

NUMERO

15
2021

EGERIA



Rivista di Scienze Religiose
Journal of Religious Studies

ERICH PRZYWARA

Quattro omelie sull'Occidente

Traduzione a cura di Michele Zanardi,

introduzione di Fabrizio Mandreoli e Michele Zanardi

FEDERICO FRANCHI

*La posizione della pericorese nella riflessione
sistemica trinitaria. Un possibile ripensamento?*

DOMENICO CAMBARERI

Cervantes per bilanciare Cartesio.

Teologia e letteratura, bilancio post-conciliare

SALVATORE GLORIOSO

*Giovanni di Patmos e la vocazione profetica della Chiesa
in Ap 1,9-20 e 10,1-11*

MARIA A. DE GIORGI

Cristiani e buddhisti sulle vie del Dialogo.

Rivisitazione storica

SILVIA NANNIPIERI – BARBARA PANDOLFI

Vivere nell'ombra. Marcella e le altre

Nerbini

Egeria Rivista di Scienze Religiose-Journal of Religious Studies

è una rivista semestrale dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana (ISSRT) «Santa Caterina da Siena», fondata, con la direzione di Marco Pietro Giovannoni, nel 2011.
Periodico semestrale, n. 15, anno X (luglio-dicembre 2021)

Direttore responsabile: Andrea Bigalli

Direttore editoriale: Giovanni Ibba

Comitato scientifico: Riccardo Battocchio (Facoltà teologica del triveneto, PUG), Katell Berthelot (CNRS), Gabriele Boccaccini (University of Michigan, Ann Arbor), Alphons Borras (Université Catholique Louvain), Giovanni Capecci (Università per Stranieri di Perugia), Piero Capelli (Università Ca' Foscari, Venezia), Piero Coda (Università Sophia, Loppiano), Severino Dianich (emerito, Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), Adriano Fabris (Università degli Studi di Pisa), Massimo Faggioli (Villanova University, Philadelphia), Elena Giannarelli (già Università degli Studi di Firenze, prof. invitato presso Facoltà Teologica dell'Italia Centrale), Giovanni Ibba (ISSRT), Maurizio Marcheselli (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna), Corrado Martone (Università degli Studi di Torino), Luca Mazzinghi (Pontificia Università Gregoriana), Ermanno Paccagnini (Università Cattolica, Milano), Romano Penna (emerito, Pontificia Università Lateranense), Marinella Perroni (emerita, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma), Basilio Petrà (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale), Jean-Louis Ska (emerito, Pontificio Istituto Biblico)

Segreteria di redazione: Andrea Bigalli, Angelo Biscardi, Giacomo Ceccolini, Alessandro Cortesi, Marco P. Giovannoni, Serena Noceti, Elvis Ragusa, Giovanni Salvini

Comitato di redazione: Antonio Bartalucci, Andrea Bigalli, Angelo Biscardi, Giacomo Ceccolini, Alessandro Cortesi, Pietro Di Giorgi, Matteo Ferrari, Federico Franchi, Marco P. Giovannoni, Pietro Giovannoni, Stefano Grossi, Alfredo Jacopozzi, Marco Massimiliano Lenzi, Mariangela Maraviglia, Serena Noceti, Martina Novelli, Elvis Ragusa, Nadia Toschi

Ethical Guidelines / Codice etico: «Egeria» editorial team adheres to the international standards for the ethics of scientific publications, developed by Committee on Publication Ethics (COPE - Best Guidelines for Journal Editors)

Journal Website / Sito Web: <https://www.rivistaegeria.it>

e-mail: redazione@rivistaegeria.it

Rivista registrata presso il Tribunale di Firenze col n. 6134 (15 febbraio 2021)

Ufficio della Segreteria di Redazione, Piazza Tasso 1/a, 50124 Firenze

PREZZO DI OGNI FASCICOLO: € 16,00

ABBONAMENTI:	<i>ordinario</i>	€ 27,00
	<i>studenti iscritti all'ISSRT "Santa Caterina da Siena"</i>	€ 20,00

Ogni versamento va fatto sul conto corrente bancario (Iban): IT07K0503402800000000002439

Intestato a: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA CENTRALE

Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana "Santa Caterina da Siena"

Viale Ludovico Ariosto 13, 50124 Firenze, PI 04850520488

Scrivere su causale "ABBONAMENTO RIVISTA EGERIA ANNO, NOME E COGNOME" e comunicare tempestivamente l'avvenuto pagamento a redazione@rivistaegeria.it

Realizzazione editoriale: Prohemio Editoriale srl, Firenze

© 2021 - Edizioni Nerbini - Firenze

email: egeria@nerbini.net - www.nerbini.it

ISBN 978-88-6434-191-0 ISSN 2279-7653

Stampa: Prohemio Editoriale srl, Firenze

S O M M A R I O

Editoriale
Giovanni Ibba p. **5**

Quattro omelie sull'Occidente
Erich Przywara
Traduzione a cura di Michele Zanardi,
introduzione di Fabrizio Mandreoli e Michele Zanardi » **7**

La posizione della pericoresi
nella riflessione sistematica trinitaria.
Un possibile ripensamento?
Federico Franchi » **35**

Cervantes per bilanciare Cartesio.
Teologia e letteratura,
bilancio post-conciliare
Domenico Cambareri » **51**

Giovanni di Patmos e la vocazione profetica della Chiesa
in Ap 1,9-20 e 10,1-11
Salvatore Glorioso » **71**

Cristiani e buddhisti sulle vie del Dialogo.
Rivisitazione storica
Maria A. De Giorgi » **89**

Vivere nell'ombra. Marcella e le altre
Silvia Nannipieri – Barbara Pandolfi » **103**

RECENSIONI

Adriana Valerio – Letizia Tomassone (a cura di),
Bibbia donne e profezia. A partire dalla Riforma
(*A. Cortesi op*) » **123**

<i>Rémi Chénu</i> , Dio al plurale. Ripensare la teologia delle religioni (<i>G. Ceccolini</i>)	» 127
<i>Gino Ragozzino – Edoardo Scognamiglio</i> , I decreti supremi di Allah. La morte, la fine dei tempi e l'aldilà nella fede islamica (<i>G. Ceccolini</i>)	» 130
Gli autori	» 133

Egeria is a double-blind peer-reviewed Journal that considers papers written in English, French, German, Italian or Spanish. All articles should be submitted as Word and PDF attachments to redazione@rivistaegeria.it, and should be accompanied by an abstract of about 150 words, and a biographical sketch indicating each author's institutional affiliation and contact details. For book reviews please contact Giacomo Ceccolini (giacomoceccolini@alice.it).

Egeria pubblica articoli sottoposti a doppio referaggio cieco. Accoglie articoli in inglese, francese, tedesco, italiano e spagnolo da inviare in Word e in PDF all'indirizzo redazione@rivistaegeria.it assieme ad un sommario di circa 150 parole in italiano e inglese, compresa una breve nota biografica che indichi l'affiliazione istituzionale e i contatti. Per le recensioni, contattare Giacomo Ceccolini (giacomoceccolini@alice.it).

Erich Przywara

QUATTRO OMELIE SULL'OCCIDENTE

Traduzione a cura di Michele Zanardi,
introduzione di Fabrizio Mandreoli e Michele Zanardi

Introduzione

Erich Przywara, figura tra le più significative della teologia e filosofia della prima parte del XX secolo, negli ultimi anni sembra suscitare un nuovo interesse di natura storica,¹ filosofica² e teologica.³ Tra le cause non ultime di questa rinnovata attenzione c'è la presenza di alcune sue suggestioni e interpretazioni nella sintesi teologica, spirituale e pastorale di Jorge Mario Bergoglio.⁴ L'autore diviene così un punto di osservazione privilegiato per rileggere diverse traiettorie della teologia cristiana (in particolare la complessa relazione della teologia del Novecento con la storia) e, nello stesso tempo, può fornire alcuni elementi di orientamento teologico e spirituale davvero interessanti anche per il nostro presente ecclesiale e civile.

Qui pubblichiamo la parte iniziale di una piccola opera – il cui titolo, tradotto, suona come *Quattro omelie sull'Occidente*⁵ – che raccoglie le trascrizioni degli interventi di Przywara in un piccolo ciclo di predicazione tenuto a Monaco di Baviera, in una città pesantemente segnata dai bombardamenti al termine del secondo conflitto mondiale. In questo contesto, il gesuita affronta la situazione del proprio tempo e la vicenda del cristianesimo europeo constatando il collasso di molte sintesi e prospettive fin lì considerate

¹ Cf. P.S. PETERSON, *Erich Przywara on Sieg-Katholizismus, Bolshevism, the Jews, Volk, Reich and the Analogy Entis in the 1920s and 1930s*, in *Journal for the History of Modern Theology* 19/1 (2015), 104-140; A. PIDEL, *Erich Przywara S.J. and «Catholic Fascism»: A Response to Paul Silas Peterson*, in *Journal for the History of Modern Theology* 3/1 (2016), 27-55.

² Cf. C. AVOGADRI, *Erich Przywara. Sull'uomo, sul mondo e su Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 2016.

³ Cf. G. RUGGIERI, *Della fede*, Carocci, Roma 2014, 51-59; ID., *L'idea Europa in Erich Przywara e Jan Patočka. La funzione di un'utopia*, in *Sicilorum Gymnasium* 2 (2016), 75-104; G. GUGLIELMI, *Fare teologia dentro la storia. Il contributo di Giuseppe Ruggieri*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, 73-81; E.M. FABER, *Finden, um zu suchen. Der philosophisch-theologische Weg von Erich Przywara*, Ashendorff, Münster 2020.

⁴ Cf. F. MANDREOLI (a cura di), *La teologia di Papa Francesco*, EDB, Bologna 2019; ID., *Papa Francesco: una riflessione metodologica sull'orizzonte e su alcune radici «europee» della sua teologia*, in *Rivista di Teologia dell'evangelizzazione* 43 (2018), 29-60.

⁵ Cf. E. PRZYWARA, *Vier Predigten über das Abendland*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948.

valide. Di fronte al disastro di una civiltà – disastro che ha coinvolto il mondo tedesco in modo del tutto particolare –, con le sue quattro omelie Przywara ripercorre la storia e la teologia dell'Occidente per arrivare a spiegare le tremende durezze del presente: lungi dall'essere illusoriamente sminuite, esse vanno interpretate come il luogo in cui Dio a ben vedere sta operando per un rinnovamento profondo. Il versetto «Ecco, io faccio nuove tutte le cose»,⁶ che riecheggia nella profezia biblica da Isaia ad Apocalisse, è assunto come chiave teologica per comprendere le complesse dinamiche della storia: Dio agisce, ricreando e rinnovando quel che è del tutto rovinato. Lo stesso compimento dell'azione rivelativa di Dio, avvenuto nella vicenda pasquale di Gesù, è letto come momento paradigmatico: Dio agisce, richiamando i morti alla vita. Collocando l'inquietudine e la crudezza della vita quotidiana dentro a tale quadro interpretativo, nella prima omelia Przywara si pone la domanda sul compito della Chiesa; e, pur non negando il senso della «fine di un mondo» (che era anche la fine di tutte le sue correlative sintesi politiche, ecclesiali e teologiche), egli trova risposta all'inizio del «libro della consolazione» di Isaia: «Consolate, consolate il mio popolo».⁷ Ponendosi in ascolto, la Chiesa riceve un compito profetico: interpretare il tempo della crisi, riconoscervi dentro sia i propri errori sia le cose irrimediabilmente perdute e, proprio in quello stesso tempo, consolare e dare coraggio al popolo annunciando le «cose nuove» preparate da Dio; un tema affascinante, che suona trasversale a diverse riflessioni di quegli anni drammatici.⁸ Nella seconda omelia, centrata sulla categoria di «riforma» come componente ineliminabile della vita ecclesiale, Przywara offre una dimostrazione significativa di quel particolare metodo di studio che lui stesso definiva come sintesi immanente (per Przywara, il metodo più adatto per elaborare una teologia autenticamente «cattolica»):⁹ le proposizioni e le conseguenze della Riforma protestante sono soppesate analizzandone prima i punti di legittimità e poi gli eccessi, cogliendo nel travaglio dell'Occidente l'inizio di una «Nuova Riforma» che ricondurrà la Chiesa all'unità visibile. Nell'epoca della crisi, il contributo della Chiesa alla storia dei popoli sorge infatti dalla sua disponibilità a «farsi riformare» da Dio che «fa nuove tutte le cose». Przywara offre questi interventi in un periodo cruciale per la sua riflessione, che l'avrebbe portato negli anni successivi ad articolare opere sintetiche e peculiari (attualmente in corso di traduzione italiana¹⁰ e spagnola). I testi delle Quattro omelie vanno letti, lo dice il titolo stesso della raccolta, tenendo conto che il loro modo di argomentare è quello della predicazione. L'ascoltatore viene perciò condotto tra allusioni bibliche, immagini dal sapore apocalittico e forti radicalizzazioni che insistono in

⁶ Ap 21,5; cf. Is 43,19.

⁷ Is 40,1.

⁸ Cf. C. CHALIER, *Kalonymus Shapiro. Rabbino nel ghetto di Varsavia*, Giuntina, Firenze 2014.

⁹ Cf. E. PRZYWARA, *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Glock&Lutz, Nürnberg 1955.

¹⁰ Cf. ID., *Che «cosa» è Dio? L'eccesso e il paradosso dell'amore di Dio: una teologia*, a cura di F. MANDREOLI – M. ZANARDI, *Il pozzo di Giacobbe*, Trapani 2017; ID., *L'idea d'Europa. La «crisi» di ogni politica «cristiana»*, a cura di F. MANDREOLI – J.L. NARVAJA, *Il pozzo di Giacobbe*, Trapani 2013.

particolare sull'opposizione vecchio/nuovo; alcune delle espressioni di Przywara, quando sembrano rispecchiare una visione non del tutto positiva della «Vecchia Alleanza», colpiscono senz'altro la sensibilità del lettore di oggi. A tal proposito va sottolineato che, al di là di un modo di esprimersi sicuramente datato, Przywara nella sua elaborazione teologica diviene progressivamente sempre più consapevole della posizione storico-salvifica cruciale di Israele e pone molte basi per un serio superamento della teologia della sostituzione. Non solo: in alcuni testi degli anni '50 e '60 egli mostra come l'errata comprensione del proprio rapporto con Israele abbia portato la Chiesa a non cogliere in senso evangelico il proprio posizionamento nel mondo. Lo stesso potrà essere notato a proposito del rapporto tra la Chiesa cattolica e le Chiese protestanti e riformate: sebbene oggi alcune espressioni di Przywara non sarebbero accettate in sede ecumenica, le sue riflessioni hanno una sensibilità e un'apertura che per il contesto precedente alla teologia dell'ecumenismo inaugurata dal concilio Vaticano II sono sorprendenti, e che ancora oggi rimangono profetiche. Qui dunque offriamo, per la prima volta tradotte in italiano, la prima e la seconda delle quattro omelie sulla crisi e il futuro dell'Occidente.

1. L'uomo dell'Occidente

Al centro della sacra Scrittura – Vecchio e Nuovo Testamento – si trova l'espressione: *Ecce nova facio omnia*.¹¹ È la Parola che il Signore Dio ha pronunciato per mezzo dei suoi profeti e dei suoi apostoli, e che la misteriosa Apocalisse continua a proclamare chiudendo i testi sacri: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose». Questa parola è detta, nella vecchia come nella nuova alleanza, per dare una risposta a un periodo storico di incredibile difficoltà. Comparve per la prima volta nella vecchia alleanza quando il popolo di Dio e la città di Dio, per propria colpevolezza e abiezione, caddero sotto l'assalto dei pagani: allora il popolo fu raso al suolo o, per dirlo come il profeta Isaia, «Il Libano è caduto con la sua magnificenza».¹² Sopra le sue rovine Dio, il Signore, pronunciò questa Parola per la prima volta per mezzo del profeta Isaia: «Ecco, io faccio una cosa nuova!».¹³ Proprio quando tutto sembra sprofondare nell'ira infuocata di Dio, il significato vero e definitivo di questo apparente tramonto è il chiarore di un'alba. A crollare, è una realtà vecchia e inutile; a sorgere, è una novità inaudita.

Questa stessa parola è stata annunciata di nuovo da san Paolo nella nuova alleanza. Il contesto si era fatto più critico: non era più quello in cui l'avvenuto collasso della vecchia alleanza (crollata con Gerusalemme) permetteva l'inizio di un'alleanza nuo-

¹¹ Ap 21,5: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose».

¹² Is 10,34.

¹³ Is 43,19: «Ecco, io faccio una cosa nuova; proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?».

va e ineffabile (quella profetizzata dall'esilio); invece, questa nuova alleanza è iniziata proprio insieme al crollo stesso: è una nuova realtà che ha fatto irruzione con la croce del Signore. Ha fatto irruzione quando Giuda ha tradito il Signore,¹⁴ quando il primo degli apostoli ha rinnegato il Signore,¹⁵ quando gli altri apostoli sono fuggiti,¹⁶ quando tutto quel popolo che aveva seguito il Signore ha esclamato «Crocifiggilo!».¹⁷ Con questo collasso faceva irruzione una cosa nuova, che era l'ingresso nella nuova alleanza: *Vetera transierunt, ecce, nova facta sunt omnia* – esclama l'apostolo di fronte a questo crollo – «Le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove».¹⁸

Per una terza volta, questa Parola – «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» – risuona nella sacra Scrittura quando la misteriosa Apocalisse descrive la fine di ogni cosa: il vecchio cielo e la vecchia terra ridotti in cenere dalle sette piaghe che piovono dal cielo, quando la grande Babilonia si consuma nella pece e nel fuoco dell'ira di Dio che infuria su tutta la terra.¹⁹ Proprio in quel momento, nella sacra Scrittura risuona per l'ultima volta la Parola: *Ecce, nova facio omnia* – «Ecco, io faccio nuove tutte le cose!». Nel momento in cui tutta la creazione arde nel rogo, il vero significato del fuoco acceso dall'ira di Dio è espresso dall'esultanza di una «nuova esistenza»: un'esistenza talmente nuova che ora Dio stesso è l'alba della nuova esistenza dei nuovi cieli, del nuovo sole, del nuovo tempio e del nuovo paradiso.²⁰

Tra la Parola che risuona all'inizio della nuova alleanza – «Ecco, sono nate cose nuove» – e la Parola che introduce l'ultimo giorno – «Ecco, io faccio nuove tutte le cose»: tra queste due parole sono posti tutto il nostro tempo e tutta la nostra storia. Quindi la storia è sottoposta al giudizio di queste parole, che significano: quando il tempo sembra sprofondare nel fuoco dell'ira di Dio, quando le sette piaghe sembrano piovere giù dal cielo – così com'è avvenuto nel declino dell'Antichità greco-romana, nel declino del Medioevo cristiano e come avviene nella domanda che ci arde oggi nel cuore, cioè se il nostro Occidente cristiano si trovi al suo tramonto – sempre, quando ci si trova davanti a questo estremo, il solo significato che si può trovare è questo: *Ecce nova facio omnia*. Quando Dio lascia che si interrompa un'intera epoca storica, lascia toccare il fondo a un intero popolo e lascia sprofondare un'intera porzione della terra, sembrando rimanerne freddo e disinteressato, proprio quello è il momento in cui la creazione trova il suo senso autentico: allo stesso modo in cui dal nulla ha creato il mondo intero e allo stesso modo in cui ci ha redenti dall'annichilimento diabolico del peccato, così, sempre dal nulla, egli rinnova il suo mondo. Dalla discesa viene la

¹⁴ Cf. Mt 26,20-25.36-46.

¹⁵ Cf. Mt 26,30-35.69-75.

¹⁶ Cf. Mt 26,56.

¹⁷ Cf. Mt 27,22-23.

¹⁸ Cf. 2Cor 5,17.

¹⁹ Cf. Ap 17-18.

²⁰ Cf. Ap 22,5.

risalita, dal niente viene la pienezza, dal vecchio cielo e dalla vecchia terra ridotti in cenere dal fuoco vengono il cielo nuovo e la terra nuova. Questo è quel *Consolamini, consolamini popule meus!*²¹ che risuona in tutti i tempi, e nel nostro tempo in un modo del tutto speciale: «“Consolate, consolate il mio popolo”!²² Perché dentro a quel fuoco che sembra consumarlo e annientarlo è ancora più grande il fuoco creativo della mia forza e del mio amore: *Ecce nova facio omnia!*».

In queste quattro serate²³ vogliamo mettere tutto ciò in relazione al nostro Occidente cristiano, e lo faremo affrontando questi aspetti:

1. gli uomini dell'Occidente;
2. il movimento della Riforma, che in Occidente si trova in una posizione centrale;
3. l'istituzione nel cui nome, fin da principio, quest'Occidente è stato battezzato e modellato: la Santa Chiesa Cattolica;
4. infine, vogliamo chiederci quale sia il volto con cui il nostro Dio ci appare dinanzi in quest'ora.

*

1. L'uomo dell'Occidente con cui vogliamo cominciare – un uomo apparentemente vecchio – è l'«uomo della medietà» (*Mitte*), come continua a ripetere un'antica espressione. Ne parla così l'Antichità greco-romana: secondo Platone è l'uomo vincolato a un ritmo; Aristotele dice che è l'uomo la cui forma è la medietà, cioè l'uomo disciplinato dal «giusto mezzo»; è quindi l'uomo della *schola et disciplina*, così come ne parla la tradizione latino-romana. Quest'espressione entra poi nel Medioevo romano-germanico con la parola *mâsze*: l'«uomo della misura» (*Maßes*), l'«uomo misurato». Infine, nella Modernità europea, entra a far parte della definizione dell'«uomo dell'Umanesimo». Il perimetro dell'uomo occidentale è questo. Noi abbiamo la sconvolgente impressione che quest'uomo stia collassando, e ci domandiamo: cosa significa questo crollo?

Se allora osserviamo più in profondità la storia di quest'uomo dell'Occidente, vediamo anzitutto che egli si è trovato minacciato sin da subito. Come uomo del centro, della misura e dell'Umanesimo, egli si è trovato sin da subito ad affrontare faccia a faccia estensioni sconfinite e terrificanti a destra e a sinistra. Era così per gli uomini dell'Antichità greco-romana: infatti l'ideale elevato di un uomo del «giusto mezzo» che oscilla ritmicamente – così come lo formulò Platone – prese forma guardando negli occhi l'Oriente asiatico. L'uomo del *meson* che oscilla ritmicamente era

²¹ Cf. Is 40,1 (Vulgata).

²² «Sii consolato (*Tröste dich*)» nel senso che risuoni al popolo un annuncio di consolazione, cf. Is 40,1 (CEI): «Consolate, consolate il mio popolo».

²³ Il riferimento è alle quattro serate di predicazione, a Monaco di Baviera, in cui Przywara propone una riflessione sul tempo presente. Proponiamo qui la traduzione delle prime due.

un «centro» che guardava negli occhi quel che la lingua greca descriveva come lo «sconfinato», l'*apeiron*: il «caotico», espresso geograficamente e politicamente dalla parola «Asia». Certamente il cielo terso delle idee platoniche, chiare e rilucenti d'oro, si estende sopra a questo *meson*; ma esso si è innalzato oscillando sul suolo tremante dell'*apeiron* orientale, sull'Oriente sconfinato e senza limiti. Ed è finito, passo dopo passo, sull'orlo dell'abisso. Aristotele ha avuto certamente audacia quando ha incluso nel suo uomo ideale, centrato sulla *kyklophoria*, l'assenza «orientale» delle delimitazioni. Egli ha descritto un uomo che si mantiene coraggiosamente nel centro più interno della rotazione vorticoso del mondo, cercando di dominarla in quanto «pensiero puro» o «pensiero di pensiero» (*noesis noeseos*). La *schola et disciplina* romana, cioè la disciplina bellica e l'addestramento militare dei latini, hanno certamente richiesto all'uomo una certa disciplina e un certo ordine: è la parola *ordo* a stare al centro di questo ideale di uomo antico-romano. Ma l'*Imperium Romanum* dell'«uomo della disciplina» è stato l'*Imperium* che – non solo ai suoi confini, ma nel centro stesso della sua estensione «mondiale» – è stato percorso dal tremore e dalla paura non appena cominciò la tremenda epoca di migrazioni e invasioni da parte dei popoli originari dell'Est asiatico. Possiamo osservare la stessa cosa a proposito dell'ideale medievale di *mâsze*. Era l'ideale del cavaliere, che si doveva comportare con disciplina e che doveva passare attraverso la «scuola della misura». Per il *sacrum imperium* del Medioevo, quel sacro impero che raccoglieva tutti i popoli, questa legge della misura era certamente la legge fondamentale. Ma anche questo Medioevo è stato minacciato, da tutti i lati e in tutte le sue ore decisive, dall'Est asiatico. L'invasione dei tartari e quella degli unni, la mezzaluna che minacciava i confini dell'impero, la paura dei turchi durata fin oltre la Guerra dei trent'anni. Tutto questo ha significato continui colpi assestati alle porte sante dell'Occidente cristiano: un'ammonizione all'uomo occidentale perché facesse salda resistenza sul confine, un confine che d'altra parte era in fiamme. Ed è così anche per l'ultimo uomo occidentale, ossia per l'uomo dell'Umanesimo e della Modernità. Quando apparve nel Rinascimento, quest'ideale era già segretamente battezzato sotto un altro nome, quello di «uomo del cosmo»: non uomo dell'*umanismo*, appartenente al «nobile genere umano», ma uomo che si trovava da solo nella totalità immensa e sconfinata del mondo. Perciò il Rinascimento è il secolo della rivoluzione copernicana e galileiana, per la quale non è il cosmo a girare intorno alla terra ma la terra a ruotare incerta nel vortice del tutto: il cosmo infinito ha sopraffatto la terra umana. Nessuna meraviglia, perciò, che l'uomo dell'Umanesimo e della Modernità – quello dell'epoca contemporanea: alla fine del XIX secolo, dentro a questo XX e verso il secondo millennio – subisca completamente il vortice delle forze cosmiche, come un uomo che ne è infinitamente sconvolto. Perciò l'uomo occidentale non si relaziona più con tracotanza all'immensità del mondo terrestre e all'immensità del mondo cosmico: abbiamo, invece, un uomo che si trova a subire la tempesta dell'immensità terrestre e quella dell'immensità cosmica. In questo consiste l'ora presente: l'uomo delimitato e completo, l'uomo dotato di forma, si trova in mezzo alle tempeste scatenate da ciò che

di sconfinato lo circonda a destra e a sinistra, di sopra e di sotto. A quest'uomo sfugge di mano la tecnologia, che apparentemente è costruita e controllata da lui stesso ma nei fatti è diventata l'abbrivio delle forze incontrollate del cosmo: e l'uomo si trova, alla fine, a essere solo uno strumento del loro scatenamento – il quale minaccia di dominarlo e annientarlo. E così emerge un'immagine di uomo diversa: non più l'uomo che sa domare, incantare e gestire sovranamente passato, presente e futuro, bensì l'uomo che balena negli istanti, l'uomo di ogni piccolo istante quotidiano. Il passato, in quanto infinito, gli sfugge di mano; il futuro che gli si allarga davanti è un'infinità che non può contare né calcolare; egli rimane, allora, isolato in quell'istante fulmineo del lampo cosmico che lo attraversa e lo abbaglia. Non è più l'uomo di uno ieri dai contorni definiti e non è più l'uomo di un domani prevedibile: è invece l'uomo dell'«oggi e basta», uomo che ad ogni istante si ritrova nuovo.

2. In questa situazione è la nostra fede cristiana a rispondere alla domanda: «Questa nuova immagine dell'uomo, dentro cui ci troviamo costretti, esprime un crollo e basta o piuttosto un inizio?». La nostra fede cristiana ci dice, in quest'ora: «Sì, questo è un inizio! È un crollo, ma il crollo di un'immagine idolatrica». È stato infatti con un'immagine idolatrica di se stesso che l'uomo ha provato a controllare e addomesticare le forze terrestri e quelle cosmiche. Adesso sta collassando un uomo che si era dato forma divina. Ed è un'alba, quella a cui l'uomo cristiano è costretto: infatti al centro della nostra fede c'è la parola *anthropos kainos*, «uomo nuovo», uomo che si rinnova volta per volta. Questo è il mistero più profondo, il mistero che la liturgia ci comunica a Natale e a Pasqua (ma in verità lo ripete continuamente, per gli orecchi sordi): *Repelle vetustatem humanam, affer novitatem tuam!* – «Scaccia ciò che nell'uomo è antiquato, portaci la tua novità!». Questa novità è l'uomo propriamente cristiano, l'uomo nuovo. E quest'uomo nuovo è l'uomo che può provenire solo da Dio.

Pertanto egli nasce alla nuova alleanza dal crollo della vecchia alleanza che voleva edificare l'uomo sul suo essere *homo iustus*, un «uomo giusto» orgoglioso della sua rettitudine e orgoglioso della sua giustizia, uomo che voleva domare il mondo e la sua vita con la forza della sua volontà. Dio stesso ha risposto – egli che è la forza, la rettitudine, l'incommensurabilità – diventando *Deus descendens* e *Deus exinanitus*: Dio che discende, si aliena e si annulla.²⁴ Quel Dio che siede solitario sul trono, come Dio che domina e dà forma, è il Dio che, nel suo amore, entra personalmente nel vortice. *Qui descendit, ipse est et qui ascendit* – «Colui che discende è proprio colui che ascende». E Paolo poi aggiunge: «Colui che discende fin sotto terra è proprio colui che ascende sopra i cieli».²⁵ Dio compare nella forma incredibilmente umana di Gesù Cristo, nella quale cielo e terra sono riuniti insieme sotto un unico capo. Ma questo è il Gesù Cri-

²⁴ Cf. Fil 2,6-11.

²⁵ Cf. Gv 3,13.

sto che volta per volta nuovamente discende, e volta per volta nuovamente ascende. Cristo è ieri e oggi e nell'eternità,²⁶ il che significa: Cristo è nell'oggi e nell'adesso, non un Cristo cristallizzato e impietrito ma il Cristo che volta per volta vive nuovamente in un attimo sempre nuovo. Il fuoco dell'ira di Dio si diffonde, e riduce in cenere quella vecchia alleanza che è orgogliosa *vetustas*: l'orgogliosa vecchiaia, l'orgogliosa staticità, l'orgoglioso voler durare in eterno dell'uomo che ogni volta costruisce la propria torre di Babele contro il suo Dio.²⁷ Ma ora l'uomo può esistere soltanto nella libertà della grazia di Dio che irrompe, come un lampo, quando e dove Dio vuole. Ed egli può stare in quella realtà ultima che porta già in sé il nuovo. Sant'Agostino dice, di Dio, che egli stesso è l'oggi.²⁸ Dio non è passato e non è futuro, ma la pienezza dell'adesso e dell'oggi. Dio è l'istante presente in sé. Agostino afferma anche che Dio spoglia gli uomini superbi di tutti gli orgogliosi beni del passato e della volontà di beni nel futuro e sospinge l'uomo dentro l'attimo: si tratta in definitiva della *inaudita dignatio divina* – «inaudita grazia di Dio» – ossia della possibilità per l'uomo di prendere parte a quell'istante che è Dio stesso.

Solo su questo fondamento «cristiano» si costruisce tutto il resto. Sto parlando di ciascuno di quei costrutti per i quali l'Occidente cristiano ha coniato – nella sua imprescindibile tradizione – le parole *corpus Christi*, *civitas Dei*, *sacrum imperium*, *theios kosmos*: «corpo di Cristo», «città di Dio», «sacro impero», «divino tutto». Queste quattro espressioni colgono il mistero di Dio che si fa uomo – perché nel farsi uomo di Dio non diventa corpo di Dio soltanto un corpo umano in Gesù Cristo, ma il corpo dell'intera umanità diventa corpo di Cristo in quanto egli ne è l'unico capo: perciò l'intera umanità è modellata come una sola *civitas*, un'unica città di Dio, e come un unico *imperium divinum*, unico Regno di Dio. Ma non solo l'intera umanità: l'intero *kosmos* viene coinvolto, in quanto attirato dentro il mistero sacramentale del pane e del vino e di tutti i sacramenti. L'intero *kosmos* che, nella Parola della Lettera ai Colossesi,²⁹ sussiste in Cristo e per questo secondo i padri greci della Chiesa è diventato un mondo interamente divinizzato. È senz'altro questa la costruzione grande e imponente che è stata posta al centro dell'Occidente cristiano, e la tradizione cristiana è senz'altro riassunta in queste quattro parole; e, senz'altro, si riassume in esse anche tutta la grandezza dell'uomo occidentale. A lui è affidata la custodia di tutto questo, come fosse una santa eredità: la Chiesa come corpo di Cristo, l'umanità come corpo di Cristo e come città di Cristo, il mondo come mondo di Cristo. Il suo presuppo-

²⁶ Cf. Eb 13,8.

²⁷ Cf. Gen 11,1-9.

²⁸ Cf. AGOSTINO, *Discorso* 188,2,2,27: «Quell'unico Verbo di Dio, quella vita, quella luce degli uomini è il giorno eterno. Mentre questo giorno nel quale egli si è unito alla carne umana, divenuto come uno sposo che esce dalla stanza nuziale, ora è oggi, domani sarà ieri» (*Discorsi IV/I* [Opere di Sant'Agostino XXXII/1], Città Nuova, Roma 1984).

²⁹ Cf. Col 1,15-17.

sto è quello dell'*anthropos kainos*, dell'«uomo sempre nuovo». Dalla nuova alleanza e – in essa – dall'insieme dell'Occidente cristiano, non è risultato nient'altro che una «rivoluzione divina». Un sovvertimento tale che il velo del tempio si è strappato,³⁰ che le tombe si sono aperte³¹ e che le profondità della terra hanno tremato.³² In questa rivoluzione viene rovesciato tutto, al punto che il Signore ha parlato di odio profondo – tra padre e madre, tra bambini e genitori, tra parenti, tra abitanti della stessa casa³³ – per amore della novità cristiana. Questa rivoluzione, in cui la novità viene messa in contrasto con ogni rigida fissità e ogni volontà di auto-affermazione, è il concetto di base della tradizione cristiana; perciò non diciamo solo che Dio «la permette», ma che la Provvidenza cristiana sta proprio nel fatto che – nella storia della Chiesa, del cristianesimo, dell'Occidente cristiano, dell'Europa cristiana – Dio lascia crollare in modo sempre nuovo l'edificio unico della tradizione cristiana: lascia crollare la Chiesa – corpo di Cristo – come *Ecclesia dilacerata*; la *civitas Dei* secolarizzata e mondanizzata viene lasciata dilacerarsi nella lotta per la vita o la morte tra i popoli cristiani, che si dilanano a vicenda fino all'ultima goccia di sangue; lascia che il *sacrum imperium* – in vista di cui la santa Chiesa, la cristianità e la santa città di Dio si erano sviluppate secondo l'intenzione stessa di Dio – si laceri e spezzetti da sé nella lotta per la vita o la morte tra gli imperialismi del mondo; infine, in una *providentia christianissima*, egli lascia crollare il *kosmos* che ha unto e consacrato nei suoi sacramenti – nell'acqua del battesimo, nel pane e nel vino dell'eucaristia, nel crisma della confermazione, del sacerdozio e dell'estrema unzione e in tutti gli innumerevoli sacramentali e consacrazioni. È un crollo infernale in cui tutti gli elementi si scatenano: acqua, fuoco e zolfo, in un unico composto satanico di elementi fuori controllo. Tutto questo non è un fallimento di Dio, ma un *Ecce nova facio omnia* grazie al quale una tradizione cristiana divenuta tracotante, un corpo di Cristo divenuto orgoglioso e sclerotizzato, un sacro impero invecchiato, un *kosmos* divinizzato diventato vecchio devono rinnovarsi passando attraverso il fuoco di Dio. *Deus noster ignis consumens est*: «Il nostro Dio è un fuoco che consuma».³⁴ È quindi questo, il senso di quest'epoca di spaventosa rivoluzione di tutti i fondamenti dell'Occidente cristiano. Questo è il metro di giudizio del terrore e della tenebra, che non hanno altro senso che questo: *Ecce nova facio omnia*. È la misura di una rivoluzione dall'alto – originata dallo stesso Dio increato – che diventa strumento per una nuova tradizione cristiana, per un corpo di Cristo rinnovato e raggiante, per una *civitas Dei* resa nuova e irradiante, per un *sacrum imperium* rinnovato e per un *kosmos* divinizzato e raggiante. Cristo che è l'uomo nuovo in sé, proprio questo Cristo – sospeso in quest'ora in cui appare impotente, disperato, abbandonato

³⁰ Cf. Mt 27,51.

³¹ Cf. Mt 27,52.

³² Cf. Mt 27,51.

³³ Cf. Mt 10,34-38; Lc 12,51-53; 14,25-27.

³⁴ Cf. Eb 12,29.

da Dio – è sospeso alla croce di questo mondo e di questa umanità, come Dio della gloria sospeso alla sua croce gloriosa. È Dio che viene glorificato su di noi, in quest'ora del fuoco dell'ira e della tenebra, come *Sol iustitiae, Christus Deus noster*: «Sole ardente di giustizia [che] è Cristo Signore nostro». È il tempo di un annuncio che sovrasta il nostro Occidente in modo incredibile: si tratta dell'ombra dello Spirito di Dio – del Dio creatore – sopra un Occidente che è la «cassa di risonanza» dell'annuncio; seppure, a ben vedere, la cassa non sembra davvero avere più sponde e pareti ma un'apertura universale: infinità aperte, terribili, che suscitano spavento. Ma è lo Spirito di Dio, quel che aleggia sopra questo mondo ridotto in cenere. Si può così dire, all'Occidente cristiano: *Spiritus obumbrabit tibi* – «Lo Spirito di Dio ti coprirà».³⁵ Per questo preghiamo: «Tu mandi il tuo Spirito, e tutto si rinnova».³⁶ Tutto si rinnova in quanto appartiene a un unico Cristo e Signore, nel quale Dio – il Dio eternamente nuovo – si è fatto uomo, e si fa uomo che sempre si rinnova. Sì, manda il tuo Spirito, e fa che noi diventiamo un Occidente nuovo e radioso, *Christus omnia in omnibus* – «Dio tutto in tutti!»³⁷ – Amen.

2. Vecchia e nuova Riforma

Abbiamo ragionato insieme sul mistero che sta per compiersi in questa fase dell'Occidente cristiano. Il suo tramonto, solo apparente, in verità dice la stessa parola che la bocca del Signore ha pronunciato sul tramonto della vecchia alleanza e il sorgere della nuova: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose!».³⁸ Sotto l'apparente catastrofe dell'Occidente sta, più grande e più potente che mai, questa Parola. Abbiamo quindi riflettuto su un aspetto fondamentale della situazione odierna: il tramonto dell'idea di uomo dell'Occidente cristiano è solo apparente, perché in realtà siamo all'alba di un uomo nuovo. È quel che il messaggio cristiano ci mostra sin dall'inizio, ripetendolo sempre nelle liturgie del Natale e della Pasqua: il vecchio tramonta, mentre il nuovo nasce e risorge. Questo mistero, però, è al centro dell'Occidente cristiano in un modo del tutto particolare: dobbiamo infatti dire che, considerando tutta la sua storia, il suo centro decisivo è quella che viene chiamata *Riforma*.

Presa in senso negativo questa riforma indica innanzitutto il rovesciamento di ciò che abbiamo spiegato essere il senso vero dell'Occidente cristiano, cioè l'incarnazione di Dio. Infatti la Chiesa e l'umanità sono *corpo* dell'incarnazione di Dio, l'intera storia e struttura dei suoi popoli è un'unica *città* di Dio, poi un sacro *impero* che riunisce ogni parte del mondo finché tutto diventa un *cosmo* universale divinizzato: perciò Dio

³⁵ Cf. Lc 1,35.

³⁶ Cf. Sal 103,30.

³⁷ Cf. Col 3,11.

³⁸ Ap 21,5.

non si è incarnato soltanto in quanto è una singola persona, la Chiesa, l'umanità e il Regno, bensì in quanto è *cosmico*: vale a dire che le acque sono consacrate nell'acqua del battesimo, che il pane e il vino sono consacrati nel corpo e sangue del Signore e che il cosmo tutto è ricolmo della vita di Dio ed è fecondato dalla vita che viene da lui. La Riforma è quindi un «No!» a questa missione dell'Occidente. Ma il «No» è pronunciato in nome di un categorico «Sì!», il «Sì» rivolto a ciò che chiamiamo «rivoluzione cristiana»: «Sì», cioè, al fatto che nel cristianesimo avviene una conversione e che «cristianesimo» significa il rinnovarsi di una novità: *Vetera transierunt, ecce, nova facta sunt omnia!* In quanto «riforma» (*Reform*), la sintesi della «Riforma storica» (*Reformation*) è la protesta contro un corpo di Cristo cresciuto malato, una città di Dio cresciuta malata e un sacro impero cresciuto malato, per maledire infine il cosmo divinizzato e per tornare a parlare di un *mundus de ratione peccati* e basta, un «mondo soggetto al peccato». È proprio questa Riforma il punto centrale, quello in cui per l'Occidente cristiano si decide tutto; oggi, se facciamo attenzione alla crisi attuale e al suo modo di manifestarsi, potremo osservarla e comprenderla partendo proprio dall'essenza, dal destino e dai frutti della Riforma. Perciò parleremo prima della «vecchia Riforma» – cioè di cosa significa quella Riforma che sta al centro della storia dell'Occidente cristiano – e poi, rispondendo alle nostre brucianti domande sul senso delle oscurità presenti, parleremo della «nuova Riforma» – cioè di ciò che rende il nostro tempo favorevole alla Riforma.

La Riforma che sta al centro della storia dell'Occidente cristiano indica inoltre quel che il suo stesso nome dice: *ri-forma* – cioè un ritorno alla forma autentica del cristianesimo, una svolta all'indietro verso la conformazione originaria del cristianesimo. In tal senso, la Riforma «storica» riceve in qualche modo l'eredità di tutte le grandi riforme avvenute nella cristianità prima di lei. La Riforma è erede della grande riforma cluniacense di san Bernardo di Chiaravalle, per il quale al centro del cristianesimo sta Dio che ardendo d'amore contrasta ogni irrigidimento e ogni fossilizzazione; allo stesso modo, anche la Riforma è accesa dall'amore ardente di Dio. Nella Riforma continua poi l'eredità di Gioacchino da Fiore, quell'abate italiano che voleva portare il movimento benedettino a una nuova unità e che aspirava a superare l'esteriorità di tutti gli ordinamenti monastici ed ecclesiali per entrare nel Regno dello Spirito Santo; per lui Dio era essenzialmente un «Dio spirituale», da adorare «in spirito e verità» come dice il Vangelo di Giovanni.³⁹ In terzo luogo, nella Riforma è entrata la riforma francescana di san Francesco d'Assisi: per lui Dio era «Dio della santa povertà» e «Dio della croce», per cui predicava una Chiesa povera e crocifissa opposta a una Chiesa della pompa sfarzosa e della gloria terrena. In quarto luogo, nella Riforma è entrata l'eredità della riforma domenicana; essa collocava al centro la Parola di Dio: per lei Dio era Parola, Parola fatta carne e perciò Parola udibile che

³⁹ Gv 4,23-24.

tramite la Parola viva dell'annuncio cristiano penetra nei cuori. Infine, è entrata nella Riforma (o per meglio dire «ha accompagnato» la Riforma) quella «grande riforma», ad essa contemporanea, che avvenne nella Spagna cristiana e che viene indicata dai tre nomi di Ignazio di Loyola, Teresa di Gesù e Giovanni della Croce. È un cristianesimo caratterizzato dall'accentuazione della «sola grazia» di Dio, che illumina l'anima nel momento in cui essa collassa sul proprio orgoglio (l'orgoglio di chi vuole farsi grande, e farsi creatore): Dio infatti è un «Dio di grazia» che illumina l'anima abbattuta e disperata, perciò un Dio di cui l'anima diventa consapevole *nella notte* della sua luce e del suo amore – ma è una notte solo apparente, perché in realtà è una notte illuminata dalla luce.

Lutero però voleva anche una *riforma*. Così si spinse all'assoluto, ma uscì dalla tradizione. Così non è stata una Riforma interna alla Chiesa, ma una Riforma che *si è fatta* Chiesa e che quindi si è messa al posto della Chiesa. Così è diventata una «protesta», essenzialmente contro tutto ciò che si è strutturato nel divenire della storia. E così la Riforma è diventata la «proto-rivoluzione». Tutto questo sta nel nucleo della «vecchia Riforma» per come è esplosa con Lutero; e tutto questo è completamente esploso in quella Riforma che, tornata a essere centrale nel nostro tempo, è la «nuova Riforma». Questo è l'involucro sotto cui si è compiuto, e si compie, il vero piano salvifico di Dio per il nostro Occidente: «Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per essere misericordioso verso tutti!». ⁴⁰

Proseguendo per questa via alziamo lo sguardo sui quattro passaggi su cui, a partire dall'elaborazione di Lutero, la Riforma si è costruita e si è oggi completamente sviluppata: *peccatum solum*, *conscientia sola*, *Verbum solum* e *Christus solus* – «solo il peccato», «solo la coscienza», «solo la Parola» e «solo Cristo».

*

I. In questi quattro passaggi c'è innanzitutto la «vecchia Riforma»: nei suoi aspetti positivi, nei suoi aspetti negativi e nelle sue prospettive per il tempo presente.

1. «Solo il peccato!» – Esso è al centro del *Corpus Christi*, della *civitas Dei*, del *sacrum imperium* e del *kosmos* divinizzato. Tutto è *de ratione peccati*: brutalmente, tutto è peccato. Tutto è giustificato soltanto dalla grazia misericordiosa: dalla grazia di Cristo unico redentore, che riceviamo soltanto per fede – in vista dell'unità sponsale tra l'«anima della prostituzione» e lo sposo redentore – mentre tutto il mondo, senza eccezioni, rimane abbandonato al fuoco del giudizio universale.

In sé e per sé, questa è una premessa proto-cristiana: nel vangelo il Signore chiama i peccatori, non i giusti. Paolo nella Lettera ai Romani vede tutti sotto il peccato, resi

⁴⁰ Rm 11,32.

giusti soltanto per fede mediante la grazia. Altrettanto, la premessa è proto-agostiniana: perché la struttura di fondo della teologia agostiniana è la rigorosa opposizione tra il primo Adamo (quello del peccato) e il secondo Adamo (quello della grazia). Infine, essa è anche proto-ecclesiale e proto-liturgica: in quanto sono proprio l'anno liturgico e la liturgia domenicale a proclamare, sempre e ripetutamente, il peccato personale e la misericordia di Dio.

Allo stesso modo, dentro a questa premessa c'è davvero il «correttivo» (secondo l'appropriata espressione di Kierkegaard) per una Chiesa che, obliandola come condizione decisiva, ha rischiato sempre e ripetutamente di considerarsi come qualcosa di sacralmente puro, un «puro ontico»: partecipazione luminosa e pura a Dio che è l'Essere (nei padri greci della Chiesa), partecipazione ideale e pura a Dio che è il Vero, il Buono e il Bello (nel filone agostiniano), «ordine dell'essere» realmente santo (nella scolastica).

Ma il grido della Riforma passa dalla correzione al «No!» protestante. Esso si trasforma in un «No» alla creazione generalmente intesa: il mondo è iniquo, e lo si vuole abbandonare alla sua iniquità. Il mondo viene lasciato a un radicale processo di secolarizzazione, finché si arriva a un mondo senza Dio. Esso viene abbandonato a essere radicalmente iniquo, finché diventa una cloaca (nelle espressioni del tempo della Riforma). Esso viene abbandonato a una radicale demonizzazione, finché il mondo diventa un inferno.

2. «Solo la coscienza!»: dove tutto è soggetto al peccato, rimane soltanto l'interiorità più intima. Quella che senza alcuna mediazione sta davanti a Dio: davanti al *Deus interior*, al «Dio interiore» come lui stesso preferisce essere considerato. Ha valore la *sola personalitas*: la disintermediazione tra il Dio personale e l'anima personale – siccome tutto quel che ha la forma di qualcosa appartiene al mondo del peccato. Dentro a questa dimensione personale, ha il valore più grande la *sola internitas*: disintermediazione tra l'invisibile interiorità della persona umana e il Dio invisibile – siccome tutto quel che ha visibilità esteriore appartiene al mondo del peccato. Dentro all'interiorità ha il valore più grande la *sola conscientia*, accentuandone il senso di coscienza libera di parlare e di accusare: disintermediazione di Dio, che in questa coscienza fa giustizia e fa grazia – poiché tutto ciò che è umano, anche e proprio in quanto è ecclesiale, subisce il giudizio sul mondo del peccato.

Infine dentro la vita, l'interiorità e la coscienza della persona ha il valore più grande la *sola actualitas*: disintermediazione di Dio perché è egli stesso «attualità» dell'istante per ognuno degli istanti in cui c'è l'uomo personale e interiore della coscienza, in quel balenare istantaneo del Dio che fa giustizia e che fa grazia.

Anche questo è essenzialmente, prima di tutto, un presupposto cristiano. Già nella vecchia alleanza, ma soprattutto nella nuova, Dio chiama per mezzo dell'«angelo

di YHWH»⁴¹ e poi, senza mediazioni, chiama nel suo unico Figlio che nel singolo istante dice «Vieni! Seguimi!». ⁴² E la parabola del pastore nel Vangelo di Giovanni lo dice in modo radicale, come unità dell'intimo e personale «riconoscersi» tra il Padre, il Figlio e le «pecore»: «[Esse sono] le mie», «Io conosco le mie e le mie conoscono me, come il Padre conosce me e io conosco il Padre». ⁴³ Questo è davvero proto-agostiniano: perché il grande santo, sin dall'inizio del suo percorso personale e del percorso della sua teologia, lo ha riassunto nelle parole *Deum et animam scire cupio* – «Desidero conoscere Dio e l'anima, nient'altro». ⁴⁴ E questo, infine, è anche proto-ecclesiale e proto-liturgico perché è esattamente il modo in cui i sacramenti funzionano per l'esistenza personale: il battesimo è rinascita personale per diventare un figlio personale di Dio; la confermazione è unzione nello Spirito personale di Dio, per un impegno personale a favore del Regno di Dio; la messa e la comunione sono la trasformazione di tutta la propria persona nel Dio che è del tutto persona, e assunzione del Signore «indiviso» (*integer accipitur*) per un'unità che è persona; e la confessione è l'essere personalmente giudicati e diretti grazie alla guarigione personale dal proprio peccato.

Senza dubbio, il fatto che la Riforma accentui questa personale intimità è davvero un «correttivo» per una Chiesa che – avendo precedentemente accentuato un «santo ordine dell'essere» – si trova ancora nel rischio di porre una «Santa Gerarchia dell'Essere», auto-referenziale, al posto della disintermediazione tra Dio e l'anima (che è una cosa essenzialmente neo-testamentaria ed essenzialmente religiosa). Il Dio vivente sembra essere stato legato alla gerarchia dei ministeri di una corte celeste e terrena, mentre l'uomo vivente viene oggettivato in un incarico dentro la struttura piramidale della curia.

Ma, anche qui, il grido della Riforma passa dalla correzione al «No!» protestante. L'unica forma che vuole è l'interiorità, l'unica forma di sequela che vuole è l'istituzione personale, l'unico legame che vuole è l'intuizione viva e «in atto». Il grido diventa un «No» alla forma visibile – ma proprio per questo, e in questo, esso va verso un'interiorità pura che ondeggia senza forma. Il grido diventa un «No» all'autorità visibile – ma proprio per questo, e con questo, esso va verso il settarismo di un'intuizione pura e autonoma. Il grido, in conclusione, diventa il «No» a un «ordine» visibile e persistente – ma proprio per questo, e con questo, esso va verso un'assoluta mobilità. Una mobilità che non è da intendersi come continua disponibilità al movimento ma (a seconda dell'in-cidenza di ciò che volta per volta è «in atto») una mobilità com'è mobile il lampo, una mobilità che è semplicemente arbitrio (del resto, sulla porta d'ingresso della Riforma ci sta «l'arbitrio di Dio» di Occam).

⁴¹ Cf. Es 3,2.

⁴² Mt 19,21.

⁴³ Gv 10,14.

⁴⁴ AGOSTINO, *Soliloquia* I, 2.7.

3. «Solo la Parola!»: questo terzo elemento di fondo riguarda proprio il pericolo di volere la *conscientia sola*. «Peccato e basta» indica la condizione fondamentale di tutto; «Basta la coscienza» dice il comportamento soggettivo; nel «solo la Parola», si vede il bisogno di contenere in qualcosa di oggettivo un'interiorità fattasi assoluto. Tuttavia, si tratta di un contenimento oggettivo all'interno dell'interiorità. Dunque, interiorità spirituale e parola spirituale hanno un'intima corrispondenza. La vita interiore si esprime nella parola e si comunica nella parola. E, nella parola, si incontrano anche il Dio spirituale e l'anima spirituale. L'auto-rivelazione decisiva di Dio (*re-velatio*) avviene infatti nella Parola: avviene in Cristo perché in quanto Figlio del Padre è la Parola del Padre, Dio che è Parola. Essa avviene visibilmente e udibilmente in lui perché è «Parola fatta carne», che per così dire parla apertamente nelle «parole della Parola» (*verba Verbi*), cioè nel vangelo che lui annuncia. Egli vive come pubblico proclama quel vangelo che è la sua stessa persona (essendo egli la Parola fatta carne del Padre regale). Così anche la Chiesa, in quanto suo corpo, è essenzialmente *Ecclesia Verbi*: vita-che-continua della Parola fatta carne, in quanto annuncio-che-continua della Parola. Perciò tutti i sacramenti (siccome in essi «le parole» sono «la forma») sono *Verbum visibile*, rappresentazione materiale dell'unica Parola. Infatti la vita cristiana si compie essenzialmente come vivo confronto, nello Spirito che soffia dove vuole, tra la Parola di Dio vivente oggi e la (co-rispondente) parola umana vivente oggi. È confronto tra la Parola annunciata di Dio vivente oggi e la parola orante dell'uomo vivente oggi, ed è la sola autentica attualizzazione dell'incarnazione, cioè l'incarnazione che vive oggi e ora: in quanto la Parola eterna è divenuta autenticissima carne nella parola della Parola fatta carne. Ed entrambi, il venire alla vita e la sua attualizzazione, avvengono nel soffio dello Spirito Santo che dall'alto stende la sua ombra e da dentro plasma: *Verbum in Spiritu*, «Parola nello Spirito». Coerentemente con quel *peccatum solum* che ne rimane la sola premessa, questo concretamente avviene però come parola del peccato e della redenzione. Essa è Parola di Dio in quanto Parola di giustizia e di misericordia; ed è parola dell'uomo in quanto parola di confessione e di penitenza. *Confiteor* dell'uomo e *misereor* di Dio, «io confesso» e «io ho pietà», cioè l'autentico mistero dell'incarnazione e della redenzione nella Parola: – fino al momento in cui anche Cristo, proprio lui che è l'agnello di Dio, «per il peccato del mondo intero»⁴⁵ si confessa nel battesimo come peccatore, e così nella sua confessione (che è «confessione vicaria») riceve dal cielo la Parola redentrice del Padre.⁴⁶ *Conscientia sola*, «Soltanto l'interiorità», nel senso più autentico significa allora reciprocità tra *peccatum solum* e *Verbum solum*, tra «soltanto peccato» e «solo la Parola». La parola è la forma oggettiva dell'interiorità dal momento in cui essa «confessa la colpa».

⁴⁵ Cf. Gv 1,29.

⁴⁶ Cf. Mt 3,13-17.

Questa centralità della Parola è, senza dubbio, davvero proto-cristiana. I primi tre vangeli mostrano effettivamente la vita e le opere del Signore come annuncio di un unico vangelo dall'inizio alla fine, dalla proclamazione «Il regno di Dio è vicino!»⁴⁷ (che è un vero e proprio «messaggio imperiale», proprio come «vangelo» etimologicamente significa) fino alla consegna dello stesso proclama agli apostoli, «fino alla fine del mondo».⁴⁸ È perciò perfettamente coerente il fatto che, come Giovanni rivela, prima di tutto questo Cristo fosse fondamentalmente «Parola» in quanto «Dio-Parola da principio» e in quanto «Parola fatta carne».⁴⁹ Poi, in modo ancora più esplicito, nella Prima lettera ai Corinzi Paolo indica la Parola come «Parola della croce»⁵⁰ e anche come «Sapienza della follia di Dio»,⁵¹ che è stata impressa nella carne. E l'immagine finale di Cristo sfavilla così, fino agli ultimi tempi, nel mistero dell'Apocalisse: «L'agnello condotto al macello»,⁵² come «Parola di Dio» la cui spada tiene la giustizia perché «La Parola di Dio è [...] efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio».⁵³ Proprio questo, allora, è autenticamente agostiniano: infatti, a partire dalla grande tradizione alessandrina in poi, la cristianità è consistita essenzialmente in una progressiva illuminazione dell'anima per mezzo della Parola rivelatrice di Dio. D'altra parte è lo Spirito Santo stesso, soffio creatore dal quale l'anima ha origine, a darle la vita. Proprio questa è infine la vera *religio verbi*, la devozione della parola e per la Parola, vero respiro del respiro della Chiesa in quanto in essa la parola della predicazione e la parola della liturgia sono veramente un unico servizio divino della Parola, quella Parola che rivela e che trasforma (nella messa e nei sacramenti).

Il fatto che la Riforma sottolinei così tanto la Parola – dando proprio su questo punto uno speciale seguito alla riforma domenicana – è davvero un «correttivo» per una Chiesa che, come ulteriore conseguenza dell'aver insistito sulla «Santa Gerarchia dell'Essere», è caduta nel pericolo di trascurare le «parole che [...] sono spirito e vita»⁵⁴ in favore della santità della carne e delle cose. La Parola creatrice è realmente – in questo, la Riforma va davvero «al fondamento» – parola creatrice pronunciata da Dio, unico *Principium*: «in principio di cielo e terra»⁵⁵ come «in principio di cieli nuovi e terra nuova».⁵⁶ La carne e le cose – che grazie alla forza di una reale incarnazione sono diventate davvero sante e addirittura divine – lo sono solo in forza della

⁴⁷ Mc 1,15.

⁴⁸ Mt 28,20.

⁴⁹ Cf. Gv 1,1-14.

⁵⁰ 1Cor 1,18.

⁵¹ 1Cor 1,24.

⁵² Is 53,7.

⁵³ Eb 4,12; cf. Ap 19,11-16.

⁵⁴ Gv 6,63.

⁵⁵ Cf. Gen 1,1.

⁵⁶ Cf. 2Pt 3,4-13.

Parola, in quanto carne e cose della Parola che si è fatta carne e in cui «tutte le cose [...] sussistono».⁵⁷

Qui però la Riforma, per l'assenza di limiti nel «No» protestante, oltrepassa il limite del correttivo. Essa vuole il *Verbum solum* – «soltanto la Parola» – e in esso lo *Spiritus solus* – «soltanto lo Spirito». L'ambito della materia, delle cose e della carne è ambito del peccato. Irrompe allora uno spiritualismo assoluto: lo Spirito, cioè, esclude ogni cosa tangibile e corporea (fino ad avere come conseguenza l'idealismo tedesco, per il quale tutto ciò che è tangibile è solo apparenza e non realtà). Irrompe allora un intellettualismo assoluto: la conoscenza si fa misura di tutte le cose, arrivando fino a essere la loro stessa quintessenza (cf. Heidegger). Irrompe allora, come peculiare conseguenza di una Parola siffatta, un letteralismo assoluto: il mondo della parola arriva a sostituirsi al mondo delle cose, e la nominazione delle cose nelle parole umane finisce al posto delle cose che scaturiscono dalla Parola creatrice di Dio. Irrompe allora, infine, l'assolutizzazione del dialetticismo e del problematicismo. La parola si trasforma in dialogo (nel senso che il «dialogo» ha da Kierkegaard in avanti). Ma il dialogo, se non è orientato a fornire soluzioni, è «dialogo fine a se stesso»: se non giunge a una «parola definitiva»,⁵⁸ rimanendo sospeso nel confronto tra la domanda e la risposta – cioè nel problema in sé e per sé – il dialogo resta fine a se stesso. Così, alla fine, diventa «parola per amore della parola». Dio-parola sta nel punto sorgivo del cristianesimo: ma ora è stato invertito in una parola-Dio, nella parola *come* Dio, nel *Verbum solum* divenuto parola idolatrata e parola magica.

4. «Solo Cristo!»: per la Riforma, questo è un nome proprio dal quale sembrano banditi tutti i possibili elementi negativi conseguenti a una consapevolezza del peccato, a un'interiorità e a un culto della Parola che volessero assurgere ad assoluti. Infatti è anche il nome nel quale si chiude l'abisso che c'è tra Dio e l'anima. Soltanto in Cristo Dio si rivolge all'anima: rivelato, conosciuto e comunicato soltanto in lui e in quanto lui. E, corrispondentemente, l'anima si può rivolgere a Dio soltanto in Cristo: giustificata davanti a lui nella giustizia di Cristo, unita a lui in Cristo che è Dio e uomo, e dunque vivente con lui nella vita di Cristo («Non vivo più io, ma Cristo vive in me»)⁵⁹ Teologia e antropologia sono concrete soltanto in quanto cristologia: poiché Dio e uomo sono, concretamente, come il divino-umano «Cristo è tutto e in tutti».⁶⁰ Perciò tutto si riassume nella centralità del battesimo e dell'eucaristia e nella loro efficacia nella vita: morire e risorgere con Cristo e, così, essere la sua carne e il suo sangue nella vita eterna. Per questo, la vita cristiana è reciprocità tra una *poenitentia perpetua per Christum* e una *fides perpetua in Christum*: vita del peccatore che continua

⁵⁷ Col 1,17.

⁵⁸ Cf. Eb 1,2.

⁵⁹ Gal 2,20.

⁶⁰ Col 3,11.

a pagare la colpa grazie alla giustizia che è Cristo stesso, in quanto rivelazione della santità di Dio, e vita del credente che si mantiene devoto grazie alla grazia che è Cristo stesso, in quanto rivelazione della misericordia di Dio. E questo, appunto, come compimento di quella *unio mystica* che già traspariva al livello del «Peccato e basta!». Allo stesso modo in cui Cristo – in quanto Dio-uomo redentore – è una persona indivisa, con una natura umana «vicaria per i nostri peccati»⁶¹ e una natura divina la cui grazia misericordiosa sovrasta questi peccati, così è una persona indivisa il cristiano, che rimane allo stesso tempo nel peccato di Cristo (quello cioè che dipende dalla sua umanità) e nell'amore santo di Cristo (quello cioè che dipende dalla sua divinità).

Non c'è alcun dubbio che anche questo sia autenticamente e originariamente cristiano, in quanto la sequenza dei quattro vangeli dice proprio questo e lo mette al centro. Nel linguaggio dei quattro vangeli l'espressione «il Regno di Dio», con la quale nei primi tre si riassume tutto il vangelo, non indica qualcosa che Cristo annuncia e basta ma qualcosa che egli è nella sua stessa persona: il «Regno di Dio» è pastore e gregge, campo e semente, vigna, e nelle beatitudini trova definizione tutta la sua vita. Allo stesso modo, nel quarto vangelo egli dice: «Io sono il pastore»,⁶² «Io sono il pane della vita»,⁶³ «Io sono la vite»,⁶⁴ «Io sono la resurrezione e la vita».⁶⁵ Perciò è soltanto l'ultima espressione di questa sequenza, quella che si legge quando nelle lettere di san Paolo si trova che «cielo e terra» sono contenuti da Cristo,⁶⁶ che lui è «al di sopra di tutti i cieli» e «quaggiù sulla terra»,⁶⁷ che lui è «pienezza di tutte le cose»,⁶⁸ che «Cristo [è] tutto in tutti»,⁶⁹ che ogni vita – attraverso ogni passaggio e ogni trasformazione – non è altro che un *con-vivere* con lui e in lui: insieme nel concepimento, nella nascita, nella vita, nelle opere, nella crocifissione, nella morte, nella sepoltura, nella risurrezione, nell'ascensione, nel sedersi alla destra di Dio: «per me infatti il vivere è Cristo».⁷⁰ Proprio questo Cristo rivela, nella misteriosa Apocalisse, quella Parola che suggella la sua esistenza: «Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine».⁷¹ Perciò, in fondo anche il cristocentrismo della Riforma è proto-agostiniano: come per sant'Agostino – che segue Paolo fino in fondo –, tutto si riassume nell'Uno: per Cristo, con Cristo e in Cristo – per mezzo di Cristo-uomo verso Cristo-Dio. E dunque, proprio nella liturgia, ogni forma ecclesiale è un grande amen: tutte le preghiere

⁶¹ 2Cor 5,21.

⁶² Cf. Gv 10.

⁶³ Gv 6,48.

⁶⁴ Gv 15,1.

⁶⁵ Gv 11,25.

⁶⁶ Cf. Ef 1,18.

⁶⁷ Cf. Ef 4,9-10.

⁶⁸ *Ivi.*

⁶⁹ Col 3,1.

⁷⁰ Fil 1,21.

⁷¹ Cf. Ap 22,13.

dell'uomo a Dio e tutte le grazie di Dio all'uomo sono *per Christum Dominum nostrum*, «per mezzo di Cristo nostro Signore».

Ha però il suo fondamento anche e proprio il fatto che la Riforma, con questo correttivo cristocentrico, voglia essere rivolta alla Chiesa: in quanto tutte le riforme, quella di san Bernardo come quella di san Francesco come anche e specialmente quella di sant'Ignazio di Loyola, hanno contrapposto alle adulterazioni e agli irrigidimenti la vitalità di un cambiamento *vitale*, una trasformazione insieme a Cristo. In quanto l'estremo pericolo della Chiesa è quello che il suo «ordine gerarchico dell'essere» e il suo «mondo dell'essere» degenerino o in un ordine naturale della creazione o in una chiesa «corporazione secolarizzata», una struttura giuridica come lo sono anche le altre strutture giuridiche umane. Così la Chiesa o diventa teologica/teocentrica, dimenticandosi che soltanto in Cristo Dio ha pensato e creato la sua stessa creazione,⁷² o diventa ecclesiologica/ecclesiocentrica, dimenticandosi che proprio in quanto Chiesa essa è «corpo di Cristo» vivente, che solo per questo è «un solo Cristo, capo e corpo» (come dice Agostino) e che per questo non è un'istituzione umana che riposa in se stessa ma solo e soltanto vita che procede dal capo sovrano, da cui ha origine l'ancora più profondo «Cristo è in noi».⁷³

Ma proprio qui la Riforma comincia a trasformare il correttivo nel «No» protestante. Sin dall'inizio, per lei Cristo era diventato *iustitia formalis* dell'uomo. Questa giustizia non arriva né fino all'essenza di Dio né fino all'essenza di Cristo e neppure fino all'essenza intima dell'uomo, ma riguarda soltanto la *giustificazione*: con essa non sono in questione né la giustizia di Dio né quella dell'uomo, ma soltanto quella giustizia di Cristo tramite cui la giustizia di Dio diventa giustizia formale dell'uomo. È così che si pone il terribile fondamento di ciò che infatti da lì in avanti, nei secoli e fino ai tempi recenti, si dispiega in modo irrefrenabile e inappellabile: l'identità tra Dio e uomo in Cristo. Nella Riforma storica questa identità si chiama ancora «Cristo». Ma siccome Cristo vive semplicemente in quanto «giustizia di Cristo» e basta – d'altra parte la Chiesa, come prosecuzione autorevole di Cristo, è stata rifiutata – allora già qui appare – seppure in modo ancora involontario e inconsapevole – Cristo come forma divinizzata dell'uomo. In Cristo, Dio si trova espropriato della forma umana e l'uomo si trova espropriato dall'essere il portatore «puro» di questa forma. La conseguenza è perciò stata che l'idealismo tedesco del XIX secolo ha risolto il Cristo storico in una cristicità interiore dell'uomo in generale, cioè in un'umanità messianica cui hanno dato forma Hegel e Humboldt (con un'inquietante passaggio alla messianicità collettiva, l'unica ammessa dal giudaismo successivo a Cristo). Per arrivare infine a quell'ultima terribile parola che Nietzsche ha pronunciato in tutti i suoi proclami, davvero anti-cristiani ma che hanno profetizzato quel che oggi si è compiuto: l'«uomo

⁷² Cf. Gv 1; Col 1,15-20.

⁷³ Cf. Rm 8,10; 2Cor 13,5.

in sé» come unico Cristo del mondo. L'inquietante conseguenza è Cristo degenerato in anti-Cristo. Il Dio-Uomo degenerato in uomo-dio.

*

II. Con questo, ci troviamo davvero nel tempo presente. Infatti la Riforma, che come «vecchia Riforma» è stata il punto centrale della storia dell'Occidente, oggi come «nuova Riforma» è anche il segno più acuto della crisi definitiva di questo stesso Occidente.

Prima di tutto, nel nostro tempo la vecchia Riforma si è spinta fino al suo punto più estremo: infatti oggi sono all'opera tutte le estremizzazioni della Riforma (quelle che abbiamo visto sotto quattro aspetti come prospettive finali della vecchia Riforma, quella storica) e questo è davvero il volto del tempo presente, finché esso non terminerà in quella catastrofe escatologica dell'Occidente in cui il suo cielo e la sua terra «in fiamme si dissolveranno». ⁷⁴ Però è il momento di una «nuova Riforma» vera, più profonda nel fondamento e nel significato: proprio sotto a queste fiamme, infatti, al centro della Riforma e della Chiesa – che si sono lanciate maledizioni reciproche nel nome dell'unico Dio, dell'unico Cristo e dell'unico Spirito Santo –, non ci sono le trattative e i compromessi umani ma c'è lui che parla dagli estremi della sua eternità, dicendo: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose». ⁷⁵

L'immagine che risalta del nostro tempo è questa: uno strappo maledetto che ha lacerato l'Occidente proprio al centro della sua storia, nel segno di uno scatenamento infernale (siccome sia la Riforma che la Chiesa hanno visto l'inferno vivere sulla terra). Questa maledizione è stata satanica fino alla fine: ma più grande di lei, nelle profondità e nelle altezze (perché come sempre «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia») ⁷⁶ – in modo indicibilmente più grande, perché «Il cielo sovrasta la terra» ⁷⁷ e Dio è sempre più grande e al di sopra di tutto ciò che è creatura –, infinitamente più grande, al di sopra di ogni «mistero dell'iniquità», ⁷⁸ è «il mistero del regno di Dio» ⁷⁹ che è «nascosto», ⁸⁰ e nascosto proprio e preferibilmente sotto un mistero dell'iniquità che si propaga e devasta ogni cosa. E così, sotto all'estrema maledizione dello strappo, colui che «fa nuove tutte le cose» opera una benedizione maggiore a favore dell'unità: «Un solo gregge, un solo pastore» ⁸¹ «perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre,

⁷⁴ 2Pt 3,12.

⁷⁵ Ap 21,5.

⁷⁶ Rm 5,20.

⁷⁷ Is 55,9.

⁷⁸ 2Ts 2,7.

⁷⁹ Mc 4,11.

⁸⁰ Col 1,26.

⁸¹ Gv 10,16.

sei in me e io in te, siano anch'essi in noi». ⁸² Proprio qui, nel mistero della lacerazione dell'Occidente, lo strappo è diventato una faglia dalla quale, dissigillato, sale l'abisso infernale. ⁸³ In questo, che è davvero il «mistero dell'iniquità», si compie in anticipo ciò che Paolo sotto forma di inno ha cantato a proposito della terribile frattura tra vecchia e nuova alleanza, sconvolto eppure esultante proprio nel bel mezzo dell'oscurità causata da questa lacerazione: «Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per essere misericordioso verso tutti! O profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio! Quanto insondabili sono i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!». ⁸⁴

La vecchia Riforma, giungendo al tempo presente, ha portato fino all'estremo ciascuno di quei terribili «No!» che abbiamo udito: un «No» alla sostanza intera dell'Occidente. Ma pure e proprio in quest'ora egli, «il Re dei secoli», ⁸⁵ fa una «cosa nuova» mai udita prima. Per quanto in modo ancora inconsapevole, nella vecchia Riforma fu ridestata per la Chiesa una casa e nella Chiesa avvenne di portarsi a casa quel che, della Riforma, era proto-cristiano – detto altrimenti: nello spazio della Riforma fu suscitato ciò che è cattolico, e nello spazio cattolico fu cattolicamente ridestato ciò che nella Riforma era proto-cristiano –, e questo avvenne ancora sotto la visibile e minacciosa maledizione di una nuova eresia, dentro alla Riforma nelle sembianze eretiche di un «cattolicesimo evangelico» (il nome che le hanno già dato Söderblom e Heiler) e dentro al cattolicesimo nelle sembianze eretiche di una «riforma cattolica» (che è dove sembrano sfociare tutti i cosiddetti «movimenti cattolici»).

È incredibile che proprio i quattro passaggi fondamentali della Riforma («solo il peccato!», «solo la coscienza!», «solo la Parola!» e «solo Cristo!») oggi esprimano il loro «No!» fino alle estreme conseguenze (così pronunciando quella Parola autentica che dà espressione alla catastrofe odierna), e che proprio in questi passaggi fondamentali il «Sì!» proto-cristiano, che in essi giaceva, si esprima attraversando e sovrastando con «una voce [...] come un fragore di grandi acque» ⁸⁶ tutti quei «No!» che ancora fanno rumore (così pronunciando quella Parola autentica che invoca il «nuovo» del tempo presente, che attraversa e sovrasta tutte queste catastrofi ancora apparentemente immani).

1. La proclamazione «solo peccato!», fondamentale per la Riforma, si è infatti compiuta fino in fondo. La maledizione che la Riforma con il suo «No» aveva gettato sulla creazione è divenuta realtà. Dando autonomia estrema a un mondo che è diventato «mondo e basta», la cultura è diventata del tutto mondana: così l'etica, la politica

⁸² Gv 17,21.

⁸³ Cf. Ap 11,7ss.

⁸⁴ Rm 11,32-33.

⁸⁵ 1Tm 1,17.

⁸⁶ Ap 14,2.

e la scienza si sono del tutto secolarizzate. Fino al punto che la filosofia occidentale, nel suo declino, interpreta i grandi classici di questo Occidente – Platone e Aristotele – come una metafisica della finitezza assoluta (in Heidegger e Nikolai Hartmann). Ma questo stesso «mondo e basta», nel suo tragico idealismo e nell'ideale tragicismo della sua finitezza che riposa in se stessa, nella concretezza della vita è castigato da una menzogna più sottile, perché lo si vuole far apparire esplicitamente come «mondo iniquo» (come lo ha stigmatizzato la Riforma). È il mondo che nel *pathos* anti-cristiano di un Nietzsche e nell'estasi orientale di un Bakunin viene professato esplicitamente come «fecondità del male», «potenza di male e menzogna», «forza della devastazione che rinasce»: fino a quei fatti che oggi con fuoco e fiamme si sono rovesciati su di noi. Perciò l'«indemoniamento» del mondo operato dalla Riforma si ripercuote fino alla fine, dal momento che la fanatica ed estatica «volontà di male» è qualcosa di davvero demoniaco. Nel tempo presente si aggirano i contorni di un qualcosa di sconfinato e assoluto, davanti al quale l'uomo o decade privo di caratteri o si fa strumento inquieto e senza libertà, semplice *medium*. Nel fuoco e nel fumo del mondo che arde e va in cenere si fanno tenebra il fumo e il fuoco di colui che ha voluto farsi «uguale all'Altissimo»,⁸⁷ colui che in quanto *luci-fer* – portatore della luce di Dio – ha voluto essere la luce stessa, volendo scimmiettare l'Assoluto e diventando invece un fuoco tenebroso e una tenebra infuocata maledettissima e inconsistente. Il «solo peccato!» della Riforma è diventato una terribile realtà: il mondo semplicisticamente come peccato, morte, maledizione e inferno.

Ma proprio «l'abbondanza» di questo peccato maledetto «è sovrabbondata» dalla grazia benedicente.⁸⁸ È cominciata la nuova venuta. Nello spazio della Chiesa, proprio sotto la commozione del presente, si è arrivati a nuova consapevolezza di quel che il Signore aveva preteso come condizione di ogni annuncio del Regno di Dio e che conseguentemente la Riforma ha giustamente proclamato come sola grande premessa di ogni cristianità: *metanoëite*, «convertitevi» dalle tracotanti certezze del giusto alla confessione del povero pubblicano: «Dio, abbi pietà di me peccatore!»,⁸⁹ E, una volta convertito, ciò che c'era di vero nel «solo peccato!» della Riforma ha cominciato a imparare che il Regno di Dio non può sussistere in sé e per sé: infatti è proprio come premessa della cristianità che esso è stato consegnato alla Riforma, ed è entrato in lei – e perciò nella Chiesa – come «essere» che sussiste *in* questo mondo e che davvero procede da Dio. La Chiesa e la Riforma si trovano infatti sottoposte alla vera e radicale chiamata di Dio: «Convertitevi, perché il regno di Dio è vicino!». ⁹⁰ Il

⁸⁷ Is 14,14.

⁸⁸ Cf. Rm 5,20.

⁸⁹ Lc 18,13.

⁹⁰ Qui l'edizione originale indica come riferimento l'annuncio del «regno dei cieli» in Matteo, effettivamente introdotto dall'appello «Convertitevi!» (Mt 3,2; 4,17); tuttavia Przywara compie una crasi con il parallelo marciano, utilizzando l'espressione «Regno di Dio» (Mc 1,15).

Regno di Dio non può essere in noi se noi non convertiamo del tutto la percezione di noi stessi⁹¹ – *meta-noeite* – da «giusti tracotanti» a «poveri peccatori». Proprio per questo, la conversione è buona soltanto se si tratta di una svolta che va verso il Regno di Dio provenendo del tutto dall'alto e dal di dentro. Solo così la vera Chiesa e la vera Riforma si possono trovare in un vero e radicale *confiteor* – nell'ora in cui si è pienamente compiuta la maledizione di un mondo secolarizzato, incattivito e indemoniato.

2. Così è allora anche con il «solo la coscienza!». Il «No» che la Riforma ha pronunciato verso il mondo esteriore, verso l'autorità visibile e verso l'ordine immanente è completamente esploso nella radicalizzazione e totalizzazione di un Io sfrenato. L'interiorità assoluta, l'intuizione assoluta, l'idea assoluta e istantanea e la volubilità sfrenata che parte da esse sembrano infatti aggrovigliate in quel che i riformatori hanno considerato «il mondo assoggettato al peccato», e che di fatto costituisce l'essenza dell'inferno: l'arbitrio assoluto dell'Io, un arbitrio che balena ad ogni istante. Solo Dio è un «Io assoluto»: «Io sono colui che sono».⁹² E perciò è diabolico proprio il fatto che la creatura di questo Io voglia essere slegata da un'esteriorità visibile, da un'autorità visibile e da un ordine visibile. Certo, in un mondo così essa diventa un lampo istantaneo: ma è un lampo satanico e devastatore. Solo Dio è *actus purus*, istante in se stesso infinito. La creatura che vuol essere «in atto» come un fulmine è infatti un fuoco d'artificio come lo è Satana, e in Satana è «fumo e fuoco» del suo inferno.

Ma sotto le tremende ombre di questo avvelenamento diabolico si mostra la misura sconfinata di Dio, che guida l'una verso l'altra l'invisibilità riformata e la visibilità cattolica, l'interiorità riformata e l'autorità cattolica, il movimento riformato e l'ordine cattolico. Nello spazio della Chiesa, proprio al di sotto del trauma subito dall'ultimo ordine cristiano dell'Occidente, si sono risvegliati i sensi vitali: infatti il Signore nel vangelo non ha chiamato affatto un popolo o una comunità o una struttura ordinata (come nella vecchia alleanza), ma il singolo e i singoli alla decisione personale in uno spazio che continuerà a rimanere pagano: una decisione personale da rinnovare sempre e da rinnovare anche ora, perché questo spazio pagano, nel corso della storia cristiana, è diventato sempre più largo (siccome gli spazi cristiani «vecchi» diventano sempre spazi pagani «nuovi»). D'altra parte la Riforma, interiormente scossa, ha dovuto ammettere che l'interiorità personale dell'Io, assolutizzata, degenera rapidamente nel demoniaco; così, vista in una luce nuova, risorge la nostalgia della reale visibilità di Dio sulla terra come l'aveva sviluppata la Chiesa antica, da Paolo ad Agostino a Tommaso d'Aquino: «corpo di Cristo», «città di Dio», «sacro impero», «cosmo divinizzato». Così si ritrovano nuovamente insieme «la Chiesa» e «l'anima», che attraverso i secoli la Chiesa e la Riforma si sono ripartite senza rimpianti. Si ritro-

⁹¹ Così Przywara: *Wenn wir nicht «umgesinnt» sind...*

⁹² Es 3,14.

vano nella legge mostrata dai vangeli: quella per cui il Signore chiama alla decisione personale prima i singoli a uno a uno, però non solo all'interno di una «Chiesa» cui si appartiene e cui si deve appartenere come a Dio⁹³ ma in modo da rivolgersi già ad ogni singolo come alla «Chiesa futura», essendo essa convocazione di servi, amici, fratelli e membra di cui egli è il maestro e il Signore e il capo visibile come Dio è la verità, la signoria e la maestà invisibile. Così, la Chiesa e la Riforma si ritrovano davvero in questa vera *sequela* – nell'ora in cui si compie la potenza diabolica dell'«Io scatenato» che è stato slegato dalla Riforma.

3. Procedendo nella sequenza, questo è anche il mistero del «solo la Parola!». La stretta conseguenza di un Io diabolico è la diabolicità di una parola che si è fatta «magica». La Riforma, avendo detto «No» al mondo delle cose e della carne di Dio e avendo assoggettato tutto soltanto alla Parola creatrice, ha dato via libera alla potenza creatrice della parola umana: dapprima nelle parole vigorose della Bibbia di Martin Lutero ma poi, per l'appunto, fino alle parole umane violente dell'uomo che si crea e si costruisce un proprio mondo di cose e di carne, un mondo in cui la tecnica viene assolutizzata. In modo grandioso e terrificante, è avvenuto proprio questo. Tra fuoco e fiamme, nel tempo presente si è rotto quel mondo di cose e di carne costruito e divenuto adulto a partire da Dio, il «mondo occidentale»: quello del «corpo di Cristo», della «città di Dio», del «sacro impero» e del «cosmo divinizzato» – mentre si compie orrendamente la maledizione della Riforma su quella «cosalità» e quella «carnalità». Ma, se si guarda verso il futuro, ecco l'alba di un mondo che risorge sulla parola magica dell'uomo, sulla sua tecnica magica e violenta, sulle sue organizzazioni coercitive e incantatrici. Il fumo e il fuoco satanici dell'«Io assoluto» sono, nella loro vividezza, il fumo e il fuoco della «sua parola» divinizzata. Non della «Parola di Dio» che è «la» Parola (da cui viene la sostanza dell'Occidente), ma di quella parola che, intendendo Dio esclusivamente come «parola», semplicemente vuole farsi Dio.

Mentre però subiamo l'incanto di una catastrofe che sembra apparentemente inarrestabile, il «Dio sempre più grande» dà inizio alla ri-creazione di un mondo più grande: tra lo spirito riformatore e la carne cattolica c'è il Dio unico, e tra «la parola» dei riformatori e «le cose» dei cattolici c'è un mondo unico e indiviso. Il fatto che la devozione per la reale sacramentalità della Parola si sia risvegliata nello spazio ecclesiale è un vero risveglio della vecchia riforma domenicana: si è ritrovato il senso del fatto che il farsi uomo di Dio-parola mantiene la sua vitalità proprio nella «parola viva» che viene annunciata: quella in cui la Rivelazione è un *kerygma*, un annuncio fatto con le parole. Perciò, concretamente, la liturgia – messa, ufficio e sacramenti – non è una procedura morta: quando viene ascoltata e compresa essa vive, perché si tratta davvero di un santo dialogo tra Dio e l'uomo. Un dialogo tra la Parola di Dio e la pa-

⁹³ Cf. Mt 16,13-17.

rola dell'uomo che convogliano a nozze. D'altra parte la Riforma non ha attraversato invano la terribile degenerazione occorsa tra il XIX e l'inizio del XX secolo, quando la «parola pura» è finita degradata a una «parola che chiacchiera»⁹⁴ dal sapore letterario o peggio giornalistico. A causa di ciò, la Riforma è passata dal considerare la Chiesa come una «Chiesa della parola e basta» al considerarla una «Chiesa di parola e sacramento»: finché, tornata «cattolica» nei suoi sviluppi interni, la Parola stessa le è apparsa intrinsecamente come sacramento. Sembra davvero una Parola che di nuovo «si è fatta carne», uno «Spirito Assoluto» che vuole davvero ricomparire in un mondo fatto di cose (come nel cristianesimo carismatico di Sauer Schütz). Così si ricongiungono lo Spirito e la carne – le parole e le cose –, e questo è davvero il mistero dell'incarnazione: Dio, che è Spirito, si è fatto vera carne; Dio, che è Parola, si è fatto semplice cosa. Dio si è fatto «materialità», in un mondo fatto di cose che «sussistono»⁹⁵ nel Cristo di carne e sangue. Così la Chiesa e la Riforma si trovano davvero in questo *mondo reale* – proprio in quest'ora in cui, sotto un incantesimo diabolico, la parola dell'uomo resosi autonomo e creatore devasta il mondo di Dio e immagina un mondo solo umano, creato dalle sue sole forze.

4. Ecco che nel tempo presente l'ultima parola è il mistero del «solo Cristo!». Infatti, ora è diventata realtà tangibile quella prospettiva inquietante che scorgevamo nella Riforma storica: il fatto che l'unicità del Dio-uomo sarebbe degradata verso l'unicità di un nuovo uomo-Dio. I passaggi sono quelli che abbiamo osservato: prima la giustizia di Cristo come giustizia solo esteriore dell'uomo, poi Cristo come forma interiore dell'uomo, e infine la messianicità dell'interiorità umana in generale – arrivando di conseguenza a quel che è propriamente l'Anticristo: un uomo che si fa come Dio. Non serve aggiungere molte parole, essendoci in questo veleno il concorso di tutte le cose diaboliche che abbiamo osservato: dall'Io assolutizzato alla parola assolutizzata – fino all'uomo che si fa come Dio. L'apocalisse dell'Occidente si mostra davvero come l'aveva già svelata il libro dell'Apocalisse: l'uomo del «mistero dell'iniquità»⁹⁶ in un «luogo [...] santo»,⁹⁷ cioè nel posto di Dio: uomo come Dio. Infatti, dall'inizio della Modernità in avanti il sogno è stato proprio questo: fare dell'uomo un creatore assoluto al posto del Dio della creazione e quindi, in particolare, al posto del Dio della Parola «per mezzo della quale tutto è stato fatto».⁹⁸ È l'incantesimo di un umano che si fa divino partendo dalla magia della creazione positiva e finendo alla magia mistica della devastazione, e poi a una devastazione ancora più creativa. Queste sono cose

⁹⁴ Così Przywara: «*Ge-spräch*» und «*Ge-rede*».

⁹⁵ Col 1,17.

⁹⁶ 2Ts 2,7.

⁹⁷ Es 3,5.

⁹⁸ Cf. Gv 1,2.

diaboliche, e questa è l'ultima conseguenza dell'ultimo «No» della Riforma (quello a Cristo come vero *centro* tra Dio e uomo, come abbiamo visto).

Ma proprio qui dove si parla della cosa più estrema, cioè dell'esplicita contrapposizione tra Cristo e Anticristo – proprio qui, in mezzo all'oscurità apparente di questa fase escatologica dell'Occidente cristiano, si apre il mattino giubilantissimo in cui «Cristo oggi!» viene proclamato all'unisono: Chiesa e Riforma a una sola voce esultano per la loro unità («un solo gregge, un solo pastore»)⁹⁹ nel Cristo, il Signore. Nello spazio della Chiesa si sono abbattuti, come fossero un solo lampo fiammeggiante che appare e scompare, tutti i cieli della teologia che pensa per sé e tutta la terra della filosofia umana che pensa per sé, collassate in quella realtà nuova e raggiante della Parola detta agli Efesini: sono ricondotte «al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra».¹⁰⁰ Tutto quel che riguarda l'essenza pura e il concetto puro di un Dio «in sé» e di un uomo «in sé» appare «esistenziale» (usando una parola alla moda, dotta ma capace di accendere l'interiorità) nel Cristo, che oggi vivo cammina in mezzo a noi come aveva camminato nella terra santa: «Gesù Cristo è lo stesso [ma sempre nuovo] ieri e oggi e per sempre!».¹⁰¹ A sua volta, l'occhio della Riforma si è aperto sul *Christus totus*: non semplicemente sul Cristo storico o attualizzato storicamente ma sul Cristo che è la Chiesa (*corpus Christi*), la città (*civitas Dei*), il Regno (*sacrum imperium*) e tutte le cose (*kosmos theios*). Così Chiesa e Riforma si trovano insieme in un modo che più decisivo non si può: non più o «mondo cristiano» o «Cristo personale», come nella ripartizione precedente, ma Chiesa e anima, Chiesa e città, Chiesa e Regno, Chiesa e cosmo.

Un solo Cristo, Cristo tutto in tutti. Così Chiesa e Riforma, in mezzo a questo caos che apparentemente è la fine dell'Occidente, si trovano insieme unite come unico è il «nuovo Occidente»: un solo pastore, un solo gregge e un solo recinto in quanto uno solo è Cristo; quell'unico Cristo che è anima, Chiesa, città, Regno e *kosmos*, quell'unico Cristo che è capo e corpo.

L'unico Cristo, nostro Signore, raduna il suo gregge tra i lamenti infernali di un mondo senza Dio. Il mondo che sembra ridotto a una cosa elementare, oggetto brutto di un arbitrio brutto, proprio questo mondo parla, alla fine, nel modo che più gli appartiene: «Gesù vivo per te, Gesù muoio per te, Gesù sono tuo nella vita e nella morte!».

⁹⁹ Gv 10,16.

¹⁰⁰ Ef 1,10.

¹⁰¹ Eb 13,8.

ABSTRACT

1. *L'uomo dell'Occidente*: Subito dopo la Seconda guerra mondiale, in un momento di evidente crisi dell'Occidente cristiano, Erich Przywara trae le linee portanti della sua teologia della storia da un'espressione che nella sacra Scrittura sottolinea i momenti davvero epocali: «Dio fa una cosa nuova». L'Occidente si sente in crisi perché, dalla Modernità in poi, nella sua concezione l'uomo non è più al centro dell'universo e della storia; ma nel crollo delle sicurezze umane i cristiani devono riconoscere l'inizio di un'epoca nuova in cui al centro dell'esistenza, della storia e dell'esperienza ecclesiale è posta l'incarnazione di Dio in Cristo.

2. *Vecchia e nuova Riforma*: Erich Przywara riflette sulla centralità del concetto di riforma nella storia della Chiesa e in quella dell'Occidente, individuando le quattro parole d'ordine della Riforma protestante: il mondo come peccato, il primato della coscienza individuale, la centralità della Parola di Dio e la centralità di Cristo. A partire da ciascuna di esse, nella prima parte vengono esplicitati i caratteri intrinsecamente evangelici della Riforma ma anche identificati i limiti della loro assolutizzazione; nella seconda parte, dopo aver approfondito la relazione tra questi limiti teologici e la crisi cresciuta nel pensiero europeo fino alla contemporaneità, vengono infine colti i segni incipienti di quella «nuova Riforma» che, mossa dallo Spirito, dovrà portare con sé l'unità visibile della Chiesa e la rinascita della cultura occidentale.

1. *L'uomo dell'Occidente*: *Immediately after the Second world war, Erich Przywara considers the apparent crisis of the Christian West. He draws out his theology of the history from a prophetic line that stresses the turning points in the whole Bible: «God makes new things». From the Modern era onwards, this is the feeling of crisis of the West: the mankind is no more in the middle of the universe and history. However, in the collapse of human certainties, Christians must acknowledge the beginning of a new era, when the becoming man of the Christ becomes the core of the history, of Church experience and of personal lives.*

2. *Vecchia e nuova Riforma*: *Erich Przywara considers the notion of reform in the very core of Church history and in the center of the history of the West, then identifying the four keywords of the Protestant Reform: the world itself as a pity, the primacy of individual conscience, the centrality of the word of God and the centrality of the Christ. At first, these keywords are useful to display the intimate evangelic features of the Reform but also to identify the faults of their absolutization. Then, Przywara focuses on the relationship between these faults and the crisis grown in European philosophy till contemporary times; he shows however the signs of the beginning of a «new Reform» led by the Spirit, whose effects will be the visible unit of the Church and a new birth of western culture.*

KEYWORDS 1. *L'uomo dell'Occidente*: Erich Przywara – Theology of the History – Theology of the crisis – Christian Anthropology
2. *Vecchia e nuova Riforma*: Erich Przywara – Reform – Ecumenism

mandreoli.fabrizio@gmail.com
michele.zanardi@alumni.unitn.it