

## L'enciclica Spe Salvi

Intervento di Pier Giuseppe Pasero

### «Spe salvi»: spigolature per una meditazione cristiana

#### 1. Sostanza teologica nei confini della forma letteraria

Ci sono scritti che si leggono e non si capiscono, si rileggono tenendo conto del modo in cui finiscono e ne appare con chiarezza la trama che diffonde sensi multipli fin sui particolari all'apparenza più insignificanti. Ci sono scritti che si leggono e sembra di comprendere, si rileggono ed è difficile collocare certi loro dettagli nell'insieme inseguendone trama e senso sullo sfondo dell'armonia globale. Anche sotto il sole della *speranza* la teologia resta per essenza riverbero di un mistero che solo un linguaggio contenutisticamente un po' esoterico e stilisticamente fatto di intrecci non sempre evidenti riesce a serbare senza comprimere, senza cioè sottrarre al mistero proprietà, grandezza e magnificenza. Ma parlare come uomini di realtà confinanti col divino significa in qualche modo umanizzarle, innalzarle negli orizzonti della letteratura con l'arte della parola, principio lontano eppure intrinseco di quel farsi carne da parte di un Dio che dalle altezze dell'amore e della grazia s'è fatto incontro all'uomo per svelargli provenienza, volto e destino.

Un contenuto sostanzialmente unitario, ma contemporaneamente variegato, si dispiega nell'Enciclica attraverso una serie di ramificazioni che non raggiungono ovunque il medesimo tenore sia per chiarezza espositiva, sia per approfondimento e percezione della complessità della realtà storico-cosmica alla quale l'autorevole autore intende riferirsi. Più con l'*habitus* del teologo che nelle vesti del pontefice da cui pure profila il messaggio, le ramificazioni del suo pensiero sono a volte palesi e ben riconoscibili, altre volte più sotterranee ed allusive.

Tra le prime stanno senza dubbio i numerosi riferimenti a testimonianze concrete del passato e del presente, alle mille luci che la fede cristiana vissuta ha acceso nei tempi della storia, alle prospettive della modernità/contemporaneità dominata da conflitti drammatici e qualche volta insanabili tanto con se stessa quanto con quel passato che in tutto o in parte rifiuta, ma che nell'atto stesso del rifiuto si trascina dentro, un passato che comunque la insegue. La modernità/contemporaneità, infatti, manifesta sì volti nuovi rispetto alla tradizione che la precede, ma per la complessità in cui si esprime non rinuncia a conservare configurazioni antiche: o semplicemente contemplandole e interpretandole, o ricostruendole con l'aggiunta di innovazioni.

Tra le ramificazioni più sotterranee ed allusive stanno invece abbozzi di questioni teologiche che implicano una presupposta determinazione del concetto di *logos*, molto caro al papa-teologo; un impianto del pensiero che coordina gli elementi di cui si compone in vista di un preciso orientamento etico, nel quale l'agire non è per nulla indipendente dal pensare come teologare; infine una derivazione di suggerimenti sulle questioni ultime dell'esistenza umana che attingono a visioni escatologiche di pensatori-teologi capaci di muoversi fuori dalle orbite dottrinali della tradizione ecclesiastica più nota ed affermata, quindi con indicazioni originali e desuete che, trasposte in un'Enciclica, diventano insolite nel linguaggio di un pontefice.

A tutto ciò si aggiunga la scansione problematica del discorso nello stile di domanda e risposta che, se da un lato riprende la forma vitale del dialogo quale espressione realistica dell'interrelazione umana, dall'altro conserva le tracce del cercatore mentre insegue la meta intravista, quel processo per cui l'io si scinde nella molteplicità corrosiva del mondo per riconoscerli, al di là degli ostacoli, l'eco di una verità che già sente dentro di sé. E qualche volta proprio nelle modalità del domandare viene introdotta una tecnica a tal punto raffinata che la risposta emerge come un seme già posto nella domanda. Il *pregio* scaturisce dal divenire dinamico del discorso, strutturato nel coinvolgere il lettore in un pensare invece che nell'imporgli un accatastarsi di pensieri.

Lasciando da parte tutto quanto nell'Enciclica potrebbe prestarsi ad oggetto di critica su più versanti, in questo contesto ci si limiterà a valorizzare *alcuni contributi* originali per un'autentica meditazione cristiana.

## 2. Teologia e mistica: il tesoro sotto gli involucri

Un ponte tra l'umano e il divino: è l'opera grandiosa che scaturisce dalla speranza. Nella descrizione dell'architettura di questo ponte, il messaggio del pontefice si fa strada con idee ricche di spunti, con testimonianze che sono stimolo alla meditazione, con provocazioni che invitano ad una prassi quotidiana, in passaggi riflessivi davvero splendidi ed eccellentemente riusciti.

È la meta che rende reale il cammino e dà fondamento alla partenza. Nella meta il *logos* si dispiega come *telos*. E il *telos* è Dio in quanto amore, principio che verso di sé muove il mondo e la storia. Forse non è casuale la successione che il pontefice ha scelto nel promulgare le sue prime due Encicliche. Avendo per tema due virtù teologali in un percorso a ritroso rispetto alla comune enunciazione, dopo quella sulla *caritas* e l'attuale sulla *spes* c'è da attendersene una sulla *fides* a compimento della trilogia. Se con l'Enciclica sulla *caritas* egli ha voluto mostrare il volto di Dio e in quella sulla *spes* il volto dell'uomo, forse nell'ultima sulla *fides* sarà additato il volto di Cristo nella cui realtà Dio e l'uomo s'incontrano. Ma perché partire dall'ultima virtù invece che dalla prima?

### A) Ontologia relazionale

Le virtù teologali sono così denominate per il fatto di istituire una particolare relazione tra l'uomo e Dio. Questa relazione può essere guardata dal basso, sottolineando una visione antropocentrica, o dall'alto, privilegiando una dimensione teocentrica. Lo sguardo dall'alto e lo sguardo dal basso non sono che la restituzione di due prospettive diverse grazie alla presenza dell'unica realtà che dal centro le rende contemporaneamente possibili: il mistero di Gesù Cristo uomo-Dio. La prospettiva cristocentrica, infatti, assorbe ugualmente in sé sia la prospettiva teocentrica, sia la prospettiva antropocentrica. Puntando lo sguardo dal basso si scandiscono in successione i passi del credere, dello sperare e dell'amare. Le virtù teologali diventano il fondamento del cammino dell'uomo verso l'incontro con Dio. Volgendo lo sguardo dall'alto si mostra invece un'unica luce la cui essenza è amore che genera amore e da cui proviene l'invito ad amare. L'azione di quell'amore, che sul fondamento di Gesù Cristo solo Dio rende possibile nell'uomo, prende in quest'ultimo la forma della speranza nell'anticiparsi come meta e la forma della fede nel delinearci come cammino.

Tra le due visioni, reale è solo il loro intreccio, sia perché la relazione è il presupposto fondamentale di qualsiasi evento e di qualsiasi realizzazione, sia perché, nel caso presente, nella persona di Cristo la relazione tra uomo e Dio realizza una sintesi quale centro ontologico. Ma il primato della direzione discendente che va da Dio all'uomo, invece di quella ascendente che va dall'uomo a Dio - un primato già esplicitamente avanzato nell'Enciclica *Deus caritas est* a fianco della loro inscindibilità e complementarità - non è affatto da considerarsi privo di intenzionalità. Laddove l'uomo moderno spesso non riesce a vedere altro che l'uomo, il partire dall'uomo invece che da Dio comporta il rischio che Dio diventi oggetto di fede, di speranza e di amore in una forma esclusivamente umana, l'idolo incenerito da ogni critica razionale, però anche sempre l'idolo potenziale per ulteriore critica. Viceversa, nell'ottica affinata di Benedetto XVI, Dio resta un soggetto agente da cui scaturisce ogni iniziativa. Egli è l'Assoluto, quindi non la verticalità resta una possibilità dell'orizzontalità, ma l'orizzontalità discende verticalmente da Dio e in essa, rispetto a Dio, tutto può tradursi in risposta (re-sponso), tutto può capovolgersi in diniego.

Non a caso l'Enciclica *Deus caritas est* si apriva citando le parole della *Prima Lettera di Giovanni*: «Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (I Gv 4,16). In un passaggio ulteriore si specificava: «Siccome Dio ci ha amati per primo (I Gv 4,10), l'amore adesso non è più solo un "comandamento", ma è la risposta al dono dell'amore, col quale Dio ci viene incontro» (n° 1). Poi ancora: «Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono», pur spiegando che «i Padri hanno visto simboleggiata in vari modi, nella narrazione della scala di Giacobbe, questa connessione inscindibile tra ascesa e discesa, tra l'*eros* che cerca Dio e l'*agape* che trasmette il dono ricevuto» (n° 7). Ma si tratta dell'*agape* di cui l'uomo è reso capace sul fondamento (o primato) del fatto che Dio ha amato l'uomo.

S'aggiunga il fatto che se, tanto nella successione amore-speranza-fede quanto nella successione fede-speranza-amore, s'introduce un nesso causale e le tre virtù, umanamente guardate, vengono intese come un tutto dialettizzato, ne derivano effetti diversi. Nel primo caso l'amore diventa fondamento dello sperare e del credere. Poiché proprio nell'amore si esplica

l'essenza intima sia dell'uomo che di Dio, riponendo qui il punto di partenza tutto si dirama da un centro e a quel centro ritorna senza disperdersi. Nel secondo caso il credere e lo sperare debbono farsi vie verso l'amore, col rischio che il tracciarle senza una chiara anticipazione del fine non lo raggiunga mai e porti nell'oscurità.

Del concetto appena espresso si può tentare una versione analoga in termini esistenziali o psicologici. Diverso è sperimentare dapprima l'amore, dal quale automaticamente scaturisce la fiducia nella persona amata, mentre tutt'altro è cominciare con atti di fiducia prima di poterne sperimentare l'amore, sforzi infiniti che in confronto all'obiettivo stanno quasi sempre in uno spazio tra prossimità e lontananza. Detto altrimenti: «Sono amato ed amo, dunque ho fiducia!»: la grazia, un tuffo nel sublime. Viceversa: «Ho fiducia, dunque amo» (che spesso significa «dunque debbo amare, anche se non sono amato»): il giogo della legge e degli imperativi della coscienza, la moralità, la fatica opprimente, il non entusiasmo.

Creedere per amare o amare per credere? Nell'esperienza umana il dilemma resta irrisolto e le esperienze conflittuali irriducibili da soggetto a soggetto profilano opinioni diverse o addirittura nessuna opinione. Ma dove si dà la possibilità di un amore divino riversato su ogni singolo uomo, partire dal primato di quell'amore muta la prospettiva dell'incontro rispetto al partire dallo sforzo umano. Non si tratta di capricci verbali. È in questione una fondazione ontologica del sé nel momento in cui scopre che, se il suo principio ne sta al di là, al di là ne starà anche il fine. Neppure è semplicemente in gioco un processo di auto-trascendimento. È la grazia di un dono, di una visione e di una chiamata. Di fronte a tutto ciò la parola «teologia» è una parola debole. Occorrerebbe invece abituarsi un po' di più alla «mistica», rendere più domestici certi meandri dell'essere e le corrispettive sinuosità dello spirito che li percorre, o meglio se ne lascia investire, per introdursi nel cuore della cosiddetta «realtà» - che è altrettanto bene «rappresentazione» quanto «mistero» - con nuovi orientamenti, così da ricevere sempre occhi nuovi con cui guardarla e nei quali lasciarsi guardare.

#### B) L'immagine del buon pastore

Colui che aveva detto «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6) venne raffigurato, agli inizi della storia cristiana, nelle immagini del filosofo e del pastore. Entrambe sono immagini di relazione e si prestano bene a qualificare la forma relazionale di Dio con l'uomo nella figura di Cristo. I due simboli non si differenziano molto nel loro significato essenziale, anzi, si potrebbe ritenere che l'immagine di Cristo come immagine del vero filosofo non sia che una derivazione dall'altra in un diverso contesto culturale. Tanto l'Antico quanto il Nuovo Testamento insistono sull'immagine del pastore, perciò qui sarà presa in considerazione questa sola immagine, non escludendovi il riflesso dell'immagine del filosofo.

La sezione dell'Enciclica che ne riferisce (n° 6) riprende in modo conciso quanto l'autore esprime in altro luogo con dettagliata analisi biblico-teologica, precisamente nel suo recente saggio *Gesù di Nazaret*. Qui si rileva come nell'Antico Oriente il titolo di «pastore» venisse attribuito al re per investitura divina: il governare comportava l'attitudine al pascere, onde il sovrano giusto si prendeva cura dei deboli. Il celebre *Salmo 23*[22] presenta Dio in qualità di pastore, immagine ripresa nei capitoli 34-37 del profeta *Ezechiele*. A sua volta la parabola evangelica della pecora smarrita (Mt 18,12-14 e Lc 15,4-7), per ritrovare la quale il pastore lascia le altre novantanove sui monti, raffigura in Gesù ciò che Dio Padre, vero pastore, ha annunciato.

Una «svolta sorprendente» si attua quando Gesù, prima della predizione del rinnegamento di Pietro, afferma, secondo quanto anticipato nel *Libro di Zaccaria* (13,7): «Percuoterò il pastore e saranno disperse le pecore del gregge» (Mt 26,31), mentre l'evangelista Giovanni riprende dal medesimo testo, a conclusione del racconto della crocifissione, un altro preannuncio: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto» (19,37; cf. Zc 12,10). Il legame con il «servo di Dio» sofferente del *Deutero-Isaia* appare con evidenza. Si profila la figura del «pastore che diventa agnello», vittima sacrificale. Le due immagini hanno in comune l'offerta della vita. Così Gesù Cristo, pastore ed agnello, il Crocifisso, è l'ucciso che diviene salvatore. Quando poi il *Vangelo di Giovanni* introduce il discorso sul buon pastore, Gesù dichiara: «In verità, in verità vi dico: io sono la porta delle pecore» (10,7). Una connessione del passo con l'appendice allo stesso *Vangelo*, dov'è descritta l'apparizione di Gesù ai discepoli sulla sponda del lago di Tiberiade, ne chiarifica meglio il senso. Gesù chiama Pietro a diventare pastore del suo gregge interrogandolo sull'amore ed invitandolo a pascere il gregge, il che avviene attraverso la triplice scansione della stessa domanda e della stessa risposta (21,15-17). Dopo avergli predetto di quale morte dovrà morire, gli rivolge la parola finale: «Seguimi» (21,19), anche qui a significare la disponibilità ad offrire la vita. Questo è quanto implica il passare attraverso Gesù quale porta del gregge.

#### C) Preghiera ed azione liturgica

L'Enciclica presenta la preghiera come «scuola della speranza» (n° 32-34). Fine della preghiera non è un richiedere egoistico, che produrrebbe quell'annodarsi dell'io su se stesso invece di renderlo, attraverso un processo di purificazione, capace di Dio e quindi del prossimo. Nell'incontro con Dio e nell'ascolto di Dio l'autocoscienza viene trasfigurata, mentre il desiderio reso autentico prende la forma della speranza grazie alla quale si riconosce che cosa per l'uomo sia giusto domandare.

Se importante è la preghiera personale, non meno importante è che sia «guidata ed illuminata dalle grandi preghiere della Chiesa e dei santi, dalla preghiera liturgica» (n° 34). Si tratta di un aspetto sul quale il testo dell'Enciclica non si sofferma particolarmente, ma che senza dubbio risulta caro all'autore e di cui un minimo ampliamento, in questa sede, può gettare maggior luce sul rapporto tra preghiera e speranza. Uno sguardo verso la fanciullezza di papa Ratzinger costituisce la via più diretta per comprendere l'intensità delle sue sintetiche parole. Nell'autobiografia, dopo aver riconosciuto l'importanza della traduzione del messale in tedesco, grazie all'opera di Anselm Schott verso la fine dell'Ottocento, egli ricorda come un «grande avvenimento» l'addentrarsi sempre più in profondità nello spirito della liturgia, tenendo quale dono prezioso i volumetti dello Schott ricevuti in diverse edizioni, in sintonia con le tappe graduali di maturazione della fede.

«Era un'avventura avvincente entrare a poco a poco nel misterioso mondo della liturgia, che si svolgeva là, sull'altare, davanti a noi e per noi. Comprendevo sempre più chiaramente che qui io incontravo una realtà che non era stata inventata da qualcuno, che non era la creazione di un'autorità qualsiasi, né di una singola, grande personalità. Questo misterioso intreccio di testi e di azioni era cresciuto nel corso dei secoli dalla fede della Chiesa. Portava in sé il peso di tutta la storia ed era, insieme, molto di più che un prodotto della storia umana. Ogni secolo vi aveva apportato qualcosa di suo: le introduzioni ci permettevano di capire quel che aveva avuto origine nella Chiesa primitiva, nel medioevo, in epoca moderna. Non tutto era logico, molte cose erano complicate e non era sempre facile orientarsi. Ma proprio per questo l'edificio era meraviglioso e ci si sentiva a casa. Ovviamente, da bambino non capivo ogni singolo particolare, ma il mio cammino con la liturgia era un processo di continua crescita in una grande realtà che superava tutte le individualità e le generazioni, che diventava occasione di stupore e scoperte sempre nuovi. L'inesauribile realtà della liturgia cattolica mi ha accompagnato attraverso tutte le fasi della mia vita; per questo, non posso non parlarne continuamente» (LMV 17-18).

In analogia con la sovra-individualità della parola liturgica, il teologo Ratzinger concepirà l'interpretazione della parola della *Sacra Scrittura*. Il particolare utilizzo del metodo storico-critico che ne seguirà si spiega *anche* in base all'attenersi a tale irrinunciabile principio. «Ogni parola umana di un certo peso reca in sé una rilevanza superiore all'immediata consapevolezza che può averne avuto l'autore al momento. Questo intrinseco valore aggiunto della parola, che trascende il momento storico, vale ancora di più per le parole che sono maturate nel processo della storia della fede. Lì l'autore non parla semplicemente da sé e per sé. Parla a partire da una storia comune che lo sostiene e nella quale sono già silenziosamente presenti le possibilità del suo futuro, del suo ulteriore cammino. (...) Parla in una comunità viva e quindi in un vivo movimento storico che non è fatto da lui e neppure dalla collettività, ma nel quale è all'opera una superiore forza guida» (GDN 16).

Il tutto si concretizza e si chiarifica contemplando e partecipando al mistero centrale della fede cristiana, l'incontro in Gesù tra Dio e l'uomo. «Nella comunione filiale di Gesù con il Padre viene coinvolta l'anima umana di Gesù nell'atto della preghiera. Chi vede Gesù vede il Padre (Gv 14,9). Il discepolo che cammina con Gesù viene in questo modo coinvolto insieme con Lui nella comunione con Dio. Ed è questo che davvero salva: il trascendere i limiti dell'essere uomo - un passo che, in lui, per la sua somiglianza con Dio è già predisposto, come attesa e possibilità, fin dalla creazione» (GDN 28).

#### D) Sotto il peso della croce, con la forza dell'Amore

Nella sezione dell'Enciclica che ha per titolo «Agire e soffrire come luoghi di apprendimento della speranza» (n° 35-40), il pontefice apre il discorso stabilendo un nesso inscindibile tra agire umano capace di non arrendersi ai fallimenti e suo radicamento nella speranza del «potere indistruttibile dell'Amore». L'operare umano in qualche modo illumina ed orienta il corso della storia, ma la costruzione del regno di Dio, un dono che viene dall'alto, non si basa sulla sola capacità dell'uomo. Eppure l'uomo dimora nella possibilità di apertura di se stesso e del mondo «all'ingresso di Dio: della verità, dell'amore, del bene» (n° 35).

A fianco dell'agire, accompagnandolo e non di rado oggettivamente impedendolo, sta il patire. L'inevitabilità della sofferenza, dipendente dalla finitezza e dall'accumulo di colpa che si perpetuano nella storia, esige un'azione di arginatura, specie per alleviare o impedire il dolore

degli innocenti. Ciò nonostante un residuo ingente di male, causato da limiti e colpe, resta ineliminabile, mentre la speranza in un Dio che «toglie il peccato del mondo» (Gv 1,29) non significa ancora compimento. Proprio per questo, però, l'impegno umano di fronte alla sofferenza e nella sofferenza, e più ancora nel rapporto con chi soffre, diventa «misura dell'umanità» (n° 38). L'unione con Cristo nel mistero della croce, che è il mistero della sua discesa in un «inferno» di tormenti atroci, ha il potere di trasformare «le tenebre in luce». Senza che la sofferenza cessi di esercitare un potere orribile sull'uomo, quando la investe la luce del mistero di Cristo essa può venire convertita in un «canto di lode» (n° 37).

Entrare nella dimensione del mistero cristiano implica una condivisione della sofferenza, che si rende possibile solo sulla base dell'amore: amore per gli altri, ma anche amore per la verità e per la giustizia. Dunque la sofferenza diventa una prova di amore, certamente la più grande prova di amore. Ma qui irrompono domande prepotenti sulla nostra capacità di adeguarci ad una così alta impresa, interrogativi sul fatto se tanto l'«altro», cioè il prossimo, quanto la «verità» e la «giustizia» siano cause a tal punto importanti da meritare la nostra sofferenza, non escluso il dono del sacrificio della vita. La fede cristiana, più che rispondere, mostra un mistero, una nuova profondità. Essa indica nel Dio che attraverso Gesù soffre con l'uomo che soffre il sorgere della «stella della speranza» (n° 39), senza la quale si resterebbe succubi del fallimento soprattutto nelle grandi difficoltà, privi del coraggio di anteporre a se stessi quella verità che è la verità dell'amore.

Un'esposizione a sfondo teologico così densa ed essenziale da parte del pontefice circa la realtà della sofferenza rappresenta una prospettiva davvero illuminante per il fedele cristiano, coglie a fondo il centro del messaggio evangelico ed attraversa con lucida consapevolezza alcune istanze inquisitorie cruciali per l'uomo odierno, dal perché dell'atteggiarsi all'altro nella forma dell'amore fino alla donazione che esige sacrificio e al dubbio circa l'importanza della verità. Indicata la via della fede, resta come compito non più la discussione, ma la prassi. Non a caso il richiamo al martirio torna con insistenza ed intensità.

#### E) Orizzonte finale come compimento escatologico

Il tema escatologico viene affrontato nella sezione dell'Enciclica avente per titolo, come già fu per la «preghiera» e per l'«agire e soffrire», un'espressione dall'indole programmatica: «Il Giudizio come luogo di apprendimento e di esercizio della speranza» (n° 41-48). Dopo aver premesso che le parole del *Credo* sul giudizio rivolgono lo sguardo del cristiano non solo verso il passato o verso l'alto, ma «in avanti», verso l'ora della giustizia che ridimensiona il tempo presente, viene ricordata l'antica iconografia cristiana del Giudizio finale dove Cristo era per l'uomo simbolo di responsabilità ed immagine di accompagnamento (n° 41). Se nell'epoca moderna si affievolisce il pensiero del Giudizio finale, e a fianco di una «salvezza personale dell'anima» prende il via anche un ateismo che protesta contro il male, la sofferenza e l'ingiustizia (n° 42), nel Volto del Crocifisso si esprime l'evento del Dio incarnato che rivela un'immagine di sé. La realtà del Giudizio finale non può prescindere da tale immagine, segno di speranza che impedisce di pensare al trionfo dell'ingiustizia quale parola definitiva sulla storia (n° 43).

Nel Dio fonte di giustizia sta contemporaneamente la fonte della grazia. Però la seconda non esclude la prima. I malfattori e le loro vittime non potranno sedere indistintamente gli uni accanto agli altri nel banchetto celeste. Tra il giusto e l'incapace di amare, tra il povero Lazzaro e il ricco Epulone della parabola evangelica (Lc 16,19-31), è scavato un abisso. Ciò nonostante in colui che si dimenticò dell'altro e ne spregiò l'indigenza si dà ora una sete ardente e irrimediabile di tornare sui suoi passi. Qui il passaggio dell'Enciclica si fa davvero interessante, perché offre una nuova interpretazione di una concezione già presente nel giudaismo antico e ripresa dal cristianesimo. Si tratta dell'idea di una «condizione intermedia tra morte e resurrezione, uno stato in cui la sentenza ultima manca ancora» (n° 44; cf. anche GDN 250-256). Si fonda a partire di qui la dottrina del purgatorio, condizione intermedia di purificazione.

La morte imprime definitività alla scelta di vita operata dall'uomo. Esistere è stato un prendere forma. Ora però il discorso del pontefice si scinde su due percorsi. Dapprima egli fa notare che se a un estremo vi sono persone il cui prendere forma è coinciso con una totale ed irrevocabile «distruzione del bene», persone vissute per calpestare «il desiderio della verità e la disponibilità all'amore», persone che in se stesse hanno annullato ogni senso della giustizia, all'estremo opposto vi sono «persone purissime» interamente assorbite nell'amore di Dio e rivolte verso il prossimo (n° 45). In seconda istanza egli osserva che la maggior parte degli uomini si discosta dai due estremi e, nonostante i «compromessi col male», resta in loro «un'ultima apertura interiore per la verità, per l'amore, per Dio», una volontà di edificare l'esistenza su Gesù Cristo, onde la morte non giunge come inesorabile sigillo, ma come passaggio verso un'ultima possibilità salvifica, descritta con la metafora del «fuoco», secondo quanto desunto da affermazioni paoline (I Cor 3,15), dove la visione soteriologica si prospetta in forme differenziabili (n° 46).

Il fuoco salvifico andrebbe identificato con Cristo Giudice e Salvatore. «Davanti al suo sguardo si fonde ogni falsità». Incontro bruciante, tocco risanante del suo cuore, amore penetrante come fiamma che mediante un «dolore beato» ci rende autentici e nello stesso tempo ci immerge in Dio, mostrando che «la nostra sporcizia non ci macchia eternamente, se almeno siamo rimasti protesi verso Cristo, verso la verità e verso l'amore». Nel mistero della Passione è già arso quel fuoco trasfigurante. Perciò qui svanisce il senso di ogni calcolo cronologico. Si è invece in presenza di un «tempo del cuore», un passaggio in Cristo verso la comunione con Dio, una sintesi suprema di grazia e di giustizia (n° 47). Affermazioni che rappresentano nell'Enciclica il culmine della sezione dedicata alla meditazione escatologica.

Vi fa seguito un punto conclusivo su un interscambio di vita tra gli esseri umani che da un lato fonda la loro comunione attuale, dall'altro richiama il valore dell'intercessione presso i defunti nella continuazione della stessa comunione, nella convinzione che il nostro amore può bussare alle porte dell'aldilà e giungere a beneficio di quanti già vi dimorano (n° 48).

#### F) Nello splendore del bello e del vero

Per cogliere lo spirito di fondo dell'Enciclica da un'estensione panoramica più ampia, si può rilevare l'importanza degli attributi di «bellezza» e «verità» su cui è vista disporsi la trama dell'intera realtà, un'importanza che traspare senza ambiguità nella vita e negli scritti del Ratzinger uomo, teologo e pontefice.

La celebre affermazione dostoevskijana secondo cui «la bellezza salverà il mondo» è stata oggetto di riferimento e di interpretazione da parte di non pochi scrittori ed artisti. «Ratzinger ne è persuaso al punto che più volte riprende nei suoi scritti questa citazione. La bellezza nelle sue varie forme: nell'architettura, con lo splendore delle cattedrali e dei monasteri da lui frequentati come abitazioni dello spirito. La bellezza della letteratura, nei poeti e romanzieri cristiani. Egli intende «la bellezza come vera forma di conoscenza», anche in teologia. È convinto che uno degli approcci a Cristo che più colpiscono il cuore dell'uomo è quello che passa attraverso la bellezza. Ritene che «essere colpiti e conquistati attraverso la bellezza di Cristo è conoscenza più reale e più profonda della vera deduzione razionale». Ritene che la ragione non basta, che va integrata con l'arte. «L'arte - ha confidato al suo intervistatore Peter Seewald - è qualcosa di immediato, di originale. La sola ragione, così come si esprime nelle scienze, non può essere la piena risposta dell'uomo alla realtà, non è in grado di esprimere tutto ciò che l'uomo può, vuole e deve esprimere... L'arte è, con la scienza, il più grande dono che Dio ci ha dato» (BLV 131-132).

Nella vita di Ratzinger la musica ha senz'altro occupato un nobile posto tra le forme di bellezza da lui apprezzate. Il pianoforte e Mozart, oltre a Bach, Beethoven ed altri. È lui stesso a dichiarare che a Traunstein, dove trascorse la parte più felice della giovinezza, si respirava «un'atmosfera molto salisburghese», adatta a compenetrare gli animi del commovente spirito della genialità mozartiana, luminosa e ad un contempo profonda. Ma insieme all'amore per la musica, l'amore per il silenzio. «Riservato per natura. Da docente e da cardinale per le ferie sceglie la montagna, in ascolto del brusio degli abeti. (...) Negli uffici vaticani non partecipa alle manovre di corridoio, al chiacchiericcio curiale» (BLV 133). E così, come per ogni persona che si modella sulla pratica del silenzio, la capacità di ascolto diventa una caratteristica grazie alla quale si misura l'intensità del proprio parlare. Attività irrinunciabile per un papa, che trova i riflettori puntati su ogni minimo gesto o su ogni parola che gli esca dalle labbra.

La Lettera Enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, promulgata il 14 settembre 1998, si apriva con le seguenti parole: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso». Data l'amicizia tra i due personaggi che la storia ha visto succedersi sulla cattedra di Pietro, e dato che li univa l'un l'altro un'intesa intellettuale e spirituale profonda oltre la collaborazione pastorale, s'intuisce correttamente se si pensa che quelle parole dimorino con altrettanta intensità nell'animo di Ratzinger.

L'espressione «*Credo in Deum*» della professione di fede ecclesiale include l'affermazione del *logos* in qualità di pensiero, libertà ed amore al principio e al termine della realtà situata nella dimensione spazio-temporale. Se il *logos* è «potenza originante e comprensiva d'ogni essere», allora «la fede rappresenta in senso specifico una decisione in favore della verità, proprio in quanto per essa lo stesso essere è verità, comprensibilità, genuino significato» (IAC 111-112). Ma qui occorre fare un passo oltre qualsiasi sapere di fondazione puramente umana, cioè oltre scienza e filosofia. «La concezione matematica del mondo, accertando la strutturazione matematica dell'universo, ha come riscoperto il «Dio dei filosofi». Lo ha riscoperto beninteso con tutta la sua problematica, che salta subito agli occhi allorché ad esempio Einstein continua a

respingere il concetto d'un Dio personale come "antropomorfo", attribuendolo alla "religione moralistica" e alla "religione della paura", alle quali egli contrappone come unica adeguata la "religiosità cosmica", che si estrinseca per lui «in un'estasiata meraviglia di fronte all'armonia delle leggi che reggono la natura», in una "profonda fede nella ragionevolezza dell'assetto dell'universo" e "nella brama di cogliere un riflesso sia pure soltanto infinitesimale della suprema Mente che si rivela in questo mondo"» (IAC 113).

Con Einstein accondiscendono per analogia di sentimenti molte coscienze dei nostri giorni. Egli percepì un'armonia divina nel cosmo, ma non altrettanto nel caos della storia e nella ridicolaggine degli esseri umani, motivo che gli precluse l'accesso alla fede in un Dio personale capace di intervenire nelle vicende esistenziali. Ratzinger insiste su un diverso punto di vista in tutti i suoi pronunciamenti. Significativo al riguardo un passaggio nel discorso *Fede fra ragione e sentimento* tenuto in veste di cardinale al «Teatro Regio» di Torino il 12 giugno 1998, dove asserisce: «Se l'uomo non può più interrogarsi ragionevolmente sulle cose essenziali della sua vita, sulla sua origine e sul suo destino, su quello che deve e può fare, sulla vita e sulla morte, ma deve lasciare questi problemi decisivi ad un sentimento separato dalla ragione, allora egli non innalza la ragione, ma le toglie dignità. (...) L'umiltà, che si inchina alla scoperta e non la manipola, non può però divenire falsa modestia, che toglie il coraggio della verità» (n° 6).

Che l'universo sia strutturato su una «oggettivazione matematica» e per questo sia in certa misura conoscibile è un fatto universalmente constatabile. Nondimeno, benché più impegnativo da riconoscere, nel mondo si riscontra anche «l'inaudito ed inspiegabile miracolo della bellezza»; meglio ancora, «processi che si presentano allo spirito percettivo dell'uomo sotto forma di pura bellezza, cosicché egli deve pur ammettere che il matematico, il quale ha dato l'avvio a tali processi, ha anche dimostrato un livello inaudito di fantasia creatrice» (IAC 114). Credere in Dio comporta il passaggio verso la convinzione che lo spirito oggettivo manifestato nella natura derivi da uno spirito che in sé è «soggetto», anzi, che lo spirito oggettivo sussista quale «forma di declinazione» dello spirito soggettivo, «genuina ma occulta verità, che aleggia sopra le cose meramente afferrabili e tangibili» (IAC 115).

All'origine di tutto ciò che è sta dunque una Coscienza Creatrice che è anche Libertà, per questo immette le creature nel campo autonomo e indipendente dell'essere e le sostiene, «facendo così assurgere la libertà a forma strutturale d'ogni essere» (IAC 117). Nel linguaggio cristiano la Coscienza e Libertà Creatrice è da intendersi come *Logos* personificato, un Dio che è Persona. Ne scaturiscono conseguenze sorprendenti soprattutto sul piano antropologico, perché dinanzi a un Dio personale non è l'universale il valore supremo, ma il particolare, vale a dire l'uomo, «inteso come ente irriducibile, che dice relazione all'infinità» (ib).

L'impronta di libertà e di amore conferita al mondo gli toglie il puro assetto della matematicità e comporta inevitabilmente il rischio del male. Ma sotto lo sguardo di un Dio che è Persona, quel mondo che da lui proviene «osa affrontare il mistero delle tenebre per amore d'una più vivida luce, per raggiungere il luminoso traguardo costituito dalla libertà e dall'amore. (...) L'infimo soggetto capace di amare assurge a suprema grandezza; il particolare prevale sull'universale; la persona, ossia l'entità unica e irreiterabile, diviene subito l'elemento supremo e definitivo», mentre nel progresso spirituale dal concetto di individuo al concetto di persona si radica la tensione insita nel «passaggio dall'antichità al cristianesimo, dal platonismo alla fede» (IAC 119).

In veste di pontefice e contemporaneamente di professore universitario, Benedetto XVI allude al medesimo passaggio quando, nel discorso preparato per un incontro all'Università «La Sapienza» di Roma nel gennaio 2008, e non tenuto per cautela di fronte alle proteste di un esiguo gruppo di studenti e di docenti, cita Agostino che pone una reciprocità tra *scientia* e *tristitia*. La pura scienza, il sapere che discende esclusivamente dalla visione e dall'apprendimento di ciò che accade nel mondo, si conclude in tristezza. Ed aggiunge: «Verità significa di più che sapere: la conoscenza della verità ha come scopo la conoscenza del bene. (...) La verità ci rende buoni, e la bontà è vera: è questo l'ottimismo che vive nella fede cristiana», dov'è concessa la visione del *Logos* che, incarnandosi in una persona, rivela la Bontà stessa.

Ed è ancora da un discorso tenuto in ambiente accademico, il discorso di Ratisbona su *Fede, ragione e università* del 12 settembre 2006, notoriamente celebre per le discussioni suscitate in relazione ad una citazione ripresa dal dotto imperatore bizantino Manuele II Paleologo relativa al confronto tra mondo islamico e mondo cristiano, che Benedetto XVI ribadisce il senso di un Dio che è *Logos*, ragione creatrice e capacità di comunicazione, a fronte dell'assoluta trascendenza del Dio della fede islamica. Quel *Logos* riversa in nostro favore la sua pienezza d'amore. Assimilata ad esso, anche la nostra ragione trascende in un certo senso se stessa per aprirsi su nuove grandezze: «L'amore "sorpassa" la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cf. Ef 3,19)».

Il passo più alto nel cammino della fede cristiana verso l'unico Dio, secondo le riflessioni appena esposte, si compie con la trasformazione della stessa in professione di fede nel Dio uno e trino: mistero trinitario come mistero dell'amore. Qui però la teologia cristiana sosta davanti a limiti che sarebbe «minacciosa follia» pretendere di valicare, onde «solo l'umile ammissione della propria ignoranza può essere vera sapienza, e solo l'attonito arresto di fronte all'ineffabile mistero può costituire la giusta modalità di credere in Dio. L'amore è sempre un *mysterium*: è un mistero più profondo di quanto si riesca a scandagliare e a comprendere quando se ne discute in teoria. Di conseguenza, l'Amore per antonomasia - vale a dire l'eterno ed increato Iddio - deve per forza essere mistero in supremo grado: deve essere *il Mistero* per eccellenza» (IAC 121).

Torna in questo contesto il tema della «*docta ignorantia*»: un'espressione che nell'Enciclica (n° 11) si trova riferita al mistero della vita eterna, ma che profila un senso anche di fronte al *mysterium magnum* dell'essere, mistero che si stende come un mirabile velo al di sopra di tutta la nostra conoscenza e la cui presenza, nell'ottica di Ratzinger, rimanda positivamente al Mistero dei misteri, fonte di quel miracolo che si chiama mondo, Bellezza suprema in sé e per sé, Verità nel manifestarsi, Amore nell'infinito relazionarsi.

Pier Giuseppe Pasero

### Abbreviazioni

- IAC** J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, 2003<sup>12</sup>.
- GDN** J. RATZINGER / BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007.
- LMV** J. RATZINGER, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1997.
- BLV** E. BIANCO, *Benedetto XVI lavoratore nella vigna. Piccola biografia*, LDC, Leumann Torino 2007.