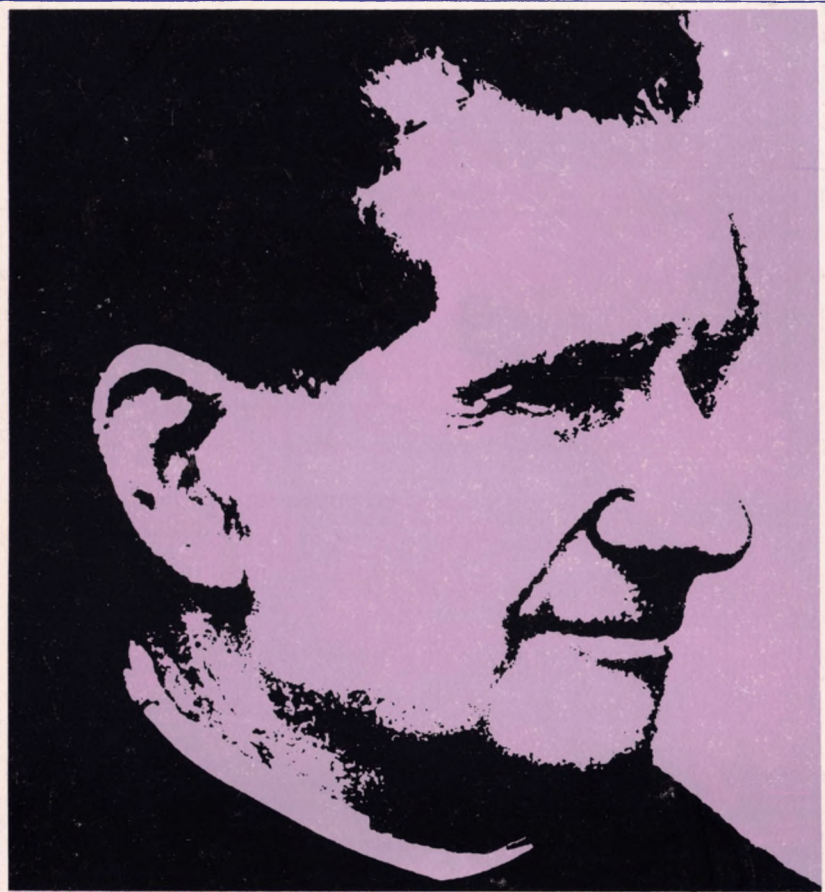


LA COMUNICAZIONE E LA FAMIGLIA SALESIANA

COLLANA
COLLOQUI
SULLA
VITA
SALESIANA

8

ELLE DI CI
LEUMANN (TORINO)



LA COMUNICAZIONE E LA FAMIGLIA SALESIANA

Eveux presso l'Arbresle (Francia)
22-27 agosto 1976

ELLE DI CI
LEUMANN (TORINO)
1977

Hanno curato la presente edizione
FRANCIS DESRAMAUT e MARIO MIDALI

Proprietà riservata alla Elle Di Ci, Colle Don Bosco (Asti)
ME 1196-77

**4 / RIFLESSIONI TEOLOGICHE E PASTORALI
SULLA COMUNICAZIONE**

La comunicazione personale umana

Riflessioni teologiche
RAFFAELE CASASNOVAS, sdb

Introduzione

Due costatazioni iniziali. Innanzitutto, l'uomo del secolo XX ha assistito e sta tuttora assistendo a una crisi storica dell'individualismo, del nazionalismo e del classismo.¹ E la radice comune a questi tre fenomeni si può individuare nell'intima aspirazione universale alla comunità umana; sotto le catastrofi e i crimini che la stampa giornaliera così sovente ci ammannisce non è difficile intravedere come il pronome personale « noi » sia diventato una delle parole-chiave della nostra tormentata situazione storica. Per tutti l'« altro » è divenuto realtà ineludibile, e tutti ne siamo ormai pienamente coscienti.²

I Salesiani, da parte loro, hanno chiesto al Capitolo Generale Speciale del 1971 di abbozzare l'ideale di un'autentica comunità umana e cristiana, prendendo in considerazione lo sviluppo della persona, la capacità di una amicizia matura, i veri rapporti umani, lo spirito d'équipe e la comunione in Cristo;³ hanno chiesto inoltre di presentare la vita di comunità quale segno della Chiesa primitiva modellata sulla comunità trinitaria, radunata a partire dalla fede e dalla carità personalizzante, attorno all'eucaristia, per il servizio apostolico...⁴ Hanno chiesto infine che la comunità sia basata sulla sincerità, il rispetto mutuo, la schiettezza, la lealtà evangelica...;⁵ che sia definito con chiarezza il « personalismo »

¹ Cfr Spengler, Jaspers, Ortega, Berdiaeff, Huizinga, Maritain, Marías, Rüsow, ecc.

² Cfr P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, I, Revista de Occidente, Madrid 1968, p. 396-397.

³ Cfr *Radiografía*, II, p. 13.

⁴ Cfr *ivi*, p. 21.

⁵ Cfr *ivi*, p. 24.

nella vita comunitaria,⁶ e che sia introdotta nelle costituzioni la dottrina sul dialogo.⁷

È assolutamente certo che l'uomo d'oggi cerca tenacemente la comunicazione, desidera intensamente comunicarsi, e sa con certezza di avere diritto alla comunicazione.⁸ D'altra parte, è assolutamente chiaro che la comunicazione è diventata, oggi, un problema grave ed urgente.⁹ A nostro parere, buona parte dell'attuale contestazione dei giovani, specie tra gli studenti, deve essere intesa come una forte richiesta di comunicazione, alla quale il nostro progresso culturale ha risposto soltanto con delle forme di alienazione.¹⁰

La comunicazione oggi esiste e viene trasmessa. Ma in ogni caso occorre interrogarsi su ciò che viene comunicato e quanto rimane ancora da comunicare. In linea generale si può dire che, nell'incontro di due persone, la comunicazione viene realizzata sotto forma di due sfere tangenziali, che entrano in contatto tra loro per mezzo dell'io periferico di ognuna di esse. Ciò che si trasmette e si riceve si riduce a delle ambigue forme espressive, procedenti dall'io individuale di ciascuno. L'io offerto e ottenuto viene ad essere un duplicato imprestato e acquisito d'immagini e ruoli, invece di essere una reale manifestazione dell'« essere soggetti-oggetti », cioè persone.¹¹ Inoltre, oggi si costata in noi uno sfasamento tra le proprie esigenze di comunicazione e le possibilità di ottenerla. In generale si può dire che l'« in-comunicazione » (intesa come comunicazione parziale o comunicazione distorta) è un segno caratteristico del nostro comportamento attuale.¹²

Perché, dunque, una riflessione teologica sulla comunicazione

⁶ Cfr *ivi*, p. 32.

⁷ Cfr *ivi*, IV, p. 47.

⁸ Cfr *Declaración universal de los derechos humanos*, París 10 diciembre 1948, art. 18. 19. 20; *Pacto internacional de derechos económicos, sociales, culturales*, Nueva York, 16 diciembre 1966, parte III, art. 15. Si veda inoltre la Istruzione pastorale « *Communio et progressio* » sugli strumenti della Comunicazione Sociale pubblicata per disposizione del Concilio Vaticano II, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1971, n. 44-47, p. 28.

⁹ Cfr C. CASTILLA DEL PINO, *La incomunicación*. Nueva colección ibérica, Ediciones Península, Barcelona 1970, p. 10.

¹⁰ Cfr *ibidem*, p. 10, nota 2.

¹¹ Cfr *ibidem*, p. 121.

¹² Cfr *ibidem*, p. 14.

personale umana? Appunto perché la Chiesa crede che l'uomo è stato creato in vista di una comunicazione personale e comunitaria con il Padre, in Cristo, mediante lo Spirito, e soltanto attraverso questa comunicazione riesce a trovare se stesso e diventa uomo.

Un umanesimo chiuso, impermeabile ai valori dello spirito e a Dio, che ne è l'origine, potrà apparentemente imporsi. Senza dubbio, l'uomo può disporre del mondo senza Dio, ma alla fine, senza Dio ne disporrà soltanto contro se stesso. L'umanesimo esclusivo diviene un umanesimo privo di umanità. Non c'è quindi altro che l'umanesimo aperto all'Assoluto, nel pieno riconoscimento di quella vocazione che rende ragione della vita autenticamente umana. L'uomo non può diventare veramente uomo se non superando se stesso. « L'uomo supera infinitamente l'uomo ».¹³

Concentrerò le mie riflessioni teologiche su questi due punti:

- 1) aspetti « filosofici » della comunicazione personale umana;
- 2) aspetti « teologici » della comunicazione personale umana.

I. ASPETTI « FILOSOFICI » DELLA COMUNICAZIONE PERSONALE UMANA

La comunicazione personale umana, considerata empiricamente, è composta da due atti che si succedono incessantemente e si ricoprono a vicenda: l'interpretazione e lo scambio.¹⁴

L'incontro

Quando l'incontro s'avvia ad iniziare un autentico rapporto personale, la mia prima risposta alla presenza dell'altro è già allo stesso tempo « istante » e « aperiente »: tenta di penetrare nella sua intimità e, in qualche modo, gli apre la mia intimità. L'altro ed io assumiamo insieme un compito di mutua comprensione.

Tale comprensione mutua o interpretazione, implica una penetrazione: io penetro nella sua interiorità, e lui a sua volta nella

¹³ Cfr PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, n. 49.

¹⁴ Cfr P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, II, Revista de Occidente, Madrid 1968, p. 294.

mia (comprensione psicologica); implica inoltre una categoria ontologica, una struttura dell'esistenza umana, un « esistenziale » (comprensione ontologica); implica soprattutto una reciproca disponibilità. Egli non sarà per me un tu, ed io non sarò per lui un tu, a meno che entrambi non siamo disponibili l'un l'altro. Questa disponibilità verso l'altro o attiva apertura dell'esistenza personale, è il principale presupposto psicologico e ontologico della comprensione.¹⁵

Tutto questo non è mai un atteggiamento passivo dell'uomo. Non è il « sedersi e attendere », non è neppure un « io ascolto », o « lui dirà ». È il punto comune su cui si incontrano due attività psichiche: quella di mantenersi aperto alle manifestazioni dell'altro, e quella di sollecitare in maniera aperta e delicata, tramite la parola, lo sguardo o i gesti, l'opportuna produzione di tali manifestazioni. La prima attività viene ad essere il momento « aperitivo » della disponibilità; la seconda, il suo momento « deprecativo ». Tutt'e due si trasformano in vocazione e accoglienza. Soltanto chi è disponibile o aperto all'altro può raggiungere il culmine della sua attività di penetrazione e co-esecuzione comprendendo l'altro; soltanto chi è disponibile o aperto all'altro innalza la disponibilità a comprensione.¹⁶

Comprendere personalmente equivale a tentare di passare dall'espressione percepita all'intenzione in essa manifestata, perché sia con-vissuta nella co-esecuzione e nella com-passione.¹⁷

Tale comprensione personale implica due operazioni principali: audace e creativa l'una; confermativa e coesecutiva l'altra. Nel rapporto di disponibilità con le espressioni altrui, rendo in me stesso attuali tutte le possibilità su cui conto per attuare la mia vita, e partendo da una di esse, da quella più prossima al contenuto vissuto dall'espressione allora percepita, immagino quale sia l'intenzione di colui che così ha voluto comunicarsi a me. Senza una qualche possibilità di essere anch'io quello che l'altro

¹⁵ Cfr *ibidem*, p. 295.

¹⁶ Cfr *ibidem*, p. 236.

¹⁷ Chi si esprime trasforma in esteriore l'interiore; chi capisce personalmente colui che si esprime, risale dall'esteriore all'interiore e scopre per esperienza propria, non soltanto ciò che significa oggettivamente l'espressione dell'altro, il suo « senso oggettivo », ma anche ciò che questa espressione significa nella vita dell'altro, il suo « senso personale » (*ivi*, p. 298).

sembra essere, non riuscirò mai a comprenderlo. Di più, senza una qualche capacità di indovinare come mai quella data intenzione viene integrata e ordinata nella sua vita, non riuscirò mai a comprenderlo. A questa immaginazione o « tuffo inventivo » succede immediatamente la « ricreazione ». Scopro l'intenzione dell'altro, la faccio mia, mi rinnovo in essa, e da essa tento di ricreare in me e per me (co-esecuzione) quelle azioni attraverso le quali si è espresso l'altro. L'« evidenza » dell'intenzione altrui (evidenza non più logica, ma vitale ed esistenziale) diviene un'autentica « iniezione di essere », e fa sì che la co-esistenza sia co-esecuzione al di là delle oggettivazioni che vengono imposte dalla società e dalla storia. Per noi vivere non è più fare qualcosa esigito dal mondo, bensì « essere-con-l'altro », « essere-noi-stessi », « essere-persone ».¹⁸

Il dialogo

La comunicazione personale umana non è solamente comprensione, è anche scambio. Da un punto di vista ontologico, nella intercomunicazione gli amici si scambiano l'« essere »; da un punto di vista empirico, c'è un attivo scambio di gesti, parole e silenzi, che si chiama dialogo personale.

Tale colloquio personale, perché colloquio di due persone in quanto tali, va oltre la conversazione puramente funzionale. Senza dubbio, nel dialogo personale si parla di « oggetti ». È impossibile per l'uomo non parlare di oggetti. Ogni parola significa qualcosa « oggettivamente » uguale per tutti; ogni parola è un segno intramondano, valido per tutti gli uomini appartenenti a questo « mondo » e, in ultima analisi, per tutti gli uomini in generale. La differenza tra il dialogo personale e la comunicazione funzionale non deriva dal fatto che questa è oggettiva e

¹⁸ Cfr *ibidem*, p. 397s. Questa comprensione personale è diversa da quella oggettiva, che consiste nel sapere ciò che le parole e i gesti dell'altro significano nel mondo in cui lui ed io esistiamo: è la « forma elementare » della comprensione. Il soggetto di questa attività comprensiva non è l'io, la persona, ma il « sé », *das Man*; l'io, in quanto è uno qualsiasi degli uomini che vivono nel mondo. Questa comprensione non è quella propria della comunicazione personale umana, anche se ne è la condizione necessaria, ma niente di più.

quello invece no, ma piuttosto dal rapporto intenzionale di colui che parla con gli oggetti a cui si riferiscono le sue parole. Nella conversazione funzionale, tale rapporto viene stabilito tra l'« oggetto » verbale e l'« io » dei singoli interlocutori: in tal caso, l'« altro » diventa per me uno strumento parlante interposto tra il mio « io », da una parte, e ciò a cui puntano le mie parole, dall'altra; e la stessa cosa diventa io per lui. Nel dialogo personale, invece, il rapporto soggetto-oggetto viene stabilito tra ciò che le parole significano (oggetto verbale) e il « noi » diadico costituito dalla mia persona e dalla persona dell'altro. Ciò che è stato detto delle parole, si può anche dire analogicamente dei gesti e dei silenzi. Un mio sorriso (il gesto più proprio della convivenza amichevole) diventa il segno e il simbolo della gioia prodotta dal particolare modo con cui tu ed io ci rapportiamo e facciamo un « noi ». Nello snodarsi di un dialogo tra amici spesso un silenzio diviene il segno e il simbolo della gioia piena e ineffabile che l'essere un « noi » stabilisce tra loro. Il vero soggetto del dialogo amichevole non è più un io alternativo, ma il « noi » duale in cui sono coinvolti l'io e il tu.¹⁹

Questo contrasto essenziale tra conversazione oggettiva e dialogo personale conferisce alla parola due significati fondamentalmente diversi. La parola, nel primo caso, è un semplice segno della nostra intenzione oggettivabile e oggettivante. Nel pronunziarla mi impegno in essa e me ne rendo responsabile; ma rispetto non a una persona, bensì a un sistema di contratti vincolanti e di istituzioni oggettive a cui entrambi apparteniamo. Parlando in questo modo mi rendo responsabile e mi impegno con un « mondo », cioè entro nel « gioco » di questo mondo. La parola, nel secondo caso, senza perdere il carattere di segno di un'intenzione oggettivabile e oggettivante (giacché non c'è espressione verbale senza oggetto) assume un'intenzionalità più elevata, a carattere confessionale, e nel senso dell'offerta e promessa. La mia parola, in quanto mia, diviene allora canale di una confessione, simbolo di una donazione e pegno di una promessa; e in quanto è parte di un insieme colloquiale unitario, diviene pure testimonianza espressiva della mia personale appartenenza a quel binomio formato dall'io e dal tu. Confesso all'altro parte della

¹⁹ Cfr *ibidem*, p. 300s.

mia intimità, gli dono un po' del mio essere e prometto fedeltà a quel vincolo personale che la mia espressione rivela. Nella conversazione funzionale uno si rende responsabile e impegnato nei confronti del « mondo »; nel dialogo personale, uno si rende responsabile e si impegna con la persona dell'altro.²⁰

Emerge qui una domanda: non essendo possibile che la parola non « oggettivizzi », il linguaggio rappresenta forse il supremo strumento del dialogo personale, della comunicazione personale umana? Evidentemente no. La risorsa somma è costituita dal silenzio. Allorché questo diventa veramente espressione di amore e non è accompagnato né dalla volontà di tacere, né dall'incapacità di parlare, ma è una pura quiescenza nella mutua compagnia, allora il dialogo tra le persone raggiunge la sua vera mèta. Ogni colloquio amichevole non può essere, non dev'esser altro che l'intermezzo verbale tra due silenzi.²¹

Il « noi »

Ma se la comprensione personale tende al « noi » co-creativo, co-esecutivo, com-passivo;²² se il soggetto del dialogo personale non è affatto un io alternativo ma il « noi » duale,²³ qual è in definitiva la realtà propria di questo noi?

Non è l'identificazione o confusione di due persone. Purtroppo una lunga e diversa tradizione del pensiero occidentale (neoplatonismo, idealismo hegeliano, irrazionalismo vitalista) si è espressa in tali termini. Quando veramente si amano, gli amanti si fondono in un solo essere e costituiscono una sola e medesima realtà.²⁴ Dal punto di vista dell'esperienza vissuta e da quello fenomenologico questa tesi non è formalmente ammissibile, perché il « noi » diadico è e non può non essere che un « io e tu » o un « io-tu-nel-noi ». Tu puoi essere effusivo e trasparente per me, ma ciononostante non cessi di essere un tu reale di fronte a me. Io e tu non ci dissolviamo ontologicamente in un « noi » confuso e omogeneo, ci troviamo piuttosto trasfigurati in esso. Anche dal

²⁰ Cfr *ibidem*, p. 302s.

²¹ Cfr *ibidem*, p. 303.

²² Si veda sopra a p. 241.

²³ Si veda sopra a p. 241s.

²⁴ Cfr P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, p. 372s.

punto di vista metafisico, detta tesi è formalmente inaccettabile, perché risulta impensabile un essere personale il quale perda la sua radicale « proprietà » senza distruggersi. Amando, donandosi, la realtà personale non si annienta; uno rimane ancora « persona ».²⁵

E allora l'unica categoria ontologica che può rendere ragione sufficiente del « noi » è soltanto il « tra »; cioè, una distinzione metafisica non di distanziamento, ma di nesso. « Diversamente dalle altre creature del mondo, lo spirito umano possiede l'amore di agape, l'amore personale. In tal modo, crea intorno a sé l'unità originale dell'ambito, per cui l'altro resta primariamente avvicinato a me da me stesso, diviene vicino, prossimo. Anche se lo spirito finito non produce l'altro, produce invece la vicinanza dell'altro in quanto tale... L'amore, anziché un rapporto consecutivo a due persone, è la creazione originale di un ambito effusivo dentro il quale, e soltanto dentro il quale, può riscontrarsi l'altro in quanto altro. È questo il senso di ogni comunità tra gli uomini ».²⁶

Questa tesi è sostenuta da tutto il personalismo attuale.²⁷ L'amore mette in comunione reale con le persone che si amano; ma questa comunione non è e non può essere identificazione e confusione ontologica. In essa l'uomo può e deve dire ancora « io sono io nel noi », cioè, in ciò che gli consente di essere un « noi ».²⁸

La comunione

Siccome la realtà propria del « noi » non è né può essere identificazione o confusione di persone, ma soltanto comunione dovuta all'ambito effusivo creato dall'amore, cos'è in realtà questa comunione? La sua struttura ontologica, occorre ricordarlo,

²⁵ Cfr *ibidem*, p. 377s.

²⁶ Cfr X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*. Editorial Nacional, Madrid 1963⁵, p. 443. P. Laín Entralgo, nel trascrivere questa citazione, cambia la parola « comunidad » con « comunicación » (cfr *op. cit.*, p. 378).

²⁷ Cfr Buder, Scheler, Mounier, Nédoncelle, Lacroix, Von Hildebrand, Zubiri.

²⁸ Cfr P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, p. 380.

è costituita appunto da un atto bipersonale, in una « comunicazione » e non già in uno « stato ».²⁹

Tre momenti definiscono tale struttura ontologica della comunicazione personale umana: la mutua donazione di essere, la mutua trasparenza, la mutua e libera accettazione delle opere della libertà altrui.

La mutua donazione di essere

Quando amo una persona con un amore confidente e co-effusivo, gli faccio donazione, sotto forma di dono, sacrificio o confidenza, di una parte del mio essere. Non c'è dubbio, amarsi personalmente vuol dire entrare in una vicendevole donazione di essere. È vero che l'uomo non può dare a un altro tutto il suo essere. Tale impegno sarebbe metafisicamente impossibile; e non soltanto perché nella mia realtà ci sono delle zone soggiacenti alla mia vita conscia e inconscia, ma perché il mio essere è soltanto parzialmente mio. Ho incontrato me stesso perché di fatto mi sono trovato come esistente. Per cui all'altro posso dare soltanto il mio essere in quanto trasformato in vita, cioè in parole, gesti, tempo vitale, atti psicofisici di ogni specie.

Ma questa donazione di vita sarà autentica se all'atto di realizzarla io e tu siamo in qualche modo consapevoli che l'essere che doniamo lo possediamo solo parzialmente, se cioè io e tu ci amiamo in base a ciò che siamo in realtà e vicendevolmente per il fatto di essere in Dio o in qualcuno dei succedanei di Dio. Chi ama in tale modo può affermare: « io sono con te in ciò che ci permette di essere *noi*, di esserci; *nella* nostra comune natura di uomini e *nel* fondamento trascendentale ed unico delle nostre persone ».³⁰

La mutua trasparenza

Chi nell'amare si dona all'altro, fa trasparente il « tra » che da lui lo separa; fa sì che ora serva da unione ciò che prima costituiva distanza, e si rende trasparente a se stesso. Tale mutua trasparenza è conoscenza vicendevole. Ma la conoscenza amorosa non è unicamente conoscenza di ciò che è stato o tuttora continua ad esserci nell'altro, non è semplice perspicacia, ma

²⁹ Cfr *ibidem*.

³⁰ Cfr *ibidem*, p. 380-382.

anche divinazione di ciò che l'altro può essere; è appello. In breve, è una conoscenza della persona dell'altro secondo la sua vera vocazione. Per questo l'amore personale è una attiva « invocazione » alla realtà dell'altro visto nella sua vocazione personale. Il vero amante è, nei confronti della persona amata, un cooperatore di Dio. Così viene esigito dalla comune inserzione dell'esistenza nel fondamento unitario, creatore e trascendente di ogni realtà.³¹

La mutua e libera accettazione delle opere della libertà altrui

La mutua donazione di essere non sarebbe efficace e non potrebbe divenire causa di trasparenza, a meno che l'essere (trasformato in vita) non sia accettato e assunto da colui a cui viene offerto. Soltanto quando la mia confidenza diventa parte della nostra vita e del nostro essere, e si trasforma davvero in abitudine operativa e costitutiva dell'io-tu-nel-noi, soltanto allora si completa la comunicazione amorosa.

Io non posso offrire all'altro la mia libertà, ma unicamente le opere di essa. Donare a un altro la propria libertà è impossibile da un punto di vista metafisico. La libertà non è semplice esecuzione, esercizio della propria vita, neppure semplice liberazione dell'esistenza dalle cose in cui è immersa; ma è anche « un libero costituirsi e inserirsi dell'uomo nell'essere come persona »; così intesa « essa si radica là dove si radica la persona, nel mutuo collegarsi ».³²

Si può dunque affermare che nell'amore umano, espressione della comunicazione personale amorosa, ciascun membro del binomio riesce ad essere persona e raggiunge la sua pienezza producendo, non già l'altra persona perché sarebbe impossibile, ma quella vicinanza in cui l'essere dell'altra persona può attuarsi ed affermarsi pienamente.³³

E siccome tutte e due le persone sono create e finite, entrambe devono amarsi e comunicarsi in forza del fondamento trascendente e originale del loro essere e della loro libertà. L'amore

³¹ Cfr *ibidem*, p. 383s.

³² Cfr P. X. ZUBIRI, *op. cit.*, p. 388.

³³ Cfr *ivi*.

umano è, in certo senso, un rapporto a tre, giacché Dio è sempre presente là dove persone si incontrano e si amano come persone.³⁴

Comunione aperta

Ma questo rapporto inerente alla comunicazione personale amorosa, oltre ad essere creato e finito,³⁵ è anche aperto. Attraverso l'altro, considerato come « amico », l'esistenza personale diventa virtualmente aperta a tutte le altre persone. E questo mostra come la costituzione stessa dell'essere umano esige allo stesso tempo la diadicità e l'universalità: la prima perché l'amore interpersonale può attuarsi soltanto diadicamente; la seconda, perché solo nella comunione con tutti gli uomini uno può essere pienamente uomo. L'universalità è elemento costitutivo della persona umana, perché ogni « noi » umano rimane incoativamente aperto all'intera umanità. Ogni amore vero, ogni comunicazione personale amorosa, profonda, porta sempre con sé la pretesa e il seme di un « corpus mysticum ».³⁶

Limiti della comunicazione

Questa che si potrebbe chiamare realtà attuale della comunicazione personale umana amorosa, presenta le sue deficienze. La pressione del mondo, la forza della carne e la deformazione egoista dell'amore a se stesso... impediscono sovente che la mutua donazione, trasparenza e accettazione raggiungano la perfezione e acquistino consistenza.³⁷

Ma al di là di questa constatazione vi è un'ultima domanda: fin dove può arrivare la comunicazione personale umana? Penso che la risposta debba tener presenti questi quattro punti: il vicendevole e profondo rispetto della radicale e libera alterità della persona altrui; la reciproca donazione perfetta delle opere della propria libertà; la mutua assunzione, anch'essa perfetta, delle opere della libertà altrui; l'apertura amorosa e perciò operativa alla vicinanza con gli altri uomini, non esclusi i più lontani.

³⁴ Cfr P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, p. 385.

³⁵ Si veda il paragrafo precedente, p. 243-246.

³⁶ Cfr P. LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, p. 386.

³⁷ Cfr *ivi*.

L'ideale del rapporto interumano non consiste nell'identificarsi con l'altro, nel far sì che l'altro sia come me, un *alter ego* del mio *ego* o della « coscienza di sé » in cui la mia venga come raddoppiata, ma piuttosto in quello che, grazie alla forza trasfigurativa e illuminante dell'amore vicendevole, ci possediamo in una trasparente comunione, cioè nell'identità della nostra perfezione personale. Devo tendere a che l'altro e io siamo uguali in ciò che in noi è natura e ragione generica, e devo tendere a che entrambi siamo diversi l'uno dall'altro, in ciò che ognuno ha di singolare come persona.³⁸

Tutto quello che si è venuti esponendo si muove nell'ambito della filosofia. La sua argomentazione non sembra illusoria, perché la mèta a cui tende non è, in se stessa, né contraddittoria né assurda, e durante la sua esistenza empirica, l'uomo può approssimarsi asintoticamente a quella mèta. Ma è possibile raggiungere tale mèta in questo mondo e con la sola capacità naturale dell'uomo, oppure è raggiungibile solo nell'altro mondo e con mezzi soprannaturali? La realtà storica, a cui abbiamo accennato all'inizio, presenta non lievi difficoltà. Ma, e la teologia?

II. ASPETTI « TEOLOGICI » DELLA COMUNICAZIONE PERSONALE UMANA

Ricollegandosi a quanto è affermato dalla filosofia, la teologia cerca di sviluppare una sua riflessione.

Il mistero dell'uomo

L'uomo è un essere misterioso, che si conosce imperfettamente, che solo molto tardi giunge a sapere qualcosa di sé, e anche questo sempre in modo frammentario.³⁹ È possibile « definire » l'uomo, racchiudere la sua essenza negli stretti limiti di un enun-

³⁸ Cfr *ivi*, p. 387.

³⁹ Cfr K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*, in *Escritos de Teología I*, p. 415; *Dignidad y libertad del hombre*, *ivi*, p. 251; *Sobre la teología de la celebración de la Navidad*, *ivi*, III, p. 42; *Para la teología de la Encarnación*, *ivi*, IV, p. 152ss.; *Navidad, fiesta de la eterna juventud*, *ivi*, VII, p. 137.

ciato? L'indefinibilità non è forse il carattere più rilevante dell'uomo?⁴⁰

È vero che noi sappiamo molte cose sull'uomo, se non altro perché è ciò che noi stessi siamo, sperimentiamo e viviamo. Tutte le scienze e l'arte ci offrono lunghi elenchi di affermazioni al riguardo. Ma è stato definito qualche volta cos'è l'uomo? È possibile farlo?⁴¹

L'uomo è spirito finito, e proprio per questo conosce se stesso, è capace di riflettere su di sé, di ritornare in sé ad ogni atto conoscitivo e di ritrovarsi nel profondo del suo essere come l'« essere trasparente all'essere ». Questo trascendere verso l'essere, in senso assoluto, rivela la struttura fondamentale dello spirito finito. Viceversa, la domanda sull'essere in generale deve ritornare necessariamente sull'essere capace di porsi tale domanda. La domanda sull'essere diviene domanda sull'uomo.⁴²

Ma affermare che l'uomo è spirito finito sarebbe limitarsi ad un enunciato astratto. Bisogna concretizzare la forma in cui si attua questo spirito finito. Nell'interrogarsi sul proprio essere, l'uomo oltre alla percezione di sé come « apertura » illimitata dell'essere assoluto, si sperimenta come essere-nel-mondo. La sua attività conoscitiva si tuffa all'esterno come momento previo e necessario per un ritorno alla sua intimità. E tale uscita dello spirito si realizza tramite la sensibilità, la « conversio ad phantasmata », tramite il mondo. L'uomo è « spirito-nel-mondo », deve diventare sensibilità (mondo) per poter essere pienamente se stesso (spirito).⁴³

L'uomo così inteso è strutturato essenzialmente (e non dopo che la sua essenza è già costituita) secondo la duplice coordinata dello spazio e del tempo: in quanto essere spirituale è libero e insieme autenticamente storico, perché soltanto dove appare

⁴⁰ Cfr K. RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, cit., p. 142ss.

⁴¹ Cfr K. RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, cit., p. 142; *Problemas actuales de Cristología*, ivi, I, p. 205; *Sobre la posibilidad de la fe en Dios*, ivi, V, p. 23; *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, ivi, V, p. 194; *Oyente de la Palabra*, Herder, Barcelona 1967, p. 43, 55.

⁴² Cfr K. RAHNER, *Espiritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963, p. 386ss; *Oyente de la Palabra*, cit., p. 51-53.

⁴³ Cfr K. RAHNER, *Espiritu en el mundo*, cit., p. 386. Rahner arriva così, per un'altra via, alla « mondanità » del Dasein di Heidegger.

l'irripetibile originalità dell'ente libero, si trova una vera storicità.⁴⁴

L'uomo è tutto questo. In quanto spirito, capace di rientrare in se stesso, è apertura, trascendenza verso l'infinito, soggetto in contrapposizione all'oggettività delle realtà esterne, indipendente da esse, libero. In quanto spirito-nel-mondo, capace di rientrare in se stesso solo tramite la sensibilità, è apertura, trascendenza, soggetto, libertà « incarnata », dipendente costitutivamente dal corpo.⁴⁵

L'uomo è soltanto se stesso e persona nella sua corporeità con la sua storia. Essere nel mondo significa appunto questo. Ma ciò significa anche che l'uomo non è tale, non è persona senza il mondo.⁴⁶ L'uomo però cerca nel mondo non semplicemente dei corpi, ma piuttosto dei corpi che manifestino un'interiorità, che non siano cioè un « qualcosa » ma che si possano chiamare con un « tu ». « Essere-corporeo » vuol dire questo, e ciò implica inoltre che l'uomo non può essere uomo senza gli altri.⁴⁷ Tuttavia l'uomo cerca nel mondo non soltanto altri « tu », ma anche il tu assoluto e trascendente. « Essere spirituali » vuol dire questo, e ciò implica pure che l'uomo non può essere vera-

⁴⁴ Cfr K. RAHNER, *Oyente de la Palabra*, cit., cap. IX, impostazione della questione; cap. X: l'uomo, essere materiale; cap. XI: l'uomo, spirito storico. Qui si concentrano le linee fondamentali dell'antropologia di Rahner: l'uomo è spirito e materia, trascendenza e immanenza, spazialità e temporalità, storia e libertà.

⁴⁵ Cfr K. RAHNER, *Oyente de la Palabra*, cit., p. 73-91: cap. V: l'uomo come spirito.

⁴⁶ Tutto ciò che è culturale e tutto ciò che è tecnico, è materia (mondo) personalizzata che ognuno trova ed assimila per essere se stesso. In questa materia vive lo spirito degli uomini, vivono le loro idee. E di ciò vive anche ogni individuo. Tutto ciò diventa situazione interna di ognuno: è la sua natura.

⁴⁷ L'« altro » non è soltanto quello conosciuto da noi per primo (*tempore et natura*), ma in primo luogo quello ricercato nell'uscita verso il mondo che l'uomo compie per ritrovare se stesso. L'« altro » è colui che più si è e più ci fa essere. La sua stessa alterità radicale obbliga ad una uscita più disinteressata, più leale, più consumativa dell'io. Ciò vuol dire che è impossibile arrivare ad un io puro, non alterato dagli altri; che la nostra realtà individuale è sociale oltre che corporea; che la nostra unione con gli altri non è successiva all'individualità, ma altrettanto originale quanto essa.

mente uomo senza Dio.⁴⁸ Entriamo qui nel campo specifico della teologia.

In base al dogma della creazione, confermato dall'esperienza della contingenza, sappiamo che l'uomo, in quanto persona, nonostante la sua incarnazione essenziale e la sua inserzione in questo mondo, trae origine direttamente da Dio e possiede, da ogni punto di vista, una relazione immediata con Dio, il quale lo chiama, come libertà situata, alla vita. Soltanto attraverso questa relazione totale con Dio, l'uomo diventa se stesso; egli appartiene prima a Dio e poi a se stesso. L'uomo è per Iddio. Questo è il suo senso metafisico e morale.

Tale relazione con Dio non è qualcosa di aggiunto ma di costitutivo dell'uomo. Non solo nel senso che sono stato chiamato all'esistenza da Dio, ma anche perché sono costantemente pervaso da lui. Esisto realmente ma sono interamente di lui e in lui, per quanto riguarda i miei pensieri, desideri e la mia incarnazione nel mondo. Mi trovo in questa situazione misteriosa dalla quale non mi è permesso di sfuggire: sono realmente me stesso nel mondo, per il mondo e in esso divento sempre più me stesso; ma allo stesso tempo e fino alle radici di me, sono creato da Dio, appartengo interamente a lui, a lui devo il mio essere e per lui mi dà a me stesso continuamente. Sono « io » per questa dipendenza da Dio; quanto più sono di Dio, tanto più divengo me stesso, superando il mio io. In questa relazione costitutiva con Dio, sono anche un mistero. Alla base della mia definizione si trova il mistero di Dio. L'uomo può essere definito solo in rapporto con Dio.⁴⁹ L'uomo è ciò che Dio « diviene » con l'incarnarsi; ciò che emerge quando Dio vuole farsi diverso da sé. L'uomo è il mistero di ciò che Dio volle far suo per sempre.⁵⁰

⁴⁸ Dio è l'Essere ricercato in ultima analisi dallo spirito nella sua uscita verso gli esseri. Ed è perché questo Dio è un Tu, che lo spirito umano diventa un io responsabile. E siccome lui è un Tu assoluto, provoca un movimento di infinitudine. E dal momento che appare immediatamente nella corporeità in cui l'uomo si muove, viene mediato dal tu fraterno, personale e sensibile insieme, e perciò diventa l'obiettivo primo e privilegiato nella ricerca dello spirito. Nel fratello ci si trova e si ama davvero Dio.

⁴⁹ Cfr E. SCHILLEBEECKX, *Diálogo con Dios y secularidad cristiana*, in *Dios y el Hombre*, Verdad e Imagen 4, Sígueme, Salamanca 1969, p. 252.

⁵⁰ Cfr K. RAHNER, *Para la teología de la Encarnación*, cit., p. 151-153; *Problemas actuales de Cristología*, cit., p. 205.

Questa relazione immediata mi è stata data prima ancora che la assumessi liberamente. È un « esistenziale » della mia esistenza, che devo assumere liberamente e sviluppare attraverso l'esercizio della libertà. Sono per Iddio, e Dio è rivolto verso di me prima ancora di entrare in relazione personale con lui. In termini filosofici, ciò significa che, in quanto spirito essenzialmente incarnato, sono relativo-a-Dio, ma in primo luogo a livello di essenza e soltanto secondariamente a livello di « libertà », attraverso cui costruisco la mia esistenza concreta e definisco la mia identità personale.

Questo ci dice che l'uomo non trova in se stesso il senso della sua vita. Potrà forse raggiungerlo da sé? Qui sta il « paradosso » della persona umana. Nel riconoscere la sua condizione di creatura, l'uomo afferma che la sua vita è nascosta nel mistero di Dio, e ciononostante non può incontrarsi con Dio a partire dal mondo. Orientato verso Dio, in quanto esiste in funzione di Dio, l'uomo è incapace di attuare questa sua relazione immediata. È impotente davanti al mistero di Dio al quale è destinato. Il suo essere è un appello alla autotrascendenza, al superamento di sé per entrare nella comunione di Dio; ma non può arrivare ad essa.⁵¹ Ci riuscirà soltanto quando Dio intervenga in modo assolutamente libero e imprevedibile onde stabilire per « grazia » l'intersoggettività teologale. Soltanto l'amore che Dio gli offre, e che lo fa uscire da sé in vista dell'incontro con Dio, gli procurerà il compimento della sua vita e realizzerà la sua vera esistenza. Soltanto allora capirà che la possibilità è la sua vera definizione.⁵²

⁵¹ Quando l'uomo scopre che la condizione assoluta della sua esistenza e delle sue relazioni interumane è la persona assoluta, cioè Dio (poco importa la denominazione usata), e riconosce così che Dio è la persona assolutamente degna di essere amata per se stessa, allora si rende conto che il suo essere personale che è fatto per l'incontro non acquisterà tutto il suo senso se non nella reciprocità con Dio, nella intersoggettività con questa persona assolutamente degna di essere amata. Ma allora riconosce anche che la sua esistenza contingente in-questo-mondo diventa uno ostacolo insormontabile per l'incontro personale con Dio e che non può accostarsi di fatto a Lui se non attraverso questo mondo umano; e ciò non costituisce un rapporto intersoggettivo con Dio (cfr E. Schillebeeckx, *Vivir en Dios. Vivir en el mundo*, in *Dios y el hombre*, Sigueme, Salamanca 1969, p. 205; anche p. 206-212).

⁵² Cfr *ivi*, p. 253.

Ciò significa che l'uomo non può trovare nell'umano il senso ultimo della sua vita; lo trova unicamente nel sovrumano, nell'intimità con Dio.⁵³ E la ragione profonda di questo fatto va ricondotta ancora al mistero della creazione.⁵⁴

La creazione

La creazione o il « dirsi » ad extra creato e finito di Dio è possibile. Dio infatti « deve esprimersi » nell'intimità divina, e la creazione viene ad esserne la continuazione-libera.⁵⁵ Il « dirsi » immanente di Dio nella sua pienezza eterna è la condizione o possibilità del « dirsi » uscendo da se stesso, e questa è il prolungamento di quella.⁵⁶ La creazione dunque ha il suo ultimo fondamento nella Trinità, e il suo fondamento prossimo nella Incarnazione.

Il potere-essere-creatore di Dio, la facoltà di costituire il semplicemente altro-in-sé senza darsi a se stesso o di farlo sorgere dal nulla è soltanto una possibilità derivata, limitata e secondaria, la quale alla fin fine si fonda sulla possibilità primordiale del suo potere-divenire-storico (incarnazione).⁵⁷ E siccome possiamo benissimo concepire la creazione come un momento parziale in questo farsi mondo da parte di Dio in quanto attraverso esso Dio, di fatto anche se liberamente, parla a se stesso nel suo *logos* divenuto mondo, siamo in diritto di concepire la creazione e l'Incarnazione, non come due azioni di Dio « ad extra » semplicemente accostate l'una all'altra o come il risultato di due iniziative separate, ma piuttosto come due momenti e fasi, nel mondo reale, di un unico processo, seppure internamente differenziato, di quella exteriorizzazione di Dio dentro ciò che è diverso da sé.⁵⁸ La possibilità della creazione si fonda (*quoad se, non quoad nos*)

⁵³ Cfr *ivi*, p. 215.

⁵⁴ Qui accenno soltanto ad un aspetto concreto: creazione-trinità-incarnazione.

⁵⁵ Cfr K. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, *ivi*, IV, p. 302.

⁵⁶ Cfr K. RAHNER, *Para una teología de la Encarnación*, cit., p. 151.

⁵⁷ Cfr *ivi*.

⁵⁸ Cfr K. RAHNER, *La Cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, *ivi*, V, p. 520.

nella possibilità che ha Dio di diventare creatura (Incarnazione).⁵⁹ L'uomo esiste perché doveva esistere il Figlio dell'uomo.⁶⁰ Noi esistiamo perché Dio si è fatto uomo.⁶¹

Quando Dio parla a se stesso verso il vuoto della non-divinità, quando fa teologia fuori dell'ambito di se stesso, allora ciò che ne risulta non è altro che l'antropologia, cioè quello che fa apparire come sua autoespressione nell'Incarnazione.⁶² La cristologia è il fine e l'inizio dell'antropologia.⁶³

La cristologia

La cristologia ci dice però che in Cristo Verbo incarnato c'è una dimensione più profonda del suo essere creato uomo: cioè l'autocomunicazione personale di Dio-Padre.⁶⁴ Anche l'antropologia ci insegna che l'uomo è stato creato in Cristo e per Cristo.⁶⁵

Ciò vuol dire che nell'uomo c'è una dimensione più profonda del suo essere creato come uomo: l'autocomunicazione personale di Dio come Padre a Cristo. Vuol dire anche che questa autocomunicazione personale sostiene dal di dentro, unifica e finalizza tutto l'essere dell'uomo. Vuol dire, finalmente, che l'essere dell'uomo non ha il suo fondamento in sé, ma è sostenuto, unificato e finalizzato dall'auto-comunicazione personale di Dio come Padre a Cristo: è l'esistenziale cristico⁶⁶ o esistenziale soprannaturale.⁶⁷ E questa dipendenza di Cristo è tanto totale che « rag-

⁵⁹ Cfr K. RAHNER, *Sobre la teología de la celebración de la Navidad*, cit., p. 43.

⁶⁰ Cfr K. RAHNER, *Para una teología de la Encarnación*, cit., p. 153.

⁶¹ Cfr K. RAHNER, *Problemas actuales de cristología*, cit., p. 205.

⁶² Cfr K. RAHNER, *Sobre la teología de la celebración de la Navidad*, cit., p. 44.

⁶³ Cfr K. RAHNER, *Para una teología de la Encarnación*, cit., p. 153; *Problemas actuales de cristología*, cit., p. 206.

⁶⁴ L'Incarnazione implica la auto-donazione personale di Dio come Padre all'uomo-Gesù; la donazione-espressione eterna del Padre nel suo Verbo eterno compiuta effettivamente in Cristo. L'Incarnazione trova il suo totale fondamento nel mistero personale intradivino (cfr J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*, Herder, Barcelona 1969, p. 68s).

⁶⁵ Si veda sopra a p. 253.

⁶⁶ Cfr *ivi*, p. 68-72.

⁶⁷ Cfr K. RAHNER, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, *ivi*, I, p. 330, nota 5; *Historia del mundo e historia de la Salvación*, *ivi*, V, p. 120s.

giunge » l'essere dell'uomo nei suoi stati più profondi; e questa auto-comunicazione personale di Dio come Padre a Cristo è tanto vera da costituire una dimensione essenziale dell'esistenza umana.⁶⁸ Per la sua origine e per il suo essere in Cristo, l'uomo rimane aperto dinamicamente ed è chiamato all'auto-comunicazione personale con Dio, alla intersoggettività divina. Si trova qui la ragione teologica di tutto ciò che si è esposto sulla creazione dell'uomo come rapporto con Dio, rapporto immediato, costitutivo, offerto, superiore all'essere dell'uomo.

L'intersoggettività con Dio

Questa intersoggettività dell'uomo con Dio è indicata dalla Bibbia con l'espressione « abitare con noi », che indica la nostra intimità con Dio col richiamo ai rapporti che si generano all'interno della famiglia, ma con un'avvertenza: tale intimità con Dio non è umana, ma sovrumana; ancorché agognata dall'uomo è fuori dalla sua portata, è « soprannaturale ». Indubbiamente l'esistenza umana acquista con ciò il suo senso più profondo; la vita cristiana non è anti-umana, costituisce invece la perfezione ultima del senso della nostra esistenza, ma in un ambito trascendente, « divino ».

Tutto ciò dimostra che l'espansione di una esistenza autenticamente umana, frutto dell'influsso della grazia, implica l'abbandono, la partenza radicale da sé e lo spostamento decisivo in Dio del centro di gravità della propria vita.

L'intersoggettività con Dio non è « di questo mondo », non è opera solo umana; si colloca fuori dell'auto-comprensione autonoma dell'uomo; qui l'autocomprensione diventa solo « pre-comprensione ». Essa è essenzialmente un atto di Dio, il quale stabilisce una sua relazione religiosa con l'uomo e, di conseguenza, decide e dichiara lui stesso quello che deve essere un vero atteggiamento religioso. Qui non serve poggiarsi sulla propria concezione; si tratta di una religione rivelata la quale viene proposta da Dio stesso in Gesù Cristo.

⁶⁸ Questo ordinamento e finalizzazione radicale dell'uomo in Cristo costituisce il nucleo della riflessione cristologica di Alfaro; l'« esistenziale cristico » costituisce la dimensione ontologica più profonda della creazione.

Una volta che l'uomo accetta la grazia, supera essenzialmente la sua umanità, sebbene questa riceva proprio allora la sua perfezione definitiva. Entra in un altro mondo, non più umano, ma divino. Cessa di darsi le sue determinazioni in un'auto-trascendenza relativa che deve continuamente rinnovare, per accedere ad un'auto-trascendenza assoluta, che gli viene offerta da Dio Salvatore ed attuata attraverso la grazia.

Quando accetta la grazia, l'uomo si trasforma in una « nuova creatura ». La sua vita acquista necessariamente un significato escatologico, perché Dio e la sua Parola sono essenzialmente delle realtà sopra-storiche. In breve, la salvezza e l'intersoggettività personale con Dio sono essenzialmente un evento escatologico.⁶⁹

D'altra parte tale salvezza o intersoggettività personale con Dio è anche un evento storico. Dio concede nel già, ora-qui, la salvezza e la sua autocomunicazione benché ancora incoattivamente.

L'intersoggettività di cui qui si parla è un rapporto tra due persone rivolte l'una verso l'altra come soggetti. È un incontro. L'immediatezza del rapporto è qui essenziale. È quanto viene espresso col classico termine di « grazia santificante ».⁷⁰ È l'offerta che Dio fa di sé agli uomini, e allo stesso tempo la realtà della vita in Dio.

L'intersoggettività con Dio viene attuata dalla fede, dalla speranza e dalla carità teologali, le quali, essendo atti di questo dialogo con Dio, diventano esse stesse grazia.⁷¹

Tale intersoggettività è l'aspetto fondamentale della nostra vita in Dio: Dio parla personalmente all'uomo, e lui risponde personalmente a Dio. Colui a cui Dio dirige la sua parola è sempre,

⁶⁹ Cfr E. SCHILLEBEECKX, *Vivir en Dios. Vivir en el mundo*, cit., p. 213-217.

⁷⁰ La « grazia santificante » è propriamente la relazione reciproca tra Dio e l'uomo, nella quale Dio ha sempre l'iniziativa. Ma siccome ogni comportamento di Dio, anche quello della grazia, è divino, ne segue che questa reciprocità di grazia è una realtà e include, quindi, l'aspetto di « grazia creata ». Ma per quanto importante sia questo aspetto, non vi si accenna propriamente a proposito della grazia santificante. Al di fuori dell'intersoggettività con Dio, la « grazia creata » non ha nessun senso. Può persino diventare intrinsecamente contraddittoria.

⁷¹ Cfr E. SCHILLEBEECKX, *La renovación de la teología contemporánea*, en *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca 1968, p. 416-420.

in ogni caso, una soggettività o libertà umana, un io umano, un io-nel-mondo. E ciò situa i rapporti immediati con Dio in una prospettiva del tutto particolare.⁷² La rivelazione di Dio a una soggettività o libertà umana, per essere da questa intesa, deve dirigersi ad una persona umana e non a un puro io, a un puro spirito o a una interiorità chiusa; deve dirigersi a un io-nel-mondo.

La rivelazione divina dunque può essere ricevuta soltanto in una coscienza-nel-mondo. L'uomo non può diventare un soggetto-interpellato-interiormente-da-Dio se non attraverso il mondo e il prossimo. Per quanto ciò possa sembrare paradossale, l'uomo non può trovare esplicitamente Dio, quale dono interiore personale assoluto ed escatologico, se non rivolgendosi verso l'esterno: verso la storia degli uomini. La rivelazione di Dio, diretta verticalmente alla soggettività o libertà umana, è contemporaneamente ed essenzialmente rivelazione storica, « orizzontale ». Senza questo, l'uomo non riuscirebbe a sentire niente, almeno in maniera conscia ed esplicita. L'« invito interiore alla fede », all'intersoggettività con Dio, deve essere necessariamente accompagnato da una rivelazione all'interno della storia, da una « rivelazione esteriore », alla quale corrisponde la « fides ex auditu ». La stessa parola di Dio diretta all'uomo implica essenzialmente questo modo di parlare.

La rivelazione divina destinata ad introdurre l'uomo nella intersoggettività con Dio, include, quindi, non solo un aspetto di « verbo interiore » che si sviluppa in modo verticale,⁷³ ma anche un aspetto di « parola esterna », nella linea orizzontale: una parola proveniente dal mondo umano.

Il che vuol dire che Dio deve rivelarsi in modo soprannaturale ma nel mondo degli uomini e delle cose, cioè nella storia umana, come l'uomo deve impegnarsi in un mondo non ancora umanizzato pienamente per trasformarlo in storia della salvezza. Unicamente in essa l'uomo può stabilire un rapporto personale con il Dio vivente.

⁷² Qui conviene ricordare ciò che è stato detto più sopra sull'uomo come « essere-nel-mondo » (cfr *ivi*, p. 219-223).

⁷³ « Interiore », poiché Dio parla come Dio, sotto la forma di un invito divino che raggiunge il cuore della libertà (cfr *ivi*, p. 224).

Questo punto è estremamente importante. Il mondo non è semplicemente umano; esso è anche direttamente, e non solamente attraverso la libertà umana, espressione della volontà salvifica di Dio. L'atto creatore divino costituisce, dal punto di vista di Dio, un atto personale di amore verso l'uomo. Il mondo, e soprattutto il prossimo, sono già un dono dell'amore di Dio. Ma è sotto la mozione interiore della grazia che il mondo e il prossimo incominciano ad additare non più l'atto creatore, bensì l'atto salvifico di Dio. Perciò il mondo e il prossimo appaiono come la traduzione ancor vaga della parola interiore di Dio; inoltre, come il mezzo atto a rendere l'uomo più attento all'invito interiore di Dio; e finalmente, come lo spazio nel quale l'uomo risponde vitalmente alla chiamata di Dio o con l'accettazione o col rigetto. In questo modo, l'offerta di Dio penetra in tutti i sensi nella coscienza dell'uomo.

Tutto questo ci mostra che l'umano viene ad essere la forma sacramentale prima e fondamentale della grazia, e che i rapporti interumani acquistano in questo mondo un significato sacramentale: costituiscono l'offerta del dono divino della salvezza in forma storica.⁷⁴

Tentativo di sintesi personale

A questo punto vorrei proporre una mia riflessione conclusiva. Se si parte da Dio, l'intersoggettività personale con lui non suppone nessuna « mediazione »; si attua « verticalmente » nel nostro spirito. Anche il suo invito è « verticale » e « immediato ». Partendo invece dalla storia della salvezza, tale intersoggettività viene « orizzontalizzata », viene cioè « introdotta » dal di fuori perché l'uomo possa viverla esplicitamente e coscientemente. Questa « orizzontalità » dell'invito divino è l'esplicitazione di ciò che l'azione divina produce nel nostro spirito penetrando « verticalmente » in esso. Viene prodotta da Dio stesso nell'uomo-Gesù, nella Chiesa, nell'umanità (come una prefigurazione di Cristo e della Chiesa).⁷⁵

⁷⁴ Cfr *ivi*, p. 227s.

⁷⁵ Cfr *ivi*, p. 234s.

L'intersoggettività con l'uomo-Gesù

È nell'uomo-Gesù dove la volontà salvifica di Dio si manifesta ed opera in forma storica alla portata della nostra esistenza. La vita umana di Cristo è segno costitutivo dell'invito divino alla intersoggettività, non solo perché come uomo ci rivela tale offerta, ma anche perché è stata accettata da lui come l'« uomo-per-gli-uomini ». In quanto è uomo, diventa la forma perfetta della intersoggettività personale con Dio, la forma « che-può-essere-vissuta-nella-storia ».⁷⁶

Incontrandoci con lui personalmente nella fede, ci incontriamo immediatamente con Dio, perché Cristo è personalmente Dio. Avvicinarsi all'uomo-Gesù nella fede significa avvicinarsi personalmente a Dio, cioè stabilire un rapporto intersoggettivo personale con lui, nonostante che ciò si realizzi con una manifestazione umana di tipo orizzontale. Questo dato merita di essere particolarmente sottolineato. Ma è pure importante aggiungere che tale rapporto personale con Dio lo si può realizzare unicamente tramite la sua natura umana. Questa è la forma sacramentale, « orizzontale », indispensabile per vivere la reciprocità con Dio.

L'aspetto implicito della intersoggettività personale con Dio non può diventare esplicitamente cosciente se non nell'incontro vivo con l'uomo-Gesù. La sua rivelazione-evento e la sua rivelazione-parola sono le forme attraverso cui si esprime la nostra intersoggettività con Dio, fino al punto di poter viverla pienamente in modo propriamente umano.⁷⁷ Nell'uomo-Gesù si « orizzontalizza » la « parola interiore » di Dio, la sua « chiamata », il motivo della fede; ma ancor più, l'uomo-Gesù è il « segno costitutivo » a cui ci si abbandona nell'atto di fede. Perciò Cristo diviene il motivo della nostra fede e la realizzazione della nostra intersoggettività personale con Dio.

L'intersoggettività nella comunità ecclesiale

Dopo la glorificazione di Cristo, la nostra intersoggettività con Dio è nella Chiesa che si realizza e si manifesta in forma di storia vissuta. Anche nel « popolo di Dio » l'aspetto « verticale »

⁷⁶ Cfr *ivi*, p. 228.

⁷⁷ Cfr *ivi*, p. 229.

e l'aspetto « orizzontale » si ritrovano mutuamente senza ledere minimamente l'immediatezza e la verticalità del nostro incontro con Dio.

Ma ciò è possibile soltanto perché lo stesso Cristo, in virtù della sua redenzione definitiva, continua a sostenere questa comunità di salvezza, fundamentalmente santa e indefettibile, fedele alla confessione della rivelazione cristiana e alla diaconia della redenzione.

La nostra inserzione personale e operativa nella vita pre-esistente di questa comunità di grazia, di carità, di culto e di preghiera ci aiuta a progredire nella nostra intersoggettività personale con Dio, che a sua volta opera nella comunità, la feconda e la arricchisce. Ma ciò avviene in virtù dell'azione permanente della grazia di Cristo.

Va notato un doppio movimento centripeto e centrifugo, che attraversa continuamente tale comunità di grazia. In essa l'interiorizzazione e l'esteriorizzazione vanno indissolubilmente unite. Ciò avviene in forma tipica nella piccola cellula della Chiesa, cioè nella famiglia cristiana.⁷⁸

L'intersoggettività con Dio nella comunione umana

L'intersoggettività con Dio può essere vissuta anche nella comunione umana. La comunità degli uomini, creati in ordine a Cristo, rappresenta un « abbozzo » di Chiesa: è la Chiesa-in-divenire, ne è una specie di sacramento. Amare gli uomini in modo disinteressato è già orientarsi implicitamente verso Cristo; avvicinarsi agli uomini in quanto « prossimi » diventa una forma storica concreta con cui si può vivere coscientemente l'intersoggettività con Dio.

Questa sacramentalità della comunione umana è reale e vera. Non viene ridotta a nulla, e neppure viene assorbita in qualche senso dalle « strutture formali » della Chiesa. Ma può essere vissuta, nel senso più stretto della parola, soltanto con l'avvento storico dell'uomo-Gesù. La Chiesa si limita a concretizzarla.

La comunione umana non costituisce, quindi, l'ultima parola. Questa risiede nella comunione cosciente con l'umanità di Cristo e, tramite lui, con Dio.⁷⁹

⁷⁸ Cfr *ivi*, p. 230s.

⁷⁹ Cfr *ivi*, p. 231s. 235.

Implicanze antropologiche

Le implicanze antropologiche di tutto questo sono parecchie e interessanti. Mi limito a segnalare quelle riguardanti la comunicazione personale umana:

1. La comunicazione personale umana è una realtà autentica e vera che aiuta l'uomo nella ricerca della sua compiutezza e realizzazione come persona.⁸⁰ Deve però rimanere aperta alla comunione cosciente con Cristo e, per mezzo di essa, alla intersoggettività con Dio, perché porta in sé l'appello all'intersoggettività. È la conseguenza più evidente di quanto abbiamo detto appena sopra.

L'uomo è ordinato all'altro e soltanto nell'« altro » ritrova se stesso. Soltanto trascendendosi nella ricerca dell'« altro » realizza il suo essere. L'« altro » è la mèta relazionale, primaria e preferenziale, della nostra conoscenza, del nostro volere e della nostra azione, e provoca una risposta di valore personale. Ma in quanto persona finita, l'altro non può esaurire la nostra risposta nella misura in cui implica un'affermazione e donazione con caratteri di assolutezza. Tale atteggiamento « trascende » essenzialmente la persona finita e, nella sua intenzionalità profonda, indica il valore assoluto e personale di Dio. Una comunicazione personale umana non può esaurirsi del tutto in una persona finita; trova la sua compiutezza unicamente nell'essere assoluto e personale di Dio e, nei suoi rapporti con l'uomo, solo quando questi è considerato a partire da Dio.⁸¹

Tutto ciò mette in evidenza la struttura essenzialmente « trascendente » dell'auto-realizzazione umana. Ma mette pure in evidenza la struttura essenzialmente « immanente » della medesima. È tutto l'essere dell'uomo che viene internamente sostenuto, unificato e finalizzato dall'auto-comunicazione personale di Dio come Padre a Cristo.⁸²

L'immanenza di Dio nel mondo e nell'uomo è un tema fondamentale. Che cosa fa Dio nella mia interiorità, lui « intimior

⁸⁰ Si veda sopra a p. 244ss.

⁸¹ Cfr E. CORETH, *¿Qué es el hombre?* Esquema de una antropología filosófica, Herder, Barcelona 1976, pp. 223-225.

⁸² Si veda sopra, p. 252s.

intimo meo »?⁸³ Non ci può essere altra risposta che questa: nella mia interiorità si auto-comunica personalmente come Padre in Cristo. E in ciò sta appunto l'origine del mio essere e di tutti gli esseri, il senso della mia vita e del mondo, la mia realizzazione come persona.

Il rapporto io-tu di cui si è parlato precedentemente non viene diretto a Dio senz'altra qualifica, ma al Dio Trino. È un rapporto « articolato » secondo le relazioni di Cristo nella Trinità divina. Il rapporto io-tu dell'uomo deve consistere nella co-realizzazione della relazione con Dio-Padre.

In senso proprio e definitivo, il Tu è il Padre. Chi dice « Tu » in senso proprio al Padre è il Figlio. L'uomo deve penetrare nell'esistenzialità di Cristo, partecipare del suo dire « Tu » al Padre, e realizzare assieme a lui l'incontro con Dio. Soltanto in Cristo l'uomo può dire « Tu » al Padre e « io » a se stesso. Soltanto in Cristo l'uomo può essere persona.

Orbene, è lo Spirito Santo colui che introduce l'uomo nell'intimità del rapporto personale, è lui che lo inserisce in Cristo e lo chiama ad essere così un « io » in senso proprio. È lo Spirito Santo colui che mette l'uomo davanti al Padre e lo rende capace di pronunciare il « Tu » in senso proprio. E da qui, da questa situazione di grazia emerge l'ultima parola sulla persona umana; da qui tutto il resto riceve la sua definitiva determinazione.⁸⁴

La comunicazione personale umana deve innestarsi in questa stessa dinamica. L'uomo non può impegnarsi comunque nel suo compito intramondano; tale compito acquista un senso personale solamente all'interno della sua relazione con Dio. Al di fuori di essa il dialogo con il mondo, con gli altri, può forse rivestire ancora qualche senso, ma non certo il senso personale indicato. L'uomo sarebbe tutt'al più un fattore, tra gli altri, dello sviluppo culturale e tecnico del mondo, ma si troverebbe nella condizione di non poter assicurare il senso personale della sua vita.⁸⁵

Qual è dunque il significato specifico della comunicazione per-

⁸³ Cfr S. AGUSTÍN, *Confesiones*, lib. III, 6,11.

⁸⁴ Cfr R. GUARDINI, *Mundo y Persona*. Ensayo para una teoría cristiana del hombre, Guadarrama, Madrid, 1967, p. 232-233.

⁸⁵ Cfr E. SCHILLEBEECKX, *Diálogo con Dios y secularidad cristiana*, cit., p. 254.

sonale all'interno della intersoggettività con Dio? Dio ci chiama a una attività significativa nei confronti del mondo e degli altri, e ciò appunto a partire dalla nostra vita con lui.⁸⁶ Alla presenza di Dio l'uomo assume insieme a Dio la sua responsabilità di fronte alla storia umana. Ed è così che vive i suoi rapporti immediati con Dio, inserito nel mondo profano con le sue strutture proprie e il suo senso immediato.

Benché disposti a livelli differenti, la dimensione soprammondana e quella intramondana non sono estranee tra loro: pur avendo le proprie leggi, il dialogo con il mondo si trasforma in un aspetto del dialogo con Dio. Nel rapporto con Dio coscientemente vissuto rimane del tutto integra la serietà della vita nel mondo.⁸⁷

La comunicazione personale umana ha una sua dinamica e leggi proprie. Deve trasformarsi, però, in un aspetto della intersoggettività con Dio. La comunicazione personale perfetta è quella divina. La comunicazione personale umana è soltanto un « aspetto creato » della comunicazione personale divina. Deve « articolarsi » nella comunicazione personale di Cristo con il Padre. Deve consistere nella co-realizzazione personale della comunicazione personale di Cristo con il Padre suo.

Ma anche qui è lo Spirito Santo colui che compie questa inserzione in Cristo, colui che colloca la comunicazione personale umana davanti alla intersoggettività con Dio, e la rende capace di trasformarsi in sacramento. E da qui emerge l'ultima parola sulla comunicazione personale umana; e da qui anche tutto il resto riceve la sua definitiva determinazione.

La comunicazione personale umana è « autentica » solo a patto che rimanga aperta alla intersoggettività con Dio; è « personale » solo a patto che sia ispirata e animata dalla forza dello Spirito e diventi « espressione » della comunicazione personale di Cristo con Dio suo Padre. A questo punto si dovrebbe rivedere, in chiave teologica, quanto si è detto nella prima parte sulla comunicazione.

⁸⁶ Questa vita con lui non è semplicemente un aspetto parziale della nostra vita umana, ma un atteggiamento integrale che impegna anche il nostro essere-nel-mondo.

⁸⁷ Cfr *ivi*, p. 261.

2. La comunicazione personale umana implica una reciproca disponibilità. L'altro non può essere un « tu » per me ed io un « tu » per lui, se entrambi non siamo mutuamente disponibili. Si è detto che questa disponibilità, che questa attiva apertura dell'esistenza personale, è il principale presupposto psicologico ed ontologico della comprensione e della intersoggettività umane.⁸⁸ Ma il loro fondamento ultimo lo si trova, anche, nella auto-comunicazione personale di Dio come Padre a Cristo, cioè nell'esistenziale cristico.⁸⁹ A sua volta, questa apertura dinamica dell'uomo a Dio, che costituisce una condizione trascendentale *a priori* di ogni essere personale, non è soltanto « apertura » e « disponibilità »; è pure impegno-alleanza-creazione. Ci troviamo qui in piena consonanza con la nozione biblica di « berit », che va strettamente collegata con quella di creazione.⁹⁰ L'uomo è stato creato per una « berit » con Dio, per compiere una « opera-in-comune » con lui. La comunicazione personale umana — lo si è detto precedentemente — non può svincolarsi da questa « impresa-comune ». Cristo stesso è questa massima « apertura » o « berit » perfetta o « opera-in-comune » divenuta storia di salvezza.

3. Se la comunicazione personale umana tende verso un « noi » co-creativo, co-esecutivo, com-passivo;⁹¹ se, d'altra parte, crea un ambito effusivo entro cui può esserci l'altro in quanto altro;⁹² se produce la vicinanza nella quale l'essere della persona dell'altro può realizzarsi ed affermarsi pienamente;⁹³ se il soggetto della comunicazione personale umana non è un io alternativo, ma un « noi » duale,⁹⁴ allora qual è la realtà propria di questo « noi »?

La riflessione teologica punta verso ciò che si è detto prima. Il « noi » della comunicazione personale umana va fondato sul « noi » di Dio, sul « noi » della comunicazione personale di Cristo con Dio suo Padre. È l'amore di Dio, il suo spirito effuso.

Il racconto della creazione poggia di volta in volta su due

⁸⁸ Si veda più sopra a p. 239ss.

⁸⁹ Si veda più sopra a p. 254s.

⁹⁰ Cfr A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 101.

⁹¹ Si veda sopra a p. 239s.

⁹² Vedi sopra a p. 241s.

⁹³ Vedi sopra a p. 243s.

⁹⁴ Vedi sopra a p. 241s.

espressioni, ognuna delle quali ha il suo valore e significato: lo Spirito di Dio e la sua Parola. Lo Spirito (ruah) si libra sulle acque che ricoprono a loro volta il caos e le tenebre dell'abisso. L'immagine suggerisce che lo Spirito abbraccia il mondo, senza penetrare in esso: viene ad essere l'ambito effusivo all'interno del quale, e soltanto al suo interno, spunterà poi la Parola, il « dabar » creatore. Dio parla e la sua Parola si inserisce nel mondo, si incarna in esso. La Parola accompagna la creazione, viene ad essere il suo ritmo, il suo tempo, la sua storia,⁹⁵ ma sempre sotto il soffio dello Spirito.

Questa effusione dell'amore, contemplata da Dio, non consiste in primo luogo nell'unificare quello che era stato prodotto dalla creazione, ma nel proporzionare l'ambito stesso nel quale emergerà la creazione; per cui ogni esistente riceverà la sua esistenza soltanto da questa unità primaria, originaria e originante dell'amore. Contemplata dalle creature, diviene un'attrazione ascensionale verso Dio. Questa unità così intesa, non è altro che il rovescio dell'atto creatore stesso: sono le due facce di un solo amore-effusione.⁹⁶

Tale ambito effusivo, all'interno del quale affiora la creazione, non è altro che il prolungamento, in forma finita e aperta, della realtà trinitaria, realtà che i Padri greci chiamarono « perikoresi » e i teologi latini, a loro volta, « circuminsessio » o « circumincesso », ed è ciò che dà senso ad ogni possibile comunità ed a ogni possibile comunicazione personale umana. Ognuna delle tre persone divine non può affermare, in un certo senso, la pienezza infinita della sua natura, senza produrre l'altra.⁹⁷ Ogni persona umana non può incamminarsi verso la pienezza della sua natura, senza produrre la vicinanza con l'altro. Soltanto amandosi a partire dal fondamento originale e trascendente del proprio essere e della propria libertà, soltanto amandosi a partire « dall' » amore realizzato nella comunicazione personale di Cristo con il suo Padre, è possibile la comunicazione personale umana. Ma tutto ciò è possibile solo mediante la forza dello Spirito Santo.⁹⁸

⁹⁵ Cfr A. NEHER, *La esencia del profetismo*, cit., p. 116.

⁹⁶ Cfr X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, cit., p. 435.

⁹⁷ Cfr *ivi*, p. 429.

⁹⁸ Si veda sopra a p. 261s.

A questo punto si dovrebbe rivedere, in chiave teologica, quanto è stato detto nella prima parte sul « noi », la « comunità » e la comunicazione personale amorosa.

4. Questa comunicazione personale umana, così come è stata presentata in questa riflessione teologica, può darsi, si dà di fatto, nel mondo attuale?

Esiste un ambito effusivo, prodotto dall'effusione dell'amore, in cui l'uomo può ritrovare se stesso e arrivare fino all'intersoggettività con Dio. Ma c'è anche un ben diverso ambito effusivo, prodotto dall'azione del peccato, entro cui l'uomo può rinchiudersi su se stesso e giungere fino alla scissione con Dio. Di più, l'uomo nasce in questa situazione di rottura, che lo costituisce peccatore.

La situazione primitiva non scompare: uno conserva ancora il desiderio di realizzarsi come persona nell'amore e nella comunione di vita con Dio; Dio l'invade e interpella ancora. Ma, per la sua situazione di peccato, per la sua « libertà in situazione », sa con certezza che sceglierà per un no a Dio.

Come è possibile allora la comunicazione personale umana in questo mondo di peccato? Come si può diventare persona? Entrando nell'ambito effusivo nuovo, prodotto dalla nuova effusione dell'amore in Cristo risuscitato.⁹⁹ « Penetrando nell'esistenzialità di Cristo »; e ciò significa diventare cristiano. Il Cristo glorioso, con il dinamismo dello Pneuma e mediante il nuovo evento del Battesimo, rende possibile il fatto che la nostra libertà in situazione, pur rimanendo tale, possa superare e di fatto superi la sua incapacità radicale primitiva e possa optare per il sì a Dio.

Ciò significa che in ogni comunicazione personale umana è sempre presente la dialettica e la pienezza tanto della chiamata creatrice, come dell'opposizione peccatrice dell'uomo, come pure della relazione di redenzione, stabilita da Cristo, con il « Tu » di Dio.¹⁰⁰

⁹⁹ Qui compaiono i temi dell'azione salvatrice di Cristo; della ragione di essere Cristo risuscitato e pneumatice; della trascendenza della risurrezione riguardo alla redenzione.

¹⁰⁰ Cfr C. SCHÜTZ-R. SARACH, *El hombre como persona*, in *Mysterium Salutis*, Ed. Cristiandad, Madrid 1970, vol. II/2, p. 731.

Ciò significa anche che la comunicazione personale umana, nel mondo attuale, diventa un compito arduo e difficile. Così come l'essere e il diventare uomo! La comunicazione personale umana, teologicamente considerata, supera infinitamente se stessa.

(traduzione a cura di Don Feliciano Ugalde)

DISCUSSIONE

Comunicazione ed evangelizzazione

La comunicazione di Don Casasnovas non venne discussa né per essere approvata né per essere contraddetta. La conversazione che la seguì ebbe solamente di mira di far riflettere i partecipanti su una pastorale della comunicazione. Alcune osservazioni fecero tuttavia comprendere che parecchi teologi presenti non erano affatto d'accordo con le principali tesi esposte. Uno di essi sottolineò che l'esposto si fondava su Karl Rahner, e, a monte di esso, sulla filosofia di Martin Heidegger; non aveva però tenuto presente che Karl Rahner aveva successivamente sviluppato il suo pensiero. L'autore si difese rimarcando che aveva letto Karl Rahner corretto e ripreso dal teologo romano Alfaro. Un uditore tedesco, da parte sua, riteneva che l'antropologia utilizzata si avvicinava più a quella di Emmanuel Levinas che a quella di Rahner o di Heidegger. Ad ogni modo la comunicazione fu apprezzata per la sua profondità e l'originalità delle sue visuali. Ma rimase il pensiero di un uomo: i partecipanti al colloquio non si sentirono impegnati dalle conclusioni a cui il suo autore era giunto.

I tre gruppi di studio erano stati invitati a rispondere a due domande: 1) Realizzare autentiche esperienze di comunicazione è già evangelizzare? In che senso? 2) Si comunica la fede? Come?

Tutti e tre si soffermarono, quali più quali meno, sul concetto di evangelizzazione. Uno di essi lo presentò così nella sua relazione: « Cos'è "evangelizzare"? Dare una definizione è difficile. Si potrebbe però descriverla come un processo con diversi momenti strettamente collegati tra loro. Potremmo appoggiarci sulla lettera di Paolo VI *Evangelii nuntiandi* (1975), che la descrive come un processo di testimonianza, di annuncio (in tutte le sue forme) e di sacramentalizzazione. È anche chiaro che ogni evangelizzazione deve rifarsi alla persona di Cristo, sia storica, sia vivente in mezzo a noi. In questo senso, Dio, Cristo e il suo Spirito sono presenti nel mondo, nel prossimo, nella Chiesa (Corpo mistico) molto prima del nostro annuncio... ». Un altro gruppo rispose alla questione nei termini seguenti. « In tutti i settori del nostro lavoro si può evangelizzare solamente sulla base di una vera comunicazione o almeno sulla base della "volontà" di comunicare con gli altri dato che non sempre è possibile comunicare. Questo è il presupposto ineliminabile per ogni forma di testimonianza, di annuncio e di celebrazione liturgica, nel senso che un'autentica esperienza di comunicazione è la base indispensabile per annunciare il Vangelo e per celebrarlo nei sacramenti. In particolare, nelle nostre comunità si deve studiare come evitare i disturbi della comunicazione e come creare nuove forme di comunicazione. Tutti i mezzi esistenti meritano di essere impiegati per comunicare nei nostri tempi il messaggio di Cristo. Non è possibile essere pastori e predicatori del Cristo senza comunicare. Ma per fare ciò si esige una conversione, che è compito quotidiano per ogni apostolo impegnato nell'opera evangelizzatrice. La *metanoia* evangelica è però impegnativa e noi siamo continuamente tentati di sfuggirne le esigenze, rifugiandoci in mille attività. Tutto il nostro lavoro

rimane senza risultati, quando manca una reale comunicazione con la parola di Dio, di Cristo, dei profeti. Il compito del pastore o evangelizzatore sarà dunque duplice: 1) Convertirsi, essere aperto all'unica realtà: questa è la via indiretta ma indispensabile dell'evangelizzazione. 2) Predicare, verbalizzare la fede: è la via diretta dell'evangelizzazione. Senza il primo passo, si può comunicare la religione, la teologia, ma non la fede o la religione vissuta ».

La « comunicazione della fede »

La discussione propriamente detta si polarizzò attorno al secondo interrogativo: « Si comunica la fede? Come? ».

Le formule « trasmettere la fede », « comunicazione della fede » sono assai correnti nel linguaggio ecclesiale attuale, per cui probabilmente la domanda era pienamente legittima. Essa doveva però suscitare delle opposizioni, atteso il fatto che il termine « fede » era inteso da alcuni in un senso stretto che esclude di fatto la connotazione di « messaggio » e, di conseguenza, di *comunicazione*.

Si è così udito un teologo affermare: « Se prendiamo la domanda come suona, è equivoca. Dice: si comunica la fede? Io non comunico mai la fede. Io comunico, caso mai, la mia fede. L'ambiguità è lì, nel punto di partenza, da parte di chi evangelizza. Che cosa comunica? Quello di cui si è reso credibile. E poi esiste da parte di colui che viene evangelizzato. È sempre vero quanto dice san Tommaso: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Non possiamo forzare nessuno. Meno male che c'è la grazia, che entra là dove noi non possiamo entrare. Vale molto di più una testimonianza di vita autentica e credibile che qualunque parola che proferiamo ».

Secondo un altro partecipante, la comunicazione della fede come tale è una questione senza senso. « Possiamo comunicare la nostra fede in quanto possiamo far conoscere agli altri di aver stabilito un rapporto di adesione totale e profonda a Dio, a Cristo nel suo Spirito. L'evangelizzazione non comunica la fede. L'evangelizzazione rende partecipi gli altri di un annuncio, di una rivelazione: l'evangelizzazione offre una testimonianza di fede vissuta. Una volta che questa testimonianza è stata accettata, che l'annuncio è stato capito e recepito, l'evangelizzazione perfeziona il recettore attraverso la vita sacramentaria e tutto ciò che porta a realizzare la sua vita di fede. Ma la fede, mi sembra, la dobbiamo considerare come un rapporto che esiste non tra noi, ma tra ciascuno di noi e Dio. Quello che si suole chiamare la "comunicazione di fede" tra noi è soltanto la constatazione di avere, ciascuno di noi, una fede in Dio che ci unisce. Se questo è giusto, la comunicazione della fede non ha senso. Può sembrare paradossale, ma è un modo di dire senza senso. L'evangelizzazione è una cosa, il nascere della fede nello spirito dell'uomo è un fenomeno che, in concreto, si realizza in ciascuno di noi per grazia e in forza del concorso di tutta una serie di fattori... ».

Un altro partecipante attaccò la formula da un altro punto di vista abbastanza simile: « ... Noi riflettiamo sempre come se fossimo dei proprietari di Dio, incaricati di portarlo agli altri, di comunicarlo... Mentre è Dio che fa scattare la fede (...) Mi domando se non dovremmo piuttosto esprimerci così:

— Ogni uomo ha in se stesso Cristo, più o meno, ma lo ha già. Allora non si tratta di portare Cristo ad altri, quanto piuttosto di vivere assieme ad altri una divina presenza che opera già in noi e negli altri. Ad essere precisi, non portiamo niente. Questo è importante, perché il nostro atteggiamento è allora differente. Invece di dire: — Vado ad evangelizzare, dico: — Sono disposto ad essere evangelizzato da te. È un altro atteggiamento. Quest'ultimo concretizza bene l'affermazione riportata: — È Dio che dà la fede. Lo diciamo spesso ma poi, in concreto, non ne traiamo le conseguenze pratiche ».

Un filosofo aveva già messo in luce che i partecipanti utilizzavano linguaggi differenti senza criticarli. Venivano mescolati, di volta in volta, il linguaggio delle scienze empiriche, delle scienze naturali, della filosofia e della teologia, e il linguaggio della fede. Ma tale mescolanza — fece notare — non può essere fatta in una buona metodologia.

Due altri partecipanti, uno dei quali teologo di professione, si impegnavano a distinguere i punti di vista. « Nel nostro gruppo si è discusso tre quarti d'ora su questo punto, annotò il teologo. Vorrei riassumere qui i risultati della nostra conversazione. Altrimenti c'è il rischio che continuiamo a arrampicarci sugli specchi senza concludere nulla! Vari di noi abbiamo distinto cosa intendiamo quando parliamo di fede e quando parliamo di annuncio del messaggio di fede. Per "fede" intendiamo l'adesione fiduciosa e totale della nostra persona a un'altra persona, la quale, per un cristiano, è Dio in Cristo e nel suo Spirito. Questa adesione profonda che attua una vitale comunione spirituale con Dio nell'intimo delle coscienze, la chiamiamo fede. Essa viene poi descritta attraverso il linguaggio e così si riveste di una "cultura." A questo riguardo abbiamo distinto: la professione di fede (attraverso una formula) e l'acculturazione della fede, quale avviene per esempio nella catechesi. I Vangeli sono una catechesi: gli Apostoli hanno avuto dei contatti esperienziali col Cristo (fede) e successivamente hanno annunciato i suoi detti e descritto i suoi "eventi" (catechesi). Su questa base abbiamo distinto il fatto fondamentale che è la "fede": aderire e in maniera esplicita a Cristo; e la "cultura", con cui tale adesione viene espressa ed esplicitata, chiarita e strutturata. La fede intesa nel senso indicato non la si comunica. Non la si comunica attraverso la catechesi, perché questa è una forma di annuncio che non fa nascere automaticamente la fede. Non la si comunica con la teologia, perché la funzione di quest'ultima è di trasmettere il messaggio globale e di studiarlo scientificamente. La fede, come adesione alla persona del Cristo, nasce, cresce e matura per intervento di Dio: è un dono divino. Però va subito aggiunto che, perché uno possa credere, occorre il concorso di molte mediazioni che implicano la comunicazione: l'esperienza di fede, la testimonianza della fede, l'annuncio del messaggio evangelico, la catechesi e anche la teologia. Come ha fatto Cristo per suscitare la fede nei suoi ascoltatori? Ha creato delle esperienze di comunicazione, ha comunicato con gli Apostoli, con i discepoli, con i peccatori... Ha realizzato un autentico atteggiamento di comunicazione con gli altri e così ha suscitato in loro l'atteggiamento di adesione alla sua persona. Quindi la nascita e lo sviluppo della fede degli altri avviene attraverso il fenomeno complesso della comunicazione, anche se la fede in se stessa non può essere comuni-

cata... Inoltre bisogna tener conto anche del contesto. Per esempio, crediamo di poter comunicare la fede attraverso l'insegnamento nella scuola. Vi facciamo il catechismo per annunciare il messaggio evangelico. Ma poi constatiamo che molti dei nostri ex allievi catechizzati o non hanno la fede o l'hanno persa. Come mai? Ancora, vogliamo pastoralizzare la scuola e l'insegnamento delle varie materie. Ma lo troviamo molto difficile, e non basta introdurvi surrettiziamente il richiamo alla nostra concezione cristiana. Approfondendo il nostro discorso nel gruppo siamo giunti a questa conclusione: quando il contatto o la forma di relazione spirituale tra l'evangelizzatore (il maestro, l'educatore, ecc. e i suoi ascoltatori realizza un'autentica esperienza di comunione spirituale e di comunicazione personale, allora può nascere nei propri interlocutori un atteggiamento di fede; in tale esperienza si può parlare, in certo senso, di comunicazione di fede, in quanto si realizza una profonda comunione di spirito col Cristo nel suo Spirito. Questo non avviene necessariamente con la catechesi, cioè annunciando i contenuti culturalizzati del Vangelo o della tradizione della Chiesa, o mettendo in luce i valori cristiani che possono essere presenti nelle varie materie di insegnamento. In questo contesto abbiamo abbozzato la nostra soluzione al quesito posto ».

Il « meccanismo » della crescita della fede, appena descritto, parve strano a un uditore tedesco che ne fece le meraviglie. Intervenne allora un altro dei presenti: « Desidererei presentare quanto è stato detto nel nostro gruppo, introducendo come punto di riferimento quanto è stato appena esposto, che cioè la fede è adesione e insieme atto libero dell'uomo. Come evangelizzatori possiamo solo porre degli atti esterni, delle condizioni più o meno esterne alla persona che vorremmo accostare a Cristo. Presentiamo sempre dei dati che esprimono la nostra fede, la testimonianza che viviamo, il messaggio che comunichiamo. Nel caso della testimonianza, non c'è vera comunicazione. Nel caso del messaggio, c'è una comunicazione, ma che ha come contenuto non la fede in sé ma ciò che io credo. Non c'è un messaggio di fede nel senso che io comunico a un altro la mia fede. Io dico solo ciò in cui credo. A questo punto scatta l'atto di fede nell'individuo, il quale, sotto l'azione della grazia, prende una sua decisione che sarà l'atteggiamento di fede oppure il rifiuto di essa. Questa mattina, abbiamo fatto anche un lungo discorso sul Corpo mistico. In pratica, quando ci presentiamo all'altro, o quando diamo testimonianza o comunichiamo, agiamo sempre come spinti da Cristo, secondo il detto paolino: — Io vivo, ma non sono io che vivo, vive in me Cristo ».

Il conferenziere insistette su quest'ultimo punto che, del resto, ritorna sovente ai nostri giorni nelle discussioni sull'evangelizzazione e la fede: « Quando parliamo di evangelizzazione, credo che dobbiamo essere consapevoli della responsabilità che abbiamo di comunicare un messaggio all'altro. Dobbiamo però essere altrettanto consapevoli che l'altro non è *tamquam tabula rasa*, su cui non c'è scritto niente. Anche in lui opera Dio. Io sono animato dal Dio di Gesù Cristo a comunicare quello che sto diventando ogni giorno come cristiano. L'altro, appunto perché anche in lui opera Dio in Cristo, può accogliere il mio messaggio, perché c'è una base comune: la presenza operante di Dio. (...) Dio è una realtà personale, è il Dio con noi e per noi, è trascendente all'uomo e immanente in lui. Se posso comunicare con altri

è perché esiste in me questa divina presenza che mi spinge a comunicare ciò che sto divenendo giorno per giorno; e l'altro può ricevere quanto gli comunico perché Dio opera in lui ».

Comunione umana e comunione divina

La comunione con l'altro non è quindi sufficiente per evangelizzare, come qualche uditore sarebbe stato invece tentato di credere udendo questa o quell'affermazione. Il relatore chiarì ulteriormente il suo pensiero: « Come uomo, devo realizzare me stesso nella comunione con gli altri. Se non stabilisco una comunione con gli altri non posso neppure attuare la mia comunione con Dio. In tutti gli uomini esiste un'apertura dinamica a Dio, in tutti, siano essi cristiani o non cristiani. Per svilupparmi devo anche tener conto dell'economia storica e concreta voluta da Dio. Nella storia della salvezza è avvenuta l'Incarnazione e la Redenzione: non lo si deve mai dimenticare. Per questo motivo, uno che volesse soltanto realizzarsi come uomo donandosi agli altri, ma lasciando fuori dal suo orizzonte questa liberazione positiva operata dal Cristo nella storia della salvezza e attualizzata oggi dalla sua Chiesa tramite l'evangelizzazione, rimarrebbe a metà strada... ».

La fede suppone una comunione, innanzi tutto una comunione con Dio e col Cristo presente nel cuore dell'uomo. Tale comunione si stabilisce mediante una comunicazione, che include in qualche maniera la « parola » evangelizzatrice e salvante. Il problema è di trovare il modo migliore per comunicare evangelizzando: è un processo di natura « pedagogica », osservò uno degli ispettori presenti; o se si vuole, di natura « pastorale », annotò uno dei teologi tedeschi. « Noi discutiamo di teologia, di filosofia ed è bene, rimarcò quest'ultimo interlocutore. Ma poi, alla resa dei conti, ci troviamo di fronte alla crisi della predicazione, proprio quando siamo tutti convinti dell'esigenza dell'annuncio. Abbiamo bisogno di essere convinti della validità della base su cui poggia ogni predicazione, che è appunto la comunicazione. Dobbiamo avere la certezza che la nostra predicazione non è vana. Abbiamo bisogno di tali convinzioni ». La sociologa concluse che il vero problema, alla cui formulazione aveva contribuito l'intero dibattito, era sicuramente il seguente: « Quale posto, quale funzione, quale ruolo ha la comunicazione nell'apostolato? ». Ma, all'atto pratico, quale differenza occorre stabilire tra « evangelizzazione » e « apostolato »? Va però notato che la discussione non si era limitata a sollevare degli interrogativi; aveva anche abbozzato delle risposte e indicato delle piste di ricerca.