

**Terzo Ciclo del Seminario  
“Immanenza e Trascendenza”**

Relazione di Marco Viscomi

Roma  
8-11 aprile 2013

**Franco Miano**

*Persona e società nel Concilio Ecumenico Vaticano II*

L'uomo, concepito come plasmato a immagine e somiglianza di Dio, rappresenta il concetto portante posto alla base della visione antropologica e teologica dell'uomo, così per come inteso dalla Chiesa cattolica. Nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, promulgata da Paolo VI l'8 dicembre 1965, ultimo giorno del Concilio Vaticano II, vengono dichiarati a chiare lettere i termini costitutivi di questo intendimento. La rivelazione divina, in prima istanza, aiuta a concepire l'uomo come un essere sociale "per sua intima natura", cioè tale da potersi realizzare solo a partire dall'autenticazione del suo carattere interpersonale (§12). Questo si dà per la prima volta nella comunione degli opposti sessuali del maschio e della femmina, ma prosegue oltre. La visione antropologica sottesa alla proposta del Concilio, infatti, legge l'essere umano come "centro e vertice" della terra. La centralità dell'uomo nel creato non coincide, però, con un presunto pretesto per l'appropriarsi e il dominare la terra, ma piuttosto indica l'impegno che egli deve mantenere nel relazionarsi nei confronti del creato attraverso i termini del rispetto e della cura. Nonostante la sua centralità nella creazione, motivata dalla propria singolarità analogica alla divinità, la figura umana viene lasciata aperta alla dimensione di caducità e finitezza mortale che le è propria. All'uomo è affidata l'intero creato non come sua proprietà, ma come realtà della interrelazione fra lui e Dio: nel creato e in se stesso, l'uomo riscopre il volto del suo creatore e si dispone a volgersi verso lui, nei termini di una relazionalità che lo vede impegnato nei confronti di tutto il creato, soprattutto del prossimo.

La connessione fra l'uomo e Dio risiede nella legge che quello ritrova iscritta nel proprio cuore. Questa è rappresentazione della dignità della coscienza morale, la quale spinge l'essere umano a perseguire il bene e ad evitare o fuggire il male (§16). Conformandosi alle norme della moralità, la coscienza si dispone all'interrelazione e alla comunione con Dio e con il prossimo. Nel cuore di ogni uomo risulta inciso questo imperativo, il quale configura la dignità della creatura umana e la connessione più specifica al creatore, il quale ha posto in essere tale coscienza morale personale proprio in quanto dignità intrinseca della sua creatura. La legge divina non si impone alla coscienza dall'esterno, quasi come un'intimidazione dittatoriale, ma viene da lei riconosciuta come autenticante il suo essere e la propria dignità nell'intimità stessa della coscienza individuale e personale di ogni essere umano. In tale riconoscimento soggettivo, il singolo coglie l'oggettiva validità della legge divina e, disponendosi liberamente ad obbedirvi, realizza la propria dignità, il suo più intimo legame con Dio, vissuto nell'interrelazione col prossimo.

Il riconoscimento e l'attuazione di tale libera obbedienza alla legge divina, non si chiude nel solipsismo di una coscienza soggettivistica. Essa, piuttosto, incarna il fondamento per il quale tutti gli uomini insieme, comunitariamente, si incontrano e tentano di relazionarsi al creato e al comune creatore. La coscienza morale mette in contatto tutti coloro che sono in cerca di Dio: nell'interpersonalità di tale ricerca, le singole coscienze si realizzano come sociali e possono percepire e vivere nella dimensione della fratellanza universale frutto della comune figliolanza al Dio Padre (§24). Fuori dalla logica dell'amore verso Dio e verso il prossimo, che il Consiglio fortemente riafferma, tutte le argomentazioni della Chiesa risultano incomprensibili e fraintendibili. "Principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali" (§25) deve essere esattamente l'uomo, inteso nei termini considerati sin qui. Se concepito come fatto a immagine e somiglianza di Dio, egli non può non scorgere, cogliere e riconoscere la propria vocazione alla relazione personale. Fattore, questo, che lo rivolge al creatore attraverso il contatto e la comunione col prossimo. La vocazione di ogni esistenza umana si focalizza nella disposizione della risposta del singolo alla voce di Dio in lui, la propria coscienza morale, e al richiamo che risuona intorno a lui, quello costitutivo dell'intersoggettività. La responsabilità di rispondere alla chiamata di Dio nella propria personale vocazione, incarna il fulcro della realizzazione dell'essere umano in quanto tale, cioè l'attuazione della sua più intima na-

tura in maniera personale. Attraverso la responsabilità alla propria vocazione specifica e la partecipazione dell'uomo al progetto d'amore del creato, in funzione della propria socievolezza interrelazionale, ciò conduce al superamento di qualunque posizione etica meramente individualistica. In tale oltrepasamento si attua la messa in opera dell'elevazione dell'essere umano alla realizzazione della propria natura nella sua dimensione personale e intrinsecamente sociale. L'intento ultimo volge ad un impegno alla corrispondenza dell'amore creatore, nei termini per i quali le sorti future dell'umanità appaiono riposte "nelle mani di coloro che sono capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza" (§31).

## **Armido Rizzi**

*"Extra ecclesiam nulla salus": la tradizione cristiana*

*"Extra conscientiam nulla salus": la novità conciliare*

L'espressione "*extra Ecclesiam nulla salus*" identifica quella posizione teologica definita esclusivismo: secondo essa, sono esclusi dalla salvezza tutti coloro che non appartengono alla Chiesa. Questa concezione, impropriamente attribuita al vescovo di Cartagine Cipriano (210-258), venne inizialmente impiegata da questi per riferirsi a coloro che, pur essendo cristiani, o negavano le verità dottrinali ecclesiali, o si comportavano in maniera non cristiana, tentando di giustificare in qualunque modo il loro operare. La formula latina si è sviluppata solo successivamente nella concezione, per la quale sia necessario entrare nella Chiesa col battesimo per potersi salvare al momento del giudizio universale. A questa impostazione categorica, però, già dall'antichità vennero formulate alcune eccezioni: esse, pur tenendo fermo il principio sovraesposto, ammettono delle giustificazioni di alcuni stati di fatto, nei quali ci si può imbattere. I tre principali riguardano i casi seguenti: si possono salvare coloro che, pur non essendo stati battezzati, quindi non appartenendo formalmente alla Chiesa, muoiano martiri della fede (questi, si sostiene, ricevono un "battesimo di sangue"). Possono dirsi salvati coloro che, pur volendo essere battezzati in punto di morte, non lo possono essere per motivi contingenti (in tal caso si parla di "battesimo di desiderio", cioè il desiderio del battesimo viene elevato a manifestazione operante del battesimo stesso). Risultano salvati dal giudizio divino anche coloro che conducono un'esistenza retta, pur non avendo conosciuto Cristo, in quanto questi, per la loro condotta, si sostiene abbiano un desiderio implicito del battesimo, sebbene non lo abbiano potuto ricevere, dal momento che non sono stati raggiunti temporalmente dall'annuncio missionario dell'evangelo. Quest'ultimo caso riguarda il tema della cosiddetta "ignoranza invincibile": affermato già dal Concilio Vaticano I, esso evidenzia che, sebbene l'ignoranza di Dio e del suo Cristo non possano essere giustificati, lo può essere comunque l'anima di coloro che abbiano condotto una vita retta, pur non avendo potuto conoscere la rivelazione cristiana.

Contro l'impostazione monolitica dell'esclusivismo, si sono andate profilando nella storia degli eventi e delle tendenze, che progressivamente ne hanno comportato il disgregamento. Di questi fenomeni, il prof. Rizzi ne isola in particolare tre. In primo luogo, durante il Rinascimento, si assiste alla riscoperta del magistero etico-morale della classicità. Attraverso esso, si riscopre la via per poter accedere alla salvezza prescindendo dalla via sacramentale ed ecclesiale, cioè impegnandosi nel condurre una vita retta indipendentemente dai dettami della Chiesa. In secondo luogo, contro questa tendenza, si scaglia il nucleo teologico della Riforma protestante, per il quale solo la fede in Cristo e la sua croce salvano. Non le opere, né una vita condotta semplicemente in maniera moralmente retta può salvare l'anima, ma solo la disposizione salvifica del Cristo crocifisso. In ultima

istanza, dopo la scoperta dell'America e il processo di evangelizzazione della stessa, il mondo cristiano si imbatté per la prima volta in uno stato spirituale di totale estraneità dal cristianesimo. Una situazione che la cristianità delle origini aveva vissuto nel contatto con la Roma pagana e che aveva dismesso, allorquando il cristianesimo era divenuto religione dell'Impero. Il contatto vivo tra i missionari e queste popolazioni pagane delle Americhe, obbligarono i primi ad una riflessione più radicale del loro magistero evangelico.

A fronte di questi eventi storici, si andarono progressivamente definendo i temi teologici del pluralismo e dell'inclusivismo. I fatti storici contemporanei che hanno portato alla nascita di queste due concezioni, possono essere ricondotti a tre ordini di eventi differenti. Da una parte, la decolonizzazione dell'Asia e dell'Africa ha comportato la caduta di quel tanto di cultura europea che era stata impiantata in quei Paesi, tale da implicare la riaffermazione delle antiche religioni indigene, inizialmente sostituite dall'inculturazione del cristianesimo. Dall'altra parte, l'incontro del cristianesimo come le religioni e la cultura dell'Oriente ha implicato un tentativo autentico di dialogo fecondo fra le due tradizioni, in ordine allo sviluppo spirituale complessivo dell'umanità. In ultima istanza, l'immigrazione progressiva di molte persone dai Paesi più poveri del mondo verso l'Europa cristiana, ha costituito un fattore ineludibile per il ripensamento da parte di quest'ultima delle sue radici più profonde. In questo complesso clima storico, nascono i temi del pluralismo e dell'inclusivismo. Il primo si afferma come quella categoria teologica che si apre alle altre culture religiose, sostenendo la sostanziale uguaglianza di tutte le religioni nell'intimo e medesimo nucleo di verità divina, al quale ciascuna, differentemente per tradizione ma lungo una via spirituale sostanzialmente identica, rimanda ed attiene. Il secondo incarna l'idea per cui il Gesù storico diventa il Cristo della fede e, a seguito all'adesione a suo messaggio e al suo esempio, si può sperare nella salvezza, dal momento che tutti i fedeli autentici risultano inclusi nella verità di Dio, indipendentemente dal loro credo specifico e dall'essere o meno ricompresi internamente alla Chiesa temporale cristiana.

Secondo il prof. Rizzi, la teologia pluralista non risulta adeguata a pensare la figura del Cristo in maniera appropriata, mentre l'inclusivismo rischia di condurre ad un'indistinzione sostanziale delle religioni e dei credo, con l'azzardo di non rendere più neppure capaci di riconoscere la specificità rivelata del cristianesimo. Nei primi secoli dalla nascita della comunità cristiana, sottolinea il professore, si è andati incontro ad un processo di "ellenizzazione" del messaggio evangelico. Per difendersi dall'insorgere dell'eresia, la Chiesa formalizzò in dogmi lo spirito di verità emerso nei Vangeli, pensando il contenuto di questi secondo categorie greche, le quali hanno tradotto in verità concettuali i contenuti letterari del Nuovo Testamento. Questi sarebbero potuti rimanere a un livello meramente simbolico o allegorico, se non fosse avvenuto tale processo di "ellenizzazione". Ma oggi lo spirito del pluralismo e dell'inclusivismo obbligano ad un inverso itinerario di "deellenizzazione". Con questo termine il prof. Rizzi non intende sostenere che i dogmi siano falsi, quanto piuttosto affermare che la loro funzione di bloccare le eresie abbia avuto un senso nell'antichità e che oggi abbia ormai perso l'attualità del proprio scopo. Questo deve rivolgersi alla ripresa dell'annuncio più profondo del messaggio salvifico dell'evangelo, cioè il *kèrigma*. Il senso dell'affermazione "*extra conscientiam nulla salus*" vuol essere appunto l'effigie della riscoperta e della ricollocazione del messaggio cristiano al centro della cristianità stessa. In questo impegno, non bisogna porre il Cristo al centro della vita spirituale dell'umanità, ma essere, secondo l'esempio del Gesù storico, teocentrici più che cristocentrici. E ciò lo si deve essere ripensando la logica del cristianesimo all'interno della Bibbia.

Nell'assumersi questo impegno, il prof. Rizzi si concentra nel delucidare la comprensione specifica che si dà della coscienza, internamente alla rivelazione veterotestamentaria contenuta nei primi capitoli del *Deuteronomio*. Dal testo si evince che l'unico dogma d'Israele, il fulcro sul quale si radica tutta la vita vissuta secondo la volontà di Dio attraverso la Legge, altri non è che l'unicità del Dio stesso, cioè il monoteismo. L'imperativo categorico divino conseguente di amare Dio e il prossimo, viene posto come disposizione a scegliere tra la via del bene e della vita e quella del male

e della morte. L'adesione alla volontà divina è frutto di quell'amore che si rende conoscibile in ciò che nel vecchio testamento viene tradotto con "cuore". Esso è inteso quale luogo della disposizione e della deliberazione etico-spirituale del singolo e non tanto come la sede romantica dei turbamenti affettivi ed erotici. I comandamenti si rivolgono appunto al cuore, perché su di esso sono intimamente iscritti, coniugandosi col desiderio di vita e di felicità che l'essere umano può perseguire solo volgendo la sua coscienza verso il bene, tale da incarnare in tal modo la fedeltà a Dio nell'amore indirizzato al prossimo. Questa sorta di amore è ovviamente l'agape, cioè l'amore spirituale del quale Dio ama il proprio popolo e l'intera umanità. Amare, in questo senso, significa aprire il cuore all'imperativo di Dio, così che sia lui a poter amare attraverso ciascun individuo il prossimo di questo, che Dio ama attraverso la libera sottomissione di ciascuno alla sua volontà, secondo la legge iscritta nel cuore di ogni uomo. Se è il cuore la sede della giustizia, del dover essere, l'altro diventa sede di diritti che corrispondono al dovere del cuore di aprirsi al comando di Dio. L'alleanza di Dio con Israele costerebbe allora dell'apertura di tale soprannaturale dimensione dell'agape, alla quale la rivelazione di Dio avrebbe dischiuso la possibilità di realizzazione con i suoi comandamenti. L'annuncio dell'evangelo, secondo il prof. Rizzi, non rappresenta altro che il porre il cuore dell'uomo, indurito dal peccato, nuovamente nella possibilità di rispondere in maniera adeguata all'imperativo di Dio. Questo non conduce immediatamente alla salvezza mistica compiuta una volta per tutte nella crocifissione del Cristo, ma ci rende più radicalmente capaci nel poter rispondere, con buona volontà, al sempre attuale imperativo d'amore di Dio. Cristo è morto per rigenerare tutti, cioè per rimetterci di fronte alla coscienza del comandamento divino della necessità della risposta positiva ad esso. Con la resurrezione del Cristo, sono state ricreati il cuore e la volontà buona di ogni essere umano, chiamato al bene e ben disposto di nuovo e con più forza a rispondere alla vocazione della divinità. In definitiva, allora, non è la fede in Cristo che salva, né l'adesione al fatto che egli sia morto e risorto, né ancora la sua sola morte, avvenuta una volta per tutte come agnello mistico sacrificale; ma la volontà buona che acconsenta all'esperienza etica di comunione con Dio, attraverso il prossimo e secondo la luce della coscienza.

## **Marzo Ivaldo**

### *Uomo e trascendenza fra filosofia ed esperienza religiosa*

Le voci che il Prof. Ivaldo chiama in causa col suo intervento, sono quelle di Alberto Caracciolo e di Luigi Pareyson. Il contributo che si vuole determinare dal richiamo a questi due pensatori, consiste nella posizione centrale che in entrambi assume l'esperienza religiosa dell'uomo contemporaneo.

Caracciolo si concentra su quei caratteri trascendentali della coscienza, che si profilano come strutture costitutive di ogni tipo di esperienza ed interrogazione possibile da parte dell'essere umano. A quelli corrispondono, come controparte, le modalità concrete e specifiche di esistenza, definite "forme di vita", che si profilano come tali da potersi costituire solo a partire dall'esistenza e dall'operare dei trascendentali costitutivi della coscienza. Solo per il suo essere nel mondo e per l'essere costituito da tali strutture che trascendono la sua dimensione finita, la coscienza può avere esperienze e forme specifiche di vitalità. La religione è appunto una di tali strutture, in quanto forma d'essere fondamentale e co-determinante la coscienza intera, insieme a tutte le altre sue strutture trascendentali. La religione, però, è insieme una struttura costitutiva e un modo specifico dell'attuazione della coscienza nelle forme specifiche delle religioni positive, senza però identificarsi con queste. Essa, quindi, è posta da Caracciolo dialetticamente quale principio della libertà e principio della confessione: il primo termine attiene la religione quale trascendentale della coscienza. Scuola di Roma dell'Istituto Italiano di Studi Filosofici

Aprile 2013

za umana, il secondo si riferisce alla professione storica circostanziata di un credo religioso al quale un singolo essere umano aderisce. La religione, cioè, si attua come evento storico tradizionale e culturale, ma ciò può avvenire solo a partire dal lume divino della coscienza, che riluce nelle religioni positive e corrisponde alla struttura trascendentale della coscienza umana, in quanto anche religiosa. Occorre così distinguere tra il carattere trascendentale, strutturale e quello morale, storico-attuativo della religione, cogliendo la dimensione dialettica tra i due poli costitutivi del fenomeno religioso.

Ora, sostiene Caracciolo, la religione rappresenta una struttura intrinseca della coscienza, per la presenza della quale essa non può non essere intrinsecamente religiosa. Si può aderire a forme diverse di religiosità, ma l'essere religioso dalla coscienza rappresenta un argomento fuori di dubbio, in quanto ciò identifica un trascendentale della coscienza stessa. L'uomo, in quanto esistenzialmente aperto al mondo ed inteso nella sua apertura trascendentale al divino, appare altresì determinato dall'insorgere dell'imperativo della coscienza. Egli risulta tale proprio in quanto penetrato e filtrato dal trascendentale della trascendenza religiosa, che in lui si apre come dimensione di senso e di salvezza. Ciò che caratterizza la nostra epoca, a dire di Caracciolo, consiste nella conoscenza dello spazio del divino, cioè l'essere aperto della trascendenza della coscienza al suo trascendentale. Ma tale conoscenza va di pari passo con l'ignoranza della dimensione propria del momento religioso della domanda e dell'invocazione, cioè della preghiera. L'interrogativo critico di questo filosofo riguarda la possibilità che un Dio si venga nuovamente a dare entro lo spazio della divinità, aperto coscientemente dal trascendentale trascendimento della coscienza.

Pareyson, in linea con l'interrogativo cruciale di Caracciolo e muovendo dall'idea che solo la libertà sia il luogo di accesso alla verità, sostiene una "ontologia della libertà". Riprendendo i toni delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling, codificate dalla lettura fornita da Heidegger, egli sostiene che la libertà si presenta come una dimensione doppia, in quanto protesa verso il bene e verso il male. Il fatto che però si sia affermato l'essere piuttosto del nulla, e che con esso anche la divinità e il bene sia effettivamente, tutto ciò ha portato alla sconfitta del male. Di tale dimensione, però, si riscontra ancora una traccia permanente in Dio. È proprio questa, sostiene Pareyson, che sembra attirare l'uomo verso la divinità, in quanto la dimensione della sofferenza e del dolore richiama la libertà di quello all'esperienza del divino. La filosofia, in questo quadro, assume il compito di universalizzare il significato dell'esperienza religiosa, cioè di renderla intelligibile a tutti gli uomini, proprio in quanto esseri umani. E ciò lo deve perseguire attraverso l'indagine su quelle cosiddette "realtà altre", che rimandano ad una alterità irriducibile all'essere umano. Tali realtà sono la natura, la storia, la legge morale e l'inconscio: esse sono innanzi all'uomo come trascendenti rispetto a lui e tali da non poter essere se non trascendentali della coscienza umana. Non solo l'uomo non è tutto, ma è lui stesso trascendente rispetto il suo essere finito. L'auto-trascendenza dell'uomo ha la sua enucleazione chiave nella libertà: essa è a se stessa limite e superamento e tale da essere ontologicamente relata tanto all'essere umano, quanto alla divinità. Ogni esperienza di trascendenza, illuminata dall'ontologia della libertà, è luogo di apertura dell'uomo a Dio e di possibile manifestazione di quest'ultimo, il quale appare sotteso ad una continua dinamica di rivelazione e nascondimento. L'unico modo per evocare questo stato di cose, risulta essere il linguaggio simbolico, cioè l'unico che non oggettivando il divino nell'immagine del concetto, lascia che esso avvenga come esperienza di un'apertura trascendentale verso la trascendenza.