo la vera identità del cristianesimo. Essa presuppone un fondamento generale, che risale alla creazione dell'uomo, per cui non è bene che egli sia da solo (cf. *Gen* 2, 18)»<sup>207</sup>. Nell'Antico Testamento, poi, Dio «è anche misericordioso. In quanto Dio è assoluto, egli è anche misericordioso. La misericordia è il suo essere assoluto [...] L'apice della rivelazione veterotestamentaria della misericordia di Dio si trova nel profeta Osea»<sup>208</sup>, perché «l'essere di Dio si manifesta nella sua misericordia. La misericordia è espressione della sua essenza divina. La misericordia lo distingue completamente dagli uomini e lo eleva al di sopra di tutto l'umano. Essa è la sua sublimità e la sua sovranità. Il profeta Michea dice: "Egli si compiace di manifestare il suo amore" (*Mi* 7, 18)»<sup>209</sup>. Nel Nuovo Testamento, «il messaggio della misericordia tocca il centro della teologia e della soteriologia e, possiamo anche dire, tocca il centro della nostra esistenza umana e cristiana. In nessuna situazione umana, neppure nella situazione della

<sup>206</sup> W. KASPER, *La sfida della misericordia*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2015, p. 17.

<sup>207</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

<sup>208</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 31.

nostra morte, possiamo cadere più in profondità quanto nelle mani di Dio misericordioso. La Lettera agli Efesini riassume tutto ciò nelle parole: “Dio è pieno di misericordia” (*Ef 2, 4*)»<sup>210</sup>. Per Kasper,

La Bibbia ci dice: “Dio è amore” (*1 Gv 4, 8*), cioè comunicazione di se stesso [...] Dio non è un Dio solitario, il Dio trinitario è comunione. L’aspetto esteriore di quest’amore e di questa comunicazione in se stessa è la misericordia. Essa è la fedeltà a Dio stesso, che è amore [...] La misericordia diventa così lo specchio della Trinità e, secondo san Tommaso d’Aquino, essa è la prima proprietà di Dio [...] L’affermazione: “Dio è misericordia” significa che Dio ha un cuore per i miseri. Egli non è un Dio, per così dire, sopra le nuvole, disinteressato al destino degli uomini, ma piuttosto si lascia commuovere e toccare dalla miseria dell’uomo<sup>211</sup>.

Per tutte queste ragioni, secondo Kasper, il nostro compito primario, con impegno severo e senza indugi, è quello di testimoniare «almeno un debole raggio della misericordia divina nel buio del mondo»<sup>212</sup>.

Tutto ciò significa che l’insegnamento evangelico non è sradicato dal mondo, ma si inserisce e corona la vita quotidiana. Non è separato da essa e per il suo tramite deve trasformare l’uomo, rinnovando il volto della terra. Il lavoro del credente consiste non in una fuga dal mondo, ma nel collaborare all’opera di Dio nel mondo e nell’umanità. Occorre, allora, testimoniare la propria fede in ogni attimo della vita. L’impegno e la testimonianza nel mondo non devono mai venir meno. La redenzione è innanzitutto opera di riunificazione o, meglio ancora, di ristabilimento dell’unità perduta, tra l’uomo e Dio, ma anche tra gli uomini tra di loro. Questo comporta il programma di una teologia, in cui la parola d’ordine non è evasione, ma collaborazione, in quanto tutti sono vocati ad occupare il loro posto nella grande opera d’insieme, perché la prospettiva della salvezza è innanzitutto sociale. E nei primi secoli del Cristianesimo tra i cristiani era ben presente e vivo il sentimento di questa solidarietà. Su questa linfa promettente, è possibile innestare poi altri aspetti e implicazioni. La prima, a cui il Concilio Vaticano II ha pensato e che investe lo stesso ruolo del popolo di Dio e tutta la vita della Chiesa, è il senso da dare alla *communio fidelium*. Non vi è soltanto la comunione delle chiese che si fonda sull’eucaristia, ma an-

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>211</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 41.

che una *communio fidelium* (LG 13) e il suo significato viene precisato dal Vaticano II quando si parla del sacerdozio comune dei battezzati (LG 10) e, poi, della *actuosa participatio* del popolo di Dio che si fonda su di esso (SC 14). Tutto ciò sta ad indicare che nella Chiesa non vi sono più membri attivi accanto a quelli passivi; tutti sono vocati alla grande opera d'insieme e devono apportare il loro contributo, per edificare «la *communio* piena e indivisa, la *communicatio fidelium*»<sup>213</sup>. Ci troviamo così di fronte al principio della solidarietà che lega e deve legare tutti i membri della società religiosa intesa come comunità.

In questo senso, nel primo e più grande comandamento, l'amore con Dio e l'amore con il nostro prossimo sono inscindibilmente connessi (cf. *Mt* 22, 34-40). Nessuno può amare Dio senza amare anche il suo prossimo (cf. *1Gv* 4, 20; 3, 10-18). Ecco la centralità del discorso della montagna: «Beati i misericordiosi» (*Mt* 5, 7). Nel suo discorso sull'ultimo giudizio, Gesù conosce solo un criterio: il nostro comportamento con gli affamati, gli assetati, gli ignudi, gli ammalati, i prigionieri<sup>214</sup>.

Nel nostro tempo, questo compito rivela la sua

attualità non solo in situazioni particolari, ma anche in un senso più generale [...] per far questo ci vuole motivazione, ci vuole misericordia, ci vuole cioè un cuore (cor) per i miseri, un cuore aperto che tiene le mani aperte e mette in moto le nostre gambe per aiutare chi ha bisogno. La misericordia individuale non vuole e non può sostituire la giustizia sociale, ma può essere l'ispirazione e la motivazione a darsi da fare [...] La misericordia, che è una virtù soprannaturale, ha la sua razionalità e la sua urgenza naturali. Questa affermazione deve essere confrontata con il comandamento più forte di Gesù: «Come Dio ci perdona settanta volte sette, così dobbiamo anche noi perdonare ed amare finanche i nostri nemici» (cf. *Mt* 5, 43-44; 18, 21-22)<sup>215</sup>.

Il Concilio Vaticano II, non a caso, ha parlato della chiesa «quasi come un sacramento di Cristo, cioè segno e strumento di Cristo. Così la chiesa è anche sacramento, ossia segno e strumento della misericordia di Cristo. Essa nella sua dimensione visibile, sociale e istituzionale deve rappresentare e rendere visibile il Cristo misericordioso»<sup>216</sup>.

<sup>213</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 287.

<sup>214</sup> W. KASPER, *La sfida della misericordia*, cit., p. 44.

<sup>215</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 51.

### 1. *Il fondamento cristiano delle cose*

Sul presupposto e sullo sfondo costituito dalla trattazione kasperiana dei principali ambiti tematici della teologia cattolica, si inserisce a pieno titolo l'incontro con Bergoglio. La convergenza tra il teologo tedesco e il Papa regnante, su punti e aspetti non certo marginali, si avverte profonda e sostanziale. Kasper stesso nei più recenti svolgimenti del proprio argomentare ha messo in risalto il fitto tessuto di relazioni che interviene a connettere l'uno all'altro. Molti legami, infatti, stringono la biografia intellettuale e la testimonianza cristiana di Bergoglio alle affermazioni principali in cui si è articolato e si articola tuttora la produzione di Kasper. Il teologo tedesco, ad esempio, è convinto che la Chiesa abbia trovato in Papa Francesco un centro di propulsione veramente efficace e di una vigoria inaspettata che con saldezza di propositi «vuole rimuovere quel tanto di cenere accumulata per far di nuovo brillare il nucleo di brace del vangelo»<sup>1</sup>. E questa caratteristica è un *Leitmotiv* che Kasper riprende da Tommaso Moro (+1535), ma anche dalla Scuola cattolica di Tubinga, da J.H. Newman, H. de Lubac, ed eleva a canone di giustificazione di una tradizione che «non significa preservare le ceneri, ma la trasmissione della fiamma»<sup>2</sup>. In particolare,

Papa Francesco va al fondamento delle cose. Egli parte radicalmente, vale a dire comincia dalla radice (*radix*), dal vangelo. La lettura spirituale e lo studio della Sacra Scrittura (DV 21-26), raccomandati dal concilio Vaticano II, sono per lui di fondamentale importanza, come mostrano le sue omelie e i suoi discorsi (EG 174s.). Per vangelo, però, Francesco non intende un libro o i quattro libri che noi indichiamo come i quattro vangeli. Con “vangelo”, infatti, non si intende origina-

<sup>1</sup> W. KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, cit., p. 25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17.

riamente uno scritto o un libro, ma un messaggio, più precisamente la consegna di un messaggio buono e liberante, che cambia la situazione radicalmente, mette l'uditore a confronto con una situazione nuova e lo chiama alla decisione<sup>3</sup>.

Per tutte queste ragioni, secondo Kasper, il magistero del papa, pur se in apparenza viene a prendere un carattere decisamente nuovo, si colloca in piena continuità con la tradizione biblica, ma anche con santi, teologi, che lo rende esemplare e lo immette nello sfondo dei più grandi movimenti di riforma della Chiesa, fra i quali soprattutto il «movimento evangelico di san Francesco d'Assisi e di san Domenico [...] Da questo movimento evangelico di allora provengono i due più importanti teologi del medioevo, Tommaso d'Aquino (1225-1274) e Bonaventura (1221-1274)»<sup>4</sup>. Questa prospettiva, tesa a ridare prevalenza radicale allo spirito dell'Evangelo, dopo il Concilio Vaticano II e poi i più recenti documenti del magistero come la *Evangelii nuntiandi* (1975), la *Redemptoris missio* (1990), l'enciclica *Deus caritas est* (2005), ai nostri giorni non solo è stata continuamente ribadita, ma con papa Francesco è diventata un contributo organico e unitario, il programma pastorale della chiesa, tanto che il termine misericordia è assunta a parola chiave del suo pontificato.

In realtà, già i testi scritturistici, a cominciare da quelli dell'AT, usano misericordia come tema centrale: i profeti, i salmi, lo ripetono di continuo e con ampiezza di espressioni, che intendono stimolare per sempre meglio assolvere al nostro compito di fedeltà all'insegnamento della parola di Dio.

Ad esempio, Osea

parla della sovranità di Dio nella sua misericordia, che rende possibile un nuovo inizio: "Il mio intimo freme di compassione [...] perché sono Dio e non un uomo" (*Os* 11, 8s.). Del tutto fondamentale la misericordia di Dio è nel messaggio di Gesù. Pensiamo alla parabola del figlio prodigo, che si dovrebbe meglio indicare come parabola del padre misericordioso (*Lc* 15, 11-32); alla parabola del samaritano misericordioso (*Lc* 10, 25-37) o all'affermazione della *Lettera agli Efesini*: "Dio, ricco di misericordia" (*Ef* 2, 4). Pensiamo inoltre alle Beatitudini del Discorso della montagna: "Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia" (*Mt* 5, 7)<sup>5</sup>.

Papa Francesco, nei suoi interventi, richiede a sua volta un nuovo impulso e una concreta applicazione pastorale di questo programma even-

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 50.

gelico. «Ai giovani argentini lo disse, a Rio de Janeiro il 25 luglio 2013, in maniera molto diretta: Guarda leggi le Beatitudini che ti faranno bene. Se vuoi sapere che cosa devi fare concretamente leggi *Matteo*, capitolo 25, che è il protocollo con il quale verremo giudicati. Con queste due cose avete il Piano d'azione: le Beatitudini e *Matteo 25*. Non avete bisogno di leggere altro»<sup>6</sup>.

Queste parole, nonostante con esse papa Francesco rinvii esplicitamente al messaggio centrale del Cristianesimo, che ha il suo fondamento nella Scrittura e nella tradizione, suonano ad alcuni sospette e superficiali:

Se odono parlare di misericordia subodorano il pericolo che in tal modo si favorisca un'arrendevolezza pastorale debolezza e un cristianesimo *light*, un essere cristiani a prezzo scontato. Così essi vedono nella misericordia una specie di ammorbidimento che erode i dogmi e i comandamenti e svaluta il significato centrale e fondamentale della verità. Questo è un rimprovero che, nel Nuovo testamento, i farisei fecero anche a Gesù. La misericordia di Gesù li portò ad una tale incandescenza che decisero di farlo morire (*Mt 12, 1-8.9-14*). Questo, inoltre, è anche un grossolano fraintendimento del senso biblico profondo della misericordia. Infatti, la misericordia è allo stesso tempo una fondamentale verità rivelata e un comandamento di Gesù esigente e provocante. Essa è in intimo rapporto con tutte le altre verità rivelate e i comandamenti. Come può, perciò, se rettamente compresa, mettere in discussione la verità e i comandamenti? Essa non elimina neppure la giustizia, ma la supera. E' la giustizia più grande, senza la quale nessuno può entrare nel regno dei cieli<sup>7</sup>.

Quest'ultima idea ha origini lontane e si fonda sopra fondamenta solidissime. Infatti, nella grande tradizione cristiana, anche se l'area semantica coperta dai termini di giustizia e carità spesso ha dato adito a non pochi fraintendimenti, nell'accezione più propria, e per così dire classica, la giustizia «si verifica o può verificarsi *nelle relazioni tra più persone*»<sup>8</sup>. Essa, quindi, «importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat»<sup>9</sup>; e perciò svolge la funzione «inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum»<sup>10</sup>: riguarda, cioè, il rapporto con l'altro o il prossimo. E, in quanto virtù, la giustizia si riconduce alla carità. Non

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>8</sup> G. DEL VECCHIO, *La Giustizia*, Studium, Roma 1959, p. 2.

<sup>9</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, quaest. 57, art. 1, c.

<sup>10</sup> *Ibid.*

solo, quindi, non vi è opposizione tra i due termini del discorso, ma vi è tra di essi unione, convergenza e coordinamento e perciò trattare dell'una significa dover prendere in considerazione anche l'altra. Per san Tommaso, «come la carità può dirsi una virtù generale in quanto che essa ordina gli atti di tutte le virtù al bene divino, così lo è anche la giustizia legale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune»<sup>11</sup>. Si può, perciò, parlare di una subordinazione della giustizia nei confronti dell'amore o della misericordia. Tanto che «misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac. 2, quod *miseriordia superexaltat iudicium*».<sup>12</sup> La carità appare, quindi, «come superiore alla giustizia, o come una sublimazione di essa», perché la giustizia

in quanto costituisce un sistema obiettivo di limiti [...] lascia adito di necessità ad altri criteri etici (subiettivi), come quelli dell'amore e della saggezza: i quali valgono così realmente a integrarla, ma non possono tuttavia esercitarsi se non *salvis iuribus*, ossia entro i limiti segnati dalla stessa giustizia [...] La carità indica, in somma, il modo migliore e più alto di valersi del proprio diritto [...] Ciò che può esprimersi in altra forma, dicendo che il diritto è necessario, ma non sufficiente a dirigere l'operare<sup>13</sup>.

In questa direzione si spiega la famosa definizione che G. W. Leibniz ripetutamente dà, in non pochi suoi testi<sup>14</sup>, della giustizia come *caritas sa-*

<sup>11</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, quaest. 58, art. 6: «Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune». Inoltre, cfr. in merito, ancora S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, art. 3, ad 1: «Posset enim dici quod [amicitia seu benevolentia] est virtus moralis circa operationes quae sunt ad alium, sub alia tamen ratione quam iustitia. Nam iustitia est circa operationes quae sunt ad alium sub ratione debiti legalis: amicitia autem sub ratione cuiusdam debiti amicabilem et moralis, vel magis sub ratione benefici gratuiti ut patet per Philosophum, in VIII *Ethic*». Su questi aspetti esiste una vasta letteratura. In particolare si vedano, senza per questo avanzare la benché minima pretesa di voler essere esaustivi, le seguenti opere e articoli: F. CARNELUTTI, *Giustizia e carità*, Roma 1957; S. LENER, *Giustizia, carità e misericordia*, in «La Civiltà Cattolica», CXXXII, 15 maggio 1981, n. 3142, pp. 338-357; D. SPADA, *La misericordia nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *Dives in misericordia*, Roma-Brescia 1981, pp. 197-242; R. M. PIZZORNI, *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso d'Aquino*, Milano-Roma 1989, 2<sup>a</sup> e, dello stesso autore, *Giustizia e carità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

<sup>12</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 21, a 3, ad 2.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>14</sup> V. MATHIEU, *Introduzione a G.W. Leibniz, Scritti politici*, cit., p. 19, afferma che Leibniz, nel frammento A, 2 del suo scritto *Elementa juris naturalis* (1670 e 1678), «sviluppa la ce-

*piensis*, in cui la *caritas* è intesa come «benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus»<sup>15</sup>. Per Leibniz, infatti, «Il diritto, di cui ci occupiamo è la scienza della carità, e la giustizia è la carità del saggio, cioè la virtù che regola razionalmente i sentimenti dell'uomo verso l'uomo. Carità, poi, è l'abito di amare qualcuno e colui che ne è dotato va detto uomo buono. La saggezza è la scienza della felicità, e la felicità si trova vivendo in grazia ed in amore di Dio, la cui perfezione è infinita»<sup>16</sup>. Perciò, occorre tener conto adeguatamente delle relazioni che intervengono a connettere tra di loro e «la trattazione della giustizia e quella della carità», tanto più che «non Mosè, non Cristo, non gli Apostoli nè gli antichi Cristiani hanno regolato la giustizia altrimenti che secondo la carità. Nulla più che l'amore celebrano, lodano, raccomandano i Platonici, i teologi mistici, le persone pie di ogni gente e di ogni paese»<sup>17</sup>.

Per le stesse ragioni, quindi, si può dire con Kasper, che il «discorso della misericordia riguarda in primo luogo la comprensione e la prassi della chiesa. Infatti, se noi dobbiamo essere misericordiosi come è misericordioso il Padre nostro celeste, allora ciò vale non solo per il singolo credente, ma anche per la chiesa. Essa è e deve essere il sacramento, ossia il segno e lo strumento della misericordia di Dio»<sup>18</sup>. Non a caso papa Francesco, in linea con questa impostazione, pone al centro della sua predicazione e del suo magistero l'immagine della chiesa come popolo di Dio, che «è fermamente radicata nella tradizione biblica, patristica e liturgica. Il concilio Vaticano II ha nuovamente ripreso questa tradizione»<sup>19</sup>. Sulla base di questo sfondo, che è dichiaratamente e profondamente alimentato dalla

lebre dottrina dell'amore puro e disinteressato, tante volte ripresa in seguito» (*ibid.*, p. 19).

<sup>15</sup> G.W. LEIBNIZ, *De notionibus iuris et justitiae*, in G.W. LEIBNIZ, *Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*, instruxit J. E. Erdmann, Faximiledruck der Ausgabe 1840, durch weitere Textstücke ergänzt und mit einem Vorwort versehen von R. Vollbrecht, Scientia, Aalen 1959, p. 118. Leibniz parla, nella stessa pagina di cui sopra, dell'idea di *iuris et justitiae* e afferma: «*Iustitiam* igitur, quae virtus est hujus affectus reatrix, quem φιλανθρωπῶν Graeci vocant, commodissime ni fallor definiemus *caritatem sapientis*, hoc est sequentem sapientiae dictata».

<sup>16</sup> G.W. LEIBNIZ, *Elementi di diritto naturale (Hannover 1677-78) B. La giustizia come carità del saggio, 2. I tre gradi del diritto*, in *Scritti politici*, a c. di V. Mathieu, Torino 1965, p. 114. Secondo Leibniz, perciò, «chi voglia pertanto sistemare gli elementi del diritto, dovrà esporre anzitutto i principi generali della giustizia, relativi alla carità del savio» (*ibid.*, p. 124).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>18</sup> W. KASPER, *Papa Francesco*, cit., p. 55.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 57.

teologia della misericordia, è da comprendere lo stile di papa Francesco, che è uno «stile di vicinanza al popolo [...] mistica del popolo [...] papa Francesco è avverso a qualsiasi forma di clericalismo»<sup>20</sup>. Tutto questo nella convinzione che «la chiesa è una madre misericordiosa, con cuore aperto a tutti [...] la chiesa deve essere una casa aperta, con le porte aperte (EG 46-49) [...] una chiesa accidentata, ferita e sporca, per essere uscita per le strade, piuttosto che una chiesa chiusa su se stessa, che si rinchiude nelle sue strutture, mentre fuori attende una massa di gente affamata (EG 49)»<sup>21</sup>. Di conseguenza, «la chiesa non può essere autoreferenziale, non può essere una chiesa narcisisticamente innamorata di se stessa, che ruota attorno a se stessa. Una persona egocentrica è una persona malata, una chiesa autoreferenziale è una chiesa malata (EG 43)»<sup>22</sup>.

## 2. La «mondanità spirituale»

Questo carattere principalissimo che deve avere la chiesa è la ragione per cui Papa Francesco spesso e volentieri, secondo Kasper, nei discorsi e nei suoi interventi ha parlato e parla di mondanità spirituale. Alcuni aspetti di fondo di questo tema sfuggono al grande pubblico, e in particolare anche a non pochi addetti al mestiere. Occorre tener presente, allora, per poterla intendere adeguatamente, che la radicale critica della mondanità spirituale è uno dei temi più sentiti in tutta l'immensa produzione del teologo e cardinale francese Henri de Lubac (1896-1991), tanto che egli ne definisce i tratti come quelli di una «lebbra infamante», uno «scandalo», «il più grande pericolo per la Chiesa»<sup>23</sup>. Questa mondanità spirituale viene intesa

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>23</sup> H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Aubier, Paris 1953, pp. 327-328: «Et le plus grand péril, pour l'Eglise que nous sommes, la tentation la plus perfide, celle que renaît toujours, insidieusement, lorsque toutes les autres sont vaincues et que ces victoires même alimentent, c'est ce que Dom Vonier appelait "la mondanité spirituelle". Nous entendons par là, disait-il, "ce qui pratiquement se présente comme un détachement de l'autre mondanité, mais dont l'idéal moral, voire spirituel, serait, au lieu de la gloire du Seigneur, l'homme et son perfectionnement. Une attitude radicalement anthropocentrique, voilà la mondanité de l'esprit. Elle deviendrait irrémissible dans le cas – supposons-le possible – d'un homme rempli de toutes les perfections spirituels mais ne les rapportant pas à Dieu. Si cette mondanité spirituelle devait envahir l'Eglise et travailler à la corrompre en s'attaquant à son principe même, elle serait infiniment plus désastreuse que toute mondanité simplement

come una «attitudine radicalmente antropocentrica»<sup>24</sup> e la sua critica è stata ampiamente riproposta oggi da Papa Francesco che ne ha fatto, e ripetutamente, un tema chiave del suo magistero. Ad esempio ad Assisi il 4 ottobre 2013, ma anche in altre circostanze, ha ribadito che il pericolo maggiore in cui possa incorrere la Chiesa: «è quella che de Lubac chiama mondanità spirituale», che significa «mettere al centro se stessi».

Nella stessa Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), questi aspetti vengono di nuovo ribaditi con forza. Vi si parla, infatti, della «mondanità spirituale, che si nasconde dietro apparenze di religiosità e persino di amore alla Chiesa, consiste nel cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana ed il benessere personale» (n. 93). Si tratta, qui, di «manifestazioni di un immanentismo antropocentrico» (n. 95), «dinamiche di autostima e di realizzazione autoreferenziale [...] un autocompiacimento egocentrico» (n. 95). «Chiesa mondana», «mondanità asfissiante [che] si sana assaporando l'aria pura dello Spirito Santo, che ci libera dal rimanere centrati in noi stessi» (n. 97).

E ancora, il 31 agosto del 2014, durante l'*Angelus*, il Papa ha riaffermato che: «“noi cristiani viviamo nel mondo, pienamente inseriti nella realtà sociale e culturale del nostro tempo, ed è giusto così; ma questo comporta il rischio che diventiamo “mondani”, il rischio che “il sale perda il sapore”, come direbbe Gesù (cfr Mt 5,13), cioè che il cristiano si “annacqui”, perda la carica di novità che gli viene dal Signore e dallo Spirito Santo. Invece dovrebbe essere il contrario».

Tuttavia, come afferma e ripetutamente anche Kasper, «la chiesa non è una conventicola, che si isola dal mondo per coltivare una religiosità e una spiritualità privata, né può ritirarsi nella sacrestia, ma deve assicurare la luce e la forza del vangelo anche nella sfera secolare e pubblica»<sup>25</sup>. Essa perciò è *congregatio fidelium*<sup>26</sup>, che esiste non per una sorta di desiderio di contemplazione di sé, ma «per trasmettere solo quello che prima ha anche lei udito [...] Non può tenere per sé quanto ha ascoltato, ma deve trasmet-

morale. Pire même que cette lèpre infâme qui, à certains moments de l'histoire, défigure si cruellement l'Épouse bien-aimée, alors que la Religion semblait installer le scandale “dans le sanctuaire même et, représentée par un pape libertin, cachait sous des pierreries, sous de fards et sous des mouches, le visage de Jésus Christ”. D'un tel mal, aucun de nous n'est totalement à l'abri».

<sup>24</sup> *Ibid.*.

<sup>25</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 171.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 179.

terlo. Deve radunare, mediante la testimonianza della parola di Dio, il popolo di Dio, per cui essa è per sua natura missionaria, l'evangelizzazione è la sua vera identità»<sup>27</sup>.

E questo, ancora una volta, è, sul terreno teologico, uno dei *Leitmotiv* che svolge una funzione di primario rilievo nell'opera di Henri de Lubac<sup>28</sup>, il quale ha riconosciuto apertamente l'importanza decisiva del tema e la necessità di chiarirne le implicazioni di fondo, parlando degli aspetti sociali del dogma. Le sue opere principali come *Catholicisme* (1938) e *Surnaturel* (1946), dopo il dramma del modernismo, hanno dato alla Chiesa un decisivo impulso verso una nuova determinazione del suo ruolo e della sua presenza nel mondo contemporaneo, facendoci prendere coscienza della sua dimensione storica e sociale<sup>29</sup>.

Nel prendere posizione contro le tendenze individualistiche, e quindi egoistiche, del proprio tempo, de Lubac giungeva all'affermazione che «il cattolicesimo è essenzialmente sociale [...] in se stesso, nell'essenza della sua dogmatica. Sociale a tal punto che l'espressione cattolicesimo sociale avrebbe dovuto sempre apparire come un puro pleonasma»<sup>30</sup>. Continuava, poi, affermando che «la nostra religione, nei principali articoli del suo credo [...] nel suo sistema sacramentario [...] presenta un carattere eminentemente sociale che sarebbe impossibile misconoscere senza falsarlo»<sup>31</sup>.

Il compito che egli si prefigge è quello di mostrare, appoggiandosi sull'autorità dei Padri, come il dogma abbia un carattere sociale e, quindi, di mettere in risalto il principio di unità del genere umano, che non è differente da quello che costituisce la stessa dignità umana, perché l'uomo, ogni uomo, è stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio. E i Padri, secondo de Lubac, l'hanno ben capito, al punto che essi hanno inteso unire tutti gli uomini, convinti che Dio ha creato l'umanità come un sol tutto, spezzatosi poi in mille frammenti e in una miriade di individui ostili l'uno all'altro. Per loro, difatti, il peccato originale fu una separazione o, meglio, una individualizzazione. Ne consegue che la redenzione è innanzitutto opera di riunificazione o, meglio

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>28</sup> Per la presenza del suo pensiero in alcuni documenti di carattere missionario di Paolo VI e Giovanni Paolo II, come ad esempio la *Evangelii Nuntiandi* e la *Redemptoris Missio*, cfr. ora il denso articolo di P. McPARTLAN, *Henri de Lubac-Evangeliser*, in «Priests and People», august-september 1992, pp. 343-346.

<sup>29</sup> W. KASPER, *Prefazione* ad A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'infusso di Blondel*, Studium, Roma 1990, p. 9.

<sup>30</sup> H. DE LUBAC, *Le Caractère social du Dogme chrétien*, Lyon 1936, p. 4.

<sup>31</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, Cerf, Paris 1938, p. XII.

ancora, di ristabilimento dell'unità perduta, tra l'uomo e Dio, ma anche e soprattutto tra gli uomini tra di loro, perché l'opera redentrice e la costituzione della società religiosa sono tra di loro intimamente legate<sup>32</sup>. Gli stessi sacramenti debbono essere visti come strumento di unità, secondo l'insegnamento costante della Chiesa, perché la grazia, che è il loro frutto, la si riceve nella misura in cui ci si aggrega all'unica comunità. Effetto del battesimo, ad esempio, è quello di rigenerare e di incorporare nella Chiesa, facendola crescere. La stessa eucaristia, poi, è da intendere come il sacramento per eccellenza dell'unità. Ed è quasi un luogo comune il riconoscerlo, di dominio pubblico tra i Padri, ma anche tra frotte di teologi ad essi posteriori, i quali, appropriandosi della distinzione agostiniana tripartita di ogni sacramento, hanno conferito al terzo elemento (cioè al frutto definitivo) una *virtus unitatis et caritatis* che costituisce l'unità della Chiesa.

Dappertutto in *Catholicisme*, de Lubac, contro una concezione dell'uomo diviso in due parti e una visione in cui il Cristianesimo viene inteso come un qualcosa di artificiale e di individualistico, fa vedere come la Chiesa sia da intendere come un unico corpo organico. Questo comporta il programma di una teologia, in cui la parola d'ordine non è evasione, ma collaborazione, in quanto tutti sono vocati ad occupare il loro posto nella grande opera d'insieme, perché la prospettiva della salvezza è innanzitutto sociale. E nei primi secoli del Cristianesimo tra i cristiani era ben presente e vivo il sentimento di questa solidarietà. Esso, per de Lubac, costituisce, anzi, la novità del Cristianesimo, di contro alle dottrine più o meno individualistiche, che ispirano persino le forme più spirituali della mistica antica e sono penetrate in non poca parte dell'insegnamento corrente, e soprattutto della prassi della Chiesa, in particolare a cominciare dagli ultimi quattro secoli, in cui la solidarietà tra gli stessi membri dell'unico corpo è stata talvolta messa in disparte.

Invece, anche per salvaguardare i valori della persona, non bisogna misconoscere i valori dell'unità, perché essere persona significa «essere incaricato di un ruolo, entrare in rapporto con altri e concorrere a un Tutto. L'appello alla vita personale è una vocazione; è cioè un appello a svolgere un ruolo eterno»<sup>33</sup>, perché ciascuno riceve da tutti e ha bisogno della mediazione di tutti. E l'annuncio cristiano ha portato agli estremi confini gli orizzonti della umanità, in cui ogni «io si trova alla sua nascita,

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>33</sup> H. DE LUBAC, *Le Caractère social du Dogme chrétien*, cit., p. 43.

e nello stesso tempo ha consolidato al massimo l'esigenza di questo 'io', elemento infimo di quella comunità»<sup>34</sup>. Questo è l'avvenimento decisivo di cui bisogna prendere coscienza, perché nella religione cristiana non v'è niente di individualistico o, il che è lo stesso, di egoistico. E anche quando si prega in privato non v'è niente di individualistico. Lo stesso mistico, espressione massima della preghiera e della rigorosa ascesi individuale, non è un separato. E l'ascensione mistica «è fatta di 'integrazioni' più che di 'trinceramenti'; perciò il mistico perfetto sarà il perfetto cristiano, nel senso che la più grande grazia divina e i più grandi favori non distolgono dalla solidarietà delle sofferenze e delle conquiste della Chiesa militante»<sup>35</sup>.

Per il de Lubac, una persona individualisticamente isolata è un controsenso e tutta la storia della Chiesa, come d'altronde anche la storia del Cristianesimo, ci fornisce la sua testimonianza in merito. La persona la si potrebbe immaginare, egli dice, per usare un'espressione blondeliana a cui esplicitamente si rimanda, come un universo che «ne suppone di altri, con i quali non fa che un tutt'uno»<sup>36</sup>. Ed è perciò una aberrazione da denunciare con la maggior forza possibile, quella che assolutizza la persona come un valore a se stante; non è, quindi, minimamente da accettare una visione solipsistica, e si è ben lontani dall'idea di avanzare la tesi di un personalismo individualistico.

Quali sono le conclusioni da trarre dall'analisi dei testi fin qui visti? In primo luogo è da rilevare che il lascito di Henri de Lubac non ha ancora esaurito tutte le sue potenzialità; e, anzi, per quanto riguarda il tema della solidarietà, un aspetto oggi più che mai attuale ed urgente, esso merita di essere ripreso in considerazione, o meglio ri-scoperto, e riproposto all'attenzione. Walter Kasper lo riconosce ampiamente nel parlare dell'ecclesiologia del Vaticano II e della sua eredità. Anche Joseph Ratzinger, ne ammette apertamente l'importanza: se ne appropria nella sua riflessione teologica e considera il modo in cui ne parla de Lubac come la rimessa in auge di una «legge fondamentale che risale fino alle radici più profonde del Cristianesimo»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>35</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme*, cit., p. 272.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 259, nota 5. E alla nota 5 del testo in questione di de Lubac il rinvio è a M. BLONDEL, *Les équivoques du personalisme*, in «Politique», 8, 1934; *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Alcan, Paris 1935, pp. 195ss.; pp. 274, 316-317, 332; poi M. BLONDEL, *L'Action*, t. II, Alcan, Paris 1937, pp. 483-484.

<sup>37</sup> Sul rapporto, anche personale, de Lubac-Ratzinger, si veda lo stesso H. DE LUBAC, *Jean-Paul II et Joseph Ratzinger*, in H. DE LUBAC, *Entretien autour de Vatican II*, Cerf, Paris 1985, pp. 108-128 e, poi, J. RATZINGER, *La mia vita*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo

Il Cardinale Bergoglio, ora Papa Francesco, in un'intervista del 2007, nel parlare dei mali della Chiesa aveva affermato, rinviando esplicitamente a Henri de Lubac, che il male peggiore è quello

che de Lubac chiama mondanità spirituale. È il pericolo più grande per la Chiesa, per noi, che siamo nella Chiesa. "È peggiore", dice de Lubac, "più disastrosa di quella lebbra infame che aveva sfigurato la Sposa diletta al tempo dei papi libertini". La mondanità spirituale è mettere al centro sé stessi. È quello che Gesù vede in atto tra i farisei: "Voi che vi date gloria. Che date gloria a voi stessi, gli uni agli altri" (Intervista al Card. Bergoglio, in «30Giorni», 11, 2007).

La produzione scientifica di Henri de Lubac, e i suoi risultati, sotto questo aspetto, quindi sono più che mai attuali e fecondi e meritano di essere valorizzati, come esempi da cui attingere per mettere in evidenza i lineamenti essenziali di una dottrina veramente ecclesiale e cattolica, che non solo non trascura, ma anzi tiene adeguatamente conto dei suoi aspetti sociali e delle sue implicazioni per quanto concerne il rapporto persona-società, Chiesa-Mondo.

La più recente letteratura che si è occupata di de Lubac ha ammesso la validità del problema affrontato dal teologo francese; tanto da considerarlo come un'esigenza fondamentale della teologia contemporanea, che non può e non deve rimanere senza conseguenze, ad esempio, sul terreno ecumenico, dove il termine *koinonia* o *communio* implica il significato di *communio sanctorum* particolarmente apprezzato dalle Chiese orientali. Non a caso, nel decreto conciliare sulle Chiese orientali (OE 13) e in quello sull'ecumenismo (UR 14ss.; UR 22) si parla di *communio eucharistica*<sup>38</sup>. Parlare di unità della Chiesa in termini di *communio*, equivale di conseguenza a «ridare spazio ad una legittima varietà di Chiese locali, all'interno di una più vasta unità di fede, degli stessi sacramenti e ministeri»<sup>39</sup>. Così, il legame tra comunione ecclesiale ed eucaristica, per non pochi aspetti, acquista il senso di un congedo dall'esclusivismo ecclesiologico e dalla piatta, arida e unilaterale uniformità «sviluppata in termini di unità, nel secondo millennio, un tipo di riflessione ecclesiologica che è stata e resta ancor oggi una delle ragioni essenziali per la separazione delle Chiese d'Oriente dalla

1997, pp. 62, 71-72, 86, 108 e J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2000, p. 401.

<sup>38</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 281.

<sup>39</sup> *Ibid.*

Chiesa latina occidentale»<sup>40</sup>. Non a caso, l'ecclesiologia di *communio* oggi è stata, secondo Kasper, riconosciuta «in larga misura come un patrimonio comune nella teologia cattolica e ortodossa e, in parte, anche nella teologia evangelica protestante»<sup>41</sup>.

Per Kasper, dietro questa rinnovata comprensione della chiesa c'è l'idea della antica tradizione cristiana – ripresa dal concilio Vaticano II – della chiesa come *communio*. «Sembra che Papa Francesco abbia acquisito familiarità con essa soprattutto attraverso le *Méditations sur l'Eglise* di Henri de Lubac»<sup>42</sup>. E questa idea orienta e dà l'impronta dominante anche alla trattazione, nelle sue varie e molteplici articolazioni, di Kasper.

<sup>40</sup> *Ibid.*.

<sup>41</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 42.

<sup>42</sup> W. KASPER, *Papa Francesco*, cit., p. 72.

## CONCLUSIONI: KASPER E IL CATTOLICISMO VIVO

Innestato su questa linfa vitale, e sin dall'inizio, il centro di gravità attorno a cui ruota il discorso di Kasper si risolve in una sistematica affermazione di alcuni concetti fondamentali che egli svolge e porta a compimento nella sua lunga attività di apostolato scientifico e sacerdotale, con un progetto teologico maturato a partire dagli anni della sua formazione a Tubinga.

Privata di questi suoi riferimenti, che l'orientano in tutte le opere successive, la teologia a cui egli ha legato il suo nome verrebbe ad essere singolarmente impoverita. I suoi principali teoremi, infatti, vogliono essere una difesa di un punto di vista che è per gran parte quello della tradizione della Chiesa delle origini (e poi della scuola cattolica di Tubinga, ma anche di de Lubac e, non da ultimo, del Concilio Vaticano II), sulla cui autorità egli pone le basi per ulteriori considerazioni e svolgimenti che si collocano nel fluire dei problemi e del pensiero del nostro tempo e mostrano «le prospettive che indicano il futuro e conducono oltre». In altre parole, le istanze che si snodano in tutto l'ordito dell'opera di Kasper attestano ancora una volta il ricorso costante ad un *animus* «che vuole coniugare fra di loro accuratezza scientifica e esperienza pastorale e ecumenica»<sup>1</sup> e si manifesta nell'impegno, scientifico e accademico, di rappresentare, fondandosi anche nella Costituzione conciliare *Gaudium et spes*, una Chiesa missionaria che vuole essere *solidale* con «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi» (GS, n.1). Finanche la sua ricerca più recente è in definitiva già contenuta *in nuce* nelle sue posizioni iniziali. Sin dai suoi primi

<sup>1</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 7, *Prefazione*.

scritti, infatti, egli si è mosso nell'alveo della Scuola cattolica di Tubinga.

In quest'ottica, il suo primo lavoro in assoluto vuol rispondere ad un duplice fine: 1) per un verso è una approfondita e ampia dissertazione accademica di quanto il pensiero dei tuinghesi e, in particolare, la teologia di Möhler abbia impregnato di sé la Scuola romana di teologia (Perrone, Schrader, Passaglia, ma soprattutto Franzelin) e, poi, le formulazioni dottrinali del Concilio Vaticano I, che per Kasper, in definitiva, non fanno altro che mettere in evidenza «l'eccezionale influsso che ha esercitato Johann Adam Möhler sulla teologia del 19 sec. e sulla dottrina della Chiesa in generale»<sup>2</sup>.

1) Al tempo stesso, Kasper non vuole soltanto accontentarsi di mostrare i frutti e le ragioni oggettive dei suoi maestri ideali, ma si propone anche il compito di chiarire come sia da intendere il rapporto e le differenze essenziali tra Chiesa e tradizione, accogliendo così l'eredità teologica della Scuola di Tubinga, per realizzarne e portarne a compimento proficuamente, in un mutato contesto teologico e culturale, metodi e idee.

Proprio per precisare ulteriormente alcuni di questi problemi, il giovane Kasper si concentra, con uno studio filosofico-teologico volto al conseguimento della libera docenza, sulla filosofia dell'ultimo Schelling, non a caso un autore molto caro a Drey considerato l'effettivo fondatore della stessa Scuola.

Da allora in poi egli non ha fatto altro che proseguire con stabilità e continuità, nei decenni posteriori, la stessa linea di ricerca, in una fervida attività scientifica e pastorale, che non si è, comunque, irrigidita in una sterile ripetizione o analisi delle sue fonti, ma le ha prese come costante punto di riferimento, per aggiornarle, arricchirle e potenziarle.

Lo scopo del nostro lavoro è stato in gran parte quello di mostrare e precisare i tratti principalissimi e la coerenza profonda della ricerca di Kasper, per cercare di fissarne nella loro ben distinguibile peculiarità, pur nel dilatarsi delle vastissime proporzioni del suo raggio culturale, i pilastri interpretativi su cui essa si regge e si basa. Per queste ragioni, il movimento iniziale della nostra ricerca, dopo alcune informazioni di carattere biografico, è stato l'analisi del riferimento costante e decisivo di Kasper ai principali aspetti della Scuola cattolica di Tubinga. Si è così cercato di identificare, di distinguere e di mettere in luce, i molti, e non certo marginali, legami che stringono la teologia di Kasper alle posizioni di Drey, Möhler...

<sup>2</sup> W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition*, cit., p. 628.

per porre poi le basi per l'ulteriore presa in esame e considerazione delle affermazioni principali in cui si è articolato lo svolgimento successivo del suo argomentare. Ci si è così trovati di fronte ad un quadro di pensiero in cui un'esigenza unitaria orienta la trattazione dei vari aspetti e problemi affrontati di volta in volta e interviene a connetterli tra di loro in un fitto tessuto di relazioni.

Filosoficamente, il punto di partenza di Kasper è stato il pensiero del cosiddetto ultimo Schelling, che rappresenta la dissoluzione dell'idealismo razionalistico di Hegel e, nel contempo, anche il passaggio ad una filosofia postidealista, con la scoperta della storicità della libertà. La questione metafisica si trasforma così nella metastoria e nel problema dell'assoluto nella storia. Nella libertà, cioè, si mostra un assoluto, che oltrepassa ogni inveroamento autonomo del soggetto finito e rinvia ad una libertà assoluta, rivelantesi liberamente nella storia. Il discorso teologico, allora, diventa una tappa obbligata per la comprensione della tarda filosofia di Schelling. Alla luce di questi risultati così acquisiti, per spiegare il nesso tra filosofia e teologia, finito e infinito, natura e grazia, Kasper, sulla scia di Drey, Staudenmaier, inserisce il tema della rivelazione nella storia e del suo apice in Gesù Cristo – nel quale Dio non solo rivela se stesso ma anche il destino umano trova il suo lume –, che nello Spirito è presente nella tradizione viva e attiva della Chiesa. Così il principio dell'ecclesialità diventa fondamentale.

In quest'ottica, Kasper vede Drey e poi soprattutto Möhler come un autore decisivo, le cui posizioni, presenti in vario modo nella dottrina dello sviluppo di John H. Newman, in Y. Congar, H. de Lubac, nel Vaticano II, sono avanzate a lungo e hanno portato sempre di più all'affermazione dell'idea di una tradizione viva, con la conseguente distinzione tra l'unica *Traditio* e le molte *traditiones*; tra ciò che permane ed è sempre vincolante e ciò che, invece, esprime l'unica *Traditio* in forme e modi storicamente contingenti ed effimeri, a volte anche deformandola, stravolgendola, come è avvenuto nel dopo Concilio, in cui ci furono zone di ombra e «un periodo oltremodo difficile»<sup>3</sup>.

L'elaborazione e l'assimilazione di questa *Lebendiger Glaube aus gebeiligter Überlieferung* (*Fede viva da una tradizione venerabile*) ha condotto alla ecclesiology di *communio*, che preparata da lungo tempo prima del concilio, per l'una e per l'altra via è stata ripresa in vari punti dai testi del Vaticano II, che non a caso è «stato spesso definito come il concilio della

<sup>3</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 31.

chiesa sopra la chiesa»<sup>4</sup>. «A prima vista però essa non sta in primo piano in tali testi»<sup>5</sup>. Non è possibile pertanto «fare del concilio un mito»: i suoi testi devono essere visti e intesi alla luce delle discussioni a cui hanno dato adito e presi nel loro complesso, tenendo conto

della gerarchia intrinseca dei diversi documenti conciliari [...] Non da ultimo occorre interpretare i testi conciliari alla luce delle fonti, a cui lo stesso concilio era vincolato e da cui attinse copiosamente. Il concilio si concepì come erede della tradizione e, dall'altra parte, come suo interprete autentico per una nuova situazione contraddistinta da un rapido e profondo cambiamento<sup>6</sup>.

Per queste ragioni, la continuità con il Concilio non è da intendere come sterile ripetizione del passato; e la riforma della Chiesa, e quindi del metodo teologico, non è soltanto un semplice ritorno all'origine o ad una situazione precedente ritenuta autentica, ma acquista anche il significato di rinnovamento, di costante attualizzazione del Vangelo, che è opera dello Spirito Santo e non nostra. Tutto ciò accade «affinché l'antico, l'originario e il permanentemente valido, non sembri vecchio, ma si affermi di nuovo nella sua novità», per far sì che la *Traditio* sia «sempre giovane e fresca»<sup>7</sup>. Ci troviamo così di fronte ad una «ermeneutica pneumatologica del rinnovamento», espressa a chiare lettere dallo stesso Giovanni XXIII nella Costituzione apostolica *Humanae salutis*. Lo sviluppo ulteriore di queste argomentazioni ha posto le basi in Kasper per giungere alla elaborazione di una propria ecclesiologia in chiave carismatica e pneumatologica, sulla scia della cristologia pneumatologica espressa in maniera esemplare nel suo volume su *Gesù il Cristo* e nell'insegnamento del Concilio<sup>8</sup>. Il discorso, perciò, si sposta sul terreno ecclesiologico. Per Kasper, infatti, la nozione di Chiesa espressa dalla *Lumen Gentium* è «l'idea guida dell'ultimo Concilio»<sup>9</sup> e non vi è altra via che la Chiesa possa percorrere nel futuro se non quella di attuarne i contenuti.<sup>10</sup>

Il rinnovamento, quindi, deve avvenire nel solco dei principali documenti elaborati ed approvati dai Padri sinodali, in cui, non a caso, si parla in sen-

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>9</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, p. 273.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 274.

so tipicamente paolino *De ecclesiae mysterio*. L'importanza della *communio* sul terreno ecclesiologicalo risale, quindi, a monte già a san Paolo, poi viene ribadita da sant'Agostino a cui si ricollega esplicitamente la *Sacrosanctum concilium*. Con questo ricorso all'antica *Traditio* cristiana, biblica e patristica, per Kasper<sup>11</sup>, il Concilio ha inteso sanare una situazione che a partire dall'XI secolo aveva portato, di deviazione in deviazione, sempre di più ad un abbandono del realismo eucaristico che fonda quello ecclesiale e ad accentuare, come è stato ampiamente dimostrato da Henri de Lubac, gli aspetti esteriori della Chiesa «nelle sue forme più contingenti»<sup>12</sup>. Occorre perciò tenerne conto; e ciò significa che è necessario intendere la Chiesa non soltanto come «immagine della *communio* trinitaria, ma anche come la sua riattualizzazione. Essa non è solo segno e strumento di salvezza, bensì anche frutto di salvezza. In quanto *communio* eucaristica, la Chiesa è la risposta sovrabbondante che viene data al problema umano originario di comunione»<sup>13</sup>.

Su questa linfa promettente si inseriscono altri aspetti e implicazioni. Il primo aspetto, a cui il Concilio ha pensato e che investe lo stesso ruolo del popolo di Dio e tutta la vita della Chiesa, è il senso da dare alla *communio fidelium*. Il suo significato viene precisato dal Vaticano II quando si parla del sacerdozio universale dei battezzati (LG 10) e, poi, della *actuosa participatio* del popolo di Dio che si fonda su di esso (SC 14). Tutto ciò sta ad indicare che nella Chiesa non vi sono più membri attivi accanto a quelli passivi; tutti sono vocati alla grande opera d'insieme e devono apportare il loro contributo. Il primo compito, allora, viene ad essere quello di impostare una nuova pastorale, una nuova evangelizzazione per edificare «la *communio* piena e indivisa, la *communicatio fidelium*»<sup>14</sup>. Tutto ciò implica intendere la trasmissione della fede non come una meccanica e sterile ripetizione del passato, ma nel senso di un processo vitale, perché la tradizione ha anche un senso attivo, è infatti *id quo traditur*. Allora, la si ha «in quanto la si vive e la si realizza», in una continua e permanente, sempre nuova, evangelizzazione<sup>15</sup>; perché la «Traditio [...] in Ecclesia proficit [...] crescit»<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>12</sup> H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 166, cit. in A. RUSSO, *Henri de Lubac*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 121.

<sup>13</sup> W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 279.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>16</sup> *Dei Verbum* 8, cit. in W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, cit., p. 125.

Questo discorso implica necessariamente e va di pari passo con un impegno personale profondo oltre che nel mondo anche nella fede, tanto che Kasper, nel concludere la sua summa ecclesiologica, afferma, sulla scia dell'esempio dei primi discepoli di Gesù prima della Pentecoste, che «oggi il futuro della chiesa sarà determinato anzitutto dagli oranti, e la chiesa del futuro sarà soprattutto una chiesa di oranti»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> W. KASPER, *Chiesa cattolica*, cit., p. 550.

## BIBLIOGRAFIA

### I. SCRITTI TRADOTTI IN ITALIANO DEL CARD. WALTER KASPER

Per gentile concessione del Kardinal Walter Kasper Institut di Vallendar, elenco preso (e da noi integrato) dalla bibliografia approntata da: Prof. Dr. Ingo Proft, Dr. Stefan Ley, Stefan Laurs und Dominik Butenkemper e aggiornata al 7 maggio 2018.

#### I/a. Libri

1. *Das Absolute in der Geschichte: Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965; anche in WKGS 2.  
Ital.: *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986.
2. *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965.  
Ital.: *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968.
3. *Die Methoden der Dogmatik: Einheit und Vielfalt*, München 1967.  
Ital.: *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1969.
4. *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.  
Ital.: (trad. parz.), *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1975.
5. *Jesus der Christus*, Mainz 1974; anche in WKGS 3.  
Ital.: *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975.
6. *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977, 1981<sup>2</sup> [Topos-Taschenbücher 112]; anche in WKGS 10, pp. 453-519.  
Ital.: *Teologia del matrimonio cristiano*, Queriniana, Brescia 1979, 1985<sup>2</sup>.
7. *Der persönliche Gott: Antwort auf das Geheimnis des Menschen*, Freiburg i. Br. 1978.  
Ital.: *Il Dio personale. Risposta al mistero dell'uomo*, Casale Monferrato 1988.
8. *Gottes Zeit für Menschen: Besinnungen zum Kirchenjahr*, Freiburg i. Br. 1978, 1978<sup>2</sup>. Ital.: *Tempo di Dio per gli uomini: meditazioni per l'anno liturgico*, Assisi 1979.
9. *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978.  
Ital.: *Orientamenti della fede per il futuro*, Brescia 1980.

10. "Der Geist macht lebendig": *Theologische Meditation über den Heiligen Geist* (Antwort des Glaubens 26), Freiburg 1982.  
Ital.: *Lo Spirito dà la vita. Meditazione teologica sullo Spirito Santo*, Casale Monferrato 1989.
11. *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 1995<sup>3</sup>; anche in WKGS 4.  
Ital.: *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984 (Biblioteca di teologia contemporanea 45), 1997<sup>6</sup>.
12. *Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1987, 48 pp.; anche in WKGS 11, pp. 212-237.  
Ital.: *Chiesa dove vai? Il significato permanente del Concilio Vaticano II*, Casale Monferrato 1990.
13. *Theologie und Kirche*, Bd. Mainz 1987.  
Ital.: *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989.
14. *Was alles Erkennen übersteigt: Besinnung auf den christlichen Glauben*, Freiburg i. Br. 1987; anche in WKGS 5, pp. 175-241.  
Ital.: *Oltre la conoscenza. Riflessione sulla fede cristiana*, Queriniana, Brescia 1989.
15. *Die Weitergabe des Glaubens – die Schicksalsfrage der Kirche in unserem Land. Hirtenwort an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, in «Katholisches Sonntagsblatt», 37/3 (1989).  
Ital.: *La trasmissione della fede: questione vitale per la chiesa nel nostro paese. Lettera pastorale del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart*, Rottenburg 1989.
16. *Die Weitergabe des Glaubens in Ehe und Familie. Hirtenbrief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur österlichen Bußzeit 1990*, in «Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart», 41/5 (1990), 2. Februar 1990, pp. 33-37.  
Ital.: *La trasmissione della fede nel matrimonio e nella famiglia. Lettera pastorale del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart, per la Quaresima 1990*, Rottenburg 1990.
17. *Die Zukunft der Gemeinden. Hirtenwort an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart*, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Rottenburg 1990.  
Ital.: *Il futuro della comunità. Lettera pastorale del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart*, Rottenburg 1990.
18. *Von der Würde des Christseins: Besinnung auf die Taufe und die Aufgabe der Taufenerneuerung. Hirtenbrief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur österlichen Bußzeit 1991*, in «Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart», Nr. 2, 18. Januar 1991, pp. 323-326; anche in «Katholisches Sonntagsblatt», 1991, nr. 8, 14.  
Ital.: *La dignità del cristiano. Il significato del battesimo. Lettera pastorale del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart per la Quaresima 1991*, Rottenburg 1991.

19. *Maria – Weggefährtin im Glauben. Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart anlässlich des 50. Jahrestages der Marienweihe v. 3. Oktober 1943*, Rottenburg 1993.  
Ital.: *Maria guida nella fede. Lettera pastorale alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart in occasione del 50 anniversario di consacrazione a Maria dell'ottobre 1943*, Rottenburg 1993.
20. *Brief des Bischofs von Rottenburg-Stuttgart an die Katholiken anderer Muttersprache*, hg. v. Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Rottenburg 1995.  
Ital.: *Lettera del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart ai cattolici di altra madrelingua*, Rottenburg 1995.
21. *Im Heute glauben. Dem Geheimnis des Lebens auf der Spur. Auf dem Weg zum Diözesantag 1995. Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur Österlichen Bußzeit 1995*, in «Kirchliches Amtsblatt», 43 (1995), 2. Februar 1995, pp. 331-334.  
Ital.: *Credere nell'oggi. Sulle tracce del segreto della vita. Verso il Diözesantag 1995. Lettera pastorale del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart per la Quaresima 1995*, Rottenburg 1995.
22. *Meditazione su Maria*, Edizione Monti, Cesena 2001.
23. *Sakrament der Einheit – Eucharistie und Kirche*. Freiburg i. Br. 2004; anche in WKGS 10, pp. 222-313.  
Ital.: *Sacramento dell'unità – Eucaristia e Chiesa*, Brescia 2004.
24. W. Kasper (ed.), *Il ministero petrino – cattolici e ortodossi in dialogo*, Città Nuova, Roma 2004.
25. *La domenica giorno della riconciliazione dei cristiani*, Bologna 2005.
26. *Ecumenismo spirituale. Linee guida per la sua attuazione*, Roma 2006.
27. *Diener der Freude. Priesterliche Existenz – Priesterlicher Dienst*, Freiburg i. Br. 2007; anche in WKGS 12, pp. 325-423.  
Ital.: *Servitori della gioia. Esistenza sacerdotale – Servizio sacerdotale*, Brescia 2007, 2013<sup>2</sup>.
28. *Der Gott Jesu Christi (Walter Kasper Gesammelte Schriften, Bd. 4)*, Freiburg i. Br. 2008.  
Ital.: *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2011.
29. *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I (Walter Kasper Gesammelte Schriften, Bd. 11)*, Freiburg i. Br. 2008.  
Ital.: *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2011.
30. W. KASPER, D. DECKERS, *Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens*, Freiburg i. Br. 2008.  
Ital.: *Al cuore della fede. Le tappe di una vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.
31. *Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011.  
Ital.: *Chiesa cattolica. Essenza-Realtà-Missione*, Brescia 2012.

32. *Wer glaubt, zittert nicht. Ermutigungen zum Leben. Ausgewählt und zusammengestellt von Peter Dyckhoff*, Freiburg i. Br. 2009.  
 Ital.: *Chi crede non trema*, vol 1: *Il sì di Dio e l'agire cristiano*; vol 2: *La fede nella vita Cristiana*, EDB, Bologna 2012.
33. *Das Evangelium Jesu Christi* (WKGS 5), Herder, Freiburg i. Br. 2009.  
 Ital.: *Il vangelo di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2012.
34. *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012.  
 Ital.: *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita Cristiana*, Brescia 2013.
35. *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg i. Br. 2014.  
 Ital.: *Il Vangelo della famiglia*, Brescia 2014.
36. *Il matrimonio cristiano*, Brescia 2014.
37. *Papst Franziskus–Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe*, Stuttgart 2015.  
 Ital.: *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore. Radici teologiche e prospettive pastorali*, Brescia 2015.
38. *La sfida della misericordia*, Bose, Magnano 2015.
39. *Testimoni della misericordia. Il mio viaggio con Francesco. Conversazioni con Raffaele Luise*, Milano 2015.
40. *Bedenke dein Geheimnis. Meditationen zu Advent und Weihnachten*, Stuttgart 2015.  
 Ital.: *Riconosci il tuo mistero*, Brescia 2015.
41. *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern 2016.  
 Ital.: *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia 2016.
42. U. WILCKENS/W. KASPER, *Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt*, Freiburg i. Br. 2017.  
 Ital.: W. KASPER/U. WILCKENS, *Svegliati Ecumene! Come far avanzare l'unità dei cristiani*, Queriniana, Brescia 2017.
43. *Eine Spur ins Leben. Begleiter durch die Fasten- und Osterzeit*, Stuttgart 2017.  
 Ital.: *Una traccia verso la vita. Guida per la Quaresima e la Pasqua*, Queriniana, Brescia 2017.
44. *Die Botschaft von "Amoris laetitia". Ein freundlicher Disput*, Freiburg i. Br. 2018.  
 Ital.: *Il messaggio di "Amoris Laetitia". Una discussione fraterna*, Queriniana, Brescia 2018.
45. *Meditazione su Maria*, Bologna 2018.

#### I/b. Articoli e contributi vari

46. *Die Kirche unter dem Wort Gottes*, in «Concilium»(D), 1 (1965), pp. 304-306.  
 Ital.: *La Chiesa sotto la parola di Dio*, in «Concilium»(It.), 1 (1965), pp. 64-71.

47. *Das Verhältnis von Evangelium und Dogma: Geschichtliche Überlegungen zu einem aktuellen Thema*, in «Concilium»(D), 3 (1967), pp. 69-75.  
Ital.: *Il rapporto tra Evangelo e dogma. Riflessioni storiche su un tema attuale*, in «Concilium»(I), 3 (1967), pp. 165-180.
48. *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, in «Stimmen der Zeit», 179 (1967), pp. 401-416.  
Ital.: *Storicità dei dogmi?*, in «Humanitas», 13 (1968), pp. 275-282; pp. 362-376.
49. *Gott in der Geschichte*, in N. Kutschki (Hg.), *Gott heute: 15 Beiträge zur Gottesfrage*, Mainz u. München 1967, pp. 139-151.  
Ital.: *Dio nella storia*, in *Dio oggi*, Brescia 1969, pp. 143-155.
50. *Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte*, in *Alte Fragen – Neue Antworten? Neue Fragen, alte Antworten? Probleme der Theologie*, in *Kirche und Seelsorge*, Würzburg 1967, pp. 9-35; anche in *Glaube und Geschichte*, pp. 49-66.  
Ital. in *Concilio e problemi nuovi?*, Vicenza 1968, pp. 11-43.
51. *Die Theologie angesichts des heutigen Atheismus*, in J. Blank, W. Kasper, M. Machovec u. H. Zahrnt, *Gott-Frage und moderner Atheismus*, Regensburg 1969, pp. 73-104.  
Ital.: *La teologia di fronte all'ateismo contemporaneo*, in *Dio e l'ateismo moderno*, Perugia 1974, pp. 63-91.
52. *Fede e scienza di fronte all'ateismo contemporaneo*, in G. Girardi, a c. di, *L'ateismo contemporaneo*, vol. 4: *Il cristianesimo di fronte all'ateismo*, Torino 1969, pp. 121-143.
53. *Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung. Aspekte der systematischen Theologie*, in J. Ratzinger (Hg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg i. Br. 1972, pp. 143-161 (QD 56).  
Ital.: *La questione di Dio come problema della predicazione. Aspetti della teologia sistematica*, in *Saggi sul problema di Dio*, Brescia 1975, pp. 167-188.
54. *Jesus ja – Kirche nein?*, Einsiedeln 1973 (Theologische Meditationen 32, con J. Moltmann).  
Ital.: *Gesù sì – Chiesa no?*, Queriniana, Brescia 1974.
55. *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*, in «Evangelische Theologie», 33 (1973), pp. 366-384.  
Ital.: *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, in W. Kasper, J. Moltmann, H.-G. Geyer e H. Küng, *Sulla teologia della croce*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 55-83.
56. *Christologie im Präsens*, Freiburg i. Br. 1974 (con A. Schilson).  
Ital.: *Cristologia oggi*, Queriniana, Brescia 1979.
57. *Christentum*, in E. Brunner-Traut (Hg.), *Die fünf großen Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum*, Freiburg i. Br. 1974, pp. 111-133, Neuauflage Freiburg i. Br. 1991, 1993<sup>5</sup>, pp. 109-130.  
Ital.: *Cristianesimo*, in *Le cinque grandi religioni del mondo*, a c. di E. Brunner-Traut, Queriniana, Brescia 1977, pp. 111-133.

58. *Geest – Christus – Kerk*, in P. Brand (Hg.), *Leven uit de geest: theologische peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx*, Hilversum 1974, pp. 46-64.  
 Ital.: *Spirito – Cristo – Chiesa*, in P. Brand, a c. di, *L'esperienza dello spirito. In onore di Edward Schillebeeckx*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 58-81.
59. *Das theologische Problem des Bösen*, in W. Kasper u. K. Lehmann (Hg.), *Teufel – Dämonen – Besessenheit: Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz 1978, pp. 41-69.  
 Ital.: *Il problema teologico del male*, in W. Kasper e K. Lehmann, a c. di, *Diavolo – Demoni – Possessione: sulla realtà del male*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 45-78.
60. *Revolution im Gottesverständnis: zur Situation des ökumenischen Dialogs nach J. Moltmanns „Der gekreuzigte Gott“*, in M. Welker (Hg.), *Diskussion über J. Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“*, München 1979, pp. 140-148.  
 Ital. *rivoluzione nel modo di comprendere Dio?: in M. Welker, a c. di, Dibattito su „Il Dio Crocifisso“ di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1982.
61. *Papst Johannes Paul II. Ein Leib und ein Geist werden in Christus: Schreiben über die Eucharistie. Mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg i. Br. 1980; anche in WKGS 10, pp. 187-205.  
 Ital.: *Lettera sull'eucaristia*, Queriniana, Brescia 1981.
62. *Gesù Cristo, nostra comune speranza. Orientamenti nell'attuale cristologia*, in «Asprenas», 27 (1980), pp. 197-208.
63. *Lo stato del dialogo ecumenico fra Chiesa cattolica e Chiese della Riforma*, in «Asprenas», 29 (1982), pp. 3-12.
64. *L'insegnamento dei Concilii Laterano IV e Tridentino*, in «L'Osservatore Romano», CXXIII/232 (1983), p. 9.
65. *Il dogma cristologico di Calcedonia*, in «Asprenas», 31 (1984), pp. 117-130.
66. *„Einer aus der Trinität ...“: Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive*, in M. Böhnke u. H. Heinz (Hg.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift für W. Breuning*, Düsseldorf 1985, pp. 316-333.  
 Ital.: *„Uno della Trinità ...“. Per la rifondazione di una Cristologia spirituale in prospettiva trinitaria*, in S. Sorrentino, a c. di, *La teologia in discussione. Atti del Convegno „La Teologia in discussione“. 1-12 dicembre 1986*, Napoli 1991, pp. 57-81.
67. *Zukunft aus der Kraft des Konzils: Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg i. Br. 1986, pp. 112; anche in WKGS 11, pp. 153-199.  
 Ital.: *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento di Walter Kasper*, Queriniana, Brescia 1986.  
 Ital.: (trad. parziale) *Riflessione sulle fonti del rinnovamento ecclesiale*, in «Rivista di pastorale liturgica», 142 (1987), pp. 7-13.
68. *Il ruolo soteriologico della Chiesa e i sacramenti della salvezza*, in «Euntes docete», 41 (1988), pp. 397-420.

69. *Die Wissenschaftspraxis der Theologie*, in W. Kern/H-J. Pottmeyer/ M. Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 1988, pp. 242-277. Ital.: *La prassi scientifica della teologia*, in: W. Kern, H-J. Pottmeyer e M. Seckler (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. 4: *Trattato di gnoseologia teologica*, Brescia 1990, pp. 281-324.
70. *La sfida ecologica alla teologia*, in A. Caprioli e L. Vaccaro, a c. di, *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Queriniana, Brescia 1988 (Quaderni della "Gazzada" 9), pp. 133-136.
71. "Wider die Unglückspropheten": *Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche*, in «Internationale Katholische Zeitschrift Communio», 19 (1990), pp. 514-526; anche in WKGS 11, pp. 238-253. Ital.: *Contro i profeti di sventura. La visione del Concilio per il rinnovamento della Chiesa*, in «Communio», 114 (1990), pp. 57-75.
72. *Il Natale nella storia e nella cultura dell'Europa di oggi. Il disprezzo della vita nella civiltà consumista*, in «L'Osservatore Romano» del 24 dicembre 1989.
73. „Die Kirche so gestalten, daß sie Kirche in der Welt von heute ist: Die Aktualität des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre von Papst Johannes Paul II, in «L'Osservatore Romano» (dt.), 13 aprile 1990, p. 6; anche in WKGS 11, pp. 254-258. Ital.: *L'attualità del Concilio Vaticano II nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, in «L'Osservatore Romano», 15/16 (1990).
74. *Theologie und Lehramt: Zur zentralen Frage der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“*, in «L'Osservatore Romano» (dt.), del 12 settembre 1990. Ital.: *Teologia e Magistero: al servizio del popolo di Dio*, in «L'Osservatore Romano» (ital.) del 24 ottobre 1990.
75. *Prefazione a A. Russo, Henri du Lubac. Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Studium, Roma 1990, pp. 9-10.
76. *Sull'aborto il referendum non serve. Intervista*, in «Il Regno», 38 (1991), pp. 502-504.
77. *Il futuro della fede e della chiesa nella nostra società pluralistica*, in *Teologia e secolarizzazione. Atti del convegno "Teologia e secolarizzazione"*, 31 marzo-1 aprile 1987, Napoli 1991 (Laboratorio, Collana Diretta da Antonio Villani 4), pp. 97-116.
78. *Bibel lesen – Bibel leben – Bibel teilen. Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur Österlichen Bußzeit 1992*, in «Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart», 42 (1992), 30. Januar 1992, pp. 17-20. Ital.: *La Bibbia: legghiamola, testimoniamola, condividiamola. Lettera pastorale del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart per la Quaresima 1992*, Rottenburg 1992.
79. *Gemeinsames Hirten Schreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz zur Pastoral mit Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen*, in «Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart», 42 (1993), 25.

August 1993, pp. 445-449 (con l'Arcivescovo Dr. Oskar Saier e il Vescovo Dr. Karl Lehmann).

Ital.: *Lettera pastorale dei Vescovi della provincia ecclesiale dell'Oberrhein per la pastorale dei divorziati risposati. Principi fondamentali per l'accompagnamento pastorale delle persone con matrimoni falliti e dei divorziati risposati nella provincia ecclesiale dell'Oberrhein*, Freiburg i. Br., Mainz e Rottenburg 1993.

80. *"Ihr werdet meine Zeugen sein". Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur Österlichen Bußzeit 1993*, in «Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart», 42 (1993), 29. Januar 1993, pp. 297-300.  
Ital.: «Sarete miei testimoni» (Atti 1,8). *Lettera pastorale del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart per la Quaresima 1993*, Rottenburg 1993.
81. *I cristiani e la nuova Europa*, in B. Forte, a c. di, *Teologie in Europa. La teologia europea nel cambiamento*, Napoli 1993, pp. 87-103.
82. *Das Geschenk der Umkehr und Versöhnung. Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur Österlichen Bußzeit 1994*, in «Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart», 43 (1994), 25. Januar 1994, pp. 17-20.  
Ital.: *Il dono della conversione e della riconciliazione. Lettera pastorale del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart per la Quaresima 1994*, Rottenburg 1994.
83. *L'Église et les processus modernes de la liberté*, in «La documentation catholique», 77 (1995), pp. 238-245.  
Ital.: *La Chiesa e i moderni processi di libertà*, in «Sacra Doctrina», 40 (1995), pp. 7ss.
84. *La Chiesa in dialogo con la modernità*, intervista, in «I martedì», 19 (1995), pp. 49-51.
85. *Chiesa e libertà*, in «Il Regno», 40 (1995), pp. 39-45.
86. *Die Feier der Eucharistie – Fest des neuen Lebens. Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur Österlichen Bußzeit 1996*, in «Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart», 44 (1996), 22. Januar 1996, pp. 13-17.  
Ital.: *La celebrazione dell'Eucaristia – Festa della vita nuova. Lettera pastorale del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart per la Quaresima 1996*, Rottenburg 1996.
87. *Il Grande Giubileo dell'Anno 2000 nella Chiesa locale*, in A. Amato, F. Arinze, E.I. Cassidy e altri, a c. di, *Tertio millennio adveniente. Lettera apostolica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale a cura del Consiglio del Grande Giubileo dell'Anno 2000*, Milano 1996, pp. 229-236.
88. *Christus erkennen. Botschaft und Beispiel des Heiligen Martin für uns heute. Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur Österlichen Bußzeit 1996*, in «Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart», 44 (1997), 17. Januar 1997, pp. 13-17.  
Ital.: *Riconoscere Cristo. Il messaggio e l'esempio di s. Martino per noi oggi*.

- Lettera pastorale del Vescovo alle comunità della diocesi Rottenburg-Stuttgart per la Quaresima 1997*, Rottenburg 1997.
89. *Der Diakon in ekklesiologischer Sicht angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft*, in «Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche» (Mainz-Wien), 32 (1997), pp. 13-33; anche in WKGS 12, pp.127-149.
  90. *Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne*, in «Stimmen der Zeit», 215 (1997), pp. 651-664.  
Ital.: *La chiesa di fronte alle sfide del postmoderno*, in «Humanitas» 52, 1997, pp. 171-189.
  91. *La successione apostolica nel ministero episcopale come problema ecumenico*, in «Salesianum», 59 (1997), pp. 397- 408.
  92. *“Prüfet alles und behaltet das Gute!” – „Unterscheidung der Geister“ als Aufgabe heute. Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur Österlichen Bußzeit 1998*, in «Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart», 45 (1998), 28 Januar 1998, pp. 13-16.  
Ital.: *“Esaminare ogni cosa e tenete ciò che è buono!” Saper distinguere gli spiriti: il compito cristiano di oggi. Lettera quaresimale 1998 alle comunità parrocchiali della diocesi Rottenburg-Stuttgart*, Rottenburg 1998.
  93. *Gli interventi del magistero in materia filosofica* (sull’Enciclica *Fides et ratio*, 11), in «L’Osservatore Romano» del 25 novembre 1998.
  94. *Diacono: una prospettiva ecclesiologicala tra le attuali sfide nella Chiesa e nella società*, in «Il diaconato in Italia», n. 108, giugno 1998, pp. 13-24. Cfr. n. 89.
  95. *Il significato storico del Concilio Vaticano II*, in *Il Concilio tra storia e profezia. Atti del convegno a Vercelli 15 maggio 1999*, Vercelli 1999, pp. 29-42.
  96. *La chiesa di fronte alle sfide del postmoderno*, in G. Beschin, A. Valle, S. Zucal, a c. di, *Il pensiero di Antonio Rosmini. A due secoli dalla nascita*, Brescia 1999, pp. 27-44.
  97. *Comprensione teologica dell’uomo*, in «Euntes Docete», LIII/2 (2000), pp. 15-23.
  98. *Il futuro dell’ecumenismo*, in «Servire insieme» (Diocesi di Cerreto Sannita-Telese-S. Agata dei Goti), aprile-giugno 2000, pp. 225-240.
  99. *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione. Un motivo di speranza*, in «Oecumenica Civitas. Rivista del Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano», 0 (2000), pp. 5-12; anche in «Euntes docete», LIII/1 (2000), pp. 7-14.
  100. *La Chiesa tra memoria e futuro. Sfide e opportunità*, in C. M. Martini (ed.), *Un tempo di grazia – Quale futuro per la Chiesa?*, Ancora, Milano 2000, pp. 93-115.
  101. *La Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione. Un motivo di speranza*, in «Euntes docete», LIII/1 (2000), pp. 7-14.
  102. *Communio: idea guida dell’ecclesiologia e dell’ecumenismo*, in N. Reali, G. Richi Alberti (edd.), *In Cristo nuova creatura* (Scritti in onore di Camillo Ruini), PUL/Mursia, Roma 2001, pp. 117-125.

103. *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, in M. Serretti (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo: in dialogo con le religioni*, San Paolo, Milano 2001, pp. 6-18.
104. *Cristologia e pneumatologia*, in M. Serretti (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Lateran University Press, Roma 2003, pp. 121-133.
105. *Spiritualità ed ecumenismo*, in «Nicolaus – Rivista di Teologia ecumenico-patristica», 2 (2002), pp.187-203; anche in «Rivista teologica di Lugano», VII/2 (2002), pp. 211-224.
106. *Il contributo dei laici e delle associazioni di fedeli alla promozione dell'unità dei cristiani, alla luce del magistero della Chiesa e nello stato attuale del movimento ecumenico*, in Pontificium Consilium pro Laicis, a c. di, *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2002, pp. 45-56.
107. *Sfide per lo studente cristiano di oggi*, in Federazione Universitaria Cattolica Italiana, a c. di, *Globalizzazione e solidarietà*, Edizioni Studium, Roma 2002, pp. 139-153.
108. *Contributo delle Chiese all'unità dell'Europa*, in «Rivista di Teologia dell'evangelizzazione», luglio-dicembre 2002, pp. 363-370.
109. *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*, in «La Civiltà Cattolica», 1(2002), pp. 531-541.
110. *La Chiesa e l'Europa di fronte alla sfida del pluralismo*, «Il Regno. Attualità», 4 (2003), pp. 355-364.
111. *Una soluzione al nodo del primato del Papa. Intervista*, in G. de Carli (ed.), *Eminenza, mi permette? La Chiesa e il mondo raccontati dai cardinali di Papa Wojtyła*, Piemme, Casale Monferrato 2004, pp. 53-61.
112. *La Chiesa in Europa di fronte alla sfida del pluralismo*, in *I libri di Il Regno, Non passare oltre – I cristiani e la vita pubblica in Italia e in Europa*, EDB, Bologna 2004, pp. 355-364.
113. *Le Chiese cristiane di fronte alla sfida della non credenza*, in «Religioni e sette nel mondo», 26 (2003-2004) (Atti della Sessione plenaria del Pontificio Consiglio per la Cultura, marzo 2004), pp. 75-78.
114. *Non ho perduto nessuno – Comunione, dialogo ecumenico, evangelizzazione*, EDB, Bologna 2005; anche parz. in «Il Regno», 12 (2005), p. 404.
115. *Dialoghi teologici. Un nuovo secolo un nuovo ecumenismo*, in «Il Regno», 22 (2005), pp. 780-785.
116. G. VALENTE, *Intervista con il cardinale Walter Kasper sul cristiano che, da solo, nei primi anni del Novecento, costruiva tabernacoli per "trasportare" Gesù nel deserto algerino*, in «30 Giorni», 1/2 (2005), pp. 74-79.
117. *Prefazione. Commissione per i rapporti religiosi con l'Ebraismo*, in L. Gulli, *Papa Wojtyła e i "Fratelli maggiori"*, Nova Itinera, Roma 2009, pp. 5-7.
118. *Prefazione a, G. Marani (ed.), Il Santo medico di Mosca – Friedrich Joseph Haass. Vita e scritti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, pp. 5-7.
119. *Vita consacrata ed ecumenismo*, in «Consacrazione e servizio», 55/10 (2006) (*Vita religiosa ed ecumenismo. Atti del Convegno nazionale. Roma 17/19 febbraio 2006*), pp. 115-129.

120. *Teologica ecumenica. Situazione attuale*, in «Alpha Omega», 9 (2006), pp. 369-384.
121. *Università e teologia di fronte alla questione della verità*, in «Studia Patavina», 53 (2006), pp. 615-630.
122. *Prefazione* a C. LUBICH, *Il dialogo è vita*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 5-8.
123. *La preghiera del Venerdì Santo per gli Ebrei*, in «L'Osservatore Romano» del 10 aprile 2008, p. 4.
124. *Riflessioni cattoliche sulla Comunione anglicana*, in «L'Osservatore Romano» del 31 luglio 2008, pp. 4-5.
125. *Il ruolo di Maria nell'unità della Chiesa*, in «L'Osservatore Romano» del 25 settembre 2008, p. 7.
126. *Diritto canonico ed ecumenismo*, in M. GRAULICH, *Il Codice di diritto canonico al servizio della missione della Chiesa. A 25 anni dalla promulgazione*, LAS, Roma 2008, pp. 53-69.
127. *Cammino e significato del movimento ecumenico*, in [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20080117\\_kasper-ecumenismo\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20080117_kasper-ecumenismo_it.html) (Città del Vaticano, gennaio 2008).
128. *Prefazione*, in Z. JÓZEF KIJAS, *Ecumenismo: risposte a 101 domande*, Padova 2008, pp. 7-8.
129. *Il Vescovo e l'ecumenismo*, in *Duc in Altum. Pellegrinaggio alla tomba di San Pietro. Incontro di riflessione, Roma 15-23 settembre 2008*, Roma 2008, pp. 237-245; anche in *Il Vescovo e l'ecumenismo*, in *Duc in Altum. Pellegrinaggio alla Tomba di San Pietro. Incontro di riflessione, Roma 14-22 settembre 2009*, Roma 2009, pp. 205-213.
130. *Prefazione*, in R. SCOGNAMIGLIO, *Forte più del cemento*, Bari 2009, pp. 9-10.
131. *Raccogliere i frutti. Prefazione*, in «Il Regno. Documenti», 19 (2009), p. 585.
132. *Omelia di S.E. il Cardinale Walter Kasper in cattedrale durante la celebrazione del solenne rito religioso per la pace*, in «Dibattito democratico», gennaio/febbraio 2009, pp. 22s.
133. *Unità dei cristiani*, in «Ognissanti incontra», 4, 2009.
134. *Missione ed evangelizzazione 100 anni dopo Edimburgo. Dalle élites ecumeniche alla responsabilità delle Chiese*, in «Euntes docete», 63 (2010), pp. 143-154.
135. *San Cromazio, maestro di ecumenismo*, in G. Druissi/A. Persic (edd.), *Varietas ecclesiae – varietas gratiarum. Aquileia, Alessandria, Costantinopoli e Milano al tempo di san Cromazio*, Udine 2010, pp. 205-211.
136. *Il Cristianesimo nel dialogo con le religioni*, in «Rassegna di teologia», 52 (2011), pp. 5-16.
137. *Neue Evangelisierung – eine pastorale, theologische und geistliche Herausforderung*, in G. Augustin/K. Krämer (Hg.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung*, Freiburg i. Br. 2011, pp. 23-39.  
 Ital.: *La nuova evangelizzazione: una sfida pastorale, teologica e spirituale*, in W. Kasper/G. Augustin (edd.), *La sfida della nuova evangelizzazione. Impulsi per la rivitalizzazione della fede*, Brescia 2012, pp. 19-45.

138. *Tornare al primo annuncio*, in F. G. Brambilla e altri, (edd.), *Riforma e santità. Lo stile di una Chiesa in un tempo di trasformazioni*, Milano 2012, pp. 15-37.
139. *Quando la Chiesa si rimise in cammino*, in «L'Osservatore Romano», del 27 gennaio 2013, p. 4.
140. *Spunti teologici sull'ecumenismo spirituale*, in A. Borghino/P. Martinelli, (edd.), *Pionieri dell'ecumenismo spirituale*, Bologna 2013, pp. 149-163.
141. *Presentazione*, in P. G. KEPPLER, *Più gioia*, trad. di G. Staderini, riveduta da M. Laponi O.S.B., Booksprint, Romagnano al Monte (SA) 2013, pp. 7-8.
142. *La Chiesa cattolica oggi, ieri, domani*, in «Salesianum», 75 (2013/1), pp. 11-23.
143. *Il contributo personale di papa Francesco all'ecumenismo*, in R. Burigana (ed.), *Un cuore solo. Papa Francesco e l'unità della Chiesa*, Edizioni Terra Santa, Milano 2014, pp. 7-13.
144. *Sinodalità nella Chiesa. Camminare insieme nella comunione e nella diversità dei carismi*, in «Teologia. Rivista della facoltà dell'Italia settentrionale», 40 (2015), pp. 169-171.
145. *Volto taciuto di Dio. La bolla "Misericordiae vultus"*, in «Il Regno», 60 (2015), pp. 218-220.
146. *Remembering the Future. Church and churches*, in «Origines», 45 (2015), pp. 153-159. Ital.: *L'unità attraverso la diversità. L'ecumenismo nel 21 secolo*, in «Il Regno», 2015, pp. 623-629.
147. *Giustizia, Perdono, Misericordia*, in *Misericordia e perdono. Atti del XXIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose, 9-12 settembre 2015*, Bose 2016.
148. *La croce – culmine della rivelazione della misericordia di Dio*, in «Rivista di cultura e spiritualità della Passione», 31 (2016), pp. 3-13.
149. *Papa Francesco e le sfide dell'ecumenismo*, in A. Riccardi, a c. di, *Il Cristianesimo al tempo di Papa Francesco*, Bari-Roma 2018, pp. 115-122.
150. *Vi annuncio un tempo*, in «Il Regno», 63 (2018), pp. 183-188.
151. *Tra cristiani, vivere insieme l'evangelo della grazia. Una prospettiva cattolica*, in M. Wirz (ed.), *L'Evangelo della grazia. Atti dell' VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità della Riforma. Bose 26-28 maggio 2017*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 2018, pp. 289-311.
152. *Das Verständnis der Theologie bei Thomas von Aquin*, in *Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit. Festschrift für Leonhard Hell*, a cura di B. Dahlke/B. Knorn, Freiburg i.Br. u.a., 2018, pp. 253-264.

B. Co-editore di riviste, collane, lessici

1971-1989

«Theologische Quartalschrift», München, 1971-1978

Ökumenische Forschungen, Freiburg i. Br. 1972-1977

«Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie», Einsiedeln, Zürich u. Mainz.

- 1973-1990 *Tübinger Theologische Studien*, Mainz.  
 1978-1990 *Ökumenische Theologie*, Zürich, Köln u. Gütersloh.  
 Dal 1983 «Internationale katholische Zeitschrift „Communio“», Köln.  
 1985-1989 *Staatslexikon: Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, im Auftrag der Görres-Gesellschaft. 7. völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg i. Br.  
 Dal 1990 *Mit der Bibel durch das Jahr*, Stuttgart.  
 1993-2001 *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg i. Br.

### C. Elenco delle tesi di dottorato e di libera docenza dirette

1. ADOLPH, Anneliese, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, Diss., Tübingen 1991, Peter Lang, Frankfurt 1993.
2. AUGUSTIN, George, *Gott eint-trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenberg*, Paderborn 1993.
3. BALEN Catharinus W. van, *Grundzüge des philosophisch-theologischen Denkens von J. E. Kubn*, Diss.-Druck, Münster 1969.
4. BAUMANN, Urs, *Ehe – ein Sakrament?*, Zürich 1988 [Habil. Schrift].
5. BRANTS, Adrian, *Erkenntnis aus Gnade: Rekonstruktion der philosophisch-theologischen Erkenntnislehre J.E. Kubns*, Peter Lang, Bern-Wien-New York 1989 (EHS.T 363).
6. BUCKLEY, Mary I., *Experience and Transcendence: The Experience and Knowledge of God in the Writings of Friedrich von Hügel*, 2 Bde, Diss.-Druck, Münster 1969.
7. COLLET, Giancarlo, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984 (TTS 24).
8. CORNELISSEN, Rob J. F., *Offenbarung und Geschichte: Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei J.A. Möbler in seiner Frühzeit*, Essen 1972 (BNGKT 14).
9. FARRUGIA, Edward G., *Aussage und Zusage: Zur Methode der Theologie bei Karl Rabner, veranschaulicht an seiner Christologie*, Rom 1985 (Analecta Gregoriana 241).
10. FAUSTI, Silvano, *Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, Diss.-Druck, Bologna 1973.
11. FRAIJO, Manuel, *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg*, B.V. Spangenberg, Tübingen 1976.
12. GRESHAKE, Gisbert, *Gnade als konkrete Freiheit: Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972 [Habil.-Schrift].
13. GRIENER, George, *Ernst Troeltsch and Herman Schell: Christianity and the World Religions: an Ecumenical Contribution to the History of Apologetics*, Frankfurt u.a. 1990 (EHS.T 375).
14. HELL L., *Reich Gottes als Systemidee der Theologie. Historisch-systematische*

- Untersuchungen zum theologischen Werk B. Galuras und F. Brenners*, Mainz 1993 (Tübingen Studien zur Theologie und Philosophie 6).
15. HULSHOF, Jan, *Wahrheit und Geschichte: Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik*, Essen 1973.
  16. KREIDLER, Hans, *Eine Theologie des Lebens: Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams*, Mainz 1988 (TTS 29).
  17. LANGER-KANEKO, Christiane, *Der Reine-Land-Buddhismus: Darstellung und Kritik aus der Sicht christlicher Theologie*, Diss.-Druck 1982 e Brill Leiden 1986.
  18. MACKEN, John, *The Autonomy Theme in Karl Barth's Church Dogmatics and his Critics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (Diss. 1984).
  19. O'CALLAGHAN, Michael, *Theology in an New Key: The Unity of Theology in its New Context, in the Thought of Bernard Lonergan*, Diss.-Druck 1980.
  20. ONEMA, Tharcise, *De la logique de l'existence negroafricaine à l'appel du mystère chrétien pour une exploitation du concept Tetela „vie“*, Diss.-Druck Tübingen 1980.
  21. OTTO, Elisabeth, *Welt, Person, Gott: Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar – Schönstatt 1990.
  22. PAINADATH, Sebastian, *Dynamics of Prayer: Towards a Theology of Prayer in the Light of Paul Tillich's Theology of the Spirit*, Bangalore 1980.
  23. POTTMEYER, Hermann Josef, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975 (Tübinger theol. Studien, Bd. 5).
  24. PRÖPPER, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte: Eine Skizze zur Soteriologie*, 2. wesentlich erw. Auflage, München 1988.
  25. ROSATO, Philip Joseph, *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh 1981.
  26. RUSSO, Antonio, *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Studium, Roma 1990.
  27. SACHS, John Randall, *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, Diss.-Druck Tübingen 1984.
  28. SCHILSON, Arno, *Geschichte im Horizont der Vorsehung: Gotthold Ephraim Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte*, Mainz 1974 (TTS 3).
  29. SCHILSON, Arno, *Theologie als Sakramententheologie: Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz 1982 (TTS 18) [Habil.-Schrift].
  30. SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Zum Fest der Freiheit: Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz 1990 (TTS 33) [Habil.-Schrift].
  31. SCHREER, Werner, *Der Begriff des Glaubens: Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und in den theologischen Entwürfen Karl Rabners und Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt u.a. 1992 (EHS.T 448).
  32. SCHROTT, Balthasar, *Die Idee in der Geschichte: Zur theologischen Denkform Franz Anton Staudenmaiers*, Essen 1976 (BNGET 17).
  33. SHIM, Johannes Sang-Tai, *Glaube und Heil: Eine Untersuchung zur Theorie von den „anonymen Christen“ Karl Rabners*, Diss.-Druck Tübingen 1975.

34. THÖNISSEN, Wolfgang, *Das Geschenk der Freiheit: Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, Mainz 1988 (TTS 30).
35. WACKER, Bernd, *Revolution und Offenbarung: Das Spätwerk (1824-1848) von Joseph Görres – eine politische Theologie*, Mainz 1990 (TTS 34).
36. WALTER, Peter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik: Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1) [Habil.-Schrift].

## II. LETTERATURA SUL CARD. WALTER KASPER

### II/a. Libri

1. Z. JOHA, *Das Verhältnis von Christologie und Anthropologie im theologischen Denken Walter Kaspers*, Karlsruhe 1987.
2. J. VIDAL TALÉNS, *El Mediador y la mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*, Valencia 1988.
3. H. J. VOGT (Hg.), *Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen*, München 1989.
4. R. RADLBECK, *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart, untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, Regensburg 1989.
5. N. MADONIA, *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*, Palermo 1990.
6. J. ZDENKO, *Christologie und Anthropologie: eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers*, Freiburg i. Br. 1992.
7. E. SCHOCKENHOFF e P. WALTER (edd.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Walter Kasper zum 60. Geburtstag*, Mainz 1993.
8. J. MORAWA, *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt: zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers*, Frankfurt a. M u.a. 1996.
9. T. PETRIANO, *Spirit Christology or Son Christology? An analysis of the tension between the two in the theology of Walter Kasper*, New York 1998.
10. Z. D. CASTRO, *A substituição redentora em Anselmo de Cantuária e em Walter Kasper* (Tesi de Mestrado) Departamento de Teologia. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro 1998.
11. F. TARANTINI, *Cristologia storiche a confronto Wolfhart Pannenberg e Walter Kasper*, Lecce 2000.

12. J. KREIML, *Christlicher Glaube in der Moderne. Zu einigen Grundthesen bei Hansjürgen Verweyen*, Walter Kasper, Joseph Kardinal Ratzinger und Rudolf Bultmann, Regensburg 2000, in part. pp. 21-34.
13. N. PODHORECKI, *Offenbarung – Schrift – Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik*, Frankfurt a. M. 2001.
14. W. BOROWSKI, *Chrystologia rezurekcyjna Waltera Kaspera*. Sandomierz 2001.
15. A. RUSSO/G. COFFELE, edd., *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Studium, Roma 2001 (con bibl.).
16. P. WALTER/K. KRÄMER/G. AUGUSTIN (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Walter Kardinal Kasper zum 70. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 2003.
17. R.N. MCMICHAEL, JR., *Walter Kasper's response to Modern Atheism. Confessing the Trinity*, (Series VII. Theology and religion, Vol. 214), New York 2006.
18. A. VARSALONA, *Il dialogo e i suoi fondamenti. Aspetti di antropologia filosofica e teologica secondo Jörg Splett e Walter Kasper*, Roma 2007.
19. G. AUGUSTIN/K. KRÄMER (Hg.), *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Walter Kardinal Kasper zum 75. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 2008.
20. P. GALLES, *Situation und Botschaft: Die soteriologische Vermittlung von Anthropologie und Christologie in den offenen Denkformen von Paul Tillich und Walter Kasper*, Berlin 2012.
21. K.M. COLBERG/R. KRIEG, *The Theology of Cardinal Walter Kasper*, Colledgeville 2014.
22. T. M. S. HUHTANEN, *Event of the Radically New. Revelation in Walter Kasper's Theology*. Licentiate Thesis in Dogmatics at the Faculty of Theology, University of Helsinki, Vinland, March 25th 2014.
23. C. KALONJI NKOKESSHA, *Penser la tradition avec Walter Kasper. Pertinence d'une catholicité historiquement e culturellement ouverte* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium), Leuven 2013.
24. R. WITH, *Pneuma und Amt. Ökumenische Reflexionen im Anschluss an Walter Kasper* (Ökumenische Studien 45), Berlin 2015.
25. A. FARRONATO, *Il valore del matrimonio del XX secolo in Walter Kasper e Roberto Tagliaferri* (Tesi di Baccalaureato in Teologia), Padova 2015-2016.
26. S. LEY, *Kirche Jesu Christi als Communio. Entstehung, Spezifika und Perspektiven der Ekklesiologie Walter Kaspers* (ThiDia 18), Freiburg i. Br. 2017.
27. F. KLEINJOHANN, *Tradition im Denken Walter Kaspers. Impulse für ein konzilsgemässes Traditionsverständnis*, Herder, Freiburg i. Br. 2017.
28. M. WITZENBACHER, *Geeint in Jesus Christus. Das Ökumeneverständnis Walter Kaspers*, Herder, Freiburg i. Br. 2018.
29. P. NEGRE, *Pour qu'il ait en tout la primauté: Jean Zizioulas et Walter Kasper, ecclésiologies en dialogue*, Cerf, Paris 2018.

## II/b. Articoli e contributi vari

1. J. COPPENS, *Exégèse et théologie*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 45 (1969), pp. 137-142.
2. H. KÜNG, *Anmerkungen zu Walter Kasper "Christologie von unten"*, in L. Scheffczyk, a c. di, *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg i. Br. 1975 (QD 72), pp. 170-178.
3. B. SESBOÛÉ, *Esquisse d'un panorama de la recherche christologique actuelle*, in R. Laflamme, a c. di, *Le Christ hier, aujourd'hui et demain*, Québec 1976, pp. 1-43.
4. B. CERDA, *Acerca de la cristologia de W. Kasper*, in «Mayéutica», 4 (1978), pp. 35-67.
5. D. WIEDERKEHR, *Christologie im Kontext [Schillebeeckx, Kessler, Metz, Moltmann, Küng, Rabner, Kasper]*, in «Theologische Berichte», 7 (1978), pp. 11-62.
6. P. C. BORI, *La riflessione cristologica in alcuni recenti contributi di parte cattolica [Schoonenberg, Küng, Duquoc, Kasper, Schillebeeckx]*, in G. Barbaglio, P.C. Bori, J. Dupont, R. Hale, M. Pesce, a c. di, *Conoscenza storica di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, pp. 121-154.
7. F. Lucas MATEO-SECO, *W. Kasper: Jesús el Cristo*, in «Scripta Theologica», 11 (1979), pp. 269-293.
8. J. MOLTMANN, *Dialektik, die umschlägt in Identität – Was ist das? Zu Befürchtungen W. Kaspers*, in M. Welker hrsp. von, *Diskussionen über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“*, München 1979, pp. 149-156.
9. G. MARCHESI, *La storia e il suo compimento nell'opera teologica di Walter Kasper*, in «La Civiltà Cattolica», 3099/3100 (1979), pp. 167-188.
10. G. MARCHESI, *Gesù Cristo compimento della storia nell'opera teologica di Walter Kasper*, in «La Civiltà Cattolica», 3108 (1979), pp. 544-561.
11. Th.E. CLARK, *Current Christologies [E. Schillebeeckx, Jesus; H. Küng, On Being a Christian; and W. Kasper, Jesus the Christ]*, in «Worship», 53 (1979), pp. 438-448.
12. W. P. LOEWE, *The New Catholic Tübingen Theology of Walter Kasper. Foundational Issues*, in «Heythrop Journal», 21 (1980), pp. 30-49.
13. B.O. McDERMOTT, *Roman Catholic Christology: Two Recurring Themes*, in «Theological Studies», 41 (1980), pp. 339-367.
14. R. MODRAS, *Hans Küng – Catholic (Küng's Position Compared with other Leading Catholic Theologians)*, in «Currents in Theology and Mission», 7 (1980), pp. 215-220.
15. M. KEHL e W. LÖSER, *Situation de la théologie systématique en Allemagne*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 113 (1981), pp. 25-38.
16. P. LÖNNING, *Gud i Tübingen*, in «Norsk Teologisk Tidsskrift», 85 (1984), pp. 1-15.
17. H. HÄRING, *Ungeliebter Kronzeuge. Zur Bultmannrezeption in der katholischen Theologie*, in B. Jaspert, (Hg.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt 1984, pp. 379-395.

18. W. LÖSER, *Trinitätstheologie heute: Ansätze und Entwürfe*, in W. Breuning, hrsg. von, *Trinität. Aktuellen Perspektiven der Theologie*, Freiburg i. Br. 1984, pp. 19-45
19. E. J. MILLER, *Inclusivist and Exclusivist Issues in Soteriology: to whom does Jesus' Saving Power Extend?*, in «Perspectives in Religious Studies», 12 (1985), pp. 123-137.
20. T. KOCH, *Die Freiheit der Wahrheit und die Notwendigkeit eines kirchenleitenden Lehramtes in der evangelischen Kirche*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 83 (1985), pp. 231-250.
- 20a. X. TILLIETTE, rec. a W. Kasper. *Le Dieu des chrétiens*, Paris 1985, in «Archives de Philosophie» 48, 1985, pp. 520-521.
21. J. BEYER (edd.), *Le principe de subsidiarité: son application en Église*, in «Gregorianum», 69 (1988), pp. 435-459.
22. J. MORAWA, *Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils bei Walter Kasper*, in «Analecta Cracoviensia», 25 (1993), pp. 281-306.
23. R. RADLBECK-OSSMANN, ... *in drei Personen. Der trinitarische Schlüsselbegriff „Person“ in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers*, in «Catholica», 47 (1993), pp. 38-51.
24. A. NICHOLS, *Walter Kasper and his Theological Programme*, in «New Blackfriars», 1 (1986), pp. 16-24.
25. F.J. VITORIA CARMENZANA, *Todavía la salvación cristiana?: los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales: "Jesús el Cristo", "El Dios crucificado", "Cristología desde América Latina" y "La Humanidad nueva"*, Vitoria 1986.
26. N. LASH, *Considering the Trinity*, in «Modern Theology», 2 (1986), pp. 183-196.
27. J. MILBANK, *The Second Difference: for a Trinitarianism without Reserve*, in «Modern Theology», 2 (1986), pp. 213-234.
28. H. BROWN, *Alvin Plantinga and natural theology*, in «International Journal for Philosophy of Religion», 30 (1991), pp. 1-19.
29. B. DOUMENGE et F. NIELLY, *W. Kasper – la théologie et l'église*, in «Un livre à lire», 38, 1992, p. 38.
30. D. TROTTA, *La civiltà dell'albero*, in «Il Mattino», del 23 gennaio 1992.
31. A. ASCIONE, *I presupposti filosofici della teologia di Walter Kasper*, in «Asprenas», 40 (1993), pp. 205-224.
32. A. LAUN, *Stellungnahme zum Dokument einiger deutscher Bischöfe über die Seelsorge an Geschiedenen*, in «Forum Katholische Theologie», 10 (1994), pp. 60ss.
33. K. NIENIETDT, „Probleme“. *Kritik am Geschiedenen-Hirtenwort der südwest-deutschen Bischöfe*, in «Herder Korrespondenz», 48 (1994), pp. 166ss.
34. H. VORGRIMLER, *Der Heilige Geist als Person. Aspekte einer katholischen Diskussion*, in W. Brändle u. R. Stolina (Hg.), *Geist und Kirche (FS E. Lessing)*, Frankfurt a.M. 1995, pp. 43-54.
35. A. GODZIEBA, *Ontotheology to Excess. Imagining God without Being*, in «Theological Studies», 56 (1995), pp. 3-20.

36. V. MARASIGAN, *Method and Eschaton*, in «Landas», 9 (1995), pp. 286ss.
37. K. R. HIMES e J.A. CORIDEN, *Pastoral Care of the Divorced and Remarried*, in «Theological Studies», 57 (1996), pp. 97-123.
38. N. MADONIA, *La cristologia di Walter Kasper tra fede e storia*, in «Ho Theologos», NS 14 (1996), pp. 277-292.
39. N. MADONIA, *Bibliografia di e su Walter Kasper*, in «Ho Theologos», NS 14 (1996), pp. 293-314.
40. H. BROWN, *Kasper, Modernity and Postmodernity*, in «Journal of Dharma», 22 (1997), pp. 208-224.
41. *Atti del Convegno su Il concilio tra storia e profezia. Vercelli 15 maggio 1999*, Vercelli 1999.
42. S. P. BONANNI, *Quo nihil maius potest, ovvero: il tempo superato. Percorsi schellinghiani e riflessione cristologica in Walter Kasper*, in «Lateranum», LXV, 2 (1999), pp. 223-270.
43. P. WALTER, *Gottes Gottsein als Ermöglichung des Menschseins des Menschen – Walter Kaspers „Einführung in den Glauben“*, in M. Delgado (Hg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“*, Kohlhammer, Stuttgart 2000, pp. 259-268.
44. S.E. Mons. *Walter Kasper all'Urbaniana*, in «Urbaniana», 2 (1999/2000), Roma 2000, pp. 11-14.
45. S. KNAEBEL, *Walter Kasper. Université de Tübingen-Rome*, in «Revue des sciences religieuses», 75, 1 (2001), pp. 3-5.
46. G. COTTIER, A. RUSSO, *La Chiesa e la storia nell'opera del Cardinale Walter Kasper*, in «L'Osservatore Romano» del 5 marzo 2003, p. 11.
47. *Notre pèlerinage vers l'unité des églises. Le point sur la situation de l'œcuménisme au Canada présenté au Cardinal Walter Kasper à l'Université Laval (Québec) le 4 Avril 2003*, in «Oecuménisme», 152 (Déc/2003).
48. G. ROUTHIER, *Un panorama de la situation actuelle du dialogue œcuménique au Canada*, in «Oecumenisme», 152 (décembre 2003), pp. 3-4.
49. *Dossier Walter Kasper-Théologien en Dialogue*, «Laval Theologique et Philosophique», 60 (1/2004).
50. A. RUSSO, *Walter Kasper*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 9, pp. 6011-6013.
51. P. MÜLLER, *Rezension zu: Wegweiser Ökumene und Spiritualität*, in «Pastoralblatt», 10 (2007), Freiburg i. Br. 2007, pp. 317-318.
52. P. WALTER, *Laudatio auf Kardinal Walter Kasper*, in «Freiburger Universitätsblätter», 178 (Dezember 2007), Freiburg i. Br. 2007, pp. 13-17.
53. E. FEIL, *Walter Kasper – Erfahrungen eines Lebens*, in «Stimmen der Zeit», 9 (2009), pp. 638-641.
54. F. CIFELLI, *El Papa Wojtyła, constructor de puentes y de paz entre las iglesias*, in «Totus tuus», Sept./Oct. 2009, pp. 4-6.
55. J. A. RADANO, *Lutheran and Catholic reconciliation on Justification*, Cambridge 2009.

56. F. NARCISI, *Communicare la fede ai bambini. Pastorale battesimale ed educazione religiosa in famiglia*, Milano 2009.
57. W. THÖNISSEN, *Art. Kasper, Walter Kardinal*, in J. Ernesti/W. Thönissen (Hg.), *Personenlexikon Ökumene*, im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, Freiburg 2010, pp. 110-112.
58. A. RUSSO, *Walter Kasper: Chiesa cattolica. Essenza, realtà, missione*, in «Studium», 5, 2012, pp. 761-774.
59. G. AUGUSTIN/K. KRÄMER/M. SCHULZE (Hg.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden. Festschrift für Walter Kardinal Kasper zum 80. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 2013.
60. P. GALLES, *Gravitationszentrum Soteriologie. Walter Kasper zum 80. Geburtstag*, in «Trierer Theologische Zeitschrift», 122 (2013), pp. 181- 202.
61. P. HOFMANN, *Kirche als Universale Concretum. Der „Streit der Kardinäle“ und seine fundamentaltheologischen Voraussetzungen*, in J. EHRET (Hg.), *Primato pontificio ed episcopato. Dal primo millennio al Concilio Ecumenico Vaticano II (FS A. Marchetto)*, Città del Vaticano 2013, pp. 391-426.
62. A. RUSSO, *Walter Kasper e Martin Lutero in prospettiva ecumenica*, in «Studium», 4, 2016, pp.626-631.
63. A. RUSSO, *Martin Lutero nel V Centenario della Riforma. Nuove tendenze interpretative*, in «Gregorianum», 99, 1 (2018), pp. 99-114.
64. A. RUSSO, *Schelling and Twentieth Century Catholic Theology. The case of Walter Kasper*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 2018, 22 pp. (in stampa).
65. A. RUSSO, *Walter Kasper tra scienza ed ecclesiologia*, in «L'Osservatore Romano» del 4 marzo 2018, p. 6.

## WALTER KASPER: ITINERARIO DI UNA VITA

1933 Walter Kasper nasce il 5 marzo a Heidenheim an der Brenz, nella diocesi di Rottenburg-Stuttgart (allora soltanto Rottemburg, Germania), da Franz Josef Kasper (classe 1901) e da Teresa, nata Bacher (classe 1902), il giorno dell'elezione di Adolf Hitler. Il padre era maestro e dirigeva anche il coro della locale chiesa a Burgberg, un piccolo borgo ai margini della Schwäbische Alb. A casa, il giovane impara, «come una cosa del tutto naturale i primi fondamenti della fede e le principali preghiere cristiane». Quando il bambino ha cinque anni, la famiglia si trasferisce a Wäschenbeuren, a metà strada tra Schwäbisch Gmünd e Göppingen an der Fils. Durante la guerra, Walter, per un anno e mezzo si reca a piedi ogni giorno da Wäschenbeuren a Göppingen an der Fils per frequentarvi le scuole medie. Dopo la fine del conflitto, e il ritorno del padre da un campo di concentramento presso Amburgo, Walter e la famiglia ritornano a Wangen im Allgäu (nell'Allgovia), paese natale del padre Franz Josef al confine con la Baviera.

1952 Frequenta il liceo classico a Göppingen an der Fils, Wangen im Allgäu e Ehingen an der Donau, dove nel 1952 consegue la maturità. Durante questi anni aderisce al movimento cattolico giovanile *Neudeutschland* (Nuova Germania), che lo segna profondamente col suo programma di una «nuova forma di vita in Cristo». Legge avidamente *Il Signore, Lo Spirito della liturgia* e le *Lettere dal lago di Como* di Romano Guardini. Dopo l'esame di maturità, compie, con altri 20 membri del movimento *Neudeutschland*, il suo primo pellegrinaggio a Roma, dove i giovani vengono ricevuti in udienza privata dal papa Pio XII. L'esperienza romana e l'incontro col pontefice lasciò in lui una grande e profonda impressione.

1952 A partire dal semestre estivo del 1952, entra nel convitto teologico *Wilhelmsstift* di Tübingen.

1952-1956 Studia filosofia e, poi, teologia a Tübingen e a Monaco di Baviera. Viene introdotto dai suoi docenti di teologia (J.R. Geiselman, F.X. Arnold, H. Fries)

alla lettura delle opere di Johann Sebastian Drey, ma soprattutto a quelle di Johann Adam Möhler, un autore quest'ultimo che si rivelerà decisivo per tutto il suo successivo cammino intellettuale. Nel corso di un semestre libero trascorso a Monaco di Baviera, il giovane studente, grazie all'insegnamento di Heinrich Fries e Gottlieb Söhngen, conosce ed impara ad apprezzare anche gli scritti di John Henry Newman, un altro grande precursore della teologia del XX secolo. Da Möhler, «considerato un pioniere della teologia ecumenica contemporanea», Kasper apprende che bisogna partire nel dialogo da «quel che si ha in comune così da poter comprendere le differenze e superarle poi, per quanto possibile, a partire dall'eredità comune». Nel terzo e nel quarto semestre degli studi teologici a Tubinga, Kasper, inoltre, porta avanti una ricerca premio sulle *Questioni disputate* di San Tommaso d'Aquino, un autore su cui ritornerà in seguito spesso.

1957 Il 6 aprile 1957 viene ordinato sacerdote nel duomo di Rottenburg.

1957-1958 Dopo l'ordinazione, viene mandato per un anno come coadiutore a Stoccarda, nella parrocchia del Sacro Cuore.

1958-1959 Già nel 1958 il vescovo Carl Joseph Leiprecht lo richiama a Tubinga, come *Repetent* nel *Wilhelmsstift*, per fargli conseguire il dottorato in teologia. Accanto allo studio Kasper svolge comunque anche attività pastorale in ospedale e in varie parrocchie della diocesi. Il 27 gennaio 1959 viene annunciata la convocazione del Concilio Vaticano II. In Kasper nasce «una grande curiosità nei confronti della più recente teologia francese, accanto a Congar soprattutto Henri de Lubac».

1961 Ottiene il grado accademico di Dottore in Teologia presso la Facoltà di Teologia cattolica di Tübingen, discutendo una tesi su *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (La Dottrina della Tradizione secondo la Scuola Romana)*, sotto la guida di Josef Rupert Geiselmann. Si reca due volte a Roma per trovare materiale d'archivio e libri per la stesura della sua tesi, soggiornandovi per varie settimane.

1961-1964 Ottiene l'incarico di assistente scientifico (*Wissenschaftlicher Assistent*) dei professori Leo Scheffczyk e Hans Küng. Sostituisce nelle lezioni, per due volte, Hans Küng impegnato come perito nei lavori del Concilio Vaticano II. Non partecipa, per via della giovane età, direttamente ai lavori del Concilio, ma quegli anni e quegli eventi sono tra quelli «che più hanno segnato la sua vita», tanto che «i documenti conciliari hanno indicato la direzione» al suo «successivo percorso come teologo».

1964 Consegue, sempre presso la Facoltà di Teologia cattolica di Tübingen, la libera docenza in teologia dogmatica, con una tesi su *Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Filosofia e teologia della storia nella*

*tarda filosofia di Schelling*). Lo studio di Schelling, già studente nel convitto evangelico di Tubinga, è dettato dal fatto che egli «si trova tra l'idealismo di Hegel e la filosofia postidealista di Kierkegaard, di Marx, di Nietzsche, che hanno segnato profondamente il pensiero del XX secolo». Impara a leggere Schelling sulla scia di Walter Schulz. Con lo studio su Schelling, Kasper matura la convinzione che «la soggettività moderna è infatti qualcosa di diverso da un soggettivismo dell'arbitrarietà. Essa ne è il contrario. Il soggetto moderno si comprende per così dire come finestra e porta verso la realtà, anche e soprattutto verso l'assoluto. Il titolo del lavoro è [...] non a caso, *L'Assoluto nella storia*».

1964 A 31 anni viene chiamato, su indicazione di Joseph Ratzinger, alla cattedra di teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia cattolica a Münster, come successore di Hermann Volk diventato nel frattempo vescovo di Mainz. Kasper diventa così il più giovane professore ordinario tedesco. A Münster ha come colleghi Joseph Ratzinger, Erwin Iserloh, Johann Baptist Metz e, poi, Karl Rahner, che porta con sé, come assistente, il giovane Karl Lehmann, futuro cardinale. Come egli stesso ricorda, fu un periodo «straordinariamente vivo sul piano culturale e anche molto stimolante». Nel semestre invernale 1964-1965 tiene, infatti, il suo primo corso sulla cristologia, un tema che gli rimarrà sempre caro e al quale dedicherà poi non poche sue opere e articoli.

1965 Esce il primo numero della rivista «Concilium», con l'intento di portare avanti lo spirito del Concilio. Kasper vi collabora, insieme a Karl Rahner, Henri de Lubac, Yves Congar, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Edward Schillebeeckx, Joseph Ratzinger. Nel 1972, con la fondazione della rivista «Communio», ad opera di Hans Urs von Balthasar e Joseph Ratzinger, Kasper prenderà le distanze da alcune posizioni unilaterali di «Concilium» e aderirà alla nuova iniziativa editoriale. Negli anni turbolenti del post-concilio, soprattutto sul terreno liturgico e dottrinale, trova a fatica una propria via: gli è molto d'aiuto il fatto che egli celebra, senza esperimenti, la messa quotidiana nell'ospedale di Marienthal per pazienti con problemi psichici e, poi, tiene conferenze al clero della Ruhr su invito del futuro cardinale Joseph Höffner.

1969-1970 Viene eletto decano della Facoltà di teologia cattolica di Münster. Sono gli anni del Sessantotto e della rivoluzione studentesca, che mettono a dura prova la sua pazienza. Impara a leggere Marx, in particolare gli *Scritti giovanili*, e non gli viene minimamente in mente l'idea di far conciliare Marx e il Vangelo. Nel 1969, recensisce il volume di Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo*. Gli riconosce molti meriti, ma critica il testo perché a suo avviso rischia di far comprendere la realtà del cristianesimo come una forma di platonismo. Ratzinger replica e accosta Kasper al cattolicesimo critico e al marxismo. La disputa termina con un invito rivolto a Kasper a tenere delle lezioni all'università di Ratisbona.

1970 Dopo aver rifiutato una chiamata a Freiburg im Br., diventa Professore Ordinario di Teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia cattolica di Tübingen, dove ricopre l'incarico di decano nel biennio 1971-1972, prevalendo nelle votazioni per l'elezione su Norbert Greinacher. Vi trova, come colleghi e interlocutori, Max Seckler, Hans Küng, Alfons Auer, Jürgen Moltmann ed Eberhard Jüngel. Si tratta di «un periodo incredibilmente ricco e vivace sul piano culturale». Lavora molto in comune con Hans Küng, che lo aveva sostenuto nelle principali tappe del suo percorso accademico (durante il conseguimento del dottorato, l'esame per la libera docenza, la chiamata a Münster e, poi, a Tubinga). Dopo il ritiro della *missio canonica* a Küng (cioè la revoca dell'autorizzazione ecclesiale all'insegnamento), Kasper vive «le settimane più difficili della sua carriera accademica», ma agisce «per ragioni di coscienza» diversamente da Küng. Il conflitto si ripercuote a tutti i livelli e divide la stessa facoltà di teologia, e guasta non soltanto i rapporti accademici, ma anche quelli personali tra i due, anche se poi, col passare degli anni, nonostante il permanere delle differenze dottrinali, le relazioni torneranno alla normalità.

1972 Pubblica il volume *Introduzione alla fede*, un testo nato da lezioni tenute a Münster e, poi, a Tubinga per uditori di tutte le facoltà, che ottiene ampia risonanza internazionale e viene tradotto in italiano, inglese, spagnolo, giapponese, portoghese, polacco, coreano, ecc.

1974 Pubblica il volume *Gesù il Cristo*, che è il suo libro più apprezzato e più diffuso, anch'esso frutto dei corsi tenuti a Münster e a Tubinga e tradotto in molte lingue. L'intento di fondo in esso è quello di «rielaborare le nuove questioni esegetiche e storiche, di interpretare la fede della chiesa in confronto critico e costruttivo con il pensiero contemporaneo e di renderlo fecondo in senso spirituale e pastorale». Nel 2008, Benedetto XVI, in occasione dei 75 anni di Kasper, scriverà su di lui: «La tua cristologia, appena apparsa in una nuova edizione, è diventata un orientamento per molte persone, teologi e laici, nelle diverse lingue e culture... Non voglio dimenticare il tuo libro su Dio: tu ci hai richiamato il vero centro della teologia, che è per sua natura discorso di Dio – giunge a noi dal discorso di Dio e ci porta nel discorso con lui».

1975-1979 Viene eletto Presidente dell'Associazione degli studiosi di teologia dogmatica di lingua tedesca.

1979 È nominato consultore del Segretariato per l'Unità dei Cristiani (oggi Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani) e membro del Dipartimento teologico del Consiglio Ecumenico delle Chiese, per la Commissione su «Fede e Costituzione».

1985 Dal 24 novembre all'8 dicembre 1985 è nominato, da Giovanni Paolo II,

Segretario teologico del Sinodo straordinario dei Vescovi, che si tiene a Roma in occasione dei vent'anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II. Ha modo così di rileggere i documenti conciliari e giunge alla conclusione che «l'idea di fondo del concilio» è «la comunione (comunione) e la concezione della chiesa come comunione», che da allora in poi diventerà il tratto distintivo della dottrina sulla chiesa di Kasper. Nel 1985 esce il *Catechismo degli adulti*, della Conferenza episcopale tedesca che intende offrire una visione d'insieme della fede cattolica e che Kasper considera «in qualche modo, come una [sua] presentazione complessiva della dogmatica cattolica».

1989 Viene nominato vescovo di Rottenburg-Stuttgart, una delle più grandi diocesi della Germania. Riceve l'ordinazione episcopale il 17 giugno 1989 e guida la diocesi di Rottenburg-Stuttgart fino al 31 maggio 1999. Sceglie come motto episcopale *Veritatem in caritate*. In dieci anni di attività episcopale, sviluppa molto le visite pastorali e celebra l'eucaristia in più della metà delle parrocchie della diocesi di Rottenburg-Stoccarda. Sviluppa intensamente l'attività caritativo-sociale e di assistenza ai poveri. Tra l'altro, sin dagli anni di insegnamento a Tubinga, Kasper si era molto «occupato del tema dei diritti umani – nella Commissione per la chiesa nel mondo della Conferenza episcopale tedesca si rifletteva molto sulle questioni dell'aiuto allo sviluppo». Non rinuncia, comunque, all'attività teologica e pubblica tra il 1993 e il 2001, come editore principale, una nuova edizione in undici volumi del *Lexicon für Theologie und Kirche (Teologia e chiesa)*.

1990-2000 Riceve vari riconoscimenti ufficiali, tra i quali il dottorato *honoris causa*: nel 1990 dalla Catholic University of America (Washington); nel 1991 dalla St. Mary's Seminary and University (Baltimora); nel 2000 dalla Université Marc Bloc (Strasburgo).

1991 La Conferenza Episcopale Tedesca lo nomina Presidente della Commissione per le questioni estere e Vice Presidente della Commissione per la dottrina della fede. Ha modo così di viaggiare molto nei paesi in via di sviluppo e di rendersi conto personalmente dei loro problemi e di situazioni di estrema povertà e indigenza.

1994 Nel 1994 il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani gli affida l'incarico di Co-presidente della Commissione Internazionale di dialogo cattolica-luterana.

1998-1999 Nel 1998 è nominato consultore della Congregazione per la Dottrina della Fede e del Pontificio Consiglio per la Cultura. Il 16 marzo 1999 il papa Giovanni Paolo II lo sceglie come Segretario del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Assume l'incarico il 1° giugno successivo.

2001 Viene nominato cardinale e Presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei cristiani e della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo. Inoltre, diventa consultore della Congregazione per le Chiese Orientali; viene cooptato come membro dell'Accademia Europea delle Scienze e dell'Arte. Gli viene attribuita la *Honoraryprofessur* dalla Facoltà di Teologia cattolica della Eberhard-Karls-Universität di Tubinga. Da Giovanni Paolo II viene creato cardinale il 21 febbraio 2001, del Titolo di Ognissanti in Via Appia Nuova, Diaconia elevata *pro hac vice* a Titolo presbiterale (21 febbraio 2011).

2005 Le questioni ecumeniche fondamentali affrontate e sviluppate nel corso della sua carriera accademica e vaticana, vengono riprodotte nel volume *Wege der Einheit* (2005), e poi riprese nei volumi 14 e 15 delle sue *Opere complete*.

2007 A partire dal 2007, a cura di George Augustin e di Klaus Krämer, viene portata avanti, presso le edizioni Herder di Freiburg im Br., l'edizione delle sue opere complete inizialmente prevista in 11 volumi.

2011 Il 1 luglio 2011, per raggiunti limiti di età, Benedetto XVI accoglie le sue dimissioni e diventa così Presidente emerito del pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Questo non significa affatto, per lui, il pensionamento. Infatti, Kasper pubblica la sua summa ecclesiologica intitolata *Chiesa cattolica. Essenza-Realtà-Missione* (2011) e, l'anno seguente, il volume su *Barmerzigkeit – Grundbegriff des Evangeliums und Schlüssel christlichen Lebens*, tradotto in varie lingue e ampiamente utilizzato da papa Francesco per l'*Anno della misericordia*.

2014-2015 Tiene la relazione principale davanti al Concistoro dei cardinali su *Il Vangelo della famiglia* (2014) e pubblica il testo in un volume definito da Papa Francesco un lavoro in cui «ho trovato una teologia profonda».

## AVVERTENZA

Nelle pagine che seguono vengono presentati integralmente alcuni documenti che riguardano Walter Kasper. Si tratta di alcune lettere di Henri de Lubac S.J. e di Xavier Tilliette S.J. e, inoltre, di un *Gutachten* di Hans Küng, che possono consentire al lettore volenteroso di raffigurarsi meglio lo sfondo intellettuale nel cui alveo si è mosso e tuttora si colloca il cardinale tedesco. Questi testi sono dovuti alla penna di insigni teologi come de Lubac o di prestigiosi filosofi e studiosi di Schelling come Tilliette, che oggigiorno vengono presi a termine di assidui riferimenti e costanti confronti dalla teologia contemporanea o dalla letteratura su Schelling (il principale riferimento filosofico di Kasper). Henri de Lubac è un presupposto e uno sfondo che risalta in primo piano nel dibattito qui in esame. In particolare, secondo Joseph Ratzinger, egli ha legato il suo nome ad «opere fondamentali e innovative come *Catholicisme* (1938), *Surnaturel* (1946) o *Corpus Mysticum* (1944); infine, la sua produzione ha segnato in maniera duratura la teologia cattolica contemporanea, facendolo quasi assurgere a figura emblematica del travaglio che ha portato al Vaticano II. Tanto che, come è stato giustamente detto, “Henri de Lubac è senz’ombra di dubbio uno dei grandi fondatori della teologia contemporanea. Né Karl Rahner e né, ancor meno, Hans Urs von Balthasar sono senza di lui pensabili”[...] concludo, anche se ci sarebbero altri punti e aspetti che potrei citare e mettere a confronto, per porre in rilievo, a fini non meramente celebrativi, l’importanza e la fecondità dei temi della ricerca di Henri de Lubac. Ricerca, il cui lascito auspico che l’intervento del tempo, delle accademie e del Magistero possa far fruttificare ulteriormente, non solo sul piano della dottrina, ma anche concretamente, valo-

rizzando e rendendo operante il suo esempio di incondizionata dedizione alla Chiesa e alla propria missione sacerdotale»<sup>1</sup>. I testi di Xavier Tilliette su Schelling, e in particolare i suoi due volumi su *Schelling. Une philosophie en devenir* - Paris 1970 -, costituiscono una tappa imprescindibile nella letteratura schellinghiana, tanto che Tilliette è stato definito da W.E. Ehrhardt, uno dei principali editori delle opere di Schelling, «il grande maestro della ricerca su Schelling». Questa affermazione è espressione di una convinzione unanime tra gli studiosi. Ad esempio, Reinhard Lauth<sup>2</sup> sugli stessi volumi ha scritto: «La France se trouve, en ce qui concerne Fichte et Hegel, dans la situation enviable d'avoir fourni avec les travaux de X. Léon, J. Hyppolite et M.M. Guerolt les meilleurs titres de la bibliographie. C'est aussi désormais le cas pour Schelling avec le vaste ouvrage que nous présentons. On peut dire d'emblée que ce travail offre ce qu'il y a de plus important parmi tout ce qui à été écrit sur la philosophie de Schelling»<sup>3</sup>. Anche per Claude Bruaire con la ricerca di Tilliette abbiamo a che fare non soltanto con un «immense étude complète de Schelling [...] le plus remarquable travail d'histoire de la philosophie des dernières années. En réalité, beaucoup plus»<sup>4</sup>. Per tutte queste ragioni, è particolarmente significativa la recensione di Tilliette – pressoché sconosciuta e non menzionata neanche nella Bibliografia ufficiale di Kasper – ad uno dei più importanti libri di Kasper, ed è per questo che viene qui riprodotta in Appendice (apparsa in «Archives de Philosophie 48, 1985, pp. 520-521).

<sup>1</sup> Testo ancora inedito della Relazione d'apertura tenuta dall'allora Card. J. Ratzinger al Convegno Internazionale su *H. de Lubac nel centenario della sua nascita (1896-1996)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 9 novembre 1996, organizzato a cura di A. Russo e J. Servais.

<sup>2</sup> Su Reinhard LAUTH (1919-2007), cfr. M. IVALDO, «Schelling di fronte alla Dottrina della scienza». Gli studi di Reinhard Lauth su Schelling, in «Rivista di storia della filosofia», 60, 2005, pp. 719-732.

<sup>3</sup> *Etude critique. Une philosophie en devenir*, in «Revue de métaphysique et de morale», 80, 1975, p. 240. Su Claude Bruaire (1932-1986), cfr. NÉSTOR IVÁN MEJÍA HINCAPIÉ, *Convertibilidad entre ser, espíritu y don. Lectura de la ontología de Claude Bruaire*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008; poi X. TILLIETTE, *À la mémoire de Claude Bruaire (1932-1986)*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 190 (2), 2000, p. 217; P. FAVRAUX, *La révélation chrétienne suscite la philosophie: l'ontologie de Claude Bruaire*, in «Nouvelle Revue Théologique», 2, 2003, pp. 259-273; A. LOPEZ, *Spirit's Gift: The Metaphysical Insight of Claude Bruaire*, The Catholic University of America, Washington 2006.

<sup>4</sup> *Schelling: une philosophie en devenir*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 56, 1972, p. 617.

Il testo di Hans Küng<sup>5</sup> viene riprodotto nella sua interezza in tedesco e con traduzione a fronte così come anche quello francese di Henri de Lubac (che è una risposta ad una serie di domande e richieste di chiarimento postegli dall'Autore del presente volume), mentre la lettera di Tilliette, redatta in italiano e largamente leggibile, è stata lasciata nella sua forma originale senza trascrizione. Tutti i testi inediti, qui dati alle stampe, sono conservati nell'archivio personale dell'Autore.

<sup>5</sup> Su Küng ci si permetta di rinviare ai nostri lavori: *La giustificazione (dell'uomo) Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth*, in «Dada», 2, 1915, pp. 199-226 e, poi, *Hans Küng (1928 -) e la teologia come scienza*, in «Studium» (Roma), 3, 2010, pp. 185-206.



## APPENDICI

## ABSCHRIFT

Bericht zur Habilitationsschrift Dr. Walter Kasper, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings.

Aufbau, Inhalt und allgemeine Methodik darf ich aus dem Bericht des ersten Referenten voraussetzen. Die Arbeit wird von mir unter dem theologischen Gesichtspunkt begutachtet. Es ist Aufgabe des Philosophiehistorikers, insbesondere des Schelling-Spezialisten, die Arbeit nach ihrer besonderen innerphilosophischen Problematik hin zu beurteilen; die Fakultät hat dafür das Gutachten von Professor Walter Schulz angefordert.

Es soll hier zu drei Fragen Stellung genommen werden:

### *1. Bedeutung der Arbeit für die theologiegeschichtliche Forschung*

Es ist kein Zweifel, dass die Arbeit Kaspers bei einer sehr wichtigen Weichenstellung der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts einsetzt: am Ende der Goethezeit, wo insbesondere nach dem Tode Hegels ein neues Denken aufbricht. Diese geistesgeschichtliche und theologie-geschichtliche Wende hatte Schelling als einziger unter den grossen deutschen Idealisten durchstehen müssen, was seine Arbeit auch für die Theologie von vorneher ein interessant macht. In Schellings Spätphilosophie kreuzen sich verschiedenste Traditionsströme: der Idealismus Kants, Fichtes und Hegels, dann die Geistigkeit Jakob Böhmes, des schwäbischen Pietismus und Franz von Baaders, und wenigstens negativ auch die des Supernaturalismus in der älteren evangelischen Tübingerschule. Von Schelling sind dann eine Menge von Einflüssen auch auf die Theologie ausgegangen, nicht nur auf die Spätidea-

## TRASCRIZIONE

Giudizio sul lavoro di abilitazione alla libera docenza del Dr. Walter Kasper, Filosofia e teologia della storia nell'ultima filosofia di Schelling

Costruzione, contenuto e metodologia generale posso presupporli dal giudizio del primo relatore. Valuto il lavoro dal punto di vista teologico. È compito degli storici della filosofia, in particolare degli specialisti di Schelling, quello di valutare il lavoro per quanto riguarda la specifica problematica intrafilosofica; la Facoltà in proposito ha già chiesto il giudizio del Professor Walter Schulz.

Qui prendo posizione su tre questioni:

### *1. Importanza del lavoro per la ricerca storico-teologica*

Non c'è alcun dubbio, che il lavoro di Kasper affronti uno snodo molto importante della storia della teologia del XIX secolo: la fine dell'Età di Goethe, quando, in particolare dopo la morte di Hegel, emerge un nuovo pensiero. Schelling fu l'unico tra i grandi esponenti dell'Idealismo tedesco a dover sostenere questa svolta della storia dello spirito e della storia della teologia, e questo rende la sua opera in linea di principio di interesse anche per la teologia. Nell'ultima filosofia di Schelling si intersecano le più varie correnti della tradizione: l'Idealismo di Kant, di Fichte e di Hegel, poi la spiritualità di Jakob Böhme, del pietismo svevo e di Franz von Baader, e perlomeno negativamente anche quella del soprannaturalismo nella più antica scuola evangelica di Tubinga. A partire da Schelling, inoltre, ci sono stati numerosi influssi sulla teologia, non soltanto sugli epigoni dell'Ideali-

listen und andererseits auf Kierkegaard, sondern auch auf die katholische Theologie der Romantik und insbesondere auf die katholische Tübingers Schule. Dazu kommt, dass der spätere Schelling die tranzendente Problematik in entscheidenden Punkten über Hegel hinausführt, bzw. korrigiert hat, was für Schellings Spätphilosophie in den letzten Jahren bei den Philosophen besonderes Interesse geweckt hat. Von daher erhellt, dass eine theologiegeschichtliche Arbeit über die Spätphilosophie Schellings sowohl für die Auseinandersetzung mit der theologischen kaum aufgearbeiteten Problematik des deutschen Idealismus, wie auch für die Diskussion der theologischen Gegenwartsprobleme reiche Anregungen geben muss.

Es darf dem Verfasser das Zeugnis ausgestellt werden, dass er sich der angedeuteten historischen und theologischen Problematik voll bewusst ist und Schelling immer wieder von dort her deutet. Mit sicherem Griff hat er seine Arbeit unter das Thema der Geschichtsphilosophie und Theologie gestellt, womit er mit einer historisch sehr adäquaten Fragestellung an die Spätphilosophie herangeht und zugleich einen zentralen Punkt der heutigen theologischen Auseinandersetzungen trifft.

## *2. Die Methode der Arbeit im einzelnen*

Es waren von vorneherein zwei Möglichkeiten gegeben: ein mehr genetisch-synthetisches Vorgehen, das die geschichtsphilosophische Gesamtthematik fortschreitend von Werk zu Werk vertolgte, oder aber ein mehr genetisch-analytisches Vorgehen, das anhand von verschiedenen systematischen Gesichtspunkten der Gottes- und Schöpfungslehre, der Christologie und der Geschichte der Theologie an jedem Punkt wieder neu die Entwicklung von der Frühphilosophie bis zur Spätphilosophie darstellte. Der Verfasser hat nach einem in die Gesamtproblematik einführenden synthetischen ersten Teil vor allem die zweite Weise des Vorgehens gewählt. Damit musste er notgedrungen Wiederholungen in Kauf nehmen; es würde der Arbeit zweifellos helfen, wenn sie an einigen Punkten insbesondere durch häufigere Querverweise gestrafft werden könnte. Andererseits ist aber dem Verfasser auf diese Weise gelungen, die einzelnen Fragepunkte und ihre immanente Entwicklung im Schellingschen Denken scharf, einleuchtend und plastisch herauszuarbeiten, so dass der Leser ein zugleich umfassendes wie detailliertes Bild von der Schellingschen Lehre bekommt. Dem hilft die klare und einfache Sprache Kaspers, was man bei einer Arbeit über den deutschen

smo e, d'altra parte, su Kierkegaard, ma anche sulla teologia cattolica del Romanticismo e in particolare sulla Scuola cattolica di Tubinga. A tutto ciò si aggiunge il fatto che l'ultimo Schelling ha condotto oltre Hegel, o l'ha corretta su punti decisivi, la problematica trascendentale, e perciò negli ultimi anni l'ultima filosofia di Schelling ha suscitato un particolare interesse tra i filosofi. Da tutto ciò diventa chiaro perché un lavoro storico-teologico sull'ultima filosofia di Schelling può offrire notevoli sollecitazioni, tanto per il confronto con la problematica teologica dell'Idealismo tedesco, per niente elaborata, quanto anche per la discussione di problemi teologici oggi attuali.

All'autore [Kasper] deve esser dato atto che egli ha piena consapevolezza della problematica storica e teologica accennata e che ripetutamente interpreta Schelling a partire da essa. Nel suo lavoro, egli ha scelto con mano sicura il tema della filosofia e della teologia della storia; e così si accosta, con un'impostazione storica molto adeguata, all'ultima filosofia di Schelling e nello stesso tempo coglie un punto centrale dell'attuale dibattito teologico.

## *2. Il metodo del lavoro in dettaglio*

Sin dall'inizio c'erano due possibilità: un procedimento di tipo più genetico-sintetico, che gli avrebbe consentito di ripercorrere progressivamente l'intera tematica di filosofia della storia, o un procedimento di tipo più genetico-analitico, che tenendo conto dei diversi punti di vista sistematici della dottrina di Dio e della creazione, della cristologia e della teologia della storia, gli avrebbe permesso sempre di nuovo, in ogni punto, di esporre lo sviluppo dalla prima filosofia fino all'ultima filosofia. L'autore, dopo una sintetica prima parte, che introduce all'intera problematica, ha scelto soprattutto il secondo modo di procedere. Così, si è trovato nella necessità di accollarsi ripetizioni. Di certo sarebbe stato d'aiuto al lavoro se in alcuni punti esso avesse potuto esser reso più conciso in particolare con ripetuti rinvii incrociati. D'altra parte, comunque, è riuscito all'autore, in questo modo, di mettere in rilievo le singole questioni e il loro sviluppo immanente nel pensiero di Schelling in maniera acuta, illuminante e plastica, tanto che il lettore riceve un quadro nello stesso tempo complessivo e anche dettagliato della dottrina di Schelling. Gli è d'aiuto il linguaggio chiaro e semplice di Kasper, che in un lavoro

Idealismus besonders schätzen wird. Bis in alle Einzelheiten hinein ist die Darlegung des Verfassers sehr solide gearbeitet. Davon zeugen die 144 Seiten Fussnoten, die jede Aussage über Schelling im einzelnen belegen. Überall hat der Autor auf Grund der Originalquellen gearbeitet, und er hat nicht nur deutsche, sondern auch die fremdsprachliche Literatur über Schelling und die Geschichtstheologie reichlich verwendet. Nicht nur bei den zahlreichen Verweisen auf die Philosophie und Theologie der Vorzeit, der Griechen, der Patristik, des Mittelalters und der Neuzeit, sondern auch bei den geschickten Verweisen auf die Entwicklung der Problematik nach Schelling bis in die Gegenwart hinein zeigt es sich, dass wir es hier mit einem Theologen zu tun haben, der sich nicht nur in einem kleinen Spezialgebiet auskennt, sondern auch in der systematischen Theologie umfassend und gründlich Bescheid weiss. Die Zitate von bestimmten Büchern sind nie zufällig, immer werden grundlegende Werke zitiert. Dagegen sind es leicht zu korrigierende Versehen, wenn bei einigen Punkten die Fundstellen wegblieben und wenn einige wenige Zitate unvollständig sind. Diese kleinen Mängel im Detail sowie auch einige weitere Ungereimtheiten kann ich dem Verfasser persönlich mitteilen. Zu überlegen wäre auch, ob der Verfasser in den Fussnoten statt nur Band und Seite auch den jeweiligen Titel des Werkes in Abkürzung angeben könnte. Dies würde an verschiedenen Stellen dem Leser die Orientierung erleichtern.

### 3. *Ergebnisse*

Es ist bei der gegenwärtigen Forschungslage, die bezüglich der Schellingschen Spätphilosophie durch die beiden Pole Walter Schulz und Horst Fuhrmans charakterisiert wird, kaum vermeidlich, dass die Arbeit Kaspers von der einen oder von der anderen Seite Kritik finden wird. Sicher werden andere Schellinginterpreten die Gewichte anders verteilen. Das tut hier nichts zur Sache. Kasper begründet seine Ansicht in jedem Punkt gründlich und führt die Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen immer und überall fair und vornehm. Ob Kasper, nachdem lange Zeit der späte Schelling im Schatten Hegels gestanden hat, nun nicht seinerseits Schelling gegenüber Hegel überschätzt, insbesondere dann, wenn er wie S. 289 ein Frühwerk Hegels mit einem Spätwerk Schellings vergleicht, ob weiter die Christlichkeit des späten Schellings in allem richtig beurteilt wurde und insbesondere der Verwirklichungsprozess Gottes als ein Offenbarungsprozess im heutigen Sinne des Wortes interpretiert

sull'Idealismo tedesco verrà particolarmente apprezzato. L'esposizione dell'Autore, fin nei minimi dettagli, è elaborata in maniera molto solida. Ne sono prova le 144 pagine di note, che documentano in dettaglio ogni affermazione su Schelling. L'Autore ha sempre lavorato sulla base delle fonti originali ed ha utilizzato ampiamente non soltanto la letteratura tedesca, ma anche quella in lingua straniera su Schelling e sulla teologia della storia. Non solo dai numerosi rinvii alla filosofia e alla *Theologie der Vorzeit*, dei Greci, della Patristica, del Medioevo e dell'Epoca moderna, ma anche dai felici rinvii allo sviluppo della problematica dopo Schelling fino ai nostri giorni, risulta evidente che qui abbiamo a che fare con un teologo che conosce non soltanto un ristretto ambito tematico, ma che conosce a fondo e ampiamente la teologia sistematica. Le citazioni da determinati libri non sono mai a caso, ma vengono sempre citate opere fondamentali. Di contro, ci sono alcune sviste che si possono correggere facilmente, alcune poche citazioni incomplete e da togliere in qualche punto i riferimenti. Queste piccole lacune nei dettagli così come anche alcune altre imprecisioni posso comunicarle di persona all'Autore. Inoltre, forse l'Autore potrebbe indicare nelle note non solo il volume e la pagina, ma anche il corrispondente titolo abbreviato dell'opera. Questo renderebbe in qualche passo più agevole l'orientamento al lettore.

### 3. Risultati

Nel presente stato della ricerca, che, per quanto riguarda l'ultima filosofia di Schelling, è caratterizzata dai due poli costituiti da Walter Schulz e Horst Fuhrmans, è del tutto inevitabile il fatto che il lavoro di Kasper verrà criticato da una parte o dall'altra. Questo non ci riguarda qui. Kasper fonda il suo punto di vista sempre in maniera approfondita e conduce il confronto con altre interpretazioni sempre e ovunque in modo corretto e raffinato. La discussione potrà chiarire le questioni veramente non facili, come ad esempio: se Kasper soppravvaluta Schelling di fronte a Hegel - dopo che per lungo tempo l'ultimo Schelling si è trovato all'ombra di Hegel -, in particolare, quando, come ad es. a p. 289, mette a confronto un'opera giovanile di Hegel con una opera dell'ultimo Schelling; o se [nel suo lavoro] è stata valutata in maniera del tutto corretta la cristicità dell'ultimo Schelling e soprattutto se il processo di realizzazione di Dio può essere inteso come un processo di rivelazione nell'odierno senso del termine,

werden darf, ob schliesslich die hinter allem stehende positiv theologische Problematik eines Werdens Gottes vom Standpunkt einer heutigen Theologie her genügend tief durchgedacht wurde - all diese wahrhaftig nicht leichten Fragen mag die Diskussion klären. Sicher ist, dass es bei dieser Arbeit Kaspers um eine ausserordentlich gründliche, gelehrte und sowohl für die historische wie die systematische Theologie höchst anregende und fruchtbare Arbeit geht, deren Annahme als Habilitationsschrift der Fakultät ohne jegliches Bedenken empfohlen werden kann.

Tübingen, den 4. Mai 1964  
(gez.) H. Küng

e infine se è stata sufficientemente approfondita la problematica teologica del divenire di Dio, che sta alla base di tutto in maniera positiva, a partire dal punto di vista della teologia di oggi. Di sicuro, però, questo lavoro di Kasper è un lavoro eccezionalmente approfondito, dotto, e sommamente foriero di sollecitazioni e frutti tanto per la teologia storica quanto per la teologia sistematica, che si può raccomandare senza esitazione alcuna alla Facoltà di accogliere come lavoro per il conseguimento della libera docenza.

Tübingen, 4 maggio 1964  
(fir.) H. Küng

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA  
PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 - 00187 ROMA

Natale 1985

Caro amico,

Sto sempre più impegnato nei lavori e siccome ho iniziato un nuovo corso sulla Chiesa, ho dovuto trascurare un poco la posta. Recentemente il suo maestro Prof. Kasper si è coperto di gloria; con occasione del Sinodo, senza dubbio è divenuto un teologo di spicco, lontanissimo dalle sciocchezze del suo collega di prima Hans Küng. Abbiamo avuto anche la gioia di rivedere il venerato Card. de Lubac. L'avevo visto poco durante gli ultimi mesi, perché io ero spesso assente dalla Francia, lui si è recato a un convento durante l'estate, di modo che non sono sicuro della sua capacità a riceverlo. Lui compirà fra poco novanta anni! Buon motivo per una salute che lascia molto da desiderare, ha dovuto sottomettersi a una piccola operazione (non so che nella pancia), e

soprattutto le dolgono gli occhi, diventerà cieco tra pochi anni, però siccome egli non pensa vivere eternamente...

Vedo che il suo sguardo si allontana, per lo meno che le scadenze si allungano, le indagini si indugiano. È un buon signore, però non può trascinare troppo a lungo l'opera. Non ricordo se la fa come tesi di dottorato alla Gregoriana oppure come Doktorarbeit o Habilitationsschrift a Tubinga. Comunque avrà speso nel lavoro parecchi anni della sua vita, e di questo il Cardinale e i suoi ammiratori le sono molto riconoscenti. Ti debbo presto mettere il naso in una ricerca simile, sebbene modesta, poiché ho promesso a Parigi in un convegno su Blandel a principio di Marzo di dare una prolusione su "L'Achim et la place du surnaturel". È un tema abbastanza spinoso.

Non ho letto il libro di Klaus Hartmann. Non ha fatto finora grandi onde. Però lui ha un buon fiuto. D'altro canto approfondisce intelligentemente il pensiero italiano secondo la sua veia migliore.

Sto elaborando man mano un corso sull'idea della Chiesa nella filosofia moderna. La materia è così ampia che dovrò dividerlo in due, dunque ricominciare a Ottobre.

Fervidi auguri per el anno che sboccia. Magari sia il coronamento del suo lavoro, avviato adesso alla pubblicazione! Coraggio e unione di preghiere.

Suo Klaus Kullt →

Centre Sèvres  
35, rue de Sèvres - 75006 PARIS  
Tél. 544 58 91  
C. C. P. La Source 34 470 60 Y

le 23 juin 1983

Cher Ami,

Je vous remercie de votre bonne lettre du 16. Je vous avoue n'avoir pas vraiment relu cet article de 1930. Mais que vous y ayez trouvé la même orientation que plus tard dans le "Mythos du Sémantisme", cela ne m'étonne pas. (Ce livre ne fait d'ailleurs que développer, sans y rien changer pour le fond, un article des Recherches de science religieuse, paru, si je ne me trompe, en 1948.) .....

Veuillez remercier M. le Professeur W. Kasper de ses salutations. Je ne peux connaître directement toute son œuvre, parce que, hélas! je ne connais pas (ou si peu) la langue allemande. Mais j'ai beaucoup d'estime pour ce que j'ai pu lire de lui en traduction française .....

Amicalement à vous

Henri card. de Lubac

(Lettera ad A. Russo del 23 giugno 1983).

23 giugno 1983

Caro Amico,

Grazie della vostra bella lettera del 16. Le confesso che non ho veramente riletto questo articolo del 1930. Ma che voi vi abbiate trovato lo stesso orientamento che più tardi compare nel "Mystère du Surnaturel", non mi stupisce. (Questo libro non fa del resto che sviluppare, senza cambiare nulla di sostanziale, un articolo delle Recherches de science religieuse, apparso, se non sbaglio, nel 1948). ...

Abbia la cortesia di ringraziare il Professor W. Kasper per i suoi saluti. Io non posso conoscere direttamente tutta la sua opera, giacché, purtroppo!, non conosco (o ben poco) la lingua tedesca. Ma ho molta stima di quello che di lui ho potuto leggere in traduzione francese ...

Con amicizia

HENRI CARD. DE LUBAC S.J.

Walter KASPER. — **Le Dieu des chrétiens.** Cogitatio Fidei 128. Traduit par Morand Kleiber. Les Éditions du Cerf, Paris 1985. 464 p. 184 F.

L'édition originale porte le titre pascalien de « Dieu de Jésus-Christ », qui marque mieux le lien avec le *Jésus-Christ*, l'ouvrage précédent du même auteur. De plus il est dit à deux reprises, d'après Rahner, que « les chrétiens » sont pour la plupart de purs monothéistes. L'assertion reste à prouver et elle est même fort discutable. De toute manière il eût mieux valu conserver le titre authentique. Avec une ambition louable qu'il partage avec plusieurs collègues, le théologien de Tübingen a entrepris de récrire et de moderniser la dogmatique, ici le *De Deo uno et trino*. Aucun traité n'exige davantage de connaissances philosophiques, et ne justifie mieux la maxime de Söhngen, *nemo theologus nisi philosophus*. W. Kasper, qui a commencé brillamment sa carrière avec Schelling, était bien armé pour l'écrire. Il a rédigé ou retravaillé soigneusement ce cour à la fois pour ses pairs théologiens de métier et pour les étudiants et lecteurs cultivés. On y trouve en effet à côté des questions discutées des mises au point et *status quaestionis* précis, concis, informés. Sont à ranger dans cette dernière catégorie les développements et excursus concernant la sécularisation, les variétés de l'athéisme, la théologie naturelle et l'ontothéologie, le langage et l'analogie, l'expérience, la théodicée, le mystère, la gnose, le *filioque*, Hegel et son ambiguïté, la Kénose, la souffrance de Dieu... Condenser chaque fois en quelques pages des problèmes difficiles et historiquement grevés tient de la performance, mais les exposés de Kasper n'ont rien d'exercices d'école ; l'enseignant y est constamment en prise sur l'homme de réflexion. L'autre catégorie de contenus en donne la preuve, elle est plus interrogative, plus polémique aussi : discussions sur la théologie politique et la théologie de la libération (*ignoratio elenchi* de la théologie), sur le fidéisme et la rationalité de la foi, la théologie de la mort de Dieu, la théologie du Fils (à l'exclusion du Père), la Trinité immanente (essentielle) et la Trinité économique (sotériologique), Heidegger et l'ontothéologie... Le dialogue critique avec Barth et surtout Karl Rahner, sur le concept et la nature de la théologie, forme une sorte de basse profonde de tout l'ouvrage. Tout en faisant sienne la formule rahnerienne, que la Trinité immanente est la Trinité économique, et inversement, Kasper montre le danger d'une réduction anthropologique, contre laquelle il réagit vivement. Lui-même penche de plus en plus du côté de von Balthasar et de Ratzinger.

Sans méconnaître les droits d'une théologie philosophique et d'un Dieu des philosophes, par conséquent de preuves de Dieu, Kasper pense que l'instance et le défi de l'athéisme rendent urgent de déclarer ce Dieu comme le Dieu de la Révélation, le Dieu qui s'est révélé *ipso facto* comme vie trinitaire. C'est donc d'une théologie *théologique* que nous avons un pressant besoin, plutôt que d'une théologie anthropologique. Et cela signifie d'emblée la Trinité ; la confession trinitaire est une question de vie ou de mort pour la foi et la théologie (p. 359). D'emblée, c'est-à-dire, que la Trinité, avec sa terminologie révélée, scripturaire, est placée au début, à l'entrée de la dogmatique, non pas comme chez Rahner, en codicille de la christologie. Car « un Dieu non trinitaire est un Dieu mort » (p. 277). Par là la sainte Trinité est dressée comme un rempart contre la spéculation gnostique : c'est d'ailleurs dans la controverse avec la gnose, autre question de vie ou de mort pour la jeune Église, que s'est formée la théologie trinitaire (p. 366). Le christianisme n'est pas une spéculation, c'est une doctrine salutaire, une vérité rédemptrice : dans ce repère du

salut offert et octroyé à l'homme Kasper voit très justement la pierre de touche de l'orthodoxie et le ferment précieux d'une saine théologie.

Quelques points d'interrogation. L'auteur paraît montrer quelque indulgence pour la notion bâtarde d'athéisme purificateur (p. 87). Il plaide avec beaucoup d'autres pour la souffrance de Dieu, un Dieu « sympathique » (p. 290), mais l'idée crée plus d'apories qu'elle n'en résout, et Balthasar lui-même incline à l'abandonner. Il fait profession de personalisme et il reconnaît dans la personne la suprême catégorie dont nous disposions (p. 231), apte à neutraliser l'irritante collusion de l'être ou de l'essence et de la paternité (notion archétypale et non anthropomorphique). Mais outre que Dieu est plus que personnel – pluripersonnel, interpersonnel –, il n'est pas certain que l'Être même subsistant, promu à un louable retour à saint Thomas, soit plus délectable à la piété que les « modes distincts de subsistance » trinitaire dans la dévotion de Rahner (p. 415). Une « ontologie trinitaire » (p. 447) résultera forcément d'un compromis, le passage du langage de la substance à celui de la relation n'y change rien.

La traduction, l'impression, la correction des épreuves, portent quelques traces de hâte. L'index a été amputé d'une partie de la lettre M, ce qui le prive entre autres de Méilton et de Moltmann, et surtout de Bertrand de Margerie. Transcendantal devrait remplacer partout transcendental, qui ne s'est pas imposé. Et que dire de *sogenannt* traduit soi-disant (*angeblich*) au lieu de « ce qu'on appelle, ainsi nommé » ? Le Père Fessard associé à Girardi (p. 62), à la faveur d'une parenthèse, comme chrétien marxistant a dû se retourner dans sa tombe. L'y de Kolpingy, p. 64, est superfétatoire. La bête blonde (p. 68) serait mieux la brute blonde. « Après que » gouverne l'indicatif (p. 108). On retourne l'idéalisme, ou on le remet sur pieds, mais pas les deux ensemble (p. 166). L'allemand est handicapé par l'existence d'un seul mot, *Geheimnis*, pour secret et mystère (p. 389). Noëte est plutôt Noëtius (p. 422). Enfin plusieurs erreurs de pagination dans l'index.

Les philosophes trouveront de quoi les satisfaire dans cet ouvrage de solide théologie qui se refuse à être un « jeu des perles de verre ». Une théologie mesurée, pondérée, raisonnable, axée sur la Révélation du Verbe, n'est pas menacée par l'aphasie qui guette maintes théologies de l'heure actuelle.

Xavier TILLIETTE

42, RUE DE GRENELLE  
75343 PARIS CEDEX 07

TÉL. 01 44 39 46 08 52  
FAX 01 44 39 46 93

29.1.1999

Caro e molto stimato  
prof. Stehio Zeppi,

scritto pochi giorni fa, ma questa volta mi  
per dirle tutto il bene che penso del prof. Antonio  
Russo  
il quale postula una cattedra di Ordinario. Si tratta non sol-  
tanto di un gentiluomo, mite, affabile, premuroso nei confronti degli  
allievi e dei colleghi, ma anche di un scienziato ben preparato, formato a  
varie discipline ed educato al più serio metodo tedesco, avendo passato  
parecchi anni a Tubinga, sotto la direzione dell' egregio professore  
Walter Kasper. L'ordinariato comprenderebbe inoltre sei volumi pubblicati  
e un numero impressionante di articoli, saggi e studi vari. Antonio  
Russo è un nome già conosciuto in ambienti culturali di Europa.  
Aggiungo che ha lavorato attivamente durante lungo tempo alla Fonda-  
zione Ugo Spirito. Le sue molteplici e varie relazioni fanno di lui  
un mediatore esemplare, affannoso, letterante, consultante e soprattutto ser-  
viziato.

Mi piace testimoniare a suo favore e ribadire tutto l'è  
prezzo che da anni nutro per lui.

Suo devoto,  
i/ Antonio Villietto

prof. emerito dell' Istituto Culturale  
di Parigi e dell' Università Grego-  
riana di Roma.



