

La testimonianza fedele e verace

Antonio Russo

The true and faithful testimony

Abstract

The present paper tries to shed new light upon the idea of testimony. In so doing, the author outlines the fundamental points of the topics he addresses, though briefly. Its main features are illustrated through the analysis of Blondel, de Lubac, Tilliette, Kasper, Schockenhoff. These thinkers, whom he explicitly defines as closely interrelated by virtue of their intellectual paths and personal examples, embody a faith devoted to the unavoidable search for a rational intelligence behind its own elements. Moreover, their works are among those which share the merit to have actually embarked upon and enhanced endeavours to bridge the gap between theology and philosophy.

The inclusion of those truths into anthropological discourse will turn to the benefit of theology itself, in order to avoid a regrettable rupture between theology and desired holiness and to recover a synthesis of doctrine and life.

Keywords: philosophy and theology, testimony, M. Blondel, W. Kasper, X. Tilliette, E. Schockenhoff

1. Introduzione

Enrico Castelli Gattinara (1900-1977), introducendo i lavori di un famoso Convegno, tenutosi nel 1972 a Roma – con la partecipazione, tra gli altri, di X. Tilliette, Cl. Bruaire, V. Mathieu, R. Panikkar, P. Ricoeur, E. Levinas, H. G. Gadamer, K. Rahner, G. Vattimo, J. Ellul, G. Marcel, I. de la Potterie – affermava che «il problema della testimonianza nel suo doppio aspetto filosofico e religioso, si presenta nel drammatico conflitto tra secolarità e sacralità»¹. La nozione di testimonianza, perciò, sembra essere un Giano bifronte, perché in essa vi è una dualità, quasi una contraddizione: per un verso, infatti, svela mere designazioni empiriche, storiche e giuridiche, per l'altro rimanda ad istanze morali o di religiosa absolutezza. Queste sue connotazioni essenzialistiche, nello svolgimento e nelle varie diramazioni della storia del pensiero, hanno condotto a parlare di enigma della testimonianza, di un suo carattere proteiforme o fallace².

¹ E. Castelli, *Il problema della testimonianza*, in *La Testimonianza. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto di Studi Filosofici*, Roma, 5-11 Gennaio 1972, a c. di E. Castelli, Roma, 1972, p. 14.

² R. Giorgi, *Il trauma della testimonianza*, in E. Castelli, a c. di, *La Testimonianza, op. cit.*, p. 276: «La testimonianza appare come un immenso corpo di linguaggio, trasparente nella sua proteica sfaldabilità, componibile nei disegni e forme più diverse».

Aristotele (384 a.C. o 383 a.C. - 322 a.C.), nella *Retorica*, ad esempio, nel fissare la sua attenzione sui discorsi e sui procedimenti giudiziari, inserisce le testimonianze tra le prove «extra-tecniche che non sono procurate da noi, ma che si trovano già in partenza, come le testimonianze, le confessioni sotto tortura, i documenti scritti e quelle del genere»³. Ed esse sono distinte e decisamente meno importanti di quelle tecniche «che riguardano l'argomentazione e l'argomentazione è una dimostrazione (infatti noi crediamo soprattutto ciò che riteniamo che sia stato dimostrato), e...la dimostrazione retorica è l'entimema e questo è, in generale, la più importante delle argomentazioni»⁴. Per Spinoza (1632-1677), poi, la conoscenza che la mente umana deriva da altre idee – cioè da testimonianze orali e scritte, dall'immaginazione – è inadeguata, perché «il criterio generale adottato da Spinoza per decidere della questione è il seguente: adeguata sarà l'idea che la mente formula mediante la sola potenza della sua propria natura; infatti ciò che trae da se stessa non può che esserle chiaro e distinto, mentre ciò che trae da altre idee non può esserle noto se non in modo parziale e confuso»⁵. Lessing (1729 - 1781), nel contesto della filosofia dei Lumi, ha legato il suo nome ad un punto di vista che getta nel discredito la testimonianza positiva della fede religiosa e cristiana, tematizzando l'assenza di un passaggio, di una inferenza dai fatti storici alla verità di fede, con il rifiuto della possibilità di un *Übergang* dall'uno all'altro dei due termini, cioè dalle verità storiche contingenti alle verità dogmatiche. Tanto da fargli dire che le “contingenti verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali”⁶. E perciò egli afferma che fondare su delle verità storiche una testimonianza affidabile della Resurrezione di Cristo o di ogni altra verità di fede è in termini aristotelici una vera e propria *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*⁷.

Per Hegel (1770-1831), «la foi qui se fonde ou se confirme par des preuves historiques... s'est déjà laissé contaminer par les Lumières. On n'est pas plus avancé

³ Aristotele, *Retorica*, I, 2, 1355 b 35

⁴ Aristotele, *Retorica*, I, 1, 1355 a 5: «Aristotele distingue due tipi fondamentali di argomentazioni retoriche, ossia l'“entimema” e l'“esempio”, i quali corrispondono ai due tipi fondamentali di argomentazioni dialettiche, cioè rispettivamente al sillogismo e all'induzione. L'entimema è chiamato addirittura da Aristotele sillogismo retorico» (E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma, 1998, pp. 42-43). Sulla *Retorica* di Aristotele, si veda, poi, la pregevole, densa ed ampia, *Introduzione* (pp. 7-137, con *Nota bibliografica*) di Marcello Zanatta, in Aristotele, *Retorica e poetica*, a c. di M. Zanatta, Torino, 2004. Il volume, per «una ben precisa scelta scientifica e editoriale» (*op. cit.*, p. 7), è provvisto di glossari, indici analitici. Per Zanatta, nel trattare delle argomentazioni retoriche e dell'entimema, nel discorso aristotelico «è possibile sentir echeggiare in un certo senso, e per l'oggetto per cui essa chiama direttamente in causa il criterio discriminante del metodo, ossia della conoscenza, qual è proprio di un'arte, la distinzione platonica tra la retorica sofistica, condannata perché non si costituisce affatto come τέχνη, e quella retorica che invece conosce i tipi di anima cui vanno rivolti i discorsi (cfr. *Fedro*, 269d 2-272 b 6)» (*ivi*, p. 26).

⁵ F. Mignini, *Etica. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, p. 96.

⁶ Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in *Werke*, Bd. VIII, Darmstadt, 1996, p. 12.

⁷ *Ivi*, p. 13.

que Lessing»⁸. Nelle sue *Lezioni sulla filosofia della religione*, egli afferma che «La testimonianza dell'assolutezza della religione può venire... solo dallo spirito che abita in ciascuno di noi: "in tal maniera è assolutamente allontanata ogni autorità esterna, ogni convalida eterogenea. Ciò che deve valere per me, deve avere la sua convalida nel mio spirito; l'impulso può ben venire dall'esterno: ma l'inizio esterno è indifferente. Al fatto che io creda appartiene la *testimonianza del mio spirito*". Cristo stesso, osserva Hegel, condanna la testimonianza dei miracoli, se intesi come autentico criterio di verità»⁹.

Questo sfondo, se si prescinde dalla stagione della filosofia dei valori del primo Novecento, in cui l'idea di testimonianza è risaltata di nuovo in primo piano, non è rimasto senza conseguenze. Tanto che oggi il tema della testimonianza non di rado è diventato quasi marginale – caratterizzato da un certo anacronismo, ma anche, attraverso l'emergere del discorso fenomenologico, «dal più drammatico processo al significato tradizionale del concetto di testimonianza»¹⁰ – o è stato demonetizzato attraverso un uso abusivo e sconsiderato del termine¹¹.

2. Cristianesimo e testimonianza: Xavier Tilliette

Per un cristiano, per recuperarne il senso e il vigore originario, occorre tener presente che «Gesù Cristo è il testimone fedele e veridico e i suoi discepoli sono i suoi testimoni». E i martiri sono, secondo l'etimologia del termine greco (μάρτυς)¹², dei testimoni, anzi i testimoni per eccellenza, tanto che in essi la testimonianza trova il suo compimento¹³. Gesù Cristo stesso viene «designato in Apoc. 1, 5 come ὁ μάρτυς ὁ πιστός, "testimone fedele", e in 3, 14 ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός, "testimone fedele e verace"»¹⁴.

Per cogliere l'uso di questo vocabolo nei testi del Nuovo Testamento: «è fondamentale richiamarsi al fatto che già il greco extra-biblico conosce il concetto di testimone non solo nel senso di chi testimonia delle realtà controllabili, ma anche di chi testimonia delle verità, dichiara o professa dei convincimenti. Ambedue le accezioni si trovano anche nel N.T. e il particolare valore che assume il concetto cristiano di testimone non è che la conseguenza della loro applicazione al messaggio evangelico e

⁸ X. Tilliette, *Témoignage et vérité. Valeur et limites d'une philosophie du Témoignage*, in E. Castelli, a c. di, *op. cit.*, p. 98.

⁹ M. M. Olivetti, *Testimonianza e apologetica*, in E. Castelli, a c. di, *La Testimonianza*, *op. cit.*, p. 394.

¹⁰ E. Castelli, *Il problema della testimonianza*, in E. Castelli, a c. di, *La Testimonianza*, *op. cit.*, p. 14.

¹¹ X. Tilliette, *Le Témoignage*, in E. Castelli, a c. di, *La Testimonianza*, *op. cit.*, p. 179.

¹² H. Strathmann, voce μάρτυς, in G. Kittel, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, Brescia, 1970, coll. 1313-1314.

¹³ X. Tilliette, *Le Témoignage*, *art. cit.*, p. 184.

¹⁴ H. Strathmann, voce μάρτυς, *cit.*, col. 1334.

alle situazioni entro le quali esso viene annunziato»¹⁵. C'è, comunque, un uso del vocabolo, ad esempio in Lc. 24, 48, che porta alla «concomitanza fra testimoni di fatti e testimoni nell'azione missionaria»¹⁶ e, poi, nell'*Apocalisse*, «non qualsiasi cristiano che muore per la fede è chiamato martire, ma il titolo viene riservato a quelli che lavorano per l'evangelizzazione in qualità di testimoni che chiamano altri alla loro fede. L'idea di testimoni di fatti storici qui non ha più posto. Testimone è colui che attesta, per propagarla, la verità dell'evangelo... Nell'esaminare il titolo di μάρτυς πιστός dato a Gesù, non si può prescindere dal fatto che anche il 'martire' Antipa è detto 'fedele': vuol dire che il crocifisso è il prototipo del 'testimone' cristiano»¹⁷. Nel *Vangelo di Giovanni* (5, 33 e 18, 37) compare l'espressione μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ; ed essa viene utilizzata da Gesù per affermare che Giovanni Battista «ha reso testimonianza alla verità» (5, 33) e poi ancora una volta da Gesù, nel processo davanti a Pilato, per dire: «sono nato e venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità» (18,37)¹⁸. Il termine μάρτυς, nella successiva tradizione cristiana¹⁹, servirà ad indicare «le chrétien qui témoigne de sa foi par son sang: "les témoins de la vérité"... ce sont les martyrs. D'après une de nos plus anciennes collections liturgiques, les *Constitutions apostoliques*, le martyr est celui qui rend témoignage en vérité pour le Christ (ὑπὲρ Χριστοῦ) (V, 9, 1), ou encore, "celui qui quitte ce monde sans mentir, en témoignant pour la vérité" (ἐν μάρτυριῶ... ὑπὲρ τῆς ἀληθείας) (V, 9, 2)... Ce lien formel entre l'idée de témoignage et le thème du martyr ne se trouve pas encore dans l'expression johannique "rendre témoignage à la vérité". Mais il serait excessif de dire que ce thème n'y est pas préparé... il reste que l'essentiel, pour Jean, est la fonction révélatrice du témoignage. Par là s'explique sans doute que

¹⁵ H. Strathmann, voce μάρτυς, in G. Kittel, *op. cit.*, coll. 1313-1314. Per N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München, 1961, pp. 41-42: «ist zu sagen, dass in den bisher behandelten neutestamentlichen Schriften, in denen sich der Gebrauch der Wortgruppe μάρτυς – abgesehen von der besonderen lukanischen und johanneischen Terminologie... der gewöhnliche Gebrauch des Profangriechischen in seinen Variationen wiederkehrt». Inoltre, sugli stessi argomenti, si veda anche: Th. Baumeister, *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Bern, 1991.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, col. 1334.

¹⁸ I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, t. 1: *Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Roma, 1999, p. 79: «A deux endroits de l'évangile de Jean, nous rencontrons l'expression μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ, fort proche, dirait-on, de τὴν ἀλήθειαν λαλεῖν... La première fois le Christ déclare aux Juifs en parlant de Jean Baptist: "Il a rendu témoignage à la vérité" (5,33); la seconde, il dit de lui-même au cours du procès devant Pilate: "Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité" (18,37). La formule "témoigner pour la vérité" est donc utilisée dans le IV^e évangile pour caractériser aussi bien la mission du Baptiste que celle de Jésus».

¹⁹ Sull'uso del termine μάρτυς, nel Cristianesimo della tarda antichità, cfr. P. Gemeinhardt, J. Leemans, *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD)*, Berlin/Boston, 2012. Sul culto dei martiri e la sua origine, cfr. F. Bisconti, D. Mazzoleni, *Alle origini del culto dei martiri. Testimonianze nell'archeologia cristiana*, Roma, 2005.

l'espressione "rendre témoignage à la vérité" est propre à Jean dans le N.T. Qu'il s'agisse du Baptiste au de Jésus lui-même, le témoignage a pour but de faire connaître le Christ aux hommes; malgré l'incrédulité et l'hostilité du plus grand nombre d'entre eux, son but est de les amener à la foi»²⁰.

Ma cosa significa rendere testimonianza alla verità? Qual è la sua accezione non lata, nei suoi caratteri principalissimi?

Essa, per Tilliette, ha bisogno di essere accuratamente distinta, tenendo presente l'avvertenza che «nous savons qu'il ne faut pas croire tous les témoins qui se font égorger. On peut mourir pour une cause mauvaise, dans une guerre injuste. Il y a un sacrifice au sein de l'aveuglement, un acharnement, un jusqu'aboutisme. L'héroïsme, la fidélité, ne rendent pas forcément un témoignage absolument persuasif. Ils peuvent être entachés d'orgueil, d'étroitesse, de manque de discernement, de fanatisme»²¹.

Appare chiaro, dunque, che occorre stabilire se e in che modo l'area semantica coperta dal termine testimonianza abbia una sua individuabile specificazione, perché «le témoignage, en l'occurrence ma mort, qui garantit ma vérité la garantit comme mienne, mais non nécessairement comme vraie»²². Ma così ci troviamo di fronte ad un quadro di pensiero in cui emerge e bisogna tener ben presente e chiarire l'interrogativo: «le témoignage a-t-il don besoin d'être étayé, confronté, reçoit-il d'une source étrangère sa plausibilité et sa crédibilité?»²³.

Si presenta cioè indifferibile, ed è esplicitamente avvertito da Tilliette, il problema di trovare e accogliere un canone di giustificazione speculativa capace di contribuire al superamento delle diverse tensioni direzionali del termine. Una cosiffatta analisi critica si trova, ad esempio, in un testo di Kierkegaard, e più

²⁰ I. de la Potterie, *Jean -Baptiste et Jésus témoins de la vérité d'après le IV^e Evangile*, in E. Castelli, a c. di, *La Testimonianza*, op. cit., pp. 328-329. Per Th. Baumeister, Zur Entstehung der Martyrerlegende, in P. Gemeinhardt, J. Leemans, *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD)*, op. cit., p. 35, per quanto riguarda l'identificazione del rendere testimonianza alla verità con l'idea di martirio fino all'estremo sacrificio della propria vita, è da dire che «Das erste erhaltene frühchristliche Schriftstück, in dem die Martyriumsterminologie enthalten ist, der die Zukunft gehören sollte, ist bekanntlich das Martyrium Polycarpi, ursprünglich ein Brief der Gemeinde von Smyrna kurz nach dem Tod ihres Bischofs Polykarp um 160 nach Christus. Das griechische Wort μάρτυς = Zeuge bezeichnet hier eindeutig den Blutzeugen, das heißt den seines Glaubens wegen hingerichteten Christen, dessen Tod aus christlicher Perspektive so positiv als Zeugnis interpretiert wird». Ad ogni modo, per lo stesso autore, «Die christliche Theologie des Martyriums kann begriffen werden als Fortführung und Modifikation einer breiten jüdischen Bermühung um Sinnggebung des gewaltsamen Todes glaubensstarker Juden und allgemein der Verfolgung jüdischer Frommer. Als Beginn einer durchgehenden und modifizierten jüdisch-christlichen Traditionslinie können gut Ereignisse zur Zeit des syrischen Herrschers Antiochus IV. Epiphanes (*regnavit* 175-164 vor Christus) bestimmt werden, die Anlass für theologische Reflexionen und literarische Gestaltungen wurden».

²¹ X. Tilliette, *Témoignage et vérité. Valeur et limites d'une philosophie du Témoignage*, art. cit., p.90.

²² *Ivi*, p. 91.

²³ *Ivi*, p. 93.

precisamente nel suo breve trattato *Un homme a-t-il le droit de se laisser mettre à mort pour la vérité?*, in cui il grande danese riconosce l'ambivalenza della morte per la verità e si pone il problema della sua legittimità o meno. E poi presenta per un verso i limiti dell'arroganza e della sicurezza del possesso della fede che si fa esclusiva e si assolutizza; e per l'altro mostra l'esigenza di temperare la testimonianza con la compassione e la carità, riconoscendo «le clair-obscur de la condition humaine... Le témoin n'est pas le juge, le témoin n'est pas le juste, un seul est le Juste. L'attachement exclusif, fanatique, à la vérité a quelque chose de démoniaque... La réflexion passionnée de Kierkegaard nous fait entrevoir une limitation éthique et théologique de la philosophie du témoignage, une distension du lien entre le témoignage emphatique et la vérité»²⁴.

Questa prospettiva comporta il fatto che finanche il testimone oculare viene ad essere messo in questione: egli, pur possedendo il vantaggio di essere contemporaneo e così di vedere Gesù, non è ancora discepolo per questa sua sola connotazione, se non gli è concesso di riconoscere Dio.

E perciò «ce n'est pas se méprendre sur l'intention de Kierkegaard que de lui attribuer une méfiance à l'égard des témoignages historiques. Il leur demande de *prêter* le minimum vital, l'occasion, l'amorce, à partir de quoi se déclenche le saut qualitatif»²⁵.

Ma allora non vi è alcun modo di dissipare i dubbi e di superare le reticenze della filosofia per ristabilire una passerella, un legame, tra la testimonianza positiva, storica, e la testimonianza esistenziale della fede, se non un salto, un incontro «paradoxale de la foi et de l'historique, de l'éternel dans l'instant?»²⁶.

Per cercare di chiarire come realizzare una comunicazione tra le testimonianze storiche e la fede, tra la testimonianza della religione assoluta e ciò che è fluttuante e instabile (*das Schwankende und Unstäte*)²⁷, Tilliette, nello svolgimento della propria personalità speculativa, ha legato il suo nome ad un punto di vista che si risolve in un percorso che è come «l'asse di una filosofia pienamente cristiana». Per illustrarne i tratti fondamentali, egli si avvale dell'analisi di tre autori, per sua esplicita ammissione strettamente apparentati tra loro: Maurice Blondel, Gaston Fessard S.J. e Claude Bruaire. Essi 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, tra testimonianza storica e fede esistenziale.

²⁴ *Ivi*, p. 97.

²⁵ *Ivi*, p. 99.

²⁶ *Ivi*, p. 98.

²⁷ Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Religion*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Lasson, Bd. 12, Leipzig, 1925, p. 290.

Il primo degli autori francesi citati, in particolare, ha predisposto la fisionomia del procedimento da seguire e determinato i contrassegni filosofici del percorso su cui incamminarsi, per fare nell'orizzonte della propria fede uno sforzo da filosofo, nella convinzione che «La filosofia è la santità della ragione»²⁸. Essa, pur senza sconfinare nel soprannaturale, fa emergere, *per speculum et in enigmatè*, le realtà cristiane. Per Blondel, infatti, la «supposition du surnaturel» non è arbitraria e non è una finzione chimerica, perché studiando «les conditions de la sincérité complète, en essayant de déterminer les dispositions d'une volonté entièrement bonne et conséquente», si rinviene «un perpétuel sous-entendu ...une arrière-pensée», che risponde al segreto movimento della coscienza. In altri termini, in questa «disposition que la pratique sincère de la vie fait naître dans la solitude de la conscience, on en rencontre encore le vivant témoignage autour de soi. Oui, il reste des témoins, μάρτυρες»²⁹.

Una analisi fenomenologica di ogni atto, di ogni fenomeno mostra che «il subsiste, dans ce qui est connu, un irréductible mystère» e perciò l'*Unique Nécessaire* non è un qualcosa di importuno, non è un lampo improvviso, quanto il risultato del deterministico concatenamento logico – benché non sempre pienamente omogeneo – dell'azione umana che procede per tappe ascendenti, in cui i singoli anelli della catena sono dei *testimoni o 'martiri'* che alludono ad altro e ci dispongono a proseguire la marcia fino al punto in cui avvertiamo che ciò che desideriamo di più profondo è analogo a ciò che ci viene proposto dall'esterno dai dogmi.

Il compito del filosofo consiste allora nel rilevarne le tracce, nell'analizzarne i testimoni e nel disporre gradualmente, solo con i mezzi forniti dalla ragione, a confrontare i dogmi della dottrina cristiana con le esigenze più intime della nostra volontà effettiva³⁰. Questa prospettiva guardata nel suo complesso comporta la necessità «d'écarter, par la philosophie, les obstacles qu'accumule, sans doute à tort, une philosophie hostile de parti pris... La plénitude de la philosophie consiste, non pas en une présomptueuse suffisance, mais dans l'étude de ses propres impuissances et des moyens qui, d'ailleurs, lui sont offerts pour y pourvoir»³¹.

Questa filosofia dell'*insuffisance* mostra che l'azione umana oltrepassa l'uomo, perché qualcosa di divino abita in lui, e la ragione deve impiegare ogni sforzo per mostrare che in ogni coscienza umana normale vi è una «attente cordiale du messie inconnu; baptême de désir, que la science humaine est impuissante à provoquer, parce que ce besoin même est un don. Elle en peut montrer la nécessité, elle ne peut le faire naître»³².

Gli esempi topici più importanti, usati dal Blondel per dispiegare questa trama, sono costituiti soprattutto dallo «schématisme eucharistique», che assieme al

²⁸ X. Tilliette, *Maurice Blondel filosofo cristiano*, in «Humanitas», 2, 1990, p. 159.

²⁹ M. Blondel, *L'Action*, Paris, 1893, pp. 390-393.

³⁰ *Ivi*, p. 391.

³¹ *Ivi*, p. 393.

³² *Ivi*, p. 388.

pancristismo, «auquel il est apparenté comme pure effigie de l'action-passion», «est le talisman, le chiffre secret»³³. La figura del Cristo, nella sua complessità e nella sua realtà teandrica, quindi, è il *vinculum, le lien substantiel* che conferisce coesione interna al discorso dell'azione in tutte le sue varie articolazioni e direzioni. La sua trattazione viene preparata con prudenza, e non senza qualche oscurità, nelle ultime due parti de *L'Action*, attraverso l'uso esplicito di vocaboli come *médiateur, sauveur, libérateur*, ecc., e fa parte dell'architettura dello stesso testo come «la pierre faîtière ou comme la grande mosaïque de la voûte»³⁴. La preoccupazione costante di Blondel è quella di mostrare come e perché il Cristo si fa uomo e proprio qui la sua cristologia manifesta aspetti di indubbia originalità, anzi i suoi tratti più originali, perché presenta l'incarnazione e l'unione ipostatica come filantropia e fa del Cristo colui che solidarizza con tutti gli uomini³⁵.

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 e a dire che «gli 'stati' di Cristo sono altrettante forme della condiscendenza divina, della solidarietà con l'umanità»³⁶. Così la spoliazione divina (Fil. 2, 7s.; Gal. 1,4; Gal. 2, 20), l'ensarcosi del logos (Giov. 1, 14), diventa la cifra di tutte le cose e l'esinanimento 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, per Blondel, patisce di ogni male, di ogni peccato, ed è perciò «l'universale stigmatizzato dei dolori umani» e nello stesso tempo un universale di carità³⁷. 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, come afferma lo stesso Blondel, citando a proprio sostegno un passo mutuato da Leibniz³⁸.

Questo è il grande alveo su cui sorge e si sviluppa la riflessione di Tilliette. Esso l'orienta in direzione radicalmente teologica e cristologica, perché «la legittimità, la possibilità di una cristologia filosofica sta e cade con l'accettazione,

³³ X. Tilliette, *L'insertion du surnaturel dans la trame de "L'Action"*, in «Revue philosophique», 4, 1986, p. 461.

³⁴ Ivi, p. 462.

³⁵ X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia, 1991, p. 351.

³⁶ X. Tilliette, *Maurice Blondel filosofo cristiano*, art. cit., p. 167.

³⁷ Cit. in R. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste*, Paris, 1961, pp. 63-65, 79, 137, 237-240; e poi anche M. Blondel, *Histoire et Dogme*, Paris, 1956, p. 226.

³⁸ M. Blondel, *L'Action*, op. cit., p. 446. Su questi aspetti, cfr. anche X. Tilliette, *Panegyrique de Maurice Blondel*, in «Bulletin des amis de Maurice Blondel», 15, 2000, pp. 21-29. Il passo che Blondel mutua da Leibniz è il seguente: «aimer tous les hommes, aimer Dieu, c'est même chose» (M. Blondel, *L'Action*, op. cit., p. 446).

con l'ascolto, di una filosofia come quella di Blondel»³⁹. Il rapporto di Tilliette con Blondel, proprio per tutte queste ragioni, è costitutivo e alla luce di esso egli orienta la sua cristologia filosofica, che nelle sue articolazioni filosofiche antecedenti fa capo soprattutto a Schelling e, poi, entra con Blondel «in una nuova fase, in cui si nota una trasformazione più importante e feconda delle precedenti»⁴⁰, che, nei suoi esiti ultimi, ha condotto alla trasformazione della dottrina d'immanenza sempre più in *metodo*⁴¹. Lo stesso Schelling, nonostante la sua grandezza, viene visto da Tilliette come un precursore del filosofo di Aix⁴², come un autore che elabora una concezione della «filosofia che si apre alla religione, così come a sua volta la religione s'impregna di intelligenza filosofica. Un proposito insomma che sarà raggiunto da M. Blondel che

³⁹ X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, *op. cit.*, p. 354. Questa convergenza di Tilliette con il pensiero di Blondel si è snodato a partire da un passo della *Dialectique des Exercices spirituelles* (Paris 1956) del blondeliano Gaston Fessard (X. Tilliette, *Dalla filosofia alla teologia*, in *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, a c. di G. Ferretti, Genova, 1992, p. 177 e *Dans mes propres affaires*, in A. Russo, J.-L. Vieillard-Baron, *La filosofia come santità della ragione*, Trieste, 2004, p. 14).

⁴⁰ M. Blondel, *Una fonte del pensiero moderno. L'evoluzione dello spinozismo*, in O. Arcuno, a c. di, *Maurice Blondel. Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal*, Firenze, 1975, p. 97. Per il testo originale francese, cfr. *Un des sources de la pensée moderne. L'évolution du spinozisme*, in M. Blondel, *Oeuvres complètes, II. 1888-1913. La philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, 1997, a c. di C. Troisfontaines, in part. p. 88: «Le mérite excellent de l'oeuvre de M. Delbos, c'est de préparer ce progrès de pensée et de méthode qui renouvellera la philosophie moderne, en lui permettant, par le développement de ses propres principes, de s'ouvrir enfin aux inspirations les plus directes de la vie morale et de la pratique religieuse». In altri termini, il merito di Delbos è quello di esser stato, secondo Blondel, un antecedente dello stesso Blondel, di avergli fatto insomma da segnavia. Per queste ragioni, l'affermazione di Blondel, come ha scritto C. Troisfontaines, è «importante, non seulement pour percevoir les enjeux de l'ouvrage de Delbos mais également pour comprendre comment Blondel lui-même situe la philosophie de l'action dans le prolongement logique des doctrines qui vont de Spinoza au phénoménisme de son époque» (C. Troisfontaines, in M. Blondel, *Oeuvres complètes*, t. II, Paris, 1997, p. 57). Non a caso, si tratta di un prolungamento, nello svolgimento storico delle principali tappe dell'evoluzione dello spinozismo, in cui «le pas décisif» viene «accompli par la philosophie de l'action» (C. Troisfontaines, in M. Blondel, *Oeuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 57). Cfr., in merito, anche O. Blanchette, *Maurice Blondel. A Philosophical Life*, Grand Rapids/ Michigan, 2010, p. 110: «It was an appropriation of Delbos's account of the development of Spinozism in German philosophy all the way to Hegel and a prolongation of it in the direction of his own philosophy of action». Sul rapporto Maurice Blondel-Victor Delbos, tra gli studi più recenti, cfr. E. Tourpe, *La lecture de Victor Delbos par Maurice Blondel: une "belle infidèle"?*, in «Revue des Sciences Religieuses», 3, 2013, pp. 327-348. Per Tourpe, nonostante le numerose affermazioni esplicite di Blondel su Delbos, «en réalité, Delbos a vécu "entre" le système spinoziste qui identifie absolument la raison humaine à la pensée divine de l'être, et la juxtaposition, courante en France, de la pensée et de la vie, de la clarté et de l'action. Delbos a inauguré une voie qui, complétant celle du première Blondel et sans dout rejointe en partie par le "dernier" Blondel, découvre dans l'unité morale de Dieu et de l'homme la relation vivante, indéductible et nécessaire à la fois, de l'idée et du réel» (*ivi*, p. 348).

⁴¹ *Ivi*, p. 88; cfr. anche P. Colin, *Blondel et le Spinoza di Delbos*, in A. Russo, J.-L. Vieillard Baron, *La filosofia come santità della ragione*, *op. cit.*, pp. 239-256.

⁴² X. Tilliette, *Une introduction à Schelling*, Paris, 2007, p. 98.

l'ha intuito»⁴³, come un filosofo in cui la figura di Cristo viene intesa ed illustrata ricorrendo al significato neotestamentario di Mc. 16, 15 o «le Premier Né de toute créature et de ce titre christologique Schelling a fait son emblème, comme plus tard Blondel»⁴⁴. Blondel riscopre così «una grande linfa, una grande tradizione», al punto da poter dire che «le sue premesse, le sue intuizioni della rivelazione *possibile*, incrociano le prospettive di altri grandi filosofi, meno sospetti di filosofia 'garantita': il *Primogenitus* di Schelling»⁴⁵.

3. Gli aspetti sociali della testimonianza: Henri de Lubac (1886-1991)

Il «vero problema» di Tilliette, qui, come è stato rilevato da Peter Henrici S.J., consiste «nel discernimento tra verità rivelate accessibili alla ragione (quale la creazione dal nulla) e verità totalmente impenetrabili per la ragione, i misteri propriamente detti. Se la ragione filosofica tentasse di recuperare anche questi misteri, minaccerebbe di 'razionalizzare il dogma'. Per ovviare a questo pericolo, Tilliette propone, sulle orme di Blondel e del P. de Lubac, una *philosophie dell'insuffisance*, dei limiti della ragione. Confrontata col dato rivelato la ragione umana si trova invitata ad allargare i suoi limiti, riconoscendo anche ciò che la sorpassa»⁴⁶.

E anche l'ordito che orienta e lega, sin dagli inizi, la produzione di de Lubac⁴⁷, che è poi l'intento di voler ristabilire il contatto tra la teologia cattolica e il pensiero contemporaneo, o perlomeno di eliminare un ostacolo di base a questo contatto, rientra nel grande alveo della filosofia blondeliana. Perciò de Lubac si appropria del metodo di immanenza, definendolo il più rispondente all'impellente

⁴³ X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Milano, 1972, p. 92.

⁴⁴ X. Tilliette, *Une introduction à Schelling*, op. cit., p. 129.

⁴⁵ X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, op. cit., p. 354. Anche E. Brito, *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Paris, 2000, p. 192.

⁴⁶ P. Henrici, testo inedito dattiloscritto della relazione presentata al Convegno Internazionale su *Il P. Xavier Tilliette e la filosofia cristiana*, organizzato a Firenze il 1 dicembre 2011 da Antonio Russo e Andrea Blandi del Consorzio Zenit di Firenze, p. 3.

⁴⁷ Per la dipendenza di de Lubac da Blondel, si veda Tilliette: «L'approfondimento entusiasta dell'*Action*, presto rinforzato da un contatto personale con il maestro di Aix, si rivelerà fecondo e promettente. P. de Lubac è l'uomo della fedeltà, in questo caso la fedeltà copre tutta una vita. La sua intuizione geniale, che condivide con il focoso abate Joannès Wehrlé «Boanerges», consiste nella trasposizione teologica dell'*Action*, quindi del riportare a galla la questione del sovrannaturale, prigioniera di una teoria stretta e mal concepita. In effetti l'impresa di Blondel aveva destato poca emozione tra i filosofi, mentre recava un grande scompiglio tra il clero e i seminari. Sulla scorta di documenti poco noti o inediti, Antonio Russo e Giovanni Moretto hanno palesato l'influsso persistente di Blondel sul giovane professore e l'uso fatto da questi delle tesi dell'*Action* nel campo teologico. Tutto un carteggio ne rende testimonianza» (X. Tilliette, *Henri de Lubac e la filosofia*, in «Gregorianum», 4, 1997, pp. 762-763).

necessità di un metodo che la logica della fede impone e senza di cui la Chiesa stessa resterebbe paralizzata nella sua attività missionaria.

Il compito che egli si prefigge è quello di mostrare 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 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 legate⁴⁸. 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. L'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.

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

⁴⁸ H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, Paris, 1938, p. 174.

appello a svolgere un ruolo eterno»⁴⁹, 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, e nello stesso tempo ha consolidato al massimo l'esigenza di questo 'io', elemento infimo di quella comunità»⁵⁰. 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. 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»⁵¹.

Per il de Lubac⁵², una persona individualisticamente isolata è un controsenso e

⁴⁹ H. de Lubac, *Le Caractère social du Dogme chrétien*, Lyon, 1936, p. 43.

⁵⁰ *Ivi*, p. 44.

⁵¹ H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, *op. cit.*, p. 272.

⁵² Per uno sguardo d'insieme dell'opera e della figura di H. de Lubac, si veda l'autorevolissimo intervento, tuttora inedito, dell'allora Card. Joseph Ratzinger, letto in occasione del Convegno sul Centenario della nascita (mattina del 9 dicembre 1996), tenutosi all'Università Gregoriana di Roma: «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" ho avuto la fortuna di conoscerlo personalmente e di intrattenere con lui una nutrita corrispondenza epistolare, che tuttora conservo nel mio archivio privato... E il suo ricordo può oggi ritrovarsi nell'*Entretien autour de Vatican II* di de Lubac, assieme ad altre sue benevole considerazioni circa la mia attività di teologo, di perito conciliare, di Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, ecc. ... con il padre Jacques Servais (che ne ha subito assunto la direzione effettiva), ho incoraggiato e sostenuto attivamente a Roma il progetto di una Associazione Lubac - Balthasar - Speyr. Essa è stata, poi, eretta formalmente nel 1991 dal Card. C. Ruini come Associazione pubblica di fedeli ed è sostenuta dalla beneficenza saltuaria di donatori anonimi.... Qui, comunque, non è mia intenzione riandare indietro nel tempo per rievocare unicamente ricordi e vicende del passato. Non si tratta, infatti, di celebrare la figura e l'opera dello scomparso teologo e cardinale Henri de Lubac, per quanto illustre e onorato, parlandone solo retrospettivamente e offrendo agli uditori presenti ulteriore materiale biografico o autobiografico. Il mio intento piuttosto è quello di trascendere il piano immediato delle celebrazioni del centenario della nascita per cercare di mettere a fuoco alcuni tratti essenziali del meglio della sua produzione, che esibisce ancor oggi fattezze per nulla senili e che perciò continua a rivelarsi vantaggiosa e attualissima, sia sotto il profilo teologico che sotto quello filosofico... L'occasione mi viene offerta, in particolare, da una ulteriore ricorrenza. E precisamente dal 60 anniversario della pubblicazione degli scritti che costituiscono la base e la struttura di fondo del primo, celebre, volume di de Lubac, ossia *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme* (1938). Infatti, nel 1936, nella "Chronique Sociale de France", poi ne "La Pensée catholique" e, infine, in un volume edito dalle Editions Chronique Sociale de France, Henri de Lubac dava alle stampe per la prima volta (se si prescinde da due brevissimi articoli apparsi nel 1932 e nel 1933) i capitoli centrali che sono confluiti e costituiscono l'ossatura dell'opera del 1938, cioè i capp. X (*La situation présente*), considerato da Balthasar come "l'introduzione al libro intero", e poi le parti conclusive di tutto il testo (capp. XI, *Personne et société* e XII, *Transcendance*). Ma anche i primi 4 capitoli, dove de Lubac

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 rimanda, come un universo che «ne suppone di altri, con i quali non fa che un tutt'uno»⁵³. Ed è perciò una aberrazione da denunciare con la maggior forza possibile, quella che assolutizza la persona come un valore a se stante; e non è, quindi, minimamente da accettare una visione solipsistica, e si è ben lontani dall'idea di avanzare la tesi di un personalismo individualistico⁵⁴.

presentava il carattere sociale e storico della realtà cattolica e di tutto il dogma cristiano, accentuando il principio della solidarietà universale che lega tutta la storia della salvezza.

Ebbene, proprio in quelle pagine de Lubac tracciava le linee del proprio programma teologico - che ha ormai ampiamente oltrepassato i confini della sua vita di uomo e di studioso - di cui io stesso, per non pochi aspetti di carattere fondamentale, mi sono variamente nutrito nel corso della mia non breve attività teologica... Come ho avuto modo di rilevare in varie mie opere, ad esempio *Introduzione al Cristianesimo*, ma anche in un testo più recente, qui egli metteva fortemente in risalto, e con piena coscienza, “una legge fondamentale che risale fino alle radici più profonde del cristianesimo, una legge che in sempre nuovi modi si manifesta... ai vari livelli di realizzazione cristiana: il ‘noi’ con le sue strutture conseguenti appartiene per principio alla religione cristiana. Il credente come tale non è mai solo: cominciare a credere significa uscire dall’isolamento ed entrare nel noi dei figli di Dio; l’atto di adesione al Dio rivelato nel Cristo è anche sempre unione con coloro che sono stati già chiamati. L’atto teo-logico è come tale sempre anche un atto ecclesiale, che ha come sua una struttura sociale”. Poco più oltre, nel tirare alcune conseguenze dallo stesso ed identico discorso affermavo che “la base più profonda di questo ‘noi’ cristiano è che Dio stesso è un ‘noi’. Il Dio professato dal Credo cristiano non è un solitario autpensiero di pensiero, non è un Io assoluto e impartecepe chiuso in se stesso, ma è unità nella relazione trinitaria dell’io-tu-noi, così come l’essere-noi quale divina struttura dell’essere, anticipa oggi noi nel mondo, e una somiglianza con Dio si trova in linea di principio sempre riferita a questo divino ‘noi’”. Ed in nota rinviavo esplicitamente, per entrambi gli aspetti trattati, proprio all’opera *Catholicisme* di de Lubac oltre che alla edizione tedesca del suo lavoro sul *Credo*... 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, valorizzando e rendendo operante il suo esempio di incondizionata dedizione alla Chiesa e alla propria missione sacerdotale.

⁵³ H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, op. cit., p. 259, nota 5. 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*, Paris, Alcan, 1935, pp. 195 sgg.; pp. 274, 316-317, 332; poi *L’Action*, t. II, Paris, 1937, pp. 483-484.

⁵⁴ Cfr. in merito, A. Russo, *L’idée de solidarité dans «Catholicisme»* (1938), in «Revue Théologique de Louvain», 44, 2013, pp. 75sgg.: «les termes du discours sont clairs, et d’ailleurs il est manifeste que l’intention du théologien français est de s’appropriier des textes et positions blondéliennes pour mettre en lumière le problème capital de la personne à l’appui de thèses bien précises d’anthropologie théologique anti-individualiste. De fait, pour aucun des auteurs la personne n’est configurable à un individu atomistique ou, encore moins, désubstantialiser ou volatiliser socialement. L’opposition est catégorique. En termes positifs, au contraire, leur point de vue se caractérise comme une vision dans laquelle règne ‘une unité de circumincession’. Ce point de vue, de la part du théologien français, se situe sans doute à un niveau essentiellement théologique, bien qu’avec reprises et renvois aux textes et

4. La chiesa nel mondo: Papa Francesco

Questi esiti sono più che mai attuali, come esempi da cui attingere i lineamenti essenziali di una dottrina cattolica, che tiene adeguatamente conto dei suoi aspetti sociali e delle sue implicazioni per quanto concerne il rapporto persona-società, chiesa-Mondo. E il tema del rapporto Chiesa-mondo, com'è noto, è centrale nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, alla cui redazione proprio de Lubac dette un decisivo contributo, soprattutto lavorando molto, «fianco a fianco», con l'allora mons. Wojtyła, in un'assidua e costante collaborazione che «segnò l'inizio di una 'speciale amicizia' tra i due»⁵⁵.

In Italia, il più recente volume di de Lubac dato alle stampe è costituito non a caso dalla riedizione del suo testo su *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari Dei Verbum e Gaudium et spes* (Milano, 2019), con una sintetica, ma densa e ben informata introduzione di Franco Buzzi⁵⁶. Buzzi, collocandosi molto felicemente, in questo suo intento, sulla linea interpretativa di Kasper e Ratzinger, vede in de Lubac un autore che ha dato un apporto significativo nel «rendere possibile quel rinnovamento della teologia e della vita della

positions empruntées à Blondel. En rapport à ce dernier d'ailleurs, Henri de Lubac dit ouvertement: 'ces pages étaient déjà écrites, lorsque nous avons pu lire le dernier ouvrage de M. Blondel, *L'Être et les êtres*, où abondent les analyses propres à mettre en lumière et à approfondir la vérité essentielle que nous cherchons à indiquer ici. Précieuses indications déjà dans "Les équivoques du 'personnalisme'", *Politique*, mars 1934'... chez de Lubac, se trouve une évidente appropriation et transposition de ces acquisitions sur le terrain de la théologie la plus positive. En particulier, la problématique blondélienne relative au thème de la personne, considéré comme l'un des meilleurs fruits auquel a conduit la philosophie chrétienne, se trouve accueillie et pleinement utilisée. À tel point qu'on trouve entre les deux auteurs une similitude jusque dans leurs formulations, faisant entrevoir une convergence plus radicale de perspective et d'orientation».

⁵⁵ Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, 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*, Paris, 1999, pp. 220-221. In merito, anche G. Weigel, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Milano, 1999, p. 209. Henri de Lubac, nel suo *Entretien autour de Vatican II* (Paris, 1985), rispondendo alla domanda dell'allora don Angelo Scola: «Le cardinal Garrone a dit récemment (30 Giorni, marzo 1985, p. 18) que l'archevêque de Cracovie fut le rédacteur du 4^e 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 Danélou) 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*, op. cit., p.47). E il card. Garrone, in effetti, 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, Paris, 2002, 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, scrive: «Wojtyła Hora 11.20 E.D. textum proponit».

⁵⁶ H. de Lubac, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, cit., pp. XIII-XXVIII.

Chiesa che si sono espressi nel Concilio Vaticano II. Infine, de Lubac, con i suoi ultimi commenti ai documenti conciliari, ha opportunamente suggerito alla Chiesa postconciliare alcune linee teorico-pratiche di sviluppo, pienamente coerenti con la tradizione ecclesiale da lui ampiamente esplorata»⁵⁷.

Inoltre, sulle stesse questioni, cioè sul rapporto Chiesa-mondo contemporaneo⁵⁸, è apparso anche il pregevole volume di Massimo Borghesi (*Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*, Milano, 2019), che si articola in varie parti e tratta vari autori, ma è percorso da un unico filo conduttore che ci dà la misura dell'unitario impianto culturale e dell'organicità del testo. Questo filo di Arianna è costituito dal rapporto tra *Ateismo e modernità* e la prima, programmatica, parte del testo è dedicata alla critica de *L'opzione ateistica. De Lubac, Maritain, del Noce*.

Per Borghesi, le connotazioni essenziali delle posizioni di de Lubac, che emergono soprattutto nel volume *Le drame de l'humanisme athée* (1944), presentano l'ateismo come «esito di una opzione morale, di una decisione volontaria e libera»⁵⁹. Tutto ciò pone le basi, in «singolare analogia» con le tesi espresse da Karl Löwith, nel suo *Vom Hegel zu Nietzsche* (1941), per considerare la IIa Guerra mondiale non soltanto come una tragica esperienza militare, ma come «un conflitto politico-filosofico», che ha visto perire, in modo tragico, «il titanismo dell'ateismo moderno»⁶⁰. Così, de Lubac – considerato uno «tra i maggiori intellettuali cattolici del 900»⁶¹, assieme a Gilson, Maritain, Fabro e del Noce, che vengono qui presi in esame, non soltanto «per ripercorrere un capitolo di storia delle idee, ma perché dal loro confronto sorge un giudizio sul moderno che costituisce una lezione anche per oggi»⁶² – giunge a mettere in questione e a decostruire il «modello consueto» del rapporto tra ateismo e modernità, aprendo la via ad alcuni «aspetti positivi del moderno per altri aspetti criticato». Rispetto «alla totale identificazione tra ateismo e modernità», de Lubac e gli altri autori chiamati in causa, sia pure con accenti diversi e differenze a volte non trascurabili (come ad es. quelle tra Fabro e del Noce), aprono il discorso su di «un'altra modernità»⁶³, non più accentuatamente negativa, ma che permette di «superare l'immagine unidimensionale del moderno» e di intenderlo nei suoi tratti essenziali come «pluriforme», che «ha più facce», per «ritrovare una sintesi ideale e feconda», dove «fondamentalismo e ateismo rappresentano il passato

⁵⁷ *Ivi*, p. XXVIII.

⁵⁸ Sul problema del rapporto Chiesa-mondo moderno in de Lubac, cfr. anche R. Repole, *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac*, Roma, 2002.

⁵⁹ *Ivi*, p. 45.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 15.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, p.16.

doloroso dell'Europa»⁶⁴.

Borghesi svolge questo discorso, ancora una volta con esplicito riferimento a de Lubac, anche nel suo eccellente volume *Jorge Maria Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica* (Milano 2017). In esso, infatti, egli parla della formazione intellettuale di Papa Francesco e afferma che le sue principali istanze sono espressione di un pensiero il cui centro consiste in una «dialettica antinomica», tipica di una Scuola, «quella dei gesuiti», rappresentata in maniera esemplare da Eric Przywara, Henri de Lubac, Gaston Fessard⁶⁵. Questa convergenza profonda e sostanziale, e su punti non certo marginali, secondo Borghesi, è possibile avvertirla se si leggono alcune parti dell'opera principale e programmatica di de Lubac, cioè *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938), dove compare e, anzi, è ben presente il discorso dell'antinomia tra gli aspetti sociali del dogma e la salvezza individuale, tra persona e comunità, universale e individuale⁶⁶. Come viene molto opportunamente, ed a ragione, citato dallo stesso Borghesi, de Lubac, nel trattare della Chiesa, parla di «antinomia presente che ci obbliga a riflettere sui rapporti della distinzione e dell'unità per comprendere meglio l'armonia del personale e dell'universale. Il “paradosso” dogmatico ci obbliga a sottolineare il “paradosso” naturale, di cui costituisce l'espressione superiore e rafforzata, vale a dire che la distinzione si manifesta tanto più tra le diverse parti dell'essere, quanto più stretta diviene l'unione tra queste parti»⁶⁷. Tutto ciò implica una visione della Chiesa come *coincidentia oppositorum* (in sintonia con Möhler, Guardini, Przywara). Implica, poi, il considerare l'unità non come confusione, perché «la distinzione non è separazione. Ciò che si oppone, non è forse altrettanto congiunto, e dal più vivo dei vincoli, quello d'un mutuo appello? L'unione vera non tende a dissolvere gli uni negli altri gli esseri che riunisce, ma a perfezionarli gli uni con gli altri. Il Tutto non è dunque “l'antipodo, ma il polo stesso della Persona”. “Distinguere per unire”, si è detto, e il consiglio è eccellente, ma sul piano ontologico non s'impone con minor forza la formula complementare: unire per distinguere”? Si tratta di una concezione totalmente affine a quella propria di Bergoglio. De Lubac ne fa il perno della sua riflessione in *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*»⁶⁸.

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*

⁶⁴ *Ivi*, p.35.

⁶⁵ *Ivi*, p. 92. Più oltre, nello stesso volume, riportando una esplicita affermazione di Papa Francesco, si rileva che «i due pensatori francesi contemporanei che predilige [Bergoglio-Papa Francesco] sono Henri de Lubac e Michel de Certeau» (*ivi*, p.95).

⁶⁶ Borghesi, *op.cit.*, p. 96.

⁶⁷ M. Borghesi, *op. cit.*, p. 96, cit. da H. de Lubac, *Catholicismo. Gli aspetti sociali del dogma*, Milano, 1978, p. 248.

⁶⁸ *Ivi*, p. 96.

fidelium (LG 13). Il suo significato viene precisato dal Concilio 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, per edificare «la *communio* piena e indivisa, la *communicatio fidelium*»⁶⁹. Ci troviamo così di fronte al principio della solidarietà che lega e deve legare tutti i membri della società religiosa (e non) intesa come comunità.

Per Kasper, «dietro questa comprensione della chiesa c'è l'idea della chiesa antica, ora 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»⁷⁰.

5. La misericordia: Walter Kasper⁷¹

Per queste ragioni, secondo Kasper, la Chiesa «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»⁷². In quest'ottica, «le beatitudini del discorso della montagna sono la vera rivoluzione»⁷³. Perciò bisogna costruire «mediante *martyria -leiturgia - diakonia* la chiesa del futuro», che implica a sua volta la testimonianza personale e «un rinnovamento di importanza decisiva, in cui occorre «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»⁷⁴.

Qui, il tema centrale, che risale ai testi scritturistici, è quello della misericordia. 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 tematico⁷⁵. 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

⁶⁹ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Bd. 1, Mainz, 1987, p. 287.

⁷⁰ W. Kasper, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Brescia, 2015, p.72.

⁷¹ Per un lavoro d'insieme su Kasper, si veda A. Russo, *Walter Kasper. Cattolismo vivente sotto la parola di Dio*, Roma, 2019.

⁷² W. Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza. Realtà. Missione*, Brescia, 2012, pp. 533-534.

⁷³ *Ivi*, p.536.

⁷⁴ W. Kasper, *Chiesa cattolica, op. cit.*, p. 545.

⁷⁵ W. Kasper, *La sfida della misericordia*, Magnano, 2015, p. 17.

incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina, piuttosto che rinnovando condanne» e, 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)»⁷⁶. Nell'Antico Testamento, 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»⁷⁷, 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)»⁷⁸. 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 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)»⁷⁹. 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 [...] 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»⁸⁰. Per tutte queste ragioni, dobbiamo rendere testimonianza della misericordia divina nel mondo:

«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

⁷⁶ *Ivi*, pp. 25-26.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 29-30.

⁷⁸ *Ivi*, p. 31.

⁷⁹ *Ivi*, p. 36.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 38-39.

con gli affamati, gli assetati, gli ignudi, gli ammalati, i prigionieri»⁸¹.

Il Concilio Vaticano II, non a caso, ha parlato della chiesa come segno e strumento di Cristo, cioè della misericordia di Cristo. Su questo grande alveo si colloca Papa Francesco. Kasper, infatti, è convinto che la Chiesa abbia trovato in lui un centro di propulsione 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 braci del vangelo»⁸². «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 originariamente 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»⁸³. 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 di santi, di teologi, e ciò 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)»⁸⁴. Questa prospettiva, tesa a ridare prevalenza radicale allo spirito dell’Evangelo, dopo il Concilio Vaticano II e, poi, con 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 assurta 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 fremere 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

⁸¹ W. Kasper, *La sfida della misericordia*, op. cit., p. 44.

⁸² W. Kasper, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell’amore*, op. cit., p. 25.

⁸³ Ivi, p. 37.

⁸⁴ Ivi, pp. 40-41.

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)»⁸⁵. Papa Francesco, nei suoi interventi, a sua volta, ha impresso un nuovo impulso e una concreta applicazione pastorale a questo programma evangelico. «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»⁸⁶.

Tuttavia, queste parole, nonostante con esse papa Francesco rinvii esplicitamente al messaggio centrale del Cristianesimo, che ha il suo fondamento nella Bibbia 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. È la giustizia più grande, senza la quale nessuno può entrare nel regno dei cieli»⁸⁷.

Tra l'altro, 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*»⁸⁸. Essa, quindi, «importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat»⁸⁹; e perciò svolge la funzione «inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum»⁹⁰: riguarda, cioè, il rapporto con l'altro o il prossimo. E, in quanto virtù, la giustizia si riconduce alla carità. Non solo, quindi, non vi è opposizione tra i due termini del discorso, ma vi è

⁸⁵ *Ivi*, p. 52.

⁸⁶ *Ivi*, p.53.

⁸⁷ *ivi*, pp. 53-54.

⁸⁸ G. Del Vecchio, *La Giustizia*, Roma, 1959, p. 2.

⁸⁹ S. Tommaso, *Summa Theologiae*, II^a, II^{ae}, quaest. 57, art. 1, c.

⁹⁰ *Ibidem*.

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»⁹¹. Si può, anzi, 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*»⁹². 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 juribus*, 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»⁹³. In questa direzione si spiega la famosa definizione che G. W. Leibniz ripetutamente dà, in non pochi suoi testi⁹⁴, della giustizia come *caritas sapientis*, in cui la *caritas* è intesa come «benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus»⁹⁵. Per Leibniz, infatti, «Il diritto, di cui ci occupiamo è la scienza della carità, e la giustizia è la carità del

⁹¹ S. Tommaso, *Summa Theologiae*, II^a, II^{ae}, quaest. 58, art. 6: «Sicut enim caritas potest dici virtus generalis in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune». Inoltre, cfr. in merito, ancora S. Tommaso, *Summa Theologiae*, II^a, II^{ae}, 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^a edizione; e, dello stesso autore, *Giustizia e carità*, Bologna, 1995.

⁹² S. Tommaso, *Summa Theologiae*, I^a, q. 21, a 3, ad 2.

⁹³ G. Del Vecchio, *La Giustizia*, *op. cit.*, p. 159.

⁹⁴ V. Mathieu, *Introduzione a G.W. Leibniz, Scritti politici*, Torino, 1965, p. 19, afferma che Leibniz, nel frammento A, 2 del suo scritto *Elementa juris naturalis* (1670 e 1678), «sviluppa la celebre dottrina dell'amore puro e disinteressato, tante volte ripresa in seguito» (ivi, p. 19).

⁹⁵ G.W. Leibniz, *De notionibus iuris et iustitiae*, in G.W. Leibniz, *Opera philosophica qua exstant latina gallica germanica omnia*, instruxit J. E. Erdmann, Faximiledruck der Ausgabe 1840, 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 iustitiae* e afferma: «*Iustitiam* igitur, quae virtus est hujus affectus reatrix, quem *φιλανθρωπίαν* Graeci vocant, commodissime ni fallor definiemus *caritatem sapientis*, hoc est sequentem sapientiae dictata».

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»⁹⁶. Per queste ragioni, occorre tener conto adeguatamente del fitto tessuto di relazioni che interviene 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»⁹⁷.

A ragione, 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»⁹⁸. Papa Francesco, in linea con questa impostazione, pone al centro della sua predicazione e del suo magistero questa immagine della chiesa, che è profondamente radicata nella tradizione. Sulla base di questo sfondo, che è dichiaratamente e profondamente alimentato dalla 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» (p. 59). 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)»⁹⁹. 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)»¹⁰⁰.

In questo senso, Papa Francesco spesso e volentieri, nei discorsi e nei suoi interventi, ha parlato 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, per poterla intendere adeguatamente, che la radicale critica della mondanità spirituale è uno dei temi più sentiti in tutta l'immensa produzione di

⁹⁶ 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» (ivi, p. 124).

⁹⁷ *Ivi*, p. 98.

⁹⁸ W. Kasper, *Papa Francesco, op. cit.*, p. 54.

⁹⁹ *Ivi*, pp.63-64.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp.65-66.

de Lubac, tanto che egli ne definisce i tratti come quelli di una “lebbra infamante”, uno “scandalo”, “il più grande pericolo per la Chiesa”¹⁰¹. Questa mondanità spirituale viene intesa come una “attitudine radicalmente antropocentrica”¹⁰² 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».

6. La testimonianza di vita dei martiri: E. Schockenhoff (1953-2020)

Su questi aspetti, più che mai attuali, si è concentrato anche un recente e pregevole volume, in edizione italiana, di Eberhard Schockenhoff¹⁰³, già professore all’Università di Freiburg e vice-Presidente della Commissione federale tedesca per l’etica dal 2008 al 2012, una delle figure più affermate nel panorama teologico contemporaneo. La fisionomia della sua instancabile attività scientifica, in un dominante clima culturale di scompiglio delle idee, è stata mossa dall’intento di mettere a fuoco i temi e i problemi etici oggi più urgenti, per ritrovare delle costanti e assicurare la stabilità e la continuità di una risposta. Tra i suoi libri, non a caso, spicca il volume su *Diritto naturale e dignità umana. Etica universale in un mondo storico* (1996). In esso, il centro di gravità è la tesi che «con la realtà della persona umana e

¹⁰¹ H. de Lubac, *Méditation sur l’Eglise*, Paris, Aubier, 1953, p. 327.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ E. Schockenhoff, *Fermezza e resistenza. La testimonianza di vita dei martiri*, Brescia, 2017.

dei suoi fini esistenziali vitali è data una base che è previa ad ogni strategia di comportamento e di consenso», che può perciò elevarsi ad una etica concreta, senza cadere in contraddizione o in una erronea visione rigidamente naturalistica della vita.

In questo contesto si inserisce anche l'accento che egli ha messo sul tema della vocazione al martirio, per capire se e in che modo esso può avere un senso «anche per *altri*, per la fede e la vita di tutti i cristiani e della chiesa intera». Per mettere a fuoco e valutare questo aspetto, occorre sottrarre i martiri dalla sfera meramente celebrativa, e avere una rappresentazione precisa dei loro propositi di uomini di fede, nella loro vita concreta. Questo disegno da Schockenhoff viene svolto con rigore nei cinque capitoli che compongono il suo volume. Egli riconosce che i martiri «sono ammonitori scomodi», manifestano tratti di una durezza sconcertante, che nella società attuale provoca «in molti uno strano malessere»¹⁰⁴. Proprio questo disagio, è uno dei motivi di fondo che giustificano e rendono più che mai necessaria una teologia del martirio, che si spinga al di là della pura e semplice ricerca storico-antropologica, per così acquistare consapevolezza del senso del sacrificio della vita dei martiri, e poi individuare e mettere in chiaro «i moventi che guidarono i martiri di tutti i tempi»¹⁰⁵. Il punto di volta obbligato, su cui innestare altre considerazioni, è costituito dalla concezione che i primi cristiani avevano dei martiri, cioè dell'idea di «una strettissima unione a Cristo, come il compimento non solo del suo amore perfetto, ma anche della sua cruenta morte sulla croce»¹⁰⁶. Questa visione, fondata sui testi biblici, nel corso della storia si è diramata in varie configurazioni ed ha conosciuto ampliamenti, trasformazioni. Per Clemente di Alessandria il tratto distintivo del martire cristiano, che gli conferisce autenticità, è «la testimonianza dell'amore che si dimostra nella libera accettazione della morte»¹⁰⁷. Agostino, al contrario di Eusebio, poi, definisce un vero martire solo colui che «nel quale è premiata la carità». Nel XX secolo, infine, Il Concilio Vaticano II (*Lumen gentium* 42, 3), parla di martirio, accettato liberamente, come «*suprema probatio caritatis*» (suprema prova di carità). Infine, non pochi martiri moderni (cfr. A. Riccardi, *Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento*, Milano, 2000) come Massimiliano Kolbe, hanno reso «una testimonianza speciale dell'amore seguendo il modello biblico di Stefano (cf. At 7, 54, 60), perdonando i loro carnefici e pregando per loro»¹⁰⁸.

Un caso paradigmatico moderno di questo modo di intendere il martirio (testimonianza), secondo Schockenhoff, è rappresentato dalla figura di Alfred Delp S.J. (1907-1945), con il suo invito, rivolto alle varie confessioni religiose cristiane, a porsi «al servizio dell'uomo», per costruire un nuovo ordine sociale, per essere dalla

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 26.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 31.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 37.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 126.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 135.

parte di «chi non ha diritti e con i poveri e mettere alla prova “con mani scorticate” la loro solidarietà coi sofferenti; soltanto così esse potranno anche in futuro annunciare il loro messaggio religioso e operare come credibili “mandatarie di Cristo”»¹⁰⁹. In forza di quest’esigenza, lo sbocco è quello di far sì che la chiesa debba essere, come prima conseguenza, *una sancta in vinculis* (unica chiesa santa in catene). Si tratta, qui, di un concetto maturato in un contesto di resistenza al nazismo, che portò il giovane gesuita al martirio. L’espressione implica un’idea di testimonianza che esige «una unità ecumenica nell’impegno comune per l’uomo», perché «nei martiri comuni è presente la cristianità indivisa e la divisione della chiesa è superata fin da principio»¹¹⁰. In particolare, «attraverso la comune sopportazione dell’ingiustizia nei Lager di annientamento e nelle prigioni del Terzo Reich e del comunismo dell’Europa orientale si formò la convinzione che nella comune testimonianza di Cristo vi è una coappartenenza religiosa, le cui radici stanno nell’unico battesimo e nella fede nell’unico vangelo e che sono più profonde di tutte le differenze nelle esplicitazioni dottrinali di questa fede»¹¹¹.

Queste esperienze sono quindi un presupposto e lo sfondo, che non ha riscontro nei secoli precedenti, che ha consentito la realizzazione di «un martirologio comune» (Giovanni Paolo II), tanto che nel «Martirologio tedesco del XX secolo si trova un esplicito accenno alla testimonianza di fede dei martiri protestanti, e in particolare sono citati Dietrich Bonhoeffer, i membri della Rosa Bianca *Hans e Sophie Scholl* e il pastore *Karl Friedrich Stellbrink*»¹¹². Per poter essere adeguatamente compresi, questi esempi hanno bisogno di essere visti alla luce della visione che il Cristianesimo delle origini aveva del martirio. In particolare occorre considerare tre aspetti:

1) la confessione di fede e l’impegno per la realizzazione del regno di Dio non possono essere visti come due realtà disgiunte tra di loro. Per le prime comunità cristiane la testimonianza non era un affare esclusivamente privato, ma richiedeva una confessione pubblica, con evidenti ripercussioni, anche di tipo politico, sulla vita pubblica dei fedeli, in netto contrasto con la concezione totalitaria «del culto romano dell’imperatore, e reclamava contro di esso, il diritto di Dio all’obbedienza degli uomini»¹¹³. Tutto ciò si intrecciava e si combinava, a sua volta, con l’annuncio del regno di Dio e della sua giustizia (Mt, 6, 33) e il Discorso della montagna, con la sua obbligazione morale a favore dell’impegno per la giustizia, che poteva condurre anche al martirio, alla persecuzione e alla morte, come Gesù stesso aveva annunciato e incarnato esemplarmente nella sua persona.

2) L’impegno per la realizzazione del regno di Dio, «dopo l’attestazione della

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 158.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 188.

¹¹¹ *Ivi*, p. 189.

¹¹² *Ivi*, p. 208.

¹¹³ *Ivi*, p. 221.

fede nella creazione [...] deve essere visto come seconda motivazione fondamentale della concezione teologica del martirio. I perseguitati a causa della giustizia possono quindi legittimamente essere definiti martiri nel senso proprio e “qualificati testimoni di Cristo”»¹¹⁴.

3) Occorre tenere nella massima considerazione la coappartenenza tra amore di Dio e amore del prossimo, come emerge da tutti i testi del Nuovo Testamento, che non ammette eccezioni e si traduce in una «intima unione tra amore di Dio e amore del prossimo»¹¹⁵. In proposito, per Schockenhoff, san Tommaso, nel suo commento alla Lettera ai Romani, riconosce a chiare lettere che «per Cristo non soffre solo chi soffre per la fede in Cristo, ma anche colui che per amore di Cristo soffre per qualsiasi opera della giustizia»¹¹⁶.

Questo discorso pone le basi per ulteriori considerazioni. E cioè, se i martiri sono anche coloro che soffrono e patiscono una morte violenta per le ingiustizie subite, per la difesa dei diritti degli oppressi e dei poveri, non comporta tutto ciò necessariamente un allargamento dell’area semantica coperta dal termine martirio? In altre parole, è possibile qualificare il martirio racchiudendolo solo all’interno del Cristianesimo o è possibile intendere il termine in senso più ampio? Il Vaticano II, nella *Lumen gentium* 16, trattando del rapporto chiesa-non cristiani, dice che tutti sono ordinati alla salvezza e che perciò il disegno salvifico abbraccia non soltanto coloro a cui furono dati per primi i due Testamenti, ma «anche coloro che riconoscono il Creatore» e si impegnano a «compiere con le opere la volontà di Dio». Si può, quindi, a ragione per Schockenhoff, affermare che «anche non cristiani, per mezzo della loro fedeltà alla coscienza e del loro energico impegno a favore della giustizia e della pace, possono compiere atti di amore di Dio che consentono di definire martirio il loro volontario morire. Si può allora parlare con *Karl Rahner* di stili variabili del martirio e distinguere il martirio subito per la giustizia o per altre convinzioni morali»¹¹⁷. Riconosciuta l’evidenza di questo discorso, appare chiaro, dunque, che qui abbiamo a che fare con la testimonianza/martirio con una verità fondamentale non solo del Cristianesimo, ma anche di una testimonianza per il dolore e la morte subita «per la giustizia o per altre convinzioni morali». Pertanto, non è più possibile operare una netta cesura tra i due termini, che vengono così ad essere inscindibili, ed è egualmente vana la pretesa di negare il «titolo d’onore in senso pieno» a quelli che sono morti per il loro impegno a favore dei poveri e dei perseguitati. Tutt’al più lo si potrebbe attribuire a questi ultimi «in un senso improprio».

Ma qual è l’insegnamento che possiamo trarre oggi dai martiri? Per Schockenhoff è possibile ricapitolare il discorso fin qui svolto in quattro punti

¹¹⁴ *Ivi*, p. 222.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 223.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 228.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 231.

essenziali: 1) «la speranza cristiana nella vittoria della vita passa attraverso la croce e la morte, non le tocca soltanto di striscio»¹¹⁸; 2) la memoria dei martiri ci fa acquistare consapevolezza del fatto, rinsaldando così la fede dei singoli e della comunità, che ci sono state persone che hanno respinto la via comoda dell'adattamento, orientando le loro azioni verso istanze di religiosa assolutezza; 3) l'esempio di vita dei martiri, quale emerge nella libera accettazione per Cristo del dolore e della morte violenta, ci mostra e dimostra che la speranza cristiana supera e realizza pienamente le contingenti situazioni esterne; 4) e così la loro testimonianza può essere presa a termine di riferimenti costanti, per la difesa di un «impegno personale dei fedeli a testimoniare Cristo nella propria vita e a non desistere nella dedizione per la causa per la quale i martiri morirono»¹¹⁹.

Privato di questi suoi tratti, il termine testimonianza/martirio verrebbe ad essere singolarmente impoverito, proprio nel suo significato più genuino e si risolverebbe in una sistematica negazione dei concetti fondamentali del Cristianesimo. Perché, come è stato giustamente messo in risalto, è «nella carità e nello scambio anche di beni materiali indispensabili alla vita, [che si] forma continuamente la “comunità”, la quale è dunque comunione e comunanza di vita e di beni spirituali e materiali. I sazi, in una parola, non potranno prendere parte alla Liturgia della Comunità accanto a fratelli affamati, se non abbiano prima provveduto a sfamarli (meglio: metterli in grado, oggi, di sfamarsi da sé, col proprio lavoro), altrimenti si avrebbe una tragica farsa»¹²⁰.

L'attuazione concreta di questo discorso si inserisce, poi, nel contesto delle molteplici sfide a cui è dichiaratamente rivolto «lo sguardo di papa Francesco, nella *Evangelii gaudium*, soprattutto alle sfide sociali, e specialmente al problema dei poveri e della povertà [...] Per papa Francesco è questo oggi uno dei molti problemi, se non il problema chiave, da affrontare»¹²¹.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 241.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 244.

¹²⁰ T. Federici, *Lectures bibliche sulla carità*, Roma, 1970, p. 10.

¹²¹ W. Kasper, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, op. cit., p. 105. Su questi aspetti, sulla loro concreta attualità e sulla possibilità di conciliazione oggi tra solidarietà e business, si veda l'avvincente ed oltremodo istruttivo volume di S. Leccese, *La ricchezza del bene. Storie di imprenditori fra anima e business*, Milano, 2020. In esso vengono presentate varie 'avventure' imprenditoriali, profondamente caratterizzate da una attenzione speciale ad «una visione della vita ampia in cui tutto è collegato», in maniera solidale, come lo dimostra il caso esemplare delle vicende e del successo di Silvano Pedrollo e della sua azienda (op. cit., pp. 69-91), in cui «gli utili vengono reinvestiti o utilizzati per progetti di sostegno ovunque... venga richiesto da persone serie e oneste» (op. cit., p. 83).

Bibliografia

Berti E., *Profilo di Aristotele*, Roma, 1998.

Borghesi M., *Jorge Maria Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*, Milano, 2017.

Borghesi M., *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*, Milano, 2019.

Baumeister Th., *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Bern, 1991.

Baumeister Th., *Zur Entstehung der Martyrerlegende*, in P. Gemeinhardt, J. Leemans, *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD)*, Berlin/Boston, 2012

Bisconti F., Mazzoleni D., *Alle origini del culto dei martiri. Testimonianze nell'archeologia cristiana*, Roma, 2005.

Blanchette O., *Maurice Blondel. A Philosophical Life*, Grand Rapids/ Michigan, 2010.

Blondel M., *Les équivoques du personalisme*, in «Politique», 8, 1934.

Blondel M., *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, Alcan, 1935.

Blondel M., *L'Action*, t. II, Paris, 1937.

Blondel M., *Histoire et Dogme*, Paris, 1956.

Blondel M., *L'Action*, Paris, 1893.

Blondel M., *Una fonte del pensiero moderno. L'evoluzione dello spinozismo*, in O. Arcuno, a c. di, *Maurice Blondel. Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal*, Firenze, 1975.

Blondel M., *Oeuvres complètes*, t. II, Paris, 1997.

Brito E., *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling*, Paris, 2000.

Brox N., *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München, 1961.

Carnelutti F., *Giustizia e carità*, Roma, 1957.

Castelli E., a c. di, *La Testimonianza. Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto di Studi Filosofici, Roma, 5-11 Gennaio 1972*, Roma, 1972.

Congar Y., *Mon journal du Concile*, t. 2, Paris, 2002.

Del Vecchio G., *La Giustizia*, Roma, 1959.

Federici T., *Lecture bibliche sulla carità*, Roma, 1970.

Henrici P., testo inedito dattiloscritto della relazione presentata al Convegno Internazionale su Il P. Xavier Tilliette e la filosofia cristiana, organizzato a Firenze il 1 dicembre 2011 da Antonio Russo e Andrea Blandi del Consorzio Zenit di Firenze.

Kasper W., *Theologie und Kirche*, Bd. 1, Mainz, 1987.

Kasper W., *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Brescia, 2015.

Kasper W., *La sfida della misericordia*, Magnano, 2015.

Kasper W., *Chiesa cattolica. Essenza. Realtà. Missione*, Brescia, 2012.

Leibniz G. W., *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, ergänzt und mit einem Vorwort versehen von R. Vollbrecht, Aalen, 1959.

Leibniz G. W., *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.

Lubac H. de, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, 1985.

Lubac H. de, *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953.

Lubac H. de, *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, Paris, 1938.

Lubac H. de, *Le Caractère social du Dogme chrétien*, Lyon, 1936.

Mignini F., *Etica. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995.

Potterie I. de la, *La vérité dans Saint Jean, t. 1: Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Roma, 1999.

Ratzinger J., *Henri de Lubac*, testo inedito della relazione inaugurale letta la mattina del 9 dicembre 1996, Roma, Pont. Università Gregoriana, al Convegno Internazionale in occasione del centenario della nascita di H. de Lubac, organizzato da A. Russo e J. Servais.

Russo A., Vieillard-Baron J.-L., a c. di, *La filosofia come santità della ragione*, Trieste, 2004.

Russo A., *L'idée de solidarité dans «Catholicisme» (1938)*, in «Revue Théologique de Louvain», 44, 2013.

Russo A., *Walter Kasper. Cattolismo vivente sotto la parola di Dio*, Roma, 2019.

Schockenhoff E., *Fermezza e resistenza. La testimonianza di vita dei martiri*, Brescia, 2017.

Strathmann H., voce $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$, in G. Kittel, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, Brescia, 1970.

Tilliette X., *Henri de Lubac e la filosofia*, in «Gregorianum», 4, 1997.

Tilliette X., *Une introduction à Schelling*, Paris, 2007.

Tilliette X., *Attualità di Schelling*, Milano, 1972.

Tilliette X., *Maurice Blondel filosofo cristiano*, in «Humanitas», 2, 1990.

Tilliette X., *L'insertion du surnaturel dans la trame de "L'Action"*, in «Revue philosophique», 4, 1986.

Tilliette X., *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia, 1991.

Tilliette X., *Panegyrique de Maurice Blondel*, in «Bulletin des amis de Maurice Blondel», 15, 2000.

Tourpe E., *La lecture de Victor Delbos par Maurice Blondel: une "belle infidèle"?*, in «Revue des Sciences Religieuses», 3, 2013.