

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

La fede lievito della storia

Il senso dell'itinerario teologico di Luigi Sartori

Studente: Antonio Ricupero

Dissertazione per il Dottorato

Relatore: prof. Andrea Toniolo

Correlatori: prof. Luciano Bordignon

prof. Gianluigi Pasquale

PADOVA

Anno Accademico 2014-2015

INDICE

Introduzione	pag.	4
PARTE PRIMA		
Per una biografia teologica di Luigi Sartori		8
Capitolo 1 - Una personalità ecumenica		9
1. I tratti del carattere e la formazione accademica		9
2. Il Vaticano II: “giro di boa” nella sua vita?		16
Capitolo 2 - Gli scritti, un “apparente” <i>mare magnum</i>		27
1. Dagli inizi fino alla conclusione del concilio (1953-1965)		29
2. La maturità teologica e l’impegno ecumenico (1966-1997)		36
3. Gli “ultimi” scritti (1997-2007)		42
Capitolo 3 - Dalle attività alla riflessione		57
1. Per il dialogo con l’alta cultura		57
2. Per la “crescita” della teologia e dell’ecumenismo		62
3. Per la promozione e la divulgazione della teologia		64
4. Attraverso i quotidiani		67
5. Per la formazione cristiana della classe dirigente		68
Capitolo 4 - Caratteri, pensiero ecclesiologico e stile della sua teologia		70
1. La <i>mens</i> teologica di Luigi Sartori		70
2. Le “note” e la chiesa		78
3. L’ecclesiologia ecumenico-missionaria e le “note”		80
4. Lo “stile ermeneutico” di Luigi Sartori		90
Capitolo 5 - I prodromi di un nuovo metodo: quello storico salvifico		98
1. Le fonti		98
2. La “ <i>philosophia perennis</i> ”		104
3. Il senso storico		105
4. La condivisione delle istanze teologiche preconciliari		107

INTERMEZZO

Il Vaticano II, il “concilio della storia”	112
Capitolo 6 - Fede e storia nella teologia del Novecento	113
1. Il Vaticano II, il “concilio della storia”	115
2. Per un ruolo “politico” della fede	121
3. L’indirizzo ermeneutico della teologia	123
4. <i>Fine e senso</i> della storia	126

PARTE SECONDA

Fede e storia in Luigi Sartori. <i>Una receptio creativa del Vaticano II</i>	133
Capitolo 7 - Ripensare la fede oggi, secondo Luigi Sartori	136
1. Alcuni <i>punti fermi</i>	136
2. La ricchezza della fede <i>si offre</i> al soggetto moderno	141
3. La fede e la verità	153
4. Sulle forme della fede, oggi	162
5. Per il dialogo della fede con la cultura	170
Capitolo 8 - Fra <i>creazione</i> ed <i>éschaton</i> , il senso cristiano della storia	182
1. Un interesse coltivato da tempo	182
2. La fede nel dinamismo della storia	187
3. La fede come <i>progetto</i> ; <i>creazione</i> , futuro e <i>salvezza</i>	193
4. <i>Discernimento</i> e <i>profezia</i>	204
5. La chiesa, <i>segno escatologico</i> nella storia	215
 Alla ricerca di una sintesi	 223
 BIBLIOGRAFIA	 233

Introduzione

scopo e limiti del lavoro, metodo, fonti

L'interesse per l'opera teologica di Luigi Sartori, scomparso nel maggio del 2007, si è già concretizzato nell'ultimo decennio in alcune tesi di Dottorato e di Licenza, nonché in diverse brevi *tesine* di Baccalaureato, che si sono proposte l'obiettivo di illustrare diversi aspetti, importanti ma settoriali, del pensiero del teologo patavino. Perciò a noi sembra ormai giunto il momento propizio per colmare un'implicita lacuna volgendo, invece, un ampio sguardo retrospettivo all'intera sua opera, e per interrogarla allo scopo di individuare un eventuale riferimento stabile, costantemente presente, una "stella polare" che guidi tutto il lungo cammino della sua riflessione che si è sviluppata accompagnando con empatia oltre un cinquantennio di storia, fra i più complessi e ricchi sia per la chiesa che per la società. Ci è sembrata una fatica utile poiché la teologia dell'autore patavino mantiene inalterati anche oggi il suo interesse e il suo fascino per svariati motivi. Anzitutto essa offre al lettore, nell'ambito di una sempre nuova rivisitazione del rinnovamento ecclesiologico rappresentato e promosso dal Vaticano II, l'originalità della sua *receptio creativa* delle novità conciliari, realizzata attraverso una lettura attenta e aderente dei testi del concilio per coglierli, al di là della *littera* e facendo uso dell'intelligenza ispirata dalla *analogia fidei* e di un prudente discernimento, i germi vitali e le piste suscettibili di ulteriori sviluppi, coerenti e legittimi, in essi contenuti. Poi, negli scritti il teologo patavino espone il suo pensiero in modo limpido e lineare, ricorrendo con sobrietà alla citazione delle sue fonti e ai rimandi bibliografici, con l'intento evidente di farsi capire dal suo lettore, senza soverchiarlo con un'eccessiva erudizione, il quale in questo modo si sente coinvolto e motivato ad instaurare spontaneamente un implicito dialogo con l'autore che continua oltre le righe dello scritto. Questi, infine, benché non ricorra quasi mai nei suoi testi a riferimenti autobiografici, lascia intravedere, nella parabola della sua riflessione, quel percorso umano e cristiano che rende "testimoniale" e perciò singolare e attraente anche oggi il vasto orizzonte della sua teologia.

Ma accanto all'opportunità di dare un diverso contributo, tramite un approccio globale ma di sintesi, allo studio e alla valorizzazione della sua opera, si possono poi addurre due ulteriori motivi, altrettanto importanti e pertinenti, che ci sostengono nell'intraprendere questo lavoro. Anzitutto manca, del teologo patavino, un *opus magnum* che lo identifichi e lo ricordi nel tempo, sottraendolo ad un precoce oblio; al contrario, la sua produzione teologica appare, ad un primo approccio, assai frammentata e quasi "dettata dall'occasione". Una guida alla lettura della sua opera che si proponga allo stesso tempo di fornire una chiave attendibile per la sua

comprensione potrebbe, quindi, candidarsi a colmare, in una certa misura, questa lacuna. In secondo luogo è egli stesso che legittima questa nostra intuizione, additando anche la strada da percorrere. Infatti, nella sua tesi di Dottorato su Blondel degli anni giovanili, il nostro autore si dice persuaso che la lunghissima attività del filosofo francese, ma ciò è applicabile secondo lui ad ogni iniziatore di vere novità, veda all'opera una "idea guida" che non viene mai meno (qualcosa di analogo alla *opzione fondamentale* della teologia morale)¹. Noi non intendiamo fare altro che applicare a lui stesso la sua ferma persuasione, cercando di identificare ed illustrare quel "principio primo", quella convinzione feconda, costantemente presente, anche se non sempre in modo chiaro e consapevole, in tutto il suo lungo percorso. Il lavoro ha, quindi, l'intento di proporre una prospettiva di sintesi entro cui collocare, in armonia, i molti dettagli disponibili. Con un'espressione ispirata ad un'altra analoga dello stesso Sartori, possiamo dire che noi intendiamo individuare l'albero, e la sua linfa, cui appartengono le numerose e varie "foglie teologiche" dei suoi scritti.

In un breve saggio del '56 Sartori rileva che l'elezione da parte di Dio è la spina dorsale della storia². Poiché l'azione divina "cerca" il completamento naturale e l'efficacia nell'obbedienza della fede dei destinatari, noi abbiamo ripreso questo convincimento e l'abbiamo riespresso, *ex parte hominis*, come una formula breve, *la fede è il lievito della storia*, accostando e mettendo in vitale relazione, allusivamente tramite il termine evangelico, il dinamismo del credere con le vicende concrete e il cammino dell'uomo. Suscitata e sorretta dall'azione dello Spirito Santo, la fede è germe fecondo e seme inesauribile di benefiche novità quando mette radici nell'intelligenza e nella volontà umane. Questo intimo legame ci è sembrato adatto ad illustrare il *leit-motiv*, a fungere da stella polare dell'impegno teologico di Sartori che, con "gli occhi della fede" (dal titolo dell'opera di P. Rousselot, *Les yeux de la foi*), ha seguito con passione e partecipazione gli avvenimenti del suo tempo, dentro e fuori della chiesa, cercando di scorgere in essi il ruolo e la forza creatrice dello Spirito che spinge e guida verso l'avvenire. Nella profonda, vitale relazione che intercorre tra fede e storia risiedono, a nostro avviso, le radici della continuità della coerente testimonianza da lui resa nella vita nonchè la chiave interpretativa di tutta la sua vasta produzione teologica.

L'intento del nostro lavoro, pertanto, è quello di dare alla *memoria* dell'opera teologica di Luigi Sartori una prospettiva storiografica e insieme teoretico-genetica mostrando, accanto ai temi da lui variamente approcciati che vengono situati ove possibile nel loro contesto di origine, la plausibilità della nostra proposta di interpretazione sintetica dell'itinerario della sua riflessione e la fecondità delle sue intuizioni, compito non facile dato il "genere letterario" con cui questi si è prevalentemente espresso, articoli su riviste e contributi offerti a convegni e simposi.

Per conseguire l'obiettivo procediamo secondo un itinerario articolato in tre passaggi, come è chiaro già dall'indice. Nella Parte prima del lavoro tracciamo i lineamenti di una *biografia teologica* dell'autore,

¹ Cf. L. SARTORI, *Blondel e il cristianesimo*, Gregoriana, Padova 1953. «I grandi iniziatori di correnti di pensiero sono di solito maestri di un'idea sola, profonda, complessa. La loro genialità consiste nell'aver regalato all'umanità *uno schema nuovo, un nuovo metodo, ossia un nuovo strumento di conquista* [il corsivo è dell'autore]. Delle loro affermazioni, è questa principale che sopravvive e che conta veramente. È questa che bisogna cercare nella loro opera» (pp. 10-11).

² Cf. L. SARTORI, *Teologia della storia*, Tipografia del Seminario, Padova 1956, pp. 44-45.

soffermandoci anche sulla personalità, la formazione, le fonti e la sua personale recezione del Vaticano II, per far emergere il parallelismo, anche cronologico, che si riscontra fra l'impegno testimoniale della sua vita e i testi e i temi della sua teologia, volgendo l'attenzione non solo ai contenuti medesimi ma anche al significato che questi rivestono come risposta riflessa della sua fede che reagisce alle istanze e alle provocazioni dell'ambiente culturale e degli accadimenti storici. Questa prima parte si svolge in chiave prevalentemente narrativa, dando spesso la parola all'autore per cui numerose sono le citazioni dai suoi testi, anche abbastanza lunghe ove opportuno per non pregiudicare la chiarezza del pensiero. Non manca, tuttavia, l'aspetto della *memoria* tramite la ripresa critica, nel capitolo quattro, di alcuni temi ecclesiologici a lui particolarmente cari, dello stile ermeneutico e del suo modo di fare teologia.

Ma la nostra ricerca si propone di compiere un passo ulteriore e più ambizioso, per meglio comprendere la riflessione di Sartori nella sua originalità e nel suo senso, collocandola entro il panorama delle correnti teologiche più importanti del Novecento, ognuna delle quali coglie la relazione tra fede e storia sotto un profilo particolare, che passiamo in rassegna nell'Intermezzo fra la prima e la seconda Parte. Per la teologia cattolica, cui noi facciamo prevalente riferimento, emerge il ruolo essenziale del Vaticano II, *culmen et fons* della riflessione dell'ultimo secolo nonché polo d'attrazione costante dell'opera del teologo patavino. Data la vastità dell'argomento, la nostra esposizione non potrà che essere estremamente concisa, a "volo d'uccello" nella prospettiva storica e sulla linea delle "voci" di un dizionario di teologia o di filosofia quanto all'ampiezza che possiamo concederci nello sviluppo dei contenuti. In questa sosta intermedia saranno meno frequenti i riferimenti al teologo patavino e al suo pensiero e limitati all'invito rivolto al lettore a rilevare, sulla base di quanto già visto nella Parte I, come la sua ricerca sia affine, nella sensibilità e negli oggetti affrontati, a molta parte della teologia dell'ultimo secolo.

Nella seconda Parte, infine, ci proponiamo di completare la *memoria* dell'opera di Sartori integrando la "dimostrazione" della plausibilità della nostra proposta di lettura unitaria, già iniziata nella prima e "latente" nell'Intermezzo, con una rassegna panoramica e critica del pensiero dell'autore sui temi della fede e della storia, ricorrendo anche al parallelo con le "linee maestre" della teologia del secolo XX emerse nella tappa intermedia del nostro itinerario. Inoltre, poiché la fede manifesta la sua capacità di fecondare la storia mostrando la sua efficacia nelle vicende umane con il farvi germogliare dei segni *quasi sacramentali*, delle primizie dell'avvento del Regno escatologico, il nostro lavoro prima di concludersi accenna anche alla funzione pastorale-missionaria "globale" della chiesa, che il teologo patavino non manca mai di sottolineare: l'essere segno e strumento dell'unità "cattolica" di una umanità oggi pluralista, multiculturale e multietnica. Al cammino verso la ricomposizione dell'unione delle confessioni cristiane Sartori ha dedicato molta parte della sua vita e delle sue energie e per questo soprattutto è conosciuto. Noi, senza dilungarci su quest'area del suo impegno teologico a cui tuttavia già facciamo cenno nella ripresa critica sulla chiesa al capitolo 4 della Parte I, ci proponiamo tuttavia di mostrare come la sua riflessione ecclesiologica si inserisca armoniosamente sotto l'angolatura del dinamismo intrinseco alla fede che si volge a illuminare e a vivificare la storia additando la via dell'unità nella pace e nella giustizia e inscrivendovi, tramite la fraternità delle comunità ecclesiali, degli abbozzi di eternità. Inoltre, in questo terzo passaggio appare manifesto come

l'approccio dogmatico-speculativo dell'autore si risolva spontaneamente in una costante *intentio* pastorale, non come deduzione da primi principi ma come vitalità intrinseca nel credere che chiede di incarnarsi nelle situazioni umane. Nel corso dell'esposizione sono, ovviamente, frequenti le citazioni dai testi sartoriani e si farà uso di un approccio insieme narrativo e critico, ricorrendo anche all'ausilio delle note.

Le nostre fonti, come è ovvio per le Parti I e II, sono l'intero *corpus* degli scritti di Sartori, da molti dei quali abbiamo tratto le numerose citazioni, mentre, soprattutto per l'Intermezzo, siamo ricorsi anche ai dizionari filosofico-teologici e a diversi scritti di altri autori che segnaliamo al lettore nel corso del testo. I documenti del Vaticano II vengono talvolta richiamati anche con le consuete abbreviazioni in uso, ad esempio *Lumen gentium* con LG, *Dei Verbum* con DV, *Gaudium et spes*, con GS. Inoltre, concetti quali storicità, ermeneutica, verità ed altri ad essi correlati, sono menzionati piuttosto spesso nelle pagine seguenti e vengono, entro certi limiti, presupposti nel lettore.

Infine, al termine del nostro itinerario, raccogliamo in una sintesi conclusiva sia una valutazione dell'opera del teologo patavino che qualche spunto per prolungare "nello spirito" la sua azione, rendendone la figura attuale e la riflessione attraente anche per la fede che *oggi* si confronta con la storia.

Il pensiero di chi scrive queste pagine si dovrebbe cogliere distintamente, almeno questa è l'intenzione, non solo dal testo ma anche ricorrendo alle note a margine che, oltre ad assolvere alle consuete funzioni di rinvio a documenti o a testi citati e di ulteriore spiegazione, additando contemporaneamente al lettore interessato qualche pista di approfondimento, hanno spesso il preciso scopo di sottolineare alla sua attenzione gli elementi di originalità che l'autore di questo lavoro ravvisa nella teologia di Sartori.

Poiché le diverse parti sono tra di loro in una certa misura autonome, abbiamo ritenuto opportuno collegarle di frequente nella prospettiva della lettura integrale dello scritto, ricorrendo a dei rimandi reciproci e talvolta all'inserzione nel testo di brevi "sommari" ricapitolativi, con l'intento di ravvivare la memoria del lettore e mantenere costante la sua attenzione al fine complessivo che ci siamo proposti. Qualche parziale ripetizione non sarà sempre evitabile e, laddove ciò si verifichi, si cerca almeno di offrire punti di vista diversi e complementari.

Pur con le sue limitazioni, ci auguriamo che il lavoro rappresenti un incoraggiamento e una guida per avvicinare la teologia di Luigi Sartori e un contributo utile per meglio conoscere e apprezzare il suo pensiero che, oltre ai contenuti, trasmette un esempio vigoroso di testimonianza e di passione per l'Infinito.

PARTE PRIMA

per una *biografia teologica* di Luigi Sartori

“La vera teologia è testimoniale”, così egli scrive in un testo degli anni '80 in cui rilegge il suo già lungo itinerario di studioso non tanto con intento autobiografico, quanto piuttosto per esplicitarne le motivazioni, le caratteristiche, il metodo e le finalità³. Ed infatti la sua riflessione, che abbraccia un orizzonte tematico ampio quanto il Credo cristiano, e l'impegno ecclesiale, da lui costantemente profuso in molteplici e diverse situazioni, si intersecano continuamente e si richiamano rafforzandosi reciprocamente. La sua natura, le sue convinzioni, il grande evento del Vaticano II, prima “vissuto” e poi “recepito” nella concretezza delle situazioni culturali ed ecclesiali, la percezione lucida del ruolo, inedito e perenne al contempo, della chiesa oggi, sono quindi tutte indispensabili fonti a cui attingere la sua originale riflessione. Lo scopo di questa prima parte è di tracciarne in breve, ma nel modo più chiaro e fedele possibile, la parabola dell'attività teologica e della testimonianza di fede e di introdurre ai temi della sua riflessione e alla sua peculiare *mens teologica*⁴.

³ Cf. L. SARTORI, «Teologia come ricerca dell'unità», in AA.VV., *Essere teologi oggi. Dieci storie*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1986, p. 186. È un testo collettaneo, con *Introduzione* anch'essa a firma del teologo patavino, che raccoglie e sintetizza dieci percorsi, incluso il suo, di altrettanti autori italiani fra i più interessanti del postconcilio.

⁴ È fuori della prospettiva del nostro lavoro il fornire indicazioni biografiche, se non laddove ciò sia necessario per la significatività e la chiarezza del testo. Informazioni più complete si possono trovare in: L. SARTORI, *Una mentalità ecumenica*, Ancora, Milano 2006. Si tratta di un libro-intervista, utile per aprire qualche squarcio nel mondo dell'autore, nato da un ciclo di colloqui intercorsi, qualche anno prima della sua morte, fra il teologo patavino e il suo ex alunno Giampietro Ziviani. Questi, attraverso una serie di domande e come in una chiacchierata familiare, lo conduce a ripercorrere, rievocando i fatti salienti della sua vita, alcune fra le più importanti vicende della chiesa del nostro tempo di cui Sartori è stato attivo testimone. L'opera aiuta a comprendere meglio l'uomo Sartori, oltre che il sacerdote e il teologo. Vedasi la *Prefazione* scritta dall'intervistatore, alle pp. 7-9. Un altro testo che offre sintetiche informazioni biografiche limitate al 1996, come sfondo entro cui collocarne l'opera, è: E. R. TURA, «Presentazione», in L. SARTORI, *Per una teologia in Italia. Scritti scelti*, I, a cura di E. R. Tura, Edizioni Messaggero, Padova 1997, pp. 8-11. Il volume fa parte di una trilogia che raccoglie un buon numero di testi sartoriani antecedenti alla primavera del 1997; vi ritorneremo al Capitolo II di questa parte.

Capitolo 1

Una personalità “ecumenica”

Luigi Sartori afferma di non avere molta memoria, di fare fatica a rivisitare il suo passato e a guardare indietro, di non avere la predisposizione per tenere un diario, preferendo vivere intensamente l'oggi *coram Deo*; invece confessa, essendo animato da un forte senso della Provvidenza, di preferire “progettarsi” continuamente, sempre privilegiando l'ulteriore, il nuovo, il futuro⁵. Eppure il suo paese natio, sul margine occidentale dell'altopiano dei Sette Comuni, e le esperienze dell'infanzia gli sono sempre presenti e gli hanno conferito una fisionomia spirituale originale e duratura⁶. Sartori, nella riflessione matura e nella testimonianza della vita, continua a seminare “sogni” e coraggiose “utopie”, cioè speranza, fondandoli su una fede solida che si adopera ad anticiparli in segni concreti già nell'oggi, ma soprattutto nella prospettiva del domani e delle sue novità inedite, attraverso l'esercizio quotidiano della carità.

1.1- I tratti del carattere e la formazione accademica

Anche l'esperienza della sofferenza e del dolore incrocia presto la sua strada con la malattia e la morte prematura dei genitori⁷. Tuttavia questa tragedia non lo rende una persona chiusa e ripiegata su se stessa, magari piena di rimpianti e di risentimento per quello che il destino potrebbe avergli rubato, anzi, al contrario, lo spinge a stringere e a coltivare sempre nuovi legami, a cominciare da quelli familiari⁸. Ma la sua nuova, vera famiglia di adozione, alla quale dedicare tutte le energie e l'affetto, diventa la chiesa, a cominciare dalla figura concreta della piccola comunità del Seminario di Padova dove vive gli anni della

⁵ Cf. SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 177.

⁶ Seguiamolo per un breve tratto nei suoi ricordi: «Un paesino di montagna, sui mille metri, (...) che è tutto un sogno, una poesia; fino a dieci anni non ho mai visto una città. La povertà di allora, anni '20-'30, consentiva alle notti buie di misurarsi solo con i palpiti silenziosi delle stelle; ho nel cuore il grande silenzio bianco di certe serate invernali e alcuni scambi di saluto fra sei o sette campanili che la quiete vespertina rendeva facilmente udibili nelle vigilie delle feste; la grande conca trattenuta da una corolla di montagne non prepotenti né minacciose sollecitava a spingersi solo in sù, verso l'infinità del cielo. (...) Che cosa mi ha fatto sperimentare allora l'infanzia? L'eccedenza delle aspirazioni sulle possibilità reali. Dico spesso, di me stesso, che sono rimasto un “aspirante” (...) proprio perché l'esperienza della povertà dei mezzi ha determinato in me la sensazione dell'infinita distanza degli ideali. L'aspirantato mi è apparso subito nella sua qualità di “sogno”; sento perciò forte la dimensione utopica della vita, soprattutto di fede, in quanto ne misuro l'inesauribilità rispetto ad ogni possibile traguardo raggiunto» (*ibidem*, p. 178).

⁷ Ripensando questa prova, molti anni dopo scrive: «Mi vanto soprattutto dei miei genitori, che mi hanno educato a una fede che trasporta le montagne, montagne di sofferenza. Non ho memoria di anni senza croci e malattie; la loro pazienza nel dolore (sono stato per anni, da bambino, il loro infermiere) ha raggiunto vette di eroismo senza confronti; sono morti quando avevo appena quindici anni, ma essi hanno continuato a vivere in me» (*ibidem*, p. 178).

⁸ «Dove c'è dolore, di solito Dio mette vicino l'amore»; con questa “formula” l'autore testimonia il senso della sua esperienza giovanile. Cf. SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, p. 101. Il giovane Sartori intrattiene stretti legami con lo zio arciprete di Fonzaso (Belluno) e con i parenti emigrati in Francia e in Belgio che visita più volte durante le vacanze estive, traendone profitto nel perfezionare il francese e nell'allargare il suo orizzonte spirituale, come vedremo più oltre. Per altre informazioni biografiche si può consultare anche la *Presentazione* di E. R. Tura citata alla nota 4.

formazione, fino, in un crescendo di impegno e di consapevole intenzionalità, a quella universale e, per suo tramite secondo la prospettiva missionaria che egli coltiva, al mondo e alle sue culture, per riannodare il dialogo fra la fede e la storia⁹.

Tutti coloro che, per motivi e con prospettive diversi, hanno scritto qualche pagina su Sartori e sulla sua opera hanno sempre fatto uso dell'aggettivo qualificativo "ecumenico" e il motivo non va ricondotto solo al suo peculiare impegno teologico sul fronte del dialogo fra le chiese cristiane. Andando più a fondo, questo tratto maturo e consapevole della sua azione va situato sullo sfondo di una dotazione caratteriale a ciò predisponente e di una storia personale che lo ha orientato ad accoglierla e a farla fruttificare in modo sempre più consapevole¹⁰. L'attitudine disponibile e generosa verso le persone ha modo di "applicarsi" molto presto al sogno ecumenico aprendosi alla curiosità, destata dapprima dallo studio di alcuni testi trovati quasi per caso in libreria, e ad un interesse più consapevole, maturato successivamente durante due soggiorni a Taizé presso la omonima comunità ecumenica allora ai suoi umili esordi, ai tempi degli studi universitari a Roma presso la Gregoriana¹¹.

Ma anche l'impronta pastorale e militante di tutta la sua teologia, anzi della sua vita, è debitrice nei confronti di questo tratto caratteriale incline a cogliere il positivo in ogni interlocutore che è stato messo alla prova nei quattro anni "romani" trascorsi dividendosi fra lo studio accademico e l'intensa attività svolta nella difficile situazione della parrocchia di Primavalle dove è ospitato¹². Di quel periodo giovanile Sartori, già 70enne, ricorda: «L'esperienza missionaria ed apostolica tra i poveri e i "lontani" dalla fede ha deciso moltissimo della mia spiritualità e, direi, anche della mia teologia. Ha ritardato la mia maturazione scientifica, ma le ha offerto il sale e il pepe del gusto per la comunicazione e la verifica immediata e, più in profondità, per la sua essenziale dimensione di comunione e di carità»¹³. È a partire da quegli anni, continua il teologo patavino in un altro testo anteriore di un decennio, che:

nella mia psicologia s'è per così dire sedimentata la convinzione che il vero parlare sia un colloquiare, e che l'interlocutore contribuisca realmente a svegliare o ad orientare il mio pensare e il mio dire; mi sembra che perfino sperimentalmente il dare debba essere al tempo stesso anche un ricevere. [...] Dopo ogni lezione, ogni

⁹ Nella sopra menzionata *Presentazione*, E. R. Tura, prima alunno, poi collega di insegnamento ed amico di Sartori, attesta questo fatto suffragandolo con una frequentazione durata oltre cinquant'anni. Cf. le pp. 12-13.

¹⁰ Ascoltiamo la sua testimonianza: «Le radici della vocazione ecumenica (le riscopro oggi) risalgono molto indietro negli anni, quando ancora non partecipavo ad attività ecumeniche propriamente dette. Ricordo che negli anni di Seminario (tempi di guerra: 1944-46) mi feci promotore tra i miei compagni di classe e di studio di una iniziativa originale: in opposizione (o forse, meglio, ad integrazione) della suggerita, ed anzi privilegiata, pratica della "correzione fraterna", riuscii a sperimentare la "promozione fraterna in positivo", ossia la cura di approntare e di scambiarsi reciprocamente le... foto dei pregi e le icone dei volti in quanto qualificanti il dono e la vocazione che Dio si ritiene abbia affidato a ciascuno; puntare anzitutto su ciò che è valore, che può unire e stimolare a salire verso l'alto, piuttosto che dare immediata rilevanza ai difetti, ai limiti, ai pesi e ai segni del male e ai lati censurabili, col rischio di demoralizzare e di aggravare la forza del peccato e della disunione»; L. SARTORI, «Introduzione. Confessioni... a vespero», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 32.

¹¹ Per il racconto dell'autore cf. SARTORI, *Introduzione. Confessioni... a vespero...*, pp. 32-33.

¹² Un ampio resoconto si trova in: SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, pp. 24-28.

¹³ SARTORI, *Introduzione. Confessioni... a vespero...*, p. 33.

conferenza, anche adesso, ritorno a me stesso sempre arricchito, o almeno diverso; ho spesso l'impressione di aver più ricevuto che dato, di aver più ascoltato che parlato¹⁴.

Questo tratto dell'animo, incline al dialogo e alla promozione dell'interlocutore, gli torna utile quando, dopo il suo rientro a Padova alla conclusione degli studi alla Gregoriana, gli viene affidato dal vescovo Bortignon l'incarico di avviare la rivista *Studia Patavina* con l'obiettivo di ristabilire, dopo una cesura durata quasi un secolo, una viva relazione fra l'ambiente del Seminario e della teologia e l'Università, sede e simbolo della cultura laica¹⁵. Inoltre, in concomitanza, Sartori si prodiga anche e con entusiasmo per elevare il livello della teologia nel Nord Est con l'insegnamento in Seminario, con l'animazione della Scuola di Cultura Superiore Religiosa per Sacerdoti, in cui tiene dei corsi "anticipatori" di idee che verranno poi autorevolmente proposte dal Vaticano II, ed organizzando periodici Convegni dei teologi del Triveneto con l'intento di promuovere la crescita del livello qualitativo della cultura teologica nelle nostre terre, attraverso la conoscenza e lo scambio di opinioni fra i soggetti coinvolti, e per realizzare quel fecondo "camminare insieme" che, sempre più nitidamente, gli apparirà come il metodo più appropriato per fare della buona riflessione¹⁶.

L'evento del concilio, poi, lo coinvolge direttamente anche se all'inizio un po' controvoglia, data la sua innata timidezza, in qualità di "perito" addetto alla sala stampa, durante la III e la IV sessione dei lavori. L'esperienza maturata nello svolgimento del non facile compito gli permette di intravedere un modo nuovo, più ampio ed intenso, di vivere ed esprimere il suo dono caratteriale innato che egli così descrive: «Certo, io sono cambiato molto in questo frangente. Perché ho capito che bisogna vivere traducendo, semplificando e arrivando a tutti»¹⁷. Volgendo un ampio sguardo retrospettivo sulla sua attività, in cui egli scorge un *continuum* profondo, egli conclude affermando che:

All'ecumenismo, dunque, sono stato iniziato progressivamente, quasi senza accorgermene. [...] Non si è trattato di qualcosa di improvviso, quasi di una folgorazione o di un evento singolarissimo. Nella mia vita tutto si è prodotto sempre sotto il segno esteriore della continuità, anche quando si è trattato di un dinamismo di continuo cammino in avanti e quindi di un progresso; alla fine di ogni percorso, misurando finalmente le distanze tra il punto di partenza e il punto di arrivo, allora soltanto registro l'equivalente di salti, a volte quasi abissali¹⁸.

¹⁴ SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 180. L'autore coltiva il dialogo nelle relazioni interpersonali, in ambito ecclesiale e nel più ampio contesto ecumenico, come "laboratorio" per il dialogo tra la fede e le culture.

¹⁵ Della nascita e delle finalità di *Studia Patavina* si dirà diffusamente più oltre in questa prima parte. Sulle ragioni del "divorzio" tra fede e cultura nella situazione italiana, ma il discorso potrebbe essere facilmente generalizzato ad altri contesti, pubblica una documentata analisi nel 1980: L. SARTORI, «Teologia e cultura in Italia. Il problema di uno "storico steccato"», riprodotta in *Per una teologia in Italia...*, II, pp. 7-20. In questo scritto egli lamenta la reciproca "insignificanza" della teologia e della cultura, diagnosi che si rende ancor più preoccupante per il fatto che nessuno nei due campi, almeno in quegli anni, sembra avvedersene e provare rammarico.

¹⁶ Maggiori dettagli si trovano in: SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, pp. 31-33. Come esperienza pre-ecumenica vale la pena citare anche l'incontro, al rientro a Padova, con Maria Vingiani ed il piccolo gruppo interconfessionale da lei organizzato che si riunisce a Venezia negli anni '50, umile "embrione" che alcuni anni dopo darà origine al SAE. Si può leggere il racconto dello stesso Sartori, *ibidem*, p. 108.

¹⁷ *Ibidem*, p. 45. Questo spirito impronta la sua azione negli organismi del dialogo ecumenico, nella promozione della teologia in Italia, nella qualificazione della pastorale, nel rivitalizzare il rapporto tra fede e cultura. La sua opera teologica è il testimone "scritto" più autorevole della sua opzione a favore del dialogo.

¹⁸ SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 183. L'autore non cede al fascino equivoco delle rivoluzioni: «Personalmente mi sento decisamente un riformista, non un rivoluzionario; e ritengo che le rivoluzioni autentiche battono la strada della pazienza; pazienza dei confronti, pazienza delle seminazioni e delle coltivazioni, pazienza delle

Componendo assieme, come in un mosaico, i doni di uno spirito aperto e una ricca esperienza con la riflessione, in un testo del 1977 Sartori, teologo ecumenico ormai maturo, può così affermare che «il senso della cattolicità della chiesa diventa il senso della stima gioiosa di ogni valore»¹⁹. Atteggiamento e vissuto concorrono sinergicamente ad “informare” il suo pensiero.

Va, poi, parimenti segnalata quella che possiamo definire come l'altra “colonna portante” della predisposizione caratteriale, accanto alla precedente, che sta alla base della mentalità ecumenica del teologo patavino, e cioè la inesausta curiosità, spirituale e sapienziale, e l'innato, spontaneo interesse per ogni forma di sapere e per ogni aspetto delle culture umane da lui coltivato e alimentato costantemente fin dai tempi del Liceo, che si accompagna, integrandola e rafforzandola, alla connaturale disponibilità verso le persone che già abbiamo segnalato²⁰. D'istinto, poi, egli è aperto al nuovo e al futuro: «La novità è sempre accolta con curiosità e con gioia pur critica; la fede profonda che “stra-vede” e la speranza congenita lo rendono coraggioso e generoso», trovando terreno fertile nell'innata capacità intuitiva ottimistica e quasi sognante²¹. Accostando questi due aspetti caratteriali sopra illustrati, si può riscontrare in lui un atteggiamento ecumenico “verso i soggetti” affiancato da un'altro analogo che si rivolge simultaneamente “agli oggetti”. Questa ricchezza spirituale rende ragione di una certa sua impazienza, percepibile anche nei suoi scritti, che tuttavia «non ha bloccato [in lui] l'apertura altrettanto istintiva e generosa alla diversità di posizioni teologiche» e culturali²².

Accennando ai suoi inizi in Seminario a Padova e poi agli studi a Roma alla Gregoriana, Sartori confessa come la sua «conversione al pensare, anche al pensare teologico, non [sia] avvenuta con l'ingresso nel corso teologico specifico, bensì durante il Liceo, e più propriamente nell'incontro con la filosofia» che gli fa apparire «liberante ed arioso» il pur impegnativo percorso degli studi²³. Là egli apprende anche l'amore per l'etimologia, instillatogli dall'insegnante di greco, che lo abitua a vedere in ogni parola il «dono di un tesoro

evoluzioni costanti, pazienza del cammino lento delle convinzioni e quindi della diffusione dei convincimenti» (*ibidem*, p. 183).

¹⁹ SARTORI, «Nuovi orizzonti ecclesiali e senso di appartenenza alla chiesa oggi», in *Per una teologia in Italia ...*, I, p. 294.

²⁰ L'autore racconta come fin da ragazzo si sentisse attratto per la poesia, la letteratura, la pittura e la musica, che più tardi coltiva per conto proprio come autodidatta imparando a suonare svariati strumenti quali il pianoforte, l'organo, il violino, la fisarmonica ed il mandolino, nelle quali vede operanti dei linguaggi diversi ai quali è opportuno che ogni buon teologo si alleni imparando a cogliere l'armonia anche in modo non concettuale. Cf. SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, pp. 17. 103-104.

²¹ Cf. TURA, *Presentazione...*, pp. 13-14.

²² *Ibidem* p. 14. Tura riconosce negli scritti di Sartori un segno che tradisce questa sua “impazienza” «in una eccedenza di retorica che forza l'accoglienza delle proprie prospettive teologiche. (...) Solo così si spiegano i frequenti corsivi, i virgolettati, i puntini, come tentativo di coinvolgere ulteriormente il lettore anche nello scritto» (*ivi*, p. 12).

²³ Cf. SARTORI, *Testimonianza di un itinerario teologico...*, p. 584. Di quel periodo conserva un ricordo intenso dall'impronta agostiniana: «Porto sempre nel cuore quegli ambienti [del Seminario] che mi hanno consentito di pensare, meditare, contemplare, fasciato da un contesto severo di silenzio e di pace; anche le aule di studio del Liceo, ma poi soprattutto la stanzetta personale nel corso teologico: vera “cella” quasi monastica che nella vita si è trasfigurata in qualcosa di “portatile”, come a dire spazio interiore di pieno isolamento favorevole al meditare e al contemplare; da cui partire e a cui ritornare, per fermentare e alimentare appunto la “vita interiore”; ne ho conservato a lungo la nostalgia. Quale frutto? La convinzione che solo l'incontro con l'intimità di se stessi può davvero consentire l'incontro con l'intimità di Dio e degli altri» (*ibidem*, p. 585).

nascosto, una sorta di conchiglia da portare all'orecchio per ascoltarne il racconto di storie lontane e profonde del mare, perché... la vita delle parole lungo i secoli risente della vicenda di uomini e di popoli...»²⁴. Alla filosofia si accosta “per gradi”, incontrando dapprima quella “scolastica” insegnata nel triennio liceale del Seminario Minore. Solo più tardi la prospettiva si allarga, oltre quei confini angusti, all'intera “storia della filosofia” quando deve completare la sua preparazione per poter sostenere l'esame di maturità classica come “privatista” presso un Liceo statale²⁵.

Dei primi studi di teologia Sartori ricorda che «non c'erano altri libri che il manuale e il bravo alunno era quello che lo imparava tutto a memoria. La biblioteca era antica e non aveva opere moderne. Poter avere qualche libro era cosa rara, non c'erano conferenze. Le uniche cose un po' aperte erano i testi dell'Azione Cattolica, per quel poco che essi riuscivano a tradurre della teologia dall'estero»²⁶. In quegli anni gli arrivano, attutiti a motivo della guerra, echi dell'impatto della dottrina sociale della chiesa sulle nascenti aspirazioni, in Italia, ad un maggiore protagonismo del laicato cristiano, del sorgere dei primi partiti politici, delle esperienze d'avanguardia dei preti operai in Francia, di alcuni nuovi approcci teologici provenienti dall'Oltralpe e delle idee del “movimento di Oxford” che, pur essendo un fenomeno dell'Ottocento inglese, presentava elementi di novità per la stagnante situazione della teologia italiana²⁷.

A Roma, invece, il giovane Sartori ha l'opportunità di studiare i capitoli fondamentali della storia del pensiero filosofico, soprattutto Kant e il suo ruolo di “riferimento” per la cultura tedesca analogo a quello di san Tommaso nella tradizione latina, nonché l'esistenzialismo, dai prodromi in Kierkegaard fino ad Heidegger e a Sartre²⁸. Come ricorda cinquant'anni dopo, gli stimoli di novità non gli vengono dalla teologia, quasi del tutto una ripetizione dell'insegnamento manualistico ricevuto a Padova, ma dalla filosofia, soprattutto da Blondel che «ha avuto una influenza enorme più sulla teologia che sulla filosofia»²⁹.

²⁴ Cf. SARTORI, *Testimonianza di un itinerario teologico...*, p. 585. Ricco di ricordi è il primo capitolo del libro-intervista: *Una mentalità ecumenica...*, specialmente le pp. 17-30.

²⁵ «[Allora, da noi] non c'erano corsi di “storia della filosofia”; ci toccava apprendere solo la filosofia scolastica in tutti i suoi vari trattati; e in latino», SARTORI, *Testimonianza di un itinerario teologico...*, p. 585. È in quei primi anni che mette stabili radici nel suo spirito quel riferimento che lo legherà per sempre al pensiero di s. Agostino, s. Tommaso e Blondel.

²⁶ SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, p. 18. Altrove l'autore lamenta la scarsa attenzione data allo studio delle lingue durante il suo percorso formativo: «Soffro tutt'oggi al pensiero che la scuola avrebbe potuto e dovuto attrezzarmi subito della conoscenza di lingue straniere e di altri armamenti utili per affrontare il vasto mondo della teologia in una chiesa veramente “cattolica”» (SARTORI, «*dell'unità...*», p. 179). Il giovane Sartori conosceva bene solo il francese, per averlo studiato al Ginnasio e perfezionato poi durante i soggiorni estivi in Francia; il tedesco e l'inglese verranno alquanto più avanti.

²⁷ Cf. SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, pp. 18-19. Due aspetti del “movimento di Oxford”, l'insistenza sulla cattolicità e l'incidenza della fede nella pubblica *agorà*, hanno probabilmente suscitato l'attenzione del teologo patavino. Sul movimento cf. *Storia della chiesa*, diretta da H. JEDIN, VIII/2, Jaca Book, Milano 1977, pp. 103-105.

²⁸ Cf.: SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, pp. 24-25. Ivi si possono leggere anche alcune considerazioni sulla dottrina dell'analogia.

²⁹ *Ibidem*, pp. 28-29. Nel testo Sartori esprime una valutazione sul ruolo di Blondel nella teologia del '900: «Lui ha cambiato lo stesso pensiero cristiano perché ha aperto alla fede la strada del trascendimento dell'immanenza, anziché della separazione dal mondo o del passaggio metafisico» (*ibidem*, p. 29). Della formazione teologica romana annota: «Rammento che i corsi seguiti dal '46 al '50 presso la Gregoriana di Roma mi sono sembrati quasi del tutto delle semplici ripetizioni dell'insegnamento impartito nell'istituzione teologica del seminario di Padova, eccettuati alcuni sviluppi sul piano positivo-storico, e soprattutto qualche corso speciale e di ricerca. Purtroppo, devo confessare che sulla mia formazione teologica non hanno influito personalità eminenti. In ogni caso, non mi è mai stato possibile

Singolare, almeno negli ambienti della teologia, è la sua grande “curiosità” per le scienze dell’evoluzione e ancor più per la cosmologia, alle cui idee viene iniziato già a Roma da alcuni insegnanti, stimolata dalle implicazioni inedite che hanno per la filosofia e la teologia concetti scientifici quali: materia, energia, entropia, sintropia, spazio e tempo, reinterpretati dalla teoria della relatività, dalla fisica dei quanti e dalla teoria della evoluzione dei viventi. Tra questi docenti egli ricorda con entusiasmo soprattutto P. H. Hoenen che in gioventù era stato allievo di H. A. Lorentz, famoso fisico-matematico olandese³⁰. Alla base di questo interesse sta la sua opzione preferenziale per un nuovo approccio, che valorizza la storia, al tema della creazione, concepita non più solo come sviluppo di date potenzialità originarie, bensì anche come campo in cui si esplicano la libertà di Dio e dell’uomo e le possibilità inscritte nelle creature che attendono di essere messe a frutto per collaborare al perfezionamento del disegno divino, su cui torneremo nella Parte II.

A Padova, Sartori coltiva questa passione per le scienze, soprattutto la cosmologia, mettendo a frutto la lunga amicizia che lo lega a Nicolò Dallaporta, scienziato di fama e già professore ordinario di Fisica teorica e di Astrofisica presso la locale Università, lamentandosi tuttavia che le inadeguate conoscenze di fisica e di matematica, limitate a quelle fornite dal Liceo classico da lui frequentato, non gli consentano di seguire come avrebbe desiderato gli sviluppi di queste discipline. Egli, quasi percependo l’urgenza di riproporre oggi, in modo aggiornato, l’antica domanda dei filosofi presocratici sull’origine, la consistenza ed il fine del reale, osserva come la filosofia, dopo il periodo delle grandi sintesi sistemiche che sembra essersi definitivamente esaurito dopo quella di Hegel nell’Ottocento, abbia ripiegato sulle analisi minuziose, sia diventata una “filosofia dei genitivi” e addirittura una critica metodologica delle altre scienze, passando il testimone alla cosmologia che sola, oggi, nel mondo del sapere sembra porsi, per la speciale natura del suo oggetto, delle domande davvero radicali e universali³¹.

Anche le scienze umane, storia, sociologia e psicologia in specie, stanno nel “raggio d’azione” dei suoi interessi come strumenti indispensabili per realizzare con competenza quell’attenzione alle persone e ai loro vissuti che gli è congeniale. Egli è un assertore convinto, anche se avveduto dei rischi connessi, del lavoro interdisciplinare, non solo fra i cultori delle scienze umane e di quelle fisico-matematiche, ma anche nella teologia, specie quella pratica che è a immediato contatto con l’uomo ed il suo mondo, in quanto questo

vivere di frequentazione prolungata con maestri, né di beneficiare di circoli di studio e di ricerca intensamente provocatori», SARTORI, *Teologia come ricerca dell’unità...*, p. 179.

³⁰ Cf. SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, p. 24. Di P. H. Hoenen è disponibile l’elenco delle opere di fisica, filosofia e teologia, non la biografia, nel sito della Biblioteca della Pontificia Università Gregoriana. Da Lorentz, figura di primo piano nel mondo scientifico fra ’800 e ’900, prende il nome la formula di trasformazione delle coordinate spazio-temporali che descrivono un qualsivoglia sistema materiale con riferimento a due osservatori che si muovono con moto relativo rettilineo ed uniforme. Il suo rivoluzionario significato fisico venne però chiarito compiutamente solo alcuni anni dopo da A. Einstein enunciando il cosiddetto “principio di relatività speciale” che ha anche importanti implicazioni gnoseologiche.

³¹ Cf. SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, pp. 70-73. Fra i teologi evangelici anche W. Pannenberg condivide l’opinione che sarebbe tempo che la filosofia tornasse a porsi delle domande metafisiche. E’ il tema che percorre come un filo sottile, anche se in modo non sempre evidente, tutto il seguente saggio: W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Queriniana, Brescia 2007³.

approccio è consentaneo a quell'inclinazione prima segnalata che lo porta a valorizzare le persone e i "frammenti" di verità di cui sono portatrici³².

La disponibilità e l'apertura verso le persone e l'innata curiosità verso ogni aspetto del sapere, cui si è fatto cenno, si accompagnano in Sartori ad una capacità di sintesi in grado di andare rapidamente al "cuore" di un tema, di un aspetto problematico o di un ventaglio differenziato di posizioni teologiche. Si può ricavare una prima verifica di questa dote dalla struttura stessa dei suoi scritti in cui dallo *status quaestionis* segue una proposta di sintesi accompagnata da indicazioni "pratiche" per incidere sul contesto odierno, ma nella prospettiva di preparare il domani³³. Secondo l'autore «questo è il vero lavoro del teologo sistematico, quello di saper interpretare la cosa in profondità, cercando di scoprire e poi di segnalare le radici che legano i problemi e soprattutto quelle che si riferiscono alla struttura di base dell'animo umano, a cui sono destinate le verità di fede»³⁴. Nel costruire una sintesi che non sia puramente una giustapposizione narrativa, ma una vera rielaborazione di vari apporti, Sartori procede cercando un principio connettivo condiviso fra le varie posizioni ed i vari contributi, una *koiné* intersoggettiva, per offrire poi un bilancio conclusivo in cui i vari apporti sono valorizzati ed armonizzati secondo una prospettiva meno parziale di quella cui ognuno fa riferimento³⁵. Se ci è permesso un paragone tratto dall'algebra, il teologo patavino cerca il minimo comune multiplo dei vari apporti, non il massimo comune divisore; non riduzione, appiattimento della verità, tutto il contrario: espansione, ampliamento di prospettive, sinfonia di "voci"; questa è la sintesi secondo Sartori³⁶.

Naturalmente essa si accompagna anche ad una provata competenza e ad una attitudine sperimentata alla precisione concettuale ed alla brevità e chiarezza espositiva cui lo aveva allenato la formazione "scolastica" e "manualistica" ricevuta durante gli studi teologici, come lui stesso ricorda: «Ciò è servito a plasmarmi in ordine a doti ed esigenze di cui sono gioioso e fiero: il bisogno di chiarezza espressiva, la tendenza alla concisione e alla stringatezza nella formulazione delle tesi o delle posizioni dottrinali (...), il controllo severo della comunicatività, l'amore per la sintesi e la schematicità, talora fino a punte eccessive»³⁷. Infatti, nel suo commento alla Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, usa addirittura un diagramma per illustrare l'unità

³² Sartori affronta in dettaglio il tema del lavoro interdisciplinare in teologia pastorale nel testo seguente: L. SARTORI, «Pastorale come progetto interdisciplinare. Premesse di fondazione», in *Per una teologia in Italia...*, II, pp. 47-69.

³³ Si può iniziare la verifica sui testi, circa novanta, raccolti nella trilogia: SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, I-II-III. Inoltre si possono prendere in considerazione le innumerevoli riunioni, convegni, simposi... cui Sartori ha partecipato in varie vesti e di cui ha scritto un testo finale di sintesi.

³⁴ SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, p. 74.

³⁵ Cf. il racconto che ne fa Sartori stesso: *ibidem*, pp. 74-75.

³⁶ Così T. Vetrari descrive, con una sensibilità diversa, «la sua "impareggiabile capacità di sintesi". La sua era e rimane una sintesi tutta particolare, che non ha nulla di superficiale semplificazione e nulla di ripetitivo o puramente riassuntivo. Ogni volta si compie in lui un rigoroso movimento che parte da una profonda analisi, ricondotta poi a un richiamo sintetico nei suoi punti essenziali, per giungere poi a una unità globale, che dà nuova luce al problema, inserendolo in una visione articolata nella quale ogni elemento è composto in perfetta armonia». In: T. VETRARI, «Presentazione» di L. SARTORI, *Il gusto della verità. Scritti lasciati in eredità all'Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino-Venezia*, I.S.E. "San Bernardino", Venezia 2008, p. 11. Il corposo volume, circa 600 pagine, raccoglie tutti gli scritti del teologo patavino pubblicati originariamente su *Studi Ecumenici*, la rivista dell'Istituto, o in altre sue iniziative editoriali.

³⁷ SARTORI, *Introduzione. Confessioni...a vespero...*, p. 28. L'autore predilige il linguaggio semplice e quotidiano: «Non amo il parlare in "gergo"; (...) l'incarnazione mostra il Verbo di Dio che scende a livello di discorso umano normale (...); ho preso l'abitudine, quando leggo un libro o un articolo, di tradurre in possibile "lingua corrente" soprattutto le pagine che mi danno l'impressione di essere più originali, più caricate, più trascendenti»; (*ivi*, p. 28).

tematica intrinseca, che egli ravvisa nei “quattro cerchi” del dialogo proposti dall’enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI, e la “relazione”, categoria trinitaria e cristologica centrale, che intercorre fra questo documento ed altri importanti del Vaticano II, secondo uno schema di “dare e ricevere”, caro alla sua teologia³⁸.

Come le pagine precedenti hanno mostrato, il mosaico spirituale di Luigi Sartori è composto di molte “tessere” e, illuminato dagli eventi della vita che egli legge come “segni” della Provvidenza, riverbera con i suoi colori sul pensiero che impronta sia gli scritti che le diverse collaborazioni da lui intrattenute nell’arco di circa mezzo secolo. L’approccio globale all’autore che ci siamo riproposti richiede pertanto il confronto con entrambi ma, prima di prenderli separatamente in esame, è opportuna una sosta preliminare per riflettere sul ruolo che l’esperienza dell’evento del concilio ha avuto nella sua vita e nella sua teologia.

1.2- Il Vaticano II: “giro di boa” nella sua vita?

È tesi ampiamente accettata che il concilio Vaticano II sia l’evento ecclesiale fondamentale della storia della chiesa del secolo XX, essendo confluite in esso diverse istanze, dalla necessità di dare compimento al Vaticano I, alla esigenza, ormai improcrastinabile, di riannodare il rapporto con la modernità, nonché dall’opportunità di accogliere suggestioni e idee provenienti dal movimento liturgico, biblico e patristico, dalla cosiddetta *nouvelle théologie* e da altre scuole di area franco-tedesca. Il concilio modifica poi durevolmente l’immagine *ad intra* e *ad extra* della stessa compagine ecclesiale.

Un’analoga osservazione si può fare sulla vita e sulla attività teologica di Luigi Sartori che vi partecipa come “perito”, mettendo a frutto tutta la competenza e l’esperienza precedente, e ne trae poi, nella seconda parte del suo cammino, continui stimoli per una recezione sempre nuova del tesoro di sapienza cristiana che il concilio ripropone ai credenti³⁹. Come egli stesso racconta, fu per lui e per la sua formazione quasi un segno provvidenziale del destino e un banco di prova impegnativo⁴⁰. Per rispondere, quindi, alla domanda che abbiamo posto come titolo del paragrafo, inizieremo passando in rassegna, senza pretesa di esaustività, quegli aspetti dell’evento conciliare, non solo dottrinali, che più hanno “provocato” la sua successiva riflessione teologica e dato un indirizzo preciso ad una vita intensa che, dopo la conclusione del Vaticano II, è divisa fra la militanza “ecumenica” e gli impegni assolti a vantaggio della chiesa e del rinnovamento e della crescita della teologia in Italia⁴¹.

³⁸ Cf. SARTORI, *La "Lumen gentium". Traccia di studio*, Messaggero, Padova 1994, p. 18. In questo si riconoscere l’esperienza dell’insegnante che si preoccupa di raggiungere i suoi alunni nel modo più diretto ed efficace possibile, ma vi gioca un ruolo rilevante anche la chiarezza e la padronanza che il teologo patavino mostra nel “maneggiare” i concetti teologici.

³⁹ Cf. SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, p. 41. Nel 2013 è stato pubblicato un testo che ne illustra la partecipazione al Vaticano II: E. R. TURA, «Luigi Sartori, un “perito” veneto al concilio», in *CredereOggi*, 33 (2013) 1, pp. 92-104.

⁴⁰ «Devo (...) ringraziare Dio del dono del concilio e di aver potuto farne esperienza diretta (...). Per me si è trattato di una grande scuola che mi ha costretto a ripensare la fede e la teologia in funzione di una comunicazione». Da: SARTORI, *Introduzione. Confessioni...a vespero...*, p. 34.

⁴¹ Per qualche notizia biografica cf. TURA, «Presentazione», in SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, pp. 8-11.

Il compito assegnatogli al concilio era insieme difficile e gravoso: presentare ai giornalisti italiani della sala stampa a loro riservata i lavori conciliari della mattina, quasi una traduzione simultanea dei temi e dei linguaggi ecclesiali e magisteriali in corrispondenti argomenti di interesse per uditori completamente diversi e utilizzando i linguaggi ordinari in uso presso il grande pubblico cui i giornalisti erano orientati. Una impresa non facile, anche per il poco tempo a disposizione del “perito” Sartori per riflettere sui testi degli interventi dei Padri, ma feconda e istruttiva: egli ebbe modo di rendersi conto dell’interesse che molti argomenti di fede, inaspettatamente, suscitavano anche in persone esterne alla chiesa, purché si facesse attenzione a “comunicarne” soprattutto la significatività nella vita di tutti i giorni⁴². Un’impresa, tuttavia, a cui egli si andava preparando addirittura dal tempo del Seminario a Padova, poi attraverso l’esperienza pastorale maturata nella parrocchia di Primavalle e con l’avvio di *Studia Patavina*⁴³. L’evento conciliare lo trova, quindi, già dotato di esperienze diversificate e abituato a muoversi con accortezza “alla frontiera” di ambienti e di mondi diversi per favorirne una mutua e feconda osmosi⁴⁴.

Sartori si rivela più di uno “spettatore” di un accadimento straordinario quale il Vaticano II, magari personalmente assai coinvolto, bensì un “testimone” autentico riconoscendone la carica di novità nelle formulazioni teologico-narrative ricche di immagini bibliche e patristiche, ad esempio quella di “popolo di Dio”, che archiviano il tempo dei linguaggi astratti e dell’impostazione deduttiva, nello stile dialogico, nell’apertura al mondo che anche il teologo patavino portava già avanti nelle occasioni e nei modi a lui possibili, nel carattere inevitabilmente “composito o addirittura di compromesso” di alcuni testi, anche importanti, legato alla presenza di “molte anime” al suo interno⁴⁵.

Molti esegeti del concilio e dei suoi testi, specialmente *Lumen gentium*, presentano l’ecclesiologia conciliare come fondata sulla categoria di *communio*, dopo secoli di prevalenza di quella cosiddetta storico-giuridica⁴⁶. Il nostro autore, invece, si situa fuori del coro documentando come l’ecclesiologia conciliare non sia univoca, avendo il concilio rinunciato ad abbracciare una corrente teologica in particolare, ma ricca ed accogliente, facendo una sintesi di elementi diversi appartenenti a varie letture dell’evento chiesa, come si conviene a un documento di ricapitolazione che non può non presentare qualche “compromesso” nell’intento di raggiungere un consenso il più ampio possibile tra i Padri⁴⁷.

⁴² Cf. SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, capitolo II, pp. 41-54, *passim*. Ivi l’autore chiarisce il suo ruolo e le esperienze durature maturate aprendo anche qualche “squarcio” interessante e vivace sull’ambiente del concilio.

⁴³ *Ibidem*, capitolo I, pp. 24-39. Non si dovrebbero dimenticare, inoltre, tutte le sue numerose iniziative, anteriori al concilio, per “comunicare” i contenuti, ma soprattutto la passione e il gusto per la teologia, ed i primi timidi passi nella direzione dell’incontro con cristiani non cattolici, cui si è accennato alle pagine precedenti.

⁴⁴ Già durante lo svolgimento del Vaticano II è apprezzata la sua competenza e capacità di sintesi. Infatti viene chiamato a Torreglia (PD) per tenere un aggiornamento sull’ecclesiologia ai vescovi del Triveneto e, a Roma per i membri della CEI, per presentare i contenuti di *Gaudium et spes* allora solo “bozza” in cantiere. Cf. *ibidem*, pp. 41-44.

⁴⁵ «In un concilio non puoi portare in blocco una teologia, ma devi creare il consenso attorno ad una formulazione comprensibile e condivisa da tutti», *ibidem* alla p. 53. Così Sartori “commenta” la genesi e l’ecclesiologia di LG.

⁴⁶ Come fa per esempio Kehl nell’espone l’autocomprensione della chiesa del Vaticano II. Cf. M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995.

⁴⁷ Si ricordi la citazione riportata alla nota 45. Il teologo patavino, nei suoi lavori, considera quattro possibili piste di sviluppo dell’ecclesiologia effettivamente percorse nella riflessione teologica. È sua ferma convinzione che tracce di

La qualità del testimone emerge anche dal modo in cui Sartori lega insieme nella sua ermeneutica documenti, fatti ed attori: «La novità del Vaticano II era ed è inscritta prima che nei suoi testi, nelle persone dei suoi protagonisti»⁴⁸. Rifacendosi all'esempio di *Dei Verbum* in cui la storia della salvezza viene presentata attraverso l'intrecciarsi di eventi e di parole, egli riconosce anche nello svolgersi del concilio una costante intersezione dei testi, frutto dei dibattiti in aula, e dei gesti e dei discorsi dei due papi protagonisti del concilio, in particolare di Paolo VI, che con *Ecclesiam suam* ha fornito ai Padri conciliari una sorta di "agenda dei lavori", sostanziandola con i segni profetici dei tre viaggi "missionari" e della preghiera comune con i non cattolici nella Basilica di san Paolo a Roma⁴⁹. Giustamente Sartori valorizza anche lo stile profondamente umano, riuscita sintesi di umiltà e di coraggio, di Giovanni XXIII e la politica dei "piccoli segni" di presenze diverse e significative di figure tipiche ecclesiali al concilio, perseguita da Paolo VI. Inoltre, passando dal piano dei fatti a quello dei significati, egli struttura l'insieme dei principali documenti del Vaticano II in uno schema che evidenzia la centralità di *Lumen gentium* e la relazione di mutuo scambio che la lega agli altri⁵⁰. Nei testi conciliari vede la riproposizione, in un linguaggio adeguato ai tempi, dell'azione di Dio in Cristo nella Parola (DV) e nella Liturgia (SC) che costituiscono la chiesa, invitata ad autocomprendersi in maniera nuova per poi aprirsi agli uomini secondo la progressione indicata dai cerchi concentrici di *Ecclesiam suam*, criterio di lettura di tutto il concilio: prima verso i cristiani separati (UR), facendosi poi incontro ad altri adoratori di Dio, a partire dai monoteisti per includere dopo anche tutti gli altri spiriti religiosi (NA), per approdare infine agli "uomini di buona volontà" in un nuovo impegno missionario, vero senso e realizzazione dell'essere chiesa (GS e DH).

L'esperienza conciliare, poi, consente a Sartori di entrare in contatto con un altro tipo di rapporto fra teologia e magistero: quello già avviato, da tempo e senza eccessive tensioni, nei Paesi d'Oltralpe in cui l'attività teologica era ormai vista come un ministero nell'ambito della carismaticità generale della chiesa ed il cui apporto era gradito allo stesso magistero al punto che i Padri conciliari, a cominciare da quelli del Nord Europa, avevano con sé a Roma anche un esperto in questioni teologiche (ad esempio J. Ratzinger, allora semplice prete e professore universitario, al seguito del cardinale Frings di Colonia). Il nostro autore, fin dagli anni '50, si adoperava per organizzare il lavoro e qualificare il livello della teologia in Triveneto valorizzando l'esistente e favorendo il "crescere insieme" nutrendo la convinzione, riaffermata poi fino alla fine, che soggetto della teologia è un grande "noi ecclesiale" e che nella *intentio profundior* questa deve essere insieme ecumenica e pastorale. Con gioia e convinzione egli saluta, quindi, il Vaticano II come uno

ognuna di queste siano presenti in LG, nonché in altri documenti conciliari; cf. ad esempio: L. SARTORI, «Chiesa», in *Dizionario Teologico*, a cura di J. B. Bauer e C. Molari, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 1974, pp. 103-107.

⁴⁸ L. SARTORI, «Concilio Vaticano II», in *Dizionario Teologico*, a cura di J. B. Bauer e C. Molari, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 1974, pp. 112-120. A questo testo, in cui l'autore tenta un primo bilancio critico dell'evento a pochi anni dalla sua conclusione, fanno riferimento le righe che seguono.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 113. Le mete dei tre viaggi sono la Terra santa, l'India e la sede dell'ONU.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 115-117. L'autore ritorna spesso su queste riflessioni, importanti per una corretta ermeneutica conciliare, schematizzandole anche in un diagramma.

spartiacque, soprattutto nella situazione della chiesa italiana, nel modo di fare teologia e nel rapporto fra teologia e magistero⁵¹.

Spesso e in contesti diversi Sartori esprime la persuasione che con il Vaticano II la chiesa ha definitivamente archiviato la grande stagione apologetica che durava dall'epoca del concilio tridentino fino agli anni '50. In quel periodo si vide nel tema della credibilità della chiesa e della fede cristiana il fulcro della tematica teologico-fondamentale con la conseguenza di limitare la responsabilità ecclesiale quasi solo all'ambito del fornire prove convincenti a garanzia della verità delle proprie asserzioni. La "svolta copernicana" del concilio, nella direzione dell'uomo contemporaneo, sta nell'aver preso coscienza, anche a livello di magistero solenne, dell'importanza assolutamente inedita del tema della significatività della verità salutare nel contesto del mondo moderno, mettendone in luce non soltanto l'aspetto tradizionalmente considerato, quello oggettivo, ma anche il senso e la rilevanza per l'oggi e per il futuro della storia⁵².

L'autore coglie la novità di questa impostazione nel fatto che il Vaticano II, pur proponendo nei suoi testi una grande ricchezza di temi teologici, rinuncia alle definizioni dogmatiche, non pronuncia anatemi contro gli *errores huius temporis* ma, riscoprendo la strategia del dialogo e riannodando la relazione con il mondo, propone coraggiosamente la grande, incommensurabile ampiezza della verità cristiana⁵³. Per lui, tutto ciò acquista il valore di un implicito ed autorevole *imprimatur* agli sforzi con cui si prodigava già da anni nel dialogo con la cultura laica e nella valorizzazione dei soggetti.

Il superamento della ristrettezza della prospettiva apologetica, secondo Sartori, è palese anche considerando la nuova prospettiva in cui è colta la fede dovuta a Dio che si rivela, come sola risposta adeguata. Il Vaticano II, a differenza del Vaticano I, non si è proposto di elaborare e presentarne una dottrina esaustiva e sistematica, nondimeno il tema fede è ben presente nei documenti e le indicazioni e gli orientamenti al riguardo sono comunque chiari ed attestati da un gran numero di citazioni e di riferimenti. Il concilio chiude un periodo in cui l'uomo era visto, almeno nei documenti magisteriali, soprattutto nella dimensione della ragionevolezza, come *animal rationale*, con la conseguenza di impostare un discorso piuttosto intellettualistico sulla fede, con una prevalenza della *fides quae*, e affidando all'intelligenza il compito di riconoscere i segni di credibilità della fede stessa e della chiesa fondati sulla autorevolezza del suo divino Autore e Fondatore⁵⁴. Ora, invece, è l'uomo integrale il destinatario dell'autocomunicazione di

⁵¹ Cf. L. SARTORI, «La teologia italiana. Sequenze di un recente cammino», nota introduttiva a *Essere teologi oggi...*, pp. 5-8, in cui l'autore segnala lo iato fra la situazione prima e dopo il concilio sintetizzandola come un trapasso da un ruolo difensivo e protettivo ad uno positivo e promozionale della verità cristiana. Abbiamo accennato sopra, a p. 11, alle iniziative dell'autore per una "crescita" della teologia; vi ritorneremo ancora più avanti.

⁵² Il superamento di un'apologetica "di opposizione" e la conseguente "conversione antropologica" sono consoni all'indole di Sartori. Ripensando al suo itinerario scrive: «Rileggendo la mia vita penso di essere nato con un temperamento ecumenico. Anche se ho un carattere forte, non ho mai amato le dialettiche di contrasto, non mi piace innalzare muri tra le persone»; SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, p. 107.

⁵³ «È da allora [dal concilio] che mi si è consolidata [il corsivo è nostro] la convinzione che (...) chi ritiene che il problema numero uno sia ancora quello apologetico, ossia della credibilità della chiesa e della fede cristiana, è in ritardo sui tempi, vive ancora nel passato; oggi il problema numero uno è quello della significatività del vangelo e della chiesa»; SARTORI, *Introduzione. Confessioni... a vespero...*, p. 34.

⁵⁴ I temi qui semplicemente accennati sono svolti in un suo testo, piuttosto breve ma "denso", dal titolo: «Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II», consultabile oggi in: SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 47-68.

Dio, la cui risposta attesa e coerente è anzitutto la *fides qua*, cioè come si esprime sant'Agostino il *credere in Deum*, l'affidarsi a Dio, atto eminentemente umano e perciò segnato dalla cultura e dalla storia, che precede e avvia alla *fides quae*⁵⁵. In proposito ci pare interessante segnalare come il teologo patavino illustri l'importanza della fede soggettiva, nell'ambito della teologia del battesimo, già in un testo del 1960 al centro del quale sta la definizione del fondamentale rapporto fra questo sacramento e la fede⁵⁶.

Negli scritti postconciliari Sartori "riassume" spesso la storia bimillenaria della chiesa secondo una prospettiva, in reciproca tensione, di trascendenza e di incarnazione che vengono privilegiate di fatto, ora l'una ora l'altra, nelle varie epoche storiche. I secoli che immediatamente ci precedono hanno visto la chiesa impegnata ad evidenziare e custodire il *proprium christianum* con il rischio, non solo teorico, di accentuare eccessivamente la sua funzione di istanza critica, intrastorica, della storia stessa, distanziandosi troppo dal "mondo"⁵⁷. In uno dei primi testi, negli anni '50, il teologo patavino presenta la medesima situazione secondo una diversa prospettiva, quella della relazione dialettica fra chiesa, essa stessa fatto storico, e storia, in cui i due termini sono reciprocamente orientati secondo un mutuo, vicendevole "dare e ricevere". «Dalla storia essa [la chiesa] riceve una particolare *luce* [il corsivo è dell'autore] per illuminare i principi della Rivelazione. (...) [La storia] acquista agli occhi della Chiesa un *valore interpretativo* [idem] del Vangelo, e non solo di conferma»; tramite il perenne invito alla *conversione* rivolto agli uomini, quest'ultima dona un senso nuovo, e definitivo, alla storia stessa⁵⁸. Appena qualche anno dopo, tale persuasione verrà ulteriormente precisata dall'autore prospettando la storia come un vero *locus theologicus*, con un richiamo implicito a Melchior Cano⁵⁹. Con il Vaticano II la chiesa scopre di nuovo la sua vocazione a rivolgersi agli uomini e ad incarnarsi nel mondo attraverso la riscoperta e la valorizzazione di due grandi realtà (non solo concetti teologici): quelle di *mystérion* e di *esse ad*, cioè di relazione, situandosi, nel doppio riferimento all'uomo ed alla Trinità, al centro del piano salvifico di Dio per tutta la storia umana.

⁵⁵ Il precoce interesse di Sartori per la psicologia della fede è testimoniato in: SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, p. 24.

⁵⁶ Egli rileva come il significato del rito comporti che, «nel contesto della mentalità contemporanea che si è fatta sempre più sensibile al valore centrale della persona e del concreto in tutto ciò che si riferisce all'azione, il problema delle condizioni soggettive richieste nel ministro e nel soggetto che accede al Sacramento, diventa problema della stessa consistenza della *ratio signi* in atto. (...) Questa visione personalistica del Sacramento non distrugge la prospettiva "oggettivistica" della usuale Teologia dei manuali, ma la amplifica e la innesta in un contesto più ampio, recuperando molte considerazioni dei Padri che forse erano state dimenticate...»; L. SARTORI, «Il Battesimo nella teologia attuale», in *Studia Patavina*, 7 (1960) 1, pp. 7-42; il passo da noi citato si trova alle pagine 20-21. Il testo appare come il suo contributo negli atti di un convegno dei teologi del Triveneto sul sacramento dell'iniziazione cristiana, uno di quelli da lui organizzati. Degno di nota il riferimento implicito a Blondel nel menzionare l'azione e la sua centralità, espressiva della persona.

⁵⁷ Cf. ad esempio: SARTORI, «Chiesa», in *Dizionario teologico...*, pp. 102-103. Identica prospettiva è documentata anche in: L. SARTORI, «Chiesa», in *Nuovo dizionario di teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1988, V edizione, pp. 124-127.

⁵⁸ Cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, pp. 79-85. L'autore applica analogicamente alla relazione Vangelo-storia il celebre passo di Agostino riferito ai due Testamenti: *in vetere novum latet atque in novo vetus patet*. Non ci sembra fuori luogo leggere in queste poche righe una anticipazione della dottrina conciliare dei "segni dei tempi" e delle premesse ermeneutiche della teologia successiva dell'autore. Questo testo è nato come dispensa per un corso da lui tenuto nella "Scuola di Cultura Superiore Religiosa per Sacerdoti" della Diocesi di Padova.

⁵⁹ Cf. L. SARTORI, *E' Dio il regista della storia?*, Nuova Accademia editrice, Milano 1961, pp. 12-15.

La realtà del *mysterion* e il primato dell'azione dello Spirito Santo nella nascita e nell'animazione della chiesa inducono Sartori a leggere i primi due capitoli di LG come allusivi ad una triplice struttura nella chiesa stessa, funzionale alla missione di "ricapitolare" le ricchezze di valori umani distribuiti da Dio nella storia (il duplice *esse ad*)⁶⁰. Anzitutto ve ne riconosce una carismatica e ministeriale che corrisponde all'azione dello Spirito ed ai suoi doni affidati, come dice san Paolo, «per l'utilità comune», (1Cor 12,7), affinché la loro varietà si orienti a formare una unità cattolica; poi una struttura sacramentale corrispondente all'inserzione in Cristo dei fedeli, animati dallo Spirito che è lo Spirito di Cristo, affinché i carismi di cui sono portatori siano ordinati alla costruzione della chiesa edificio, di cui i credenti sono "pietre vive", e ciò nell'unità e nell'armonia della chiesa corpo, di cui Cristo è il capo ed il ricapitolatore. Infine, terza ed ultima, anche se prima nell'ordine della visibilità della chiesa come compagine sociale, viene la sua struttura istituzionale e giuridica con il compito, sempre affermato nel cattolicesimo, di garantire quel "camminare insieme" storico nella carità sotto la guida dei legittimi pastori, a immagine di Cristo buon pastore. Non è difficile vedere in queste riflessioni una nuova comprensione, favorita dal clima del concilio, dell'analogia che già prima Sartori, giovane docente di ecclesiologia in Seminario a Padova, proponeva ai suoi studenti, profittando della metafora di corpo ad indicare la chiesa e la sua relazione al fondatore, molto in auge nella teologia cattolica fra la *Mystici Corporis* di Pio XII e il Vaticano II: rispettivamente sistema nervoso, muscolare ed osseo.

Secondo il teologo patavino la categoria di relazione, fondamentale per comprendere lo spirito del Vaticano II, ha consentito di avviare il dialogo *ad intra* e *ad extra* della chiesa, con la Trinità che ne è la fonte, con se stessa come realtà sociale visibile e con il mondo, dando una fisionomia progressivamente sempre più precisa a quell'"aggiornamento" ancora generico, inteso da Giovanni XXIII, fino a configurarla in modo nitido come attenzione e dialogo a respiro planetario, grazie all'azione incisiva di Paolo VI significata dall'*Ecclesiam suam*. Nella trama dei numerosi e spesso eterogenei documenti conciliari il Nostro legge un profondo intento unitario che ha animato i Padri del Vaticano II: quello di armonizzare due concetti in reciproca tensione: la "cattolicità" intesa come ricapitolazione, affidata alla chiesa, delle ricchezze spirituali dell'umanità e l'"ecumenicità", che egli intende, oltre il tradizionale significato, come orizzonte globale, planetario, della significatività della proposta cristiana che incontra offerte di senso, religiose e laiche, alternative o addirittura concorrenziali con quella della chiesa⁶¹.

⁶⁰ Questa prospettiva viene riassunta in: SARTORI, *La "Lumen gentium"...*, p. 28.

⁶¹ Uno schema grafico che aiuta a cogliere la "relazione" fra i più importanti testi conciliari lo si trova *ivi*, p. 18. Un testo ampio e ricco sul binomio cattolicità/ecumenicità è: L. SARTORI, «Cattolicesimo», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 139-167. Lo scritto, pubblicato in origine nel 1989 come voce della *Enciclopedia del Novecento*, edita dal prestigioso Istituto della Enciclopedia Italiana, riassume la riflessione più matura del teologo patavino sul tema cattolicesimo/cattolicità/ecumenismo, nel senso ampio del termine, e si propone, essendo destinato ad un pubblico certamente colto ma non specialista, l'obiettivo di una alta divulgazione anche attraverso la presentazione/discussione dell'argomento con riferimento soprattutto all'odierno contesto storico ed ecclesiale. Su una linea simile ma non identica si colloca un altro contributo, degli ultimi anni dell'autore: SARTORI, «Cattolicità», in *Teologia*, a cura di G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp.180-198. Destinato ad un pubblico di specialisti, prevalentemente, svolge con maggiori dettagli biblici e teologici sia l'aspetto storico e positivo che le indicazioni per l'oggi e per il futuro ma identica rimane la prospettiva di fondo: da una lettura degli eventi del passato,

La comprensione che Sartori matura del concilio è attenta al suo carattere “aperto”, avvalorato anche dal fatto già rilevato che esso ha rinunciato a proporre definizioni vincolanti, benché abbia prodotto o rimesso in circolazione dopo un periodo di dimenticanza, una grande messe di prospettive teologiche, che induce a guardare avanti, al futuro che viene e che il concilio stesso ha contribuito a “preparare”. Il teologo patavino lo paragona a quello di Gerusalemme, narrato nel libro degli *Atti*, in cui la nascente chiesa ha deciso il suo impianto anche nel mondo greco-romano aprendo così la via alla missione ai pagani; questo a motivo del suo carattere pastorale, di apertura al dialogo e alla “incarnazione”, dopo una lunga stagione di accuse e di anatemi diretti al “mondo”⁶². L’importanza di un concilio, secondo l’autore, si rende manifesta solo a partire dai suoi effetti, dalla sua recezione, come avviene per un seme piantato nella terra che, solo allorché è divenuto pianta, manifesta tutte le sue virtualità. Il futuro, preparato dalla seminazione dello Spirito nella stagione conciliare e ancor prima nei suoi prodromi, dall’azione dei pastori nonché dal lavoro di tutti gli operatori pastorali e dei cristiani impegnati nella testimonianza del Vangelo, permetterà, secondo Sartori, di valutare appieno questo concilio, come del resto è stato anche per i precedenti. Espresso in altri termini, si può concludere che il futuro realizzato è parte integrante dell’ermeneutica del Vaticano II e dei suoi documenti⁶³. È un’idea che egli applica anche alla chiesa intera quando, per rendere ragione del relativo ritardo con cui essa inizia a riflettere su se stessa, lo motiva con la necessità di viverne prima la realtà che, come ogni segno profetico, ha bisogno di eventi, cioè di storia vissuta, e di parole, cioè di riflessione credente accompagnata dallo Spirito, per poter prendere corpo e produrre una “immagine” di sé significativa nel duplice indirizzo: *ad intra* come modello “veritiero” cui scientemente tendere per provare a realizzarlo, *ad extra* come segno soggettivamente percepibile che deve “invitare a credere”⁶⁴.

Con il Vaticano II, annota Sartori, la chiesa ha irreversibilmente imboccato la strada del dialogo all’interno ed all’esterno⁶⁵. Il pensiero del teologo patavino al riguardo è ricco e di ampio respiro e si fonda anche su un atteggiamento accogliente e su esperienze significative che lo predispongono ad un incontro franco e proficuo con le persone. Nella sua riflessione il dialogo non è soltanto uno strumento nelle relazioni umane ed ecclesiali a tutti i livelli ma, soprattutto nella chiesa, appartiene al mondo delle mete finali e questo

scrutando i segni e i doni che lo Spirito semina “oggi” dentro e fuori la chiesa, verso una proposta prudente, realistica ma coraggiosa, volta alla progressiva costruzione storica della “nota” in causa.

⁶² Cf. SARTORI, *La “Lumen gentium”*..., p. 8.

⁶³ Si può cogliere una notevole analogia fra questo pensiero, l’azione dello Spirito Santo che prepara, feconda e dona frutti alla stagione del concilio conferendole una unità intrinseca, ed un altro, espresso in una piccola sua opera già citata: «L’unità della storia è realizzata proprio da questo evento [l’Incarnazione del Verbo] che la spezza. La continuità viene dalla discontinuità; nel senso che quel fatto divino opera una selezione negli accadimenti anteriori ad esso e successivi, assumendo quanto in essi c’è di verità e di bontà, e solo quello». In: SARTORI, *Teologia della storia*..., pp. 71-72.

⁶⁴ SARTORI, «Chiesa», in *Dizionario Teologico* ..., p. 102. Le stesse idee vengono riproposte dall’autore in quest’altro testo, di alcuni anni posteriore: SARTORI, «Chiesa», in *Nuovo dizionario di teologia*..., pp. 122-124. Inoltre, anticipando quanto diventerà più chiaro in seguito, aggiungiamo che la relazione “reciprocamente” illuminante fra passato e futuro è una costante della ermeneutica di Sartori.

⁶⁵ Cf. L. SARTORI, «Il dialogo, metodo della Chiesa del Vaticano II», in *Per una teologia in Italia* ..., III, pp. 161-173; il suo contributo più completo sull’argomento, apparso sul n. 13 della rivista *CredereOggi* dal titolo *La comunicazione in una Chiesa-comunione*. Fra gli altri scritti sul tema, citiamo ancora: L. SARTORI, «L’era del Vaticano II: la chiesa in dialogo», in *Per una teologia in Italia*..., III, pp. 371-384, e la voce «Chiesa», da lui curata, in: *Dizionario Teologico* ..., p. 115, dove illustra ragioni ed implicazioni del nuovo stile dialogico inaugurato dal concilio nella chiesa.

per tre ragioni teologiche: la Trinità, realtà di tre divine persone “in dialogo”; poi la creazione e l’Incarnazione, l’ampliamento di questa relazione ad altre creature; infine lo Spirito Santo, donato alla chiesa anche oltre i suoi confini visibili, fonte della *koinonía*⁶⁶. Il nostro autore è concreto, pastorale, e legge tra le righe dei documenti conciliari un’importante indicazione sul “come” portare avanti questo dialogo della chiesa con il mondo: esso deve essere “alla pari”. Anche se, proprio su questo aspetto, permangono molti dei sospetti e dei timori che già pesavano prima del concilio: paura dell’irenismo, dell’indifferentismo, del sincretismo, di ogni rischio, vero o presunto, di svendere l’originalità e la verità cristiana⁶⁷. Secondo Sartori al Vaticano II va attribuito il merito di aver preso atto che ormai si deve presumere che il mondo sia costituito di soggetti maturi e consapevoli, almeno quanto alla percezione della propria dignità umana, e che la proposizione della verità deve passare attraverso un rispettoso e disponibile accoglimento delle persone⁶⁸. L’attenzione all’oggetto, alla verità, non può prescindere da una speciale considerazione dovuta al soggetto; ogni persona è già in sé un altissimo valore, anteriormente ed indipendentemente dal ruolo ecclesiale o sociale che ricopre. Inoltre, altra è la verità donata da Dio “in pienezza”, altro è ciò che di essa viene recepito concretamente e messo a frutto dai soggetti, singoli o comunitari.

Con l’ultimo sguardo del paragrafo precedente, posato sul tema della “verità”, ci siamo avvicinati al cuore del concilio e della sua innovativa sensibilità che conduce il cattolicesimo in seno al movimento ecumenico a cui Sartori dedicherà, in modo privilegiato e fino agli ultimi anni, la sua riflessione “creativa” condotta con un coinvolgimento entusiasta e sognante che “lievita e proietta” i testi conciliari «per aprire piste nuove là dove i documenti additano letteralmente solo fessure faticose»⁶⁹. Del retroterra psicologico predisponente e dei primi timidi “esperimenti” di aperture ed incontri interconfessionali si è già detto nel numero precedente; qui vorremmo solo aggiungere che, nel quadro del suo interesse per gli aspetti storici del cammino dogmatico che lo porta a paragonare ed integrare fra loro differenti percorsi ecclesiali che incarnano l’unico *depositum fidei*, agli esordi del concilio egli propone una sua relazione per illustrare la teologia dell’Oriente cristiano nell’ambito del secondo di due convegni di teologi del Triveneto sul pensiero degli Orientali, da lui promossi e organizzati⁷⁰.

⁶⁶ Questi aspetti sono ampiamente sviluppati in: L. SARTORI, «Il dialogo, metodo della chiesa del Vaticano II», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 161-173.

⁶⁷ «Purtroppo l’impegno richiesto dalla vocazione ecumenica espone a riserve e sospetti da parte di chi guarda dall’esterno e preferisce restare fuori o addirittura pretende di fruire di una sede neutrale e più elevata, quasi tribunale da cui poter distribuire giudizi autorevoli e sentenze insindacabili»; SARTORI, «Introduzione. Confessioni... a vespero», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 37.

⁶⁸ Egli si riferisce soprattutto a due documenti conciliari: *Gaudium et spes* e *Dignitatis humanae*.

⁶⁹ Il virgolettato è tratto da: TURA, «Presentazione», in SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, I, p. 13. L’ecumenismo, inteso nel senso “tecnico” usuale nel passo citato, rappresenta una “carta al tornasole” per verificare la effettiva capacità della chiesa di instaurare veri e fecondi rapporti con le altre religioni e con la varietà delle culture. «Prima di promettere a chi sta fuori, essa [la chiesa] deve curare al proprio interno la valorizzazione della diversità nell’unità; deve disegnarne la fonte esemplare ed attraente nella sua vita»; SARTORI, *La “Lumen gentium”...*, p. 54.

⁷⁰ L’interesse per la storia del dogma è documentato, ad esempio, in: SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, p. 24. Il testo cui si fa cenno è: L. SARTORI, «Tradizione e sviluppo del dogma nella teologia orientale», in: AA.VV., *Aspetti e problemi dell’ecclesiologia orientale*, Quaderni di *Studia Patavina*, serie teologica 1, Gregoriana, Padova 1963, pp. 35-62; numero speciale che contiene gli atti del convegno, del 1962, che completa il precedente del 1961 su *La teologia degli orientali separati*, di cui è rimasta solo una traccia nella rivista attraverso la nota informativa di Sartori; vedi *Studia Patavina*, 9 (1962) 2, pp. 177-178.

Il Vaticano II si rapporta al deposito della verità cristiana sotto diverse prospettive: anzitutto come Rivelazione che avviene *gestis verbisque* (DV 2), superando l'annosa disputa post-tridentina sulle cosiddette "due fonti", Scrittura e Tradizione, e mettendo in luce anzitutto il "complesso" evento che la realizza prima della sua messa per iscritto in testi normativi. Poi, *Sacrosanctum concilium*, la costituzione sulla sacra liturgia, sottolinea l'importanza della Parola, prima, accanto e nei Sacramenti. Il tema della "verità" della chiesa, "colonna" della verità secondo la celebre espressione di sant'Ireneo nonché segno e strumento dell'azione di Dio nella storia, non viene più proposto, come avveniva nella apologetica preconciliare, come una brusca e inconciliabile alternativa fra opposti, fra vera chiesa e non-chiese, ma, argomentando a partire dalla sua necessaria unicità, accanto alla sua unità umano-divina, LG al numero 8 afferma che l'unica Chiesa di Cristo *subsistit in* nella chiesa cattolico-romana al modo della Parola che si esprime necessariamente in parole umane, chiudendo l'epoca della sua assolutezza escludente ed avviando la chiesa di Roma sulla strada del confronto costruttivo, dopo quattro secoli di sterili contrapposizioni polemiche, con le altre confessioni⁷¹.

Infine, quanto al rapporto fra la verità e la sua veste storica, dove è facile incorrere in equivoci e fraintendimenti, «il Vaticano II ha fissato [nel decreto sull'ecumenismo, UR] due principi capitali che interessano proprio la teologia: quello che ammonisce a tener conto della distinzione fra sostanza divina e immutabile della dottrina rivelata e rivestimento espressivo e culturale umano, e quello che parla di "gerarchia delle verità"»⁷². Sartori insiste, inoltre, sul carattere fondamentale ed insieme coraggioso e innovativo di questo atteggiamento e soprattutto di tali principi che, nella pratica della vita e della riflessione, sono ancora almeno in parte disattesi. Essi stanno alla base della suo approccio alle varie forme di "diversità riconciliata" che esprime ed applica, secondo una terminologia corrente, il criterio della *analogia fidei*. «Nella luce di quei principi io affronto con serenità tanti altri problemi di pluralismo: pluralismo di teologie, pluralismo di carismi e di movimenti nella chiesa, pluralismo di inculturazioni della fede e della chiesa, pluralismo di chiese particolari nella comunione della chiesa universale, pluralismo di religioni»⁷³.

I diversi aspetti e temi dell'evento conciliare vengono accolti e vissuti dal teologo patavino, già quarantenne e quindi giunto alla piena maturità alla conclusione del Vaticano II, al pari di una molteplicità di "semi" spirituali già posseduti, ma in attesa di essere fecondati per poter giungere al pieno sviluppo, in un fertile terreno ad essi predisposto e costituito dalla dotazione caratteriale, attitudinale, dal percorso di studi effettuato e dalle molteplici esperienze vissute, che ricevono dal concilio una benefica pioggia primaverile che li conduce a germogliare e a maturare generando una più ampia ricchezza di riflessione e di impegno

⁷¹ «Nel 1977 (...) il padre Congar ebbe a sostenere che questo è il testo più decisivo del concilio. Dobbiamo essere d'accordo con lui, nonostante altri autori – come Cullmann per esempio - siano di pare diverso e sostengano che il passo più importante per l'ecumenismo si trova nel n.11 dell'UR; là dove si parla della "gerarchia delle verità"»; L. SARTORI, *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Edizioni Messaggero, Padova 1992, p. 51. Abbiamo fatto riferimento a questo testo per i contenuti proposti in questo capoverso; vedi *ibidem*, alle pp. 40-55, *passim*.

⁷² SARTORI, *Introduzione. Confessioni... a vespero...*, p. 36. Ritourneremo sul Vaticano II, definito anche come il "Concilio della storia", nell'Intermezzo e all'inizio della Parte seconda.

⁷³ *Ibidem*, p. 36.

testimoniale nella vita della chiesa e nel contesto ecumenico⁷⁴. Le novità del Vaticano II: - la disponibilità al dialogo, l'apertura al confronto leale e costruttivo verso le altre confessioni cristiane e in prospettiva con tutte le fedi e le opzioni religiose, il nuovo ruolo assegnato alla teologia, la dismissione di un atteggiamento rigidamente apologetico in favore di uno propositivo "a tutto campo" -, trovano tutte un riscontro predisponente ed un'accoglienza previa *in nuce* già nel Sartori "preconciliare", come abbiamo mostrato nel percorso fin qui svolto. L'evento del concilio ha certamente dato un grande impulso alla teologia e alla testimonianza del Nostro, offrendogli un autorevole implicito *imprimatur* accompagnato da un invito a procedere oltre con ancor maggiore impegno, a molte sue intuizioni, alle iniziative di incontro con la cultura laica ed ai suoi primi passi "ecumenici". Una decina d'anni dopo la conclusione del suo percorso di studi, quando il Vaticano II richiede ai teologi di riesprimere la verità cristiana secondo altre categorie, il nostro autore prova gioia, ma accompagnata da qualche disagio e trepidazione, per il privilegio di essere fra i primi ad intravedere all'orizzonte il nuovo che avanza. Parecchi anni dopo così descrive questo "passaggio":

(...) per rapporto ai giovani teologi italiani, mi sento di rappresentare una fase "interinale", e perciò di "transizione", nella vicenda ecclesiale. Mi considero, per la prima metà della mia vita, frutto ed interprete di una stagione diventata assai presto vecchia, e, per la metà successiva, coinvolto, anche se non mio malgrado ed anzi in modo cosciente e gioioso, in una stagione profondamente nuova. Non posso esprimere frutti maturi per conto della prima, troncata quasi di colpo ed ormai con scarsissima udienza; non posso ripromettermi di svolgere io stesso gemme o frutti preziosi per conto della nuova, che è ormai in mano ad altri, ai più giovani. Mi resta il compito di testimone e di profeta⁷⁵.

Non ci sembra tuttavia appropriato parlare, nel suo caso, di una "conversione" occasionata dal Vaticano II, come fanno alcuni, presupponendo una cesura fra due fasi della vita e della sua teologia separate dal concilio⁷⁶. Già abbiamo mostrato con degli esempi come il teologo patavino, nella riflessione e nella azione, anticipi idee e temi conciliari; ulteriori prove le addurremo poco più avanti esaminando in dettaglio la sua produzione letteraria e, poi, al primo numero del capitolo cinque, approfondendone la formazione e le fonti. Inoltre non si deve dimenticare che Sartori stesso, come abbiamo già documentato citando qualche passo autobiografico, dichiara di non aver vissuto delle rivoluzioni interiori, improbabili in una persona già arrivata alla maturità, ma un *continuum* crescente di evoluzione favorito da un insieme di fattori e di eventi, *in primis* il concilio, in cui egli non esita a leggere, con una fede che cerca di discernere i segni del progetto di Dio

⁷⁴ Per quanto attiene alla sua riflessione postconciliare, ne parleremo al capitolo successivo prendendo in esame la produzione scritta. Per maggiori informazioni sugli impegni sul fronte ecumenico (quali la partecipazione al SAE, l'attività di "consulatore" presso l'allora "Segretariato romano per l'Unità dei Cristiani", la partecipazione come membro cattolico alle riunioni di "Fede e Costituzione"...), e per la crescita della teologia in Italia (la presidenza dell'ATI...) si possono consultare: TURA, *Presentazione...*, pp. 8-11, e SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, capitoli II e IV, *passim*.

⁷⁵ SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, pp. 181-182. L'autore così intende il suo ruolo nella nuova "stagione" teologica: «[Non] ho timore del nuovo: anche se mi devo accontentare solo di avviarlo, di esplorarlo, e di sorreggere i giovani passi di altri» (*ivi*, p. 182).

⁷⁶ Ad esempio: I. ASIMAKIS, *Oltre le forme: il contributo di Luigi Sartori per una ecclesiologia ecumenica*, L.I.E.F., Vicenza 2005, pp. 106-107, 123-124, 149-150 e 155-157; L. TALLARICO, *La dottrina di Dio in Luigi Sartori*, Estratto dalla dissertazione di dottorato, Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze 5 ottobre 2009, pp. 12-14 e 19.

nella storia, una chiamata provvidenziale ad impegnarsi «nel movimento teologico in quanto fenomeno storico da incrementare, in modo tutto particolare nella chiesa italiana»⁷⁷.

Dobbiamo comunque segnalare per amore di precisione che, talvolta, Sartori parla di una *conversione* all'ecumenismo, applicandola al suo caso ma non solo, anche se non immediatamente riferibile all'evento conciliare ma ad un lungo cammino, propiziato da aspetti predisponenti e da esperienze specifiche maturate in anni. Tuttavia non ci sembra che questo tolga forza al nostro convincimento sulla prospettiva di essenziale continuità in cui si situa il ruolo del concilio nella vicenda del nostro autore, anzi. L'ecumenismo, soprattutto nel senso ampio inteso da Sartori, non è prima di tutto dottrina ma esperienza sia spirituale che pastorale, potremmo dire anche atteggiamento che solo *progressivamente* arriva a maturazione, coinvolge e contagia; e la conversione di cui parla non è un puro atto bensì la conclusione di un processo lungo e anche doloroso: «Per questo non ritengo che l'ecumenismo possa costituire una ideologia, e nemmeno principalmente una materia di insegnamento dottrinario; è piuttosto una spiritualità in cui si può entrare solo attraverso maturazione lenta ma profonda di convincimenti che coinvolgano intimamente la persona intera del credente. Per questo ancora, ritengo che deve diventare rapporto vivo tra credenti e prima ancora tra uomini autentici»⁷⁸.

⁷⁷ SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 190. Probabilmente, qui l'autore allude alla sua lunga militanza nell'ATI, di cui è stato per un ventennio presidente, ma che gli è costata anche qualche difficoltà, durante la quale ha cercato di promuovere una "teologalità" comunitaria incoraggiando e stimolando costantemente il cammino altrui.

⁷⁸ Cf. C. MILITELLO, «Intervista a mons. Luigi Sartori», in *Ricerche teologiche*, 7 (1996), pp. 439-447. La citazione proposta, che si trova a p. 444, ci sembra confermi come il teologo patavino non creda alla conversione intesa come una "folgorazione", ma privilegi i tempi lunghi e i convincimenti profondi e sperimentati.

Capitolo 2

Gli scritti, un “apparente” mare magnum

La bibliografia di Luigi Sartori, allo studioso interessato che ad essa si accosti a partire da uno degli elenchi dei testi oggi disponibile, può generare l'immediata, e un po' sconcertante, sensazione di un "evidente" *mare magnum* in cui sembra assai difficile orientarsi⁷⁹. Le ragioni di questo fatto ci sembrano essenzialmente quattro: 1- anzitutto la vastità degli interessi, non solo teologici, dell'autore patavino che lo porta a spaziare su un ventaglio ampio di temi talvolta apparentemente irrelati tra loro; 2- poi la persuasione che la teologia non debba essere "elitaria", bensì traduzione e comunicazione in lingua corrente della verità cristiana affinché questa possa incidere nella storia, che lo conduce a dare il suo contributo in moltissime occasioni (non solo convegni "istituzionali", ma anche presentazioni di libri, recensioni, dibattiti...) e anche a quotidiani e a periodici destinati al grande pubblico tramite un gran numero di testi, parecchi molto brevi, che allungano ulteriormente l'elenco dei suoi scritti; 3- il convincimento, teologico e lentamente maturato, che il cammino verso la verità sia un'impresa collettiva in cui ognuno è chiamato a offrire generosamente il suo contributo e a ricevere con gioia e gratitudine quello altrui, lo porta a nutrire un certo scetticismo sull'opportunità di scrivere lunghi tomi in cui è limitato il contributo di originalità e a ritenere più produttivo offrire il suo apporto partecipando e non di rado organizzando egli stesso incontri collegiali, tavole rotonde, simposi, di cui in molti casi cura poi anche la pubblicazione degli atti; 4- infine, quasi ovvia deduzione a partire dai primi due aspetti già segnalati, «il genere letterario preferito da L. Sartori è l'articolo per riviste, non il libro: il materiale scritto è perciò disperso in cento rivoli, difficilmente controllabili»⁸⁰.

⁷⁹ Una prima raccolta organizzata "per temi" e aggiornata all'autunno del 1983, incompleta secondo l'esplicita ammissione dell'estensore, è la seguente: E. R. TURA, «Bibliografia di Luigi Sartori», in S. DIANICH, E. R. TURA (a cura di), *Venti anni di Concilio Vaticano II. Contributi sulla sua recezione in Italia*, Borla, Roma 1985, pp. 215-230. L'elenco si propone, invece, come aiuto nell'individuare i temi cari al teologo patavino fornendo elementi più che sufficienti per accostarli e studiarli; vengono quindi esclusi dei testi quali i *pro manuscripto* e le recensioni. Alcuni anni dopo Tura, conterraneo, discepolo, collega di insegnamento e amico del teologo patavino, nel curare la trilogia già menzionata (SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, I-II-III) proporrà una nuova «Bibliografia di Luigi Sartori in ordine cronologico fino a gennaio 1997», in Appendice al volume due, alle pp. 309-340. Questa accompagna la selezione, effettuata secondo un metodo tematico, di 87 contributi sartoriani distribuiti nei tre volumi, sempre corredati delle indicazioni del "luogo" e della data di pubblicazione originale del relativo testo, nel lodevole intento di consentire allo studioso di seguire il pensiero dell'autore non solo nella sua evoluzione temporale ma anche nella relazione con lo "scenario" delle diverse collaborazioni intrattenute dall'autore, che saranno approfondite nel capitolo 3 di questa parte. Lo stesso Tura, poi, ha redatto un ulteriore elenco di scritti appartenenti agli ultimi dieci anni di attività di Sartori, alcuni dei quali sono menzionati anche nella nostra bibliografia. Infine, segnaliamo per completezza anche la «Bibliografia sartoriana», suddivisa per anni, che si trova in: TALLARICO, *La dottrina di Dio in Luigi Sartori...*, pp. 313-346. Quest'ultima contiene addirittura le recensioni dell'autore! È senza dubbio la più completa ma rimane in ogni caso difficile escludere categoricamente che qualche scritto minore sia sfuggito alla paziente catalogazione.

⁸⁰ TURA, *Bibliografia di Luigi Sartori...*, p. 216. Per questa ragione, di nessun elenco bibliografico disponibile si può garantire l'assoluta completezza. A conferma del punto 3, sulle perplessità nutrite dall'autore nei confronti della utilità di testi ponderosi, leggiamo: «Mi sono sempre domandato: a che serve il numero crescente di pubblicazioni? Più

Il nostro intento è di “risolvere” la complessità interpretativa prodotta dall’eterogenea vastità di testi riconducendola dapprima ad alcuni temi soltanto, che, in tre momenti successivi (il primo nell’ultimo capitolo di questa Parte I e gli altri nelle successive sezioni del nostro studio) lascino intravedere ancor meglio quel principio di unità del percorso teologico di Luigi Sartori. Il cammino “a ritroso”, a partire dalle “foglie”, cerca di individuare i “rami” principali che le collegano per arrivare infine a mettere in luce il “tronco”, cioè quell’idea guida che, anche senza continua e piena consapevolezza da parte dell’autore, è presente nell’intero sviluppo della sua vita e della sua riflessione.

Per conseguire questo risultato ci proponiamo di guardare all’intera opera simultaneamente secondo due prospettive: quella cronologica, per “proiettare” gli interessi teologici di Sartori, colti attraverso gli scritti che li documentano e li sviluppano, sulla coordinata tempo, e l’altra tematica, analogamente a quanto fatto da E. R. Tura nel proporre una novantina di testi dell’autore nella trilogia *Per una teologia in Italia* da lui curata. Questo ci pare opportuno per riconfermare, anche dalla prospettiva degli scritti, il ruolo singolare di continuità che l’evento del Vaticano II svolge nella sua vita e nella sua azione, che rimane sullo sfondo dei testi come “luogo” d’origine, e per mostrare i tratti della sua teologia, che si presenta come apofatica, mistica e sapienziale oltre che scientifica.

Seguendo attentamente la sua riflessione sotto il profilo temporale emerge, a nostro avviso, un’unità di temi e di prospettive, nonostante l’apparente dispersione, dagli inizi fino alla conclusione della parabola della sua vita. Per questo riteniamo conveniente scandire la produzione scritta innanzitutto secondo tre passaggi cronologici, rimandando poi al capitolo 4 per la “messa a fuoco” dello stile teologico e dei nuclei tematici più cari di Luigi Sartori: 1- dagli esordi “teologici” fino alla conclusione del concilio, un tempo di “incubazione” di interessi e di sensibilità spirituali; 2- la maturità del pensiero e della testimonianza vissuta nei diversi impegni, *in primis* quello ecumenico ma non solo (cronologicamente fino ai primi anni ’90); 3- l’autunno della “ricapitolazione” in cui lo sguardo dell’autore continua a seguire il suo sogno in Dio, pur in modi compatibili alla sua condizione di anziano e di malato, riassumendo tutta la sua riflessione e concentrandosi specialmente sui temi della pace e di un ecumenismo planetario, santità e cattolicità *in actu exercito*, che devono venire promossi dall’azione “apostolica” di una chiesa veramente “una ed unica”. In questo periodo egli offre anche il suo ultimo contributo al dialogo fra la fede e la cultura, in cui aveva sempre creduto così da dedicarsi ad esso in modi diversi tutta la vita, proponendo la sua utopia della “metafisica dell’amore” in cui convoca ragione e fede per fondare e conciliare insieme la necessaria stabilità dell’essere e le istanze del divenire e della storia.

andavo avanti negli anni, e più mi accorgevo che è tanto difficile dire cose veramente nuove, almeno a livello di riflessione teoretica» (SARTORI, *Introduzione. Confessioni...a vespero...*, p. 27). Sul cammino verso la verità ritorneremo nella Parte seconda.

2.1- Dagli inizi fino alla conclusione del concilio (1953-1965)⁸¹

Agli esordi del suo percorso teologico Luigi Sartori comincia bene, percorrendo «il sentiero dei libri stampati» cui gli amici, più tardi e senza molto successo, lo richiameranno costantemente; a questo periodo, infatti, appartengono quasi tutti i volumi dati alle stampe dal teologo patavino che, successivamente, opterà per gli articoli su riviste, più congeniali alla sua indole e ai suoi interessi e impegni⁸². L'*incipit* è dato dalla pubblicazione nel 1953, curata dalla Gregoriana di Padova, della sua tesi di Dottorato dal titolo *Blondel e il cristianesimo* in cui egli studia il filosofo francese a partire dalle opere del secondo periodo (la *Trilogia* e *La filosofia e lo spirito cristiano*) che precisano meglio molte intuizioni iniziali, formulate già ne *L'Action*, che avevano suscitato non poche riserve critiche anche in area cattolica a motivo di un pensiero talvolta involuto e non sempre sviluppato in modo inoppugnabilmente chiaro⁸³.

Il nostro intento nell'accostare questo primo scritto giovanile di Sartori non è quello di illustrare i principi della filosofia di Blondel e nemmeno, almeno in via principale, la rilettura critica che ne fa l'autore patavino quanto piuttosto rispondere a qualche domanda che aiuti ad illuminare l'universo interiore del teologo e la sua evoluzione successiva: cosa lo spinge allo studio di Blondel, cosa vi trova effettivamente, cosa rimane in lui "per sempre" come eredità di questo incontro⁸⁴? Già nel testo sartoriano troviamo validi elementi per articolare la nostra risposta: «Il desiderio di intraprendere lo studio della filosofia blondeliana risale a molti anni addietro, al tempo del primo incontro con la storia della filosofia. Il nostro professore di filosofia, nel fare la presentazione di Blondel, rese così suggestivo l'aspetto di novità e di profondità del suo pensiero da far nascere tosto in noi una forte simpatia. Il terreno era propizio: s'affacciavano allora allo spirito gli inquietanti problemi religiosi...»⁸⁵. Dopo, l'entusiasmo dello studente di liceo si attenuerà, come è naturale, ma solo per cedere il passo ad un rinnovato interesse, più motivato e critico, nel giovane sacerdote che confessa «di aver sempre aspirato a conoscere, ad interpretare e a valorizzare, nei limiti del possibile, il pensiero moderno» che, in Blondel, si incontra con il Cristo dando, «forse, la più alta testimonianza del

⁸¹ Per l'elenco dei testi di questo periodo cf. TURA, *Bibliografia di Luigi Sartori in ordine cronologico...*. Nella nostra rassegna di questi primi scritti, che non pretende di essere esaustiva, ci soffermeremo solo su quelli più significativi e fecondi, che non solo si segnalano per il loro intrinseco valore scientifico ma anche anticipano temi e sensibilità tipiche del postconcilio e della riflessione successiva dell'autore. Per questo motivo prestiamo speciale attenzione alla prima parte del percorso sartoriano. Di due articoli apparsi in quegli anni su *Studia Patavina*, uno sul battesimo e l'altro sul progresso dogmatico nella teologia delle chiese orientali, abbiamo già prima mostrato le ragioni di interesse.

⁸² L'espressione fra virgolette si trova in: TURA, *Presentazione...*, p. 21. Il nostro autore, ripensando alla sua scelta preferenziale per testi brevi e motivati dalla richiesta del momento, dice di aver scelto «una strada piuttosto umile e in certa misura più accidentata, quella di interventi puntuali per dare risposte a problemi sollevati dal vissuto della fede e della pastorale»; in: SARTORI, *Introduzione. Confessioni... a vespero...*, p. 27.

⁸³ Queste ed altre informazioni sul filosofo francese si trovano nella *Presentazione* e nella *Introduzione* in: SARTORI, *Blondel e il cristianesimo...*, pp. 5-11. Seguono poi due parti principali, la prima espositiva del pensiero blondeliano, la seconda di valutazione critica, seguite da una conclusione ricapitolatrice.

⁸⁴ L'intento del giovane Sartori non è tanto quello di sottoporre a valutazione critica questo o quell'aspetto della filosofia dell'autore francese, cosa già fatta da molti prima di lui più o meno benevolmente, quanto piuttosto di ripensare l'intero suo pensiero in termini globali, a partire dai testi più "espressivi", per *confrontarlo con ed inserirlo* nella tradizione cristiana. Di questo intendimento egli rende conto nell'Introduzione al suo lavoro e, implicitamente, nella scelta del titolo.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 9. È degno di nota come agli interessi del Sartori maturo corrispondano molto spesso delle anticipazioni e delle predisposizioni giovanili.

valore assolutamente centrale che la religione in genere e il Cristianesimo in specie rappresentano per i veri pensatori anche d'oggi»⁸⁶.

Blondel si è totalmente dedicato al grande ideale dell'innesto della fede nella sensibilità laica tipica della modernità, a ripensare in modo adeguato ai tempi il rapporto fra naturale e soprannaturale, «a mettere in questione la natura specifica del metodo teologico»⁸⁷. Ampia comunanza di interessi, ecco il motivo della speciale attenzione che Sartori sempre riserva al pensiero del filosofo francese⁸⁸. Fra gli aspetti della *forma mentis* blondeliana che più colpiscono il teologo patavino (siamo alla nostra seconda domanda) c'è anzitutto il metodo “di implicazione e d'esplicitazione” «che consiste nel mettere in luce ciò che è già presente, ma non ancora esplicitamente conosciuto e formulato, nell'azione dello spirito»; la speciale attenzione al soggetto non comune al suo tempo; il carattere psicologico ed intuitivo della sua riflessione e lo stile pieno di vivacità e di immagini, che lasciano trasparire una certa affinità spirituale con Agostino; la propensione per la composizione delle differenze e per l'assimilazione degli elementi buoni di ogni filosofia; tratti che avvicinano il pensatore francese a Sartori.

Il nostro autore si dimostra anche edotto della difficoltà che Blondel incontra nel tradurre in concetti le sue potenti intuizioni, fatto di cui quest'ultimo era consapevole, e della sua fecondità e originalità tuttavia difficilmente ripetibile, se non nel metodo, a livello di una scuola che ne raccolga l'eredità, a motivo dei caratteri personali, quasi unici e mistici, del suo pensiero. L'itinerario blondeliano porta a conclusioni non dissimili dalla metafisica tradizionale (infatti non c'è opposizione fra le due impostazioni secondo l'autore patavino). La novità di Blondel sta nell'evidenziare, a partire dal soggetto, l'*insufficienza* della ragione che rimane tuttavia aperta alla prospettiva di un suo possibile completamento, senza arrivare perciò allo scetticismo, quale frontiera opportuna per un incontro fecondo con il cristianesimo⁸⁹.

Siamo arrivati alla nostra terza questione: quale “guadagno” duraturo ha tratto Sartori dall'incontro con il pensatore d'oltralpe? Questi, è la conclusione del nostro autore, opera da vero filosofo, ma senza i preconconcetti abituali del pensiero moderno, e non da teologo in quanto considera il cristianesimo come puro fatto storico e dottrinale, senza assentirvi preliminarmente per fede. Il Nostro, dopo aver esaminato la filosofia di Blondel sotto tre diversi aspetti: la sua “integralità” riguardo al fine della realtà umana, gli elementi di contatto con il cristianesimo e la sua funzione “pedagogica” nei confronti del cristianesimo stesso, conclude affermando che la “contiguità” fra la fede e la ragione appare ben maggiore nell'impianto

⁸⁶ *Ibidem*, p. 9. Ci sembra chiaro come, secondo il nostro autore all'epoca non ancora trentenne, la conciliazione fra fede e cultura, anticipazione e laboratorio di quella fra fede e storia, sia non solo possibile ma da realizzarsi senz'altro. Sarà il programma della sua vita.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 13. Il metodo teologico di quegli anni era ancorato al Dogma ed al Magistero, suo custode e interprete autorevole che ne presiedeva ad uno sviluppo deduttivo. Nella sua lunga vicenda filosofica Blondel ha prospettato un originale parallelismo fra la domanda filosofica riguardo il fine ultimo dell'uomo e l'offerta di senso, sempre eccedente, della verità cristiana (i Dogmi, nel linguaggio dell'autore francese che recepisce quello in uso dopo il Vaticano I) che incontra e supera le aspirazioni umane. Non è difficile leggere tra le righe di questa proposta innovativa, che ha entusiasmato il giovane Sartori, quella “conversione antropologica” della chiesa e della teologia che sarà il frutto maturo del Vaticano II.

⁸⁸ Anche la personalità e la vicenda umana del pensatore francese hanno qualcosa in comune con Sartori: vastità di interessi, testimonianza coerente e coraggiosa della vita, oggetto di critiche ingenerose ed anche infondate, una malattia senile che mina la capacità di comunicare. Cf. la già citata *Presentazione* nell'opera.

⁸⁹ Cf. SARTORI, *Blondel e il cristianesimo...*, pp. 17-29.

teoretico dell'autore francese (è qui in gioco il fine di una realtà umana che si scopre orientata al soprannaturale, escludendo con ciò stesso con forza la possibilità di una risposta "immanente" al suo domandare) di quella che si realizza nella scolastica in cui si ha una ripartizione piuttosto "estrinseca" di compiti; semplificando al massimo: il "naturale" alla ragione e il "soprannaturale" alla fede, cioè alla teologia che riflette razionalmente su di essa. Con un'ardita ma fondata analogia l'autore patavino afferma che Blondel "aggiorna" l'apologetica del miracolo morale del cardinale Dechamps, in auge con il Vaticano I, proponendone la sua "versione filosofica" in un contesto di apertura legittima alla soggettività: ai "miracoli" come segni efficaci di credibilità del cristianesimo sostituisce la "mozione interiore", dono dello Spirito, che inclina la ricerca razionale del soggetto verso l'accettazione della proposta della Rivelazione⁹⁰.

L'intuizione della percorribilità di una "via antropologica" alla verità cristiana, che attrae anche Sartori, gli lascia intravedere nell'avventura del pensiero di Blondel, che metodologicamente prescinde dalla fede nella sua riflessione pur ad essa costitutivamente aperta, l'importanza di una diversa figura della fede stessa non valorizzata nella tradizione teologica fino a quegli anni, cioè quella tonalità soggettiva indicata come *fides qua* che sottintende una disposizione ed un atteggiamento conseguente dell'uomo "integrale", che si affianca alla *fides quae* che ha monopolizzato l'attenzione sia della teologia fondamentale che della dogmatica. Alla teologia, poi, Blondel ricorda anche la centralità del tema del "fine assoluto" dell'uomo, che implica un approccio più ampio e coinvolgente ai dogmi ("pieni" divini che riempiono dei "vuoti" umani nel linguaggio del pensatore provenzale; la "significatività" della fede secondo il linguaggio attuale), nonché una indispensabile attenzione alla psicologia dei credenti⁹¹.

Sartori, vedendo nell'opera filosofica del francese un grande cantiere aperto e anticipando alcune conclusioni del Vaticano II, raccoglierà molti elementi di questa ricca eredità che ha il pregio di porsi, come mostra il confronto con sant'Agostino, san Bernardo e san Tommaso istituito dal teologo patavino, in continuità con diversi aspetti del pensiero di questi classici della tradizione, anche se, secondo Sartori, la forza innovatrice, la profondità delle intuizioni e la vastità e l'unità della sintesi del pensiero, rispettivamente, di Agostino e di Tommaso rimangono ancora ineguagliate⁹².

La nostra breve rassegna non può, infine, dimenticare l'analogia fra il percorso testimoniale di Blondel e quello del teologo patavino (per entrambi la filosofia e la teologia presuppongono elevate esigenze etiche) e anche il duraturo influsso del linguaggio e delle categorie di pensiero che Sartori accoglierà "creativamente" dall'autore francese (qualcuna l'abbiamo già citata): la dialettica di "vuoti e di pieni" colta soprattutto nel corso della storia, l'"implicito vissuto" come teologia inespressa, la dimensione "passiva" dell'azione, il grande valore, che rivela l'universo personale, racchiuso nella testimonianza; la recursività della riflessione

⁹⁰ Cf. *ibidem*, parte seconda, che noi abbiamo qui riassunto nelle tesi fondamentali.

⁹¹ *Ibidem*, p. 137. La percezione dell'esigenza di una via antropologica alla verità avvicina il giovane Sartori a K. Rahner che ha fatto di questa istanza moderna un caposaldo della sua teologia.

⁹² *Ibidem*, p. 143. Il confronto fra Blondel e questi tre grandi del pensiero cristiano è affrontato alle pp. 137-143. Secondo Sartori gioca a svantaggio del filosofo francese il suo anticoncettualismo che gli impedisce di raggiungere la potenza e l'efficacia espressiva degli altri. L'autore mostra in questo la sua propensione per la chiarezza e la brevità ereditata dalla tradizione scolastica.

teoretica che, tornando sui suoi passi senza tuttavia ripetersi esattamente, segue il moto della “cicloide”; esse avranno una parte di rilievo nella sua ricerca successiva⁹³.

L’interesse per l’incontro con l’uomo contemporaneo nel vivo della sua cultura e della sua storia, e la sua attenzione al modo inedito con cui Blondel affronta l’antico problema dei *preambula fidei*, trovano ulteriore conferma e nuovi spunti riflessivi in un suo testo, sempre del 1953, che fissa per iscritto la prolusione, da lui tenuta, dei corsi accademici del Seminario di Padova dell’anno 1953-54⁹⁴. L’importanza di questa *lectio magistralis* del giovane Sartori è duplice: da un lato, a partire dal tema, natura e grazia in san Bernardo, egli coglie l’opportunità di non limitarsi solo ad esso ma di tratteggiare anche con precisione la figura del santo, evidenziandone quei tratti spirituali che più avevano suscitato la sua attenzione: il senso della misura di fronte agli eccessi di certa scolastica, la concretezza che lo porta a privilegiare l’efficacia delle espressioni anche a scapito di qualche rinuncia alla precisione concettuale, la fine sensibilità di educatore psicologo, pastore d’anime e mistico piuttosto che di pensatore metafisico⁹⁵. D’altro canto, nel far questo egli anticipa anche la direzione della sua teologia e della sua vita. Commentando il tema, traducendo i concetti espressi nelle categorie del pensiero medioevale del santo dottore, egli anticipa *in nuce* dei temi che verranno proposti e sviluppati da *Gaudium et spes* nel recente concilio. Non solo, egli farà proprio anche qualcosa dell’atteggiamento e della funzione di Bernardo che si propone nel suo tempo come erede intelligente e creativo della veneranda tradizione ereditata dai Padri per donarla, come testimone prezioso, all’età della scolastica. Nell’itinerario del dottore medioevale Sartori intravede la sua vocazione a viverci come teologo di cerniera, il cui compito è unire due epoche, “traghetando” la lezione positiva del passato verso nuove forme espressive dell’avvenire, in una sempre rinnovata incarnazione della verità cristiana⁹⁶. Ai contenuti essenziali di questa sua *lectio*, che assume il valore di un testo programmatico, il teologo patavino si è sempre mantenuto pienamente fedele⁹⁷.

Negli anni immediatamente successivi Sartori continua il suo interesse per l’incontro con il soggetto moderno volgendo la sua attenzione al tema della concezione cristiana della storia e ritorna sul sentiero dei

⁹³ La *cicloide* è la curva piana generata dal moto di un punto di una circonferenza che rotola senza strisciare [cioè con velocità nulla nel punto di contatto] su di una retta complanare. Sartori cita spesso il moto cicloidale per esemplificare una riflessione che periodicamente ritorna sui suoi passi ma senza ripetersi alla lettera, inserendo anzi elementi veri di novità. Ne farà il modello geometrico del suo pensiero che ripetutamente si applica a temi particolarmente importanti e cari, evidenziandone anche in questo modo inusuale la continuità e il progresso. Chi scrive avrebbe preferito l’analogia dell’*elica cilindrica*, più soddisfacente sul piano strettamente geometrico in quanto lascia meglio intuire l’unione della ripetizione con l’avanzamento, ma ciò che conta nel simbolo è l’efficacia.

⁹⁴ Cf. L. SARTORI, «Natura e grazia nella dottrina di san Bernardo», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 171-196; lo scritto, originariamente pubblicato da *Studia Patavina* nel n. 1 del 1954, commemora l’ottavo centenario della morte del santo. Questa prolusione costituisce per il giovane teologo un’ottima credenziale nei confronti del suo vescovo, dell’ambiente dell’Università e del Seminario.

⁹⁵ «San Bernardo, sempre animato da un moto di ricerca mistica, non si sente chiamato al lavoro scientifico, ma ne ha la stoffa, e la parsimonia dei suoi talenti in questo campo è dovuta in parte all’atteggiamento di antitesi contro il pericoloso scientismo della scolastica contemporanea»; *ibidem*, p. 172. Poco più avanti, alla p. 173, l’autore propone un titolo equivalente, ma più adeguato a quella sensibilità moderna con cui egli intende colloquiare: «Natura e grazia! Si sarebbe potuto dire: uomo e Dio».

⁹⁶ Cf. SARTORI, *Teologia come ricerca dell’unità...*, pp. 181-182; in queste pagine l’autore riassume alcuni tratti della sua esperienza vissuta fra due “tempi” separati dall’avvenimento del Vaticano II.

⁹⁷ La convinzione è condivisa anche da E. R. Tura, cf. TURA, *Presentazione...*, pp. 15-16.

libri stampati pubblicando due volumetti a distanza di qualche anno l'uno dall'altro⁹⁸. Identico è l'oggetto, la teologia della storia, di cui propone una sintesi aggiornata mettendo in luce i diversi orientamenti e le idee principali. Differenti sono invece i destinatari, lo scopo e dunque anche lo stile e la veste grafica dei due volumi: dispensa scolastica ad uso dei sacerdoti che frequentano un corso di aggiornamento il primo, lettori interessati e di buon livello culturale ma senza una conoscenza teologica prerequisita il secondo che risulta, quindi, ancor più lineare ed accessibile del primo, anche grazie ad una introduzione che, a parere di chi scrive, è un piccolo capolavoro di "competente" chiarezza⁹⁹.

In questa fase del nostro percorso intendiamo soprattutto mostrare le ragioni dell'interesse dell'autore verso la comprensione cristiana della storia ed anche il metodo applicato, mentre sui contenuti torneremo nella Parte II¹⁰⁰. Queste sono da ravvisare nel suo interesse verso la concretezza dell'umano unita alla sua natura incline ad un "progresso senza rivoluzioni" che esercita un prudente ma coraggioso discernimento, messa in evidenza anche dall'apprezzamento mostrato per la figura e l'opera di san Bernardo:

E il progresso si attua in proporzione del cosiddetto "senso storico", ossia della capacità di discernere nel "già fatto" (il passato) quel che ha valore ancora e rappresenta una conquista (per il presente), e quel che deve cadere od esige modifiche o complementi ulteriori (per il futuro). Capacità di leggere il "da farsi" nel "fatto", di intendere le esigenze del momento che passa, di camminare coi tempi. La conquista del "senso storico" avviene di solito per una specie di compromesso tra due tendenze contraddittorie, esistenti nell'individuo come nella società, la tendenza *conservatrice* e la tendenza *innovatrice*¹⁰¹.

L'equilibrio non facile di questi due opposti atteggiamenti, che costituisce il fluire vitale della sana tradizione, viene subito precisato da Sartori attraverso una citazione da un discorso di Pio XII:

La tradizione è cosa molto diversa dal semplice attaccamento ad un passato scomparso (...). Il suo stesso vocabolo etimologicamente è sinonimo di cammino e di avanzamento (...), un cammino continuo: che si svolge in pari tempo tranquillo e vivace, secondo le leggi della vita. (...) Tradizione e progresso s'integrano a vicenda con tanta armonia, che, come la tradizione senza il progresso contraddirebbe a se stessa, così il progresso senza la tradizione sarebbe una impresa temeraria, un salto nel buio¹⁰².

Il metodo impiegato da Sartori nella prima delle due opere, a partire dalla "teologia naturale", risente ovviamente della mentalità di quegli anni, ancorata a questa forma di *preambula fidei*; tuttavia il seguito del suo percorso, che procede attraverso la Scrittura, i Padri della chiesa per approdare ad una sintesi che raffronta sotto diversi aspetti chiesa e storia, mostra già presente e attivo *in nuce* il nuovo approccio della

⁹⁸ Entrambi sono stati già citati. Del 1956 il primo, che si presenta graficamente con l'austerità tipica della dispensa: SARTORI, *Teologia della storia...*; mentre il secondo del '61: SARTORI, *E' Dio il regista della storia?...*, è un piccolo volume rilegato e con una bella veste tipografica.

⁹⁹ Cf. SARTORI, *E' Dio il regista della storia?...*, pp. 9-19. Il titolo dell'*Introduzione* è: «Il problema della storia»; in essa l'autore fa una rassegna di filosofia e di teologia della storia, una sorta di *status quaestionis*, "ambientando" così la ricerca e mostrando come di storia, in senso moderno, si possa parlare solo nell'ambito della tradizione giudeo-cristiana. Rispetto alla prima opera, l'accostamento teologico-naturale al tema è "fuso" con successo nell'*Introduzione*. Inoltre è meglio sviluppata e bilanciata la parte biblica; il linguaggio e l'impianto generale sembrano postconciliari; non si avverte l'anzianità (cronologica) dell'opera.

¹⁰⁰ Già nella *Prefazione* scrive: «Noi siamo convinti che la "Teologia della storia", retamente intesa, è un ricco, impensatamente ricco, arsenale di idee e di criteri di sapienza cristiana, a disposizione di quanti vogliono vivere e operare degnamente e utilmente per il Regno di Dio»; SARTORI, *Teologia della storia...*, p. 7. Più avanti la precisa ulteriormente definendola come «una sistemazione il più unitaria e coerente possibile di tutti quei dati che discendono dalla Rivelazione e che possono illuminare la storia umana e i suoi problemi», *ibidem* a p. 26.

¹⁰¹ *Ibidem* a p.10.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 11-12. Sartori cita un lungo brano di un discorso di Pio XII al Patriziato e alla Nobiltà Romana (gennaio 1944).

dogmatica (procedere dal momento storico-positivo verso la sintesi speculativa) che diverrà “naturale” dopo il Vaticano II¹⁰³.

Il carattere “anticipatorio” della sensibilità postconciliare è ancor più evidente nel secondo testo, come già segnalato, dove Sartori sottolinea anche la coerenza e la logicità della concezione cristiana della storia fondata sulla rivelazione biblica nella quale «interrogiamo le intenzioni e i fatti, i giudizi e gli interventi coi quali e per i quali Dio si è rivelato guida dell’umanità, e primo Attore della sua storia di salvezza»¹⁰⁴. Il teologo patavino nota come, attenuatasi già nei primi secoli cristiani la tensione escatologica anche con il rifiuto dell’eterodossia di certe letture problematiche dell’Apocalisse, si apra il grande tempo della chiesa le cui “note” ben significano le caratteristiche della relazione stretta che intercorre fra chiesa di Dio ed universo¹⁰⁵. Questo legame, espresso nella categoria del “miracolo morale” dal Vaticano I e dall’immagine di una “potente catena di montagne che attraversa la storia” da Pio XII, ricorda come storia universale e storia della chiesa siano sempre correlate¹⁰⁶. Nel Medioevo si tentò un’ardita unificazione, avendo come idea-guida l’unicità del potere con l’effetto di generare continue diatribe fra chiesa e impero, il cui segno corrispondente teologico e liturgico era l’attenzione a Cristo Re dell’universo. Oggi, e Sartori sembra intuirlo già in questi scritti, bisogna accostarle ancora ma nella prospettiva e secondo gli intendimenti proposti da LG e da GS, come *communio et ministratio* offerta al mondo.

L’interesse per il soggetto storico, poi, lo conduce a pubblicare, alla fine degli anni ’50, quattro “quaderni” sulla persona umana, la socialità, la libertà e l’autorità secondo le prospettive del Vangelo; ma essi di fatto costituiscono una unità per la struttura interna, uguale in tutti, che mostra dapprima un’indagine filologica sull’uso del termine corrispondente nella cultura greca e latina, poi il percorso del medesimo nel mondo della Bibbia, per approdare all’indagine razionale che tocca anche aspetti filosofici e giuridici, oltre che teologici¹⁰⁷. Inoltre, una coesione ancor maggiore deriva dal fatto che questi saggi illustrano aspetti diversi ma non divisibili dell’unica realtà personale dell’uomo, su cui l’autore riflette in modo articolato: infatti egli stesso ha provveduto a numerarli progressivamente, dall’uno al quattro. La “quadrilogia” nel 1966

¹⁰³ E’ sufficiente un’occhiata all’indice per verificare quanto sopra, *ibidem* a p. 121. Una quarantina d’anni dopo Sartori annota: «Nel successivo [dopo la conclusione degli studi] mio ruolo di docente di teologia in Seminario (...) in ogni trattato (...) ho sempre distinto due parti, quella positivo-storica in cui tracciavo appunto la storia del tema o dogma, dalla Bibbia (a partire dall’Antico Testamento!) alla Tradizione come vicenda globale (...), e non con semplici e poche (...) citazioni di testi d’autorità, a cui succedeva poi quella speculativo-sistematica. A quei tempi non era ancora comune tale impostazione»; L. SARTORI, «Testimonianza di un itinerario teologico», in *Studia Patavina* 47 (2000), p. 591.

¹⁰⁴ SARTORI, *E’ Dio il regista della storia?*..., p. 19. Non siamo lontani dal *gestis verbisque* di *Dei Verbum*. La considerazione dell’intima coerenza e logicità della concezione cristiana della storia è alla base anche della concezione “forte” della filosofia della storia di K. Löwith; cf. Parte I p. 100 e Intermezzo, p. 131 e nota 425.

¹⁰⁵ Cf. SARTORI, *E’ Dio il regista della storia?*..., pp. 138-140. Per questa intuizione, su cui tornerà molti anni dopo come vedremo nella Parte II al numero 8.5, vedi anche più avanti la nostra p. 186.

¹⁰⁶ Anche Sartori nel ’56 propone un’analoga immagine per rappresentare tutti gli intermediari che Dio chiama per attuare il suo piano salvifico: «Gli eletti rappresentano la spina dorsale della storia; (...) in un certo senso tutto è finalizzato verso essi: l’umanità è ordinata al popolo eletto (...)»; SARTORI, *Teologia della storia*..., p. 44. Considerando che la chiesa è la “prosecuzione” del popolo di Dio dell’Antico Testamento, il ruolo ecumenico svolto dal teologo patavino e la sua visione “inclusiva” della cattolicità non sono lontani da questo ideale di “elezione”.

¹⁰⁷ Sono nell’ordine: L. SARTORI, *La persona umana secondo il Vangelo*, Tipografia del Seminario, Padova s.d.; ID, *La socialità secondo il Vangelo*, Tipografia del Seminario, Padova s.d.; ID, *La libertà secondo il Vangelo*, Tipografia del Seminario, Padova s.d.; ID, *L’autorità secondo il Vangelo*, Tipografia del Seminario, Padova s.d.. Benché questi scritti non rechino la data di pubblicazione, E. R. Tura all’epoca suo studente, in *Per una teologia in Italia...* la fissa, per i primi due, nel 1958 e per gli altri nell’anno successivo. Cf., *ibidem*, II, p. 309.

è stata oggetto di una recensione di G. Penzo il quale riconosce che «questi quaderni pur essendo separati costituiscono una unità di problematica interna e sono concepiti secondo l'apertura teologico-filosofica data dal Concilio Vaticano testé conclusosi. Non si deve dimenticare che l'A. ha partecipato al Concilio come esperto di problemi teologico-pastorali»¹⁰⁸.

La passione per l'uomo e per la storia vissuta nella fede, quando rinuncia ad alimentare sterili speculazioni fra escatologisti ed incarnazionisti, porta all'impegno missionario che è la vita stessa della chiesa. Ciò getta luce anche sui passi, propiziati da circostanze contingenti "provvidenziali", e sulla loro palese intima coerenza, compiuti dal teologo patavino verso l'ecclesiologia, concepita in chiave ecumenica, che lo impegnerà, assieme ad altri temi, nei decenni successivi: a partire dall'amore innato per l'uomo, per la sua cultura e la sua storia, e da una fede viva che intende incidere nella vita, verso la considerazione della presenza provvidente e storica di Dio nella sua chiesa, per approdare infine ad una generosa cooperazione alla realizzazione progressiva del suo "mistero" di unità cattolica fra gli uomini e con la Trinità¹⁰⁹. Anche attraverso la via dei suoi primi scritti, dove abbiamo cercato delle "anticipazioni" del Sartori postconciliare e del concilio stesso, pensiamo di aver mostrato come il Vaticano II sia stato per il nostro autore sì un evento singolarissimo e decisivo, ma non nel senso di spezzare una continuità di riflessione e di vita quanto piuttosto di imprimere ad essa, dischiudendo autorevolmente orizzonti più ampi, uno slancio e una determinazione ancora maggiori¹¹⁰.

¹⁰⁸ G. PENZO, «Recensione», *Studia Patavina*, 13 (1966) 2, p. 355. Il recensore lascia intendere una sequenza temporale, e causale, fra il concilio e i quattro testi dell'autore patavino: in realtà questi sono anteriori di alcuni anni e anticipano temi conciliari!

¹⁰⁹ Non si tratta a nostro avviso, e già lo abbiamo puntualizzato, di una "conversione" all'ecclesiologia ecumenica come sembra pensare Asimakis (cf. ASIMAKIS, *Oltre le forme...*, pp. 121 e ss), ma di una evoluzione e di uno spontaneo adattamento agli eventi degli interessi e delle attitudini originari di Sartori, come del resto capita ad ogni uomo che "traghetta" la sua gioventù con le sue utopie verso il realismo "progettante" della maturità dell'adulto. Il Vaticano II gli addita un nuovo scenario in cui vivere i suoi sogni giovanili e in cui operare per contribuire a realizzarli. Certo, l'autore, nei suoi primi anni di attività, usa talvolta un linguaggio precconciliare, anche probabilmente a motivo dei "ruoli ufficiali" che ricopriva nella chiesa, e questo rende più difficile scoprire la continuità nella discontinuità. Ma anche in questo caso dobbiamo applicare il "senso storico" che proprio Sartori ricorda! Egli stesso conferma più volte la nostra interpretazione. Nell'*Introduzione a Per una teologia in Italia...*, I, a p. 31 scrive: «Confesso che la mia aspirazione di fondo è sempre stata quella di confrontarmi appunto con la cultura e in particolare con la modernità. Nello specchio dei quattro cerchi del dialogo indicati dall'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI direi che mi attirava soprattutto il quarto, l'ultimo, ossia quello dell'incontro fra credenti e non credenti (...). Ma le circostanze mi hanno fatto entrare e sostare a lungo nel campo del dialogo tra confessioni cristiane». In un altro passo autobiografico degli anni '80 leggiamo: «Nel Seminario di Padova insegno sistematicamente ecclesiologia, ecumenismo ed escatologia. Eppure il mio amore teologico vero e profondo è orientato altrove: i temi di Dio e dell'uomo. Potrei anche dire di Cristo (...) in quanto disvelamento di Dio e dell'uomo (come si esprime la *Gaudium et spes*). Il dopo Concilio ci ha invece imposto il tema della chiesa; ma lo sento anche come un rischio di alienazione ulteriore: arrestarci sul penultimo, quasi idolatricamente, senza arrivare all'Ultimo»; SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 191. La relazione Dio/uomo, senza tradirla, noi la possiamo anche riesprimere con il binomio equipollente: *credere in Deum*, cioè fede "integrale", e storia.

¹¹⁰ Per completezza citiamo ancora due altri suoi libri brevi, scritti in quel periodo. Il primo: L. SARTORI, *La teologia del laicato*, Presbyterium, Padova 1955, nato anch'esso come dispensa di un corso per sacerdoti. Il tema era molto in auge in quegli anni e venne dibattuto da teologi famosi fra i quali Congar, autore di un testo molto celebrato sull'argomento. Nel quaderno di 103 pagine del teologo patavino trovano ampio spazio due temi, il sacerdozio e la regalità dei fedeli, che ci rinviano all'autorevole sviluppo impresso ad essi da LG. In una prospettiva diversa, egli ritorna ancora sulla indispensabile collaborazione dei laici nell'edificazione della chiesa e specialmente nell'ordinare le realtà storiche alle esigenze del Vangelo, in: L. SARTORI, «Introduzione allo studio della "Mater et Magistra"», in *Studia Patavina*, 9 (1962) 1, pp. 3-23. Il secondo volumetto è una traccia di lezioni, condensate in 63 fitte pagine, tenute verso la fine degli anni '50: L. SARTORI, *Appunti di psicologia*, Tipografia Antoniana, Padova 1958. In realtà Sartori, come aveva fatto anche per il tema storia, preparò nei primi anni '60 un secondo libro sul laicismo e la laicità, ancora per l'editrice Nuova

Componendo assieme come tessere di un mosaico i “quattro quaderni” sulla visione cristiana della persona con gli *Appunti di psicologia* e le due coppie di testi sul laicato e, rispettivamente, sulla teologia della storia, si potrebbero scorgere i lineamenti di un quadro abbastanza chiaro e completo, almeno nell'intenzione dell'autore, che mostra un abbozzo di una teologia “organica” centrata sul soggetto umano nella concretezza delle situazioni vitali, di un'antropologia cristiana nella storia che purtroppo non è stata mai esplicitata compiutamente dall'autore. La promozione delle idee e dello “spirito” del Vaticano II, l'attenzione alla situazione della chiesa, in Italia soprattutto, impegnata nella complessa recezione del concilio e gli incarichi affidatigli “sposteranno” negli anni seguenti Sartori verso l'ecclesiologia ecumenica e i temi del “rinnovamento” della teologia dogmatica e dell'azione missionario-pastorale, impegni in cui egli vivrà in modo diverso la sua immutata fedeltà all'uomo e alla storia.

2.2- La maturità teologica e l'impegno ecumenico (1966-1997)¹¹¹

Dopo il concilio il nostro autore, incurante degli amorevoli e ripetuti rimproveri degli amici che lo invitano invece a perseverare, abbandona quasi completamente «il sentiero dei libri stampati» prediligendo proporre, per esprimere il suo pensiero, un ricco repertorio di articoli, recensioni, sintesi e altri scritti brevi. In realtà negli anni successivi, e fino alla sua morte, egli è autore anche di una decina di volumi che, a parte quattro di essi, sono opere che raccolgono scritti precedenti dando ad essi una certa unità, tematica o di origine, al punto da farne delle opere organiche¹¹². Nondimeno, per apprezzare la continuità e l'armonia “complessiva” dell'opera di Sartori, il solo ricorso agli scritti non appare sufficiente ma, accogliendo e sviluppando un'intuizione di E. R. Tura, è opportuno integrarlo raffrontandolo con le linee di riflessione coerente individuabili entro le varie attività e collaborazioni intraprese dal teologo patavino fin dagli anni dell'immediato post-concilio. Alla disamina di queste ulteriori piste che “attraversano” gli scritti di Sartori dedicheremo il prossimo capitolo, volgendo l'attenzione a quelle che presentano un carattere continuativo e un coinvolgimento importante dell'autore, tali da renderle significative nel suo percorso teologico dando

Accademia di Milano, ma la chiusura per fallimento di quest'ultima impedì non solo la pubblicazione del volume ma addirittura il ritorno a Padova del manoscritto originale, nonostante le numerose sollecitazioni dell'autore. Cf. TURA, *Presentazione...*, pp. 21-22.

¹¹¹ Per un elenco significativo di testi sartoriani del periodo 1966-1997 rinviamo al citato: TURA, *Bibliografia di Luigi Sartori...* (cf. nota 79). La nostra presentazione deve necessariamente limitarsi ad un certo numero di scritti (su un totale di circa cinquecento titoli); non segue un ordine cronologico e trova il suo naturale completamento nei due capitoli successivi dove illustriamo, nel primo, le collaborazioni di maggior rilievo e nel secondo la *mens* e i temi teologici favoriti di Luigi Sartori.

¹¹² Cf., anche per la brevissima citazione, TURA, *Presentazione...*, p. 21. In ordine cronologico i testi non “collettanei” sono, anzitutto: L. SARTORI, *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Queriniana, Brescia 1989, scritto in un momento difficile per l'ecumenismo, in cui lo scoraggiamento sembra subentrare all'entusiasmo magari eccessivo e ingenuo dell'immediato post-concilio, per rivisitarne la storia e proporre, anche attraverso il confronto critico con posizioni diverse, un proprio concreto progetto attuativo. Su una linea analoga, provocare a una riscoperta del Vaticano II affinché la memoria non vada perduta ma incoraggi la profezia, seguono poi tre agili volumetti, due dei quali nati dalle lezioni di ecclesiologia e di ecumenismo che Sartori ogni anno tiene in Seminario a Padova, che si propongono di spingere il lettore, attraverso una esegesi “proiettante” dei testi conciliari, ad una *receptio creativa*, additando l'oltre e il non detto esplicitamente dai documenti stessi. Apparsi tutti negli anni '90, sono, in ordine di pubblicazione, i già menzionati *L'unità dei cristiani...*, *La “Lumen gentium”...* e infine: L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla «Gaudium et spes»*, Edizioni Messaggero, Padova 1995.

origine a testi e contributi, sui quali ora volgiamo lo sguardo, molti dei quali sono confluiti successivamente nei volumi collettanei curati dall'autore o da altri¹¹³.

Negli anni '70 offre le prime sue proposte sistematiche su temi attinenti all'ecclesiologia e alla missione pastorale della chiesa nella forma di alcune "voci" di dizionari teologici¹¹⁴. Comincia nel '74 predisponendo i lemmi «Chiesa», «Concilio Vaticano II» e «Magistero», i primi due già incontrati alle note 47 e 48, per il *Dizionario teologico* curato dalla Cittadella di Assisi in cui propone la sua rilettura dell'ecclesiologia conciliare e un'ampia ermeneutica dell'evento del concilio stesso, quasi a ridosso della sua celebrazione. Poco tempo dopo offre una riflessione rinnovata, più ampia sotto l'aspetto biblico e di tradizione, nelle voci «Chiesa» e «Carismi» di un diffuso dizionario di teologia delle Paoline¹¹⁵. Nello stesso anno aggiunge due altri contributi, espressivi del suo interesse al dialogo interconfessionale ed interreligioso, pubblicati nel prestigioso *Dizionario Teologico Interdisciplinare*¹¹⁶. Qualche anno dopo, continuando l'intenzionalità "pratica" della sua teologia, scrive un'articolata introduzione per il dizionario di pastorale edito da Cittadella, dove propone alcune idee sulle linee guida che dovrebbero informare ogni progetto di nuova

¹¹³ Vedi: TURA, *Presentazione...*, pp. 23-24.

¹¹⁴ Dopo il concilio il "dizionario" raccoglie il testimone, in una certa misura, dal "manuale" preconconciliare offrendo una forma di sistematizzazione sincronica e diacronica della materia trattata. In quegli anni Sartori presta la sua collaborazione a quattro dizionari teologici che hanno incontrato il favore dei lettori e anche successivamente non mancherà di cooperare ad iniziative editoriali analoghe. Ciò non appare come un caso bensì una scelta per contribuire alla promozione della significatività e della visibilità della teologia nella chiesa e nella cultura. Scrive infatti, riferendosi alla situazione postconciliare in Italia: «E' cresciuta ancor di più l'offerta di strumenti per il lavoro teologico propriamente detto. (...) Nuove collane, nuovi corsi, soprattutto grandi e impegnativi dizionari o raccolte di testi, hanno reso accessibili a molti i frutti dell'esperienza teologica maturata altrove»; da: SARTORI, *La teologia italiana...*, p. 9.

¹¹⁵ L. SARTORI, «Carismi» in *Nuovo dizionario di teologia...*, pp. 79-98; SARTORI, «Chiesa», *ivi*, pp. 122-18. L'edizione da noi citata è la quinta, del 1988, ma questi contributi sono apparsi identici già nella prima, nel '77. Il teologo patavino applica la recursività "cicloidale" del pensiero appresa da Blondel, riproponendo, a distanza di tre anni, una nuova riflessione sulla chiesa ampliandola sotto l'aspetto storico e allargando la visuale al tema dei carismi, segno delle sue contemporanee attività sul fronte ecumenico.

¹¹⁶ L. SARTORI, «Carismi e ministeri», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Marietti, Torino 1977, pp. 504-516; L. SARTORI, «Teologia delle religioni non cristiane», *ivi*, III, pp. 400-415, in cui aggiorna le voci in questione alla luce dei testi e dello spirito del Vaticano II. In quello stesso periodo, dal '74 al '76, il teologo patavino si fece promotore di tre incontri "misti" tra i colleghi del Triveneto ed esponenti qualificati dell'Università di Regensburg in Baviera. Al primo di questi, dal titolo *La salvezza cristiana, oggi*, venne invitato il professor Joseph Ratzinger, allora semplice sacerdote, che, impossibilitato a presenziarvi personalmente, inviò a rappresentarlo il suo assistente S. Wiedenhofer. Il teologo tedesco prese parte invece al convegno dell'anno successivo, sul tema *La salvezza cristiana tra storia e aldilà*, e a quello del '76, dal titolo *Spirito Santo e storia*, entrambi organizzati con il contributo dell'Istituto di Cultura Cimbra di Roana (VI), paese natale del teologo patavino. Questi incontri affrontano il consueto problema della significatività della proposta evangelica che in quegli anni subisce la concorrenza agguerrita di altre offerte di senso proposte alla società civile, *in primis* il comunismo che riscuote l'interesse anche di molti cristiani, della relazione fra la fede e la storia, del ruolo dello Spirito nell'avventura umana. I contributi da lui offerti per gli ultimi due incontri si possono considerare una prosecuzione dei temi affrontati nelle sue opere preconconciliari sulla teologia della storia. Per ulteriori notizie sul primo dei tre convegni, si può leggere la sua dettagliata nota informativa su *Studia Patavina*, 21 (1974) 2, pp. 491-498. Per gli altri due, invece, sono disponibili anche gli Atti: *Salvezza cristiana tra storia e aldilà*, a cura di L. Sartori, AVE, Roma 1976; *Spirito Santo e storia*, a cura di L. Sartori, AVE, Roma 1977. Al ricordo del dialogo teologico allora intercorso fra Veneto e Baviera e dei suoi due protagonisti, ma anche con l'intento di riproporne il tema fondamentale, è stata dedicata una pubblicazione che ne ripropone il contesto, i testi principali e il profilo delle due figure di riferimento: E. R. TURA (a cura di), *Salvezza cristiana e storia degli uomini. Joseph Ratzinger con Luigi Sartori tra i teologi veneti (1975-76)*, Edizioni Messaggero Padova, Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2012.

evangelizzazione, necessariamente suddiviso fra un “ripensare la fede” e un “rinnovare l’azione” che mutuamente si richiamano¹¹⁷.

Dieci anni più tardi Sartori raccoglie in un corposo volume una serie di articoli già apparsi in riviste di livello scientifico, tutti attinenti all’ecumenismo, strutturandoli in tre parti: anzitutto una ripresa dell’ecclesiologia conciliare tramite una lettura critica e “proiettata” di *Lumen gentium* e di *Unitatis redintegratio*; poi una trattazione ampia e completa sulla fede, *fides qua* e *fides quae*, come radice dell’ecumenismo; infine una rassegna dei “nervi scoperti” che ancora ostacolano il cammino verso l’unità delle confessioni cristiane¹¹⁸. Il testo è stato rielaborato dall’autore che ha fuso con cura i contributi parziali da cui è nato, tanto che non tradisce la sua origine “composita”. Vi si trova la competenza e l’esperienza maturata dal teologo patavino nell’ecclesiologia ecumenica, la chiarezza e l’originalità del pensiero che accosta fede, libertà e carità sulla via verso la verità e anche la vivacità di un’ermeneutica dei documenti conciliari che non ricusa di servirsi di una lettura singolare, ma fondata, di san Tommaso e di alcuni mistici cristiani “mobilitati” in una prospettiva ecumenica¹¹⁹.

Grazie anche all’intelligenza e all’impegno profusi da Sartori, che lo mettono in evidenza come figura di primo piano,

nel post-concilio, e soprattutto negli anni più recenti, la cultura italiana ha visto un sempre maggiore riproporsi della teologia come interlocutrice significativa delle altre branche del sapere e della ricerca, (...) guadagnandosi un credito oggi testimoniato da innumerevoli iniziative di dialogo e di confronto con i settori anche più distanti della cultura laica. Ciò che è più significativo è l’esser tornato patrimonio di tutti quanto un tempo, per la chiusura apologetica, era ridotto a tesoro gelosamente privato e non condiviso: la Scrittura e la tradizione¹²⁰.

¹¹⁷ Cf. il *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. BO, C. BONICELLI, I. CASTELLANI, F. PERADOTTO, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 1980, per il quale l’autore patavino predispone l’«Introduzione generale» e la voce «Marginali (Ecclesialità diversa)», alle pp., rispettivamente, 21-54 e 336-338. Fra gli aspetti originali e duraturi dell’introduzione segnaliamo, oltre all’analisi della situazione italiana degli anni ’70, nitida anche se datata, l’enfasi sul soggetto ecclesiale protagonista che deve mobilitare allo scopo *tutte* le sue forze, anche quelle trascurate o assopite, con l’intento di proporsi come credibile fattore di aggregazione “cattolica”, innanzitutto *ad intra* per poi esserlo credibilmente *ad extra*, nell’odierna società multicentrica. Quanto alla fondazione teologica della pastorale come azione della chiesa tutta, Sartori la individua nei tre elementi Gesù Cristo, Spirito Santo e Tradizione apostolica che, a loro volta, si compendiano nella Parola, comunicata dal Vangelo, nei Sacramenti vettori della Grazia e nel Ministero, sintesi dei molteplici carismi e ministeri che animano e articolano la vita ecclesiale.

¹¹⁸ L. SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi*, Gregoriana Editrice, Padova 1987. Un ideale completamento di quest’opera è il suo volumetto *L’unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, pubblicato un paio d’anni dopo, cui sopra si è fatto cenno.

¹¹⁹ Queste prospettive sono ampiamente trattate nella seconda parte di *Teologia ecumenica...* Il capitolo dedicato a san Tommaso riprende, con qualche aggiustamento, un suo articolo pubblicato in occasione del VII centenario della morte del Dottore Angelico: L. SARTORI, «San Tommaso d’Aquino e l’ecumenismo», in *Studia Patavina*, 21 (1974) 2, pp. 261-273; il teologo patavino mette a frutto la sua conoscenza del tomismo nel rileggerlo creativamente attualizzandolo nel contesto del dialogo interconfessionale. Anche altri articoli pubblicati qualche anno prima nella stessa rivista, opportunamente rielaborati, entrano in *Teologia ecumenica...* come altrettanti capitoli; fra questi ricordiamo: L. SARTORI, «Dom Le Saux e il ruolo degli “spirituali” nell’incontro ecumenico», in *Studia Patavina*, 22 (1975) 1, pp. 5-17; e: L. SARTORI, «Verso una professione di fede comune tra le confessioni cristiane?», in *Studia Patavina*, 28 (1981) 2, pp. 257-269; L. SARTORI, «Attualità del tema della trascendenza nel dialogo tra le religioni», in *Studia Patavina*, 30 (1983) 1, pp. 31-40.

¹²⁰ C. SCILIRONI, «Il “pensare ecumenico”. Nota a margine degli *Scritti scelti* di Luigi Sartori», in *Studia Patavina*, 45 (1998) 2, p. 223. Così egli sintetizza l’azione del teologo patavino nel post-concilio nelle prime righe della sua recensione a *Per una teologia in Italia. Scritti scelti*: «Attrezzato sin dall’inizio di tutti gli strumenti indispensabili ad una ricerca in cui il rigore si coniuga spontaneamente alla necessità del senso, egli è, anzi, tra tutti i protagonisti italiani

L'opera teologica dell'autore patavino, con ancor maggiore chiarezza nei tre decenni che stiamo ora considerando, è riconducibile a una rifondazione e a una risignificazione della relazione uomo/Dio, o tra fede e storia come da noi suggerito con un'analogia formulazione più adatta alla sensibilità contemporanea. Apparentemente, in essa si trovano con una certa difficoltà dei legami di "senso" articolati, mentre si impone subito, anche al lettore più distratto, una sua unità a livello del "modo" in cui vengono affrontati i singoli temi in tutta la sua produzione scritta. «Si tratta, per usare un'espressione di Sartori stesso, del "pensare ecumenico", cioè un autentico dialogo, in cui l'ascolto non è mai pregiudizio, e in cui il pensare insieme, nel riconoscimento umile della propria parzialità, coopera fattivamente alla comune ricerca del senso, riconosciuto possibile solo come *con-senso*», nella convinzione, maturata in anni di lavoro intersoggettivo, che solo una *mutua receptio* rende attenti e disponibili al manifestarsi del vero nella concretezza e nella complessità delle situazioni¹²¹.

Di questo lungo percorso dell'autore, dell'atteggiamento speculativo come dei traguardi raggiunti e delle mete ulteriori additate quali sogni da coltivare per il futuro, resta oggi la preziosa testimonianza dei tre grossi volumi, da noi più volte menzionati, della sua *Per una teologia in Italia*, ampia selezione contenente 87 titoli, come precisa il sottotitolo *Scritti scelti*, da tutta la produzione di Sartori fino all'inizio del 1997. Il valore di questa trilogia è a nostro avviso fondamentale per vari motivi: 1- anzitutto copre il periodo della sua piena maturità ed è quindi un testimone attendibile ed informato del suo cammino teologico, degli interessi coltivati e degli impegni assunti; 2- rende accessibili un numero considerevole di contributi sartoriani sparsi in molte riviste, alcune poco conosciute e reperibili con difficoltà oggi, preservando la sua opera dalla dispersione e da un precoce oblio; 3- infine, ed il fatto va sottolineato, il teologo patavino ha approvato la scelta degli scritti e il loro riordino per temi effettuata dal curatore dei volumi, E. R. Tura, per cui il lettore ha oggi tra le mani un'opera significativa della ricerca e della testimonianza di Luigi Sartori¹²².

Quelle "linee di riflessione coerente" che l'autore ha percorso nelle sue varie collaborazioni, cui abbiamo fatto cenno all'inizio del paragrafo, vengono riassunte e riproposte nella trilogia tramite otto nuclei tematici nei quali viene riorganizzato tutto il cospicuo materiale costituito dagli 87 contributi prescelti. Nel primo di

della teologia conciliare e post-conciliare, colui che maggiormente ha animato l'opera corale perché più alta fosse la rivendicazione del mistero e più attenta e aggiornata l'assunzione del tempo presente»; *ibidem*, p. 223.

¹²¹ Cf. *ibidem*, p. 224. Il "guadagno" duraturo ottenuto dall'autore nella convinzione progressivamente maturata che «il vero parlare sia un colloquiare, (...) il dare debba essere al tempo stesso anche un ricevere», lo conduce fino a proporre, come cifra sintetica della sua riflessione, la *Teologia come ricerca dell'unità*, il titolo da lui prescelto per un contributo autobiografico apparso su: *Essere teologi oggi. Dieci storie...*; cf. *ibidem*, p. 180.

¹²² Quanto al primo dei punti elencati, per amore di precisione dobbiamo osservare che nel primo dei tre volumi viene ospitato anche *Natura e grazia nella dottrina di san Bernardo*, del '53, poiché ritenuto testo anticipatore e programmatico del pensiero e dell'indole del giovane Sartori. Questi, poi, riconosce nella *Introduzione* di dovere «riconoscenza agli amici che hanno voluto e realizzato l'impresa di curare il mio... autunno, raccogliendo le foglie cadute dal mio albero teologico, quasi si trattasse di raccogliere una qualche primavera, almeno per gli altri»: in: *Introduzione. Confessioni... a vespero...*, p. 27. Nella sua *Presentazione* infine, Tura, esplicitando i criteri che hanno presieduto alla disposizione dei materiali nei tre volumi, segnala come l'inevitabile disomogeneità di stile e di spessore dei contributi, nati in contesti e con finalità molto eterogenei tra loro, «viene in qualche modo ovviata da un filo di logicità che il curatore, d'accordo con l'A., ha usato nella scelta e nella ri-collocazione»; *ibidem*, p. 25. Il curatore motiva la scelta del titolo della raccolta, *Per una teologia in Italia*, come un riconoscimento dell'impegno profuso dall'autore per la crescita della passione e della competenza teologica, prima nel Triveneto e poi in Italia.

questi otto, intitolato “proposte sintetiche”, l’autore rilegge le novità più feconde del recente concilio, sul tema della fede, dell’autorità, del legittimo pluralismo e della tensione fra ecumenicità e cattolicità, proponendone, di fatto, una recezione creativa e proiettata verso il futuro; si tratta di cinque testi molto densi che si sarebbero potuti trasformare con facilità in altrettanti libri¹²³. Segue un ricco repertorio di temi e di scritti, tratti dal *percorso teologico* del nostro autore: venti contributi che, presi insieme, costituiscono il secondo nucleo in cui si incontrano praticamente tutti i trattati classici della teologia. Essi spaziano dalla fede, Dio, la Trinità, la creazione ed il rapporto natura-grazia, la cristologia ed il mistero pasquale riproposti anche attraverso la riflessione sull’Eucaristia, la chiesa e la sua dimensione intrinsecamente missionaria, per approdare ai temi “sensibili” quali il magistero e la discussione sui carismi ed i ministeri; assieme al precedente nucleo tematico questi costituiscono il primo volume della trilogia¹²⁴.

Il secondo libro con i suoi venti scritti è il più “leggero” della triade e, suddiviso in tre parti che formano ognuna un insieme di testi piuttosto omogeneo, porta il lettore a familiarizzare con l’ampiezza di orizzonti, l’impegno testimoniale e la capacità di osservazione delle vicende ecclesiali dell’autore, mentre gli altri due tomi della trilogia dispiegano piuttosto la sua proposta teologica. Il primo dei tre nuclei tematici, titolato “temi di confine”, «sono saggi e articoli che trattano di teologia e cultura, di teoria e prassi, del dialogo tra le religioni, della questione della pace, dell’Europa unita, (...). Ad una teologia “de-culturizzata” e ad una cultura “de-teologizzata” Sartori non contrappone un mero ideale astratto di teologia e cultura, ma individua percorsi concretamente praticabili di reciproca maturazione»¹²⁵. Nel secondo di questi nuclei, denominato “testimone di testimoni”, l’autore patavino tratteggia un profilo di otto personalità di grande rilievo, quattro delle quali note anche ai non specialisti: Paolo VI, Karl Rahner, don Lorenzo Milani e Lutero¹²⁶. Il suo

¹²³ È questa l’opinione, da noi condivisa, espressa da Tura nella sua *Presentazione*, alla p. 25. A questi cinque testi ci permettiamo di accostarne anche un altro, non riprodotto nella trilogia, che si raccomanda alla lettura per diversi motivi: vi si ribadisce anzitutto la convinzione sartoriana della intrinseca missionarietà della chiesa e, poi, la sua passione per una teologia in dialogo con il mondo e la cultura e, infine, la si può leggere come testimonianza del suo sogno, lungamente accarezzato, della nascita di un’istituzione accademica ecclesiale, in Veneto, che si occupasse a livello scientifico di teologia pratica. Cf. L. SARTORI, «Prospettive ecclesiologiche per una fondazione della teologia pastorale», in *Studia Patavina*, 36 (1989) 2, pp. 367-379. L’autore intende mostrare, attraverso la discussione di cinque tesi, come «sia possibile fare della finalità pastorale un principio di riconsiderazione e di organizzazione dei contenuti normalmente fatti oggetto dalla teologia sistematica», un criterio “architettonico” globale (*ibidem*, p. 367).

¹²⁴ Potrebbe suscitare qualche meraviglia che Sartori, il quale ha rivolto molto della sua riflessione all’ecclesiologia, si sia anche dedicato a scrivere qualcosa su ogni aspetto della dogmatica e della fondamentale, senza dimenticare le teologie pratiche. Una spiegazione è l’ampiezza degli interessi e il fatto che gran parte dei suoi scritti “rispondono” a precise domande che gli vengono rivolte in modi e contesti diversi. Noi crediamo, tuttavia, che la motivazione più profonda sia un’altra che egli così esprime giustificando il relativo ritardo con cui la riflessione ecclesiologica si affaccia nel panorama storico della teologia: «Il tema “Chiesa” rappresenta piuttosto un momento sintetico e ricapitolatore, rispetto ai contenuti determinati che vi confluiscono (Parola, sacramenti, salvezza); il trattato sulla Chiesa [può] considerarsi quindi presente, già prima, nei suoi pezzi di costruzione»; SARTORI, «Chiesa», in *Dizionario Teologico...*, p. 102. Nell’affrontare i diversi aspetti particolari della dottrina, il teologo patavino sa di operare anche in vista della costruzione di una prospettiva più complessa e situata, oggi, in un contesto globale.

¹²⁵ Cf. SCILIRONI, *Il “pensare ecumenico” negli scritti...*, p. 227.

¹²⁶ A questo nucleo tematico si potrebbero avvicinare anche dei testi a sfondo autobiografico e delle interviste, non compresi nella triade, in cui l’autore racconta la sua esperienza di teologo che si sforza di cogliere e di rispondere alle istanze del suo momento storico. Il loro interesse non si limita a questo ma si allarga offrendo l’opportunità di uno sguardo penetrante sul modo sartoriano di concepire la teologia come azione collettiva di un “noi”, soggetto plurale quanto più ampio possibile, proposta alla comunità ecclesiale come servizio offerto in vista della promozione dell’unità.

intento non è biografico o celebrativo bensì quello di cogliere un tratto peculiare, un “carisma” che consenta di aprire una finestra sul mondo interiore per cogliere una chiave di lettura dell’universo spirituale e dell’azione del suo “oggetto”¹²⁷. Nel terzo nucleo tematico, dedicato a quattro “vicende di chiese” (due sono momenti “speciali” nel cammino ecumenico, le altre sono altrettante prese di posizione della Congregazione per la dottrina della fede), emerge la lucida analisi del clima ecclesiale ed ecumenico del suo tempo.

Il terzo volume di questa silloge di scritti, contenente gli ultimi tre nuclei, si colloca a parte, benché in continuità, rispetto ai primi due¹²⁸. Da un lato, infatti, esso ritorna al registro teologico del primo con una certa prevalenza di intenzionalità sulla ecclesiologia a cui, a nostro avviso, è orientato un po’ tutto il vario materiale che arricchisce il libro, ma vanno segnalate anche due particolarità; anzitutto un diverso linguaggio, riconoscibile in tutti i contributi, orientato all’alta divulgazione e quindi “pastorale”; poi l’unità di origine, in quanto tutti questi rappresentano i frutti della collaborazione con la rivista *CredereOggi* in un orizzonte temporale che spazia nell’arco 1980-1996¹²⁹.

Come osserva Scilironi, concludendo la presentazione della trilogia, da questi volumi

emerge uno spaccato sufficientemente ampio e completo della teologia sartoriana¹³⁰. Certo, per una comprensione esaustiva non si può prescindere dagli altri scritti, specie i volumi e le voci nei Dizionari di teologia, ma se l’intento non è la completezza materiale, bensì la comprensione della linea di fondo del pensiero di Sartori, la lettura di questi tre tomi vi fa accedere pienamente. Non solo: per chi ha avuto modo di alimentarsi direttamente alla sua parola, in queste pagine ne sente l’eco diretta, evidentissima¹³¹.

La teologia dell’autore patavino si alimenta costantemente a quel criterio ermeneutico da lui chiamato “pensare ecumenico”, cioè comunitario ed intersoggettivo, che applica la “gerarchia delle verità” autorevolmente affermata dal Vaticano II e da lui spesso riproposta. In questo modo essa svela anche un importante carattere *maieutico* che mira a coinvolgere e contagiare il lettore nella direzione della *veritas facienda*; Sartori si propone così come maestro di vita e di riflessione nonché compagno di viaggio in un

Al proposito ricordiamo due testi già citati: SARTORI, *Teologia come ricerca dell’unità...*, e MILITELLO, *Intervista a mons. Luigi Sartori...*

¹²⁷ È lo stesso collaudato schema iniziato nel ’53 con lo studio su Blondel, cogliere l’idea-guida, vedi la nota 1. A questi testi accostiamo anche il seguente, non compreso nella trilogia: L. SARTORI, «L’ecclesiologia di Maritain», in *Humanitas*, 27 (1972) 8-9, pp. 709-729. A nostro avviso si tratta di un documento ampio e profondo dove l’autore, prendendo spunto dalla visione ecclesiologica del filosofo francese, assai debitore in questo all’amico teologo C. Journet, esamina in realtà tutta la complessa relazione che intercorre fra la ragione e la fede nel pensiero di Maritain, di cui evidenzia i limiti riassumendoli in: 1- nel contrapporre in modo eccessivo verità e amore e 2- in un fondo nascosto di monofisismo platonico o neoplatonico che impedisce al filosofo d’Oltralpe di guardare con più serenità e fiducia alla storia, che andrebbe giudicata con maggiore indulgenza (*ibidem*, pp. 723, 729).

¹²⁸ Tematicamente è strettamente imparentato con il secondo nucleo già visto nel primo tomo della raccolta, il *percorso teologico* dell’autore, che qui viene scandito più dettagliatamente tramite tre “aspetti” evidenziati come altrettanti criteri di aggregazione dei documenti raccolti nel libro: alcune prospettive teologico-fondamentali, l’ecclesiologia e i ministeri.

¹²⁹ Ritorniamo sul terzo volume nel capitolo successivo illustrando la collaborazione con *CredereOggi*.

¹³⁰ Su alcuni temi della sua teologia ritorneremo al capitolo IV.

¹³¹ SCILIRONI, *Il “pensare ecumenico”...*, pp. 230-231. I “volumi e le voci nei Dizionari teologici” cui qui si fa cenno, che vengono elencati alla nota 22 nell’articolo citato, sono gli stessi ricordati anche da noi nelle pagine precedenti. Come prosecuzione della sua riflessione preconiliare, menzioniamo anche un contributo che il nostro autore pubblica nel 1987 dedicato alla teologia del laicato nel contesto della laicità della chiesa, dal titolo «“Teologia del laicato” in discussione», in: S. DIANICH (ed.), *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1991², pp. 15-64; il saggio è strutturato in tre scritti, rispettivamente, di L. Sartori, D. Mogavero e S. Dianich.

itinerario dove la fede e la storia si interrogano e si “provano” reciprocamente, attraverso quelle domande che puntualmente ritornano.

2.3- Gli “ultimi” scritti (1997-2007)¹³²

Nel decennio 1997-2007, gli ultimi anni della sua vita, Sartori continua ad impegnarsi attivamente nelle sue collaborazioni da tempo in essere, pur con qualche limite impostogli dall'età e dall'aggravarsi della malattia, che tuttavia non gli impediscono di partecipare a incontri e convegni e di scrivere circa un centinaio di testi e documenti diversi¹³³. In modi molteplici il teologo patavino continua a portare il suo contributo alla soluzione del

problema radicale e globale della “riconciliazione con la modernità”, cioè il *rapporto tra teologia (fede, Chiesa) e modernità* (= cultura, che è realtà più complessa della sola *ratio* moderna): problema non ancora risolto, anzi diventato più complesso e più arduo. A mio parere esso rappresenta l'attuale impegno pastorale ed ecumenico più grave, nonostante i vari tentativi di “progetti culturali” (...). Alla radice sta il tema di *storia e storicità*, in primis quale problema della *mutabilità* e del “divenire”, in dialettica di quasi-alternatività rispetto all'immutabilità e all'“essere”; allora sulla sfondo compare lo spettro dello scetticismo e del relativismo. Comunque, si guarda *ad extra*¹³⁴.

Nell'attuale condizione post-moderna del soggetto, segnata dal tramonto definitivo dell'ideale medioevale di una sua unità e universalità astratta e deduttiva fondata su principi da tutti condivisi, dopo che in questi ultimi anni si è fatta evidente la crisi, anche politica ed economica, delle ideologie totalizzanti, sia di quelle che coltivano una visione individualistica o borghese dell'uomo come di quelle che optano per una collettivistica o social-comunista, nondimeno l'umanità è ancora percorsa, come osserva Sartori, da un

¹³² Analogamente a quanto fatto per il periodo precedente, ci limitiamo anche qui a mettere in luce i nuclei tematici più importanti descrivendo brevemente gli scritti più interessanti per ciascuno di essi. Faremo anche cenno a qualche testo “retrospettivo”, più frequente in un tempo che è per sua natura propizio per la ricapitolazione e il commiato, in cui l'autore ripercorre alcune sue esperienze e motiva, ancora con passione giovanile, le sue opzioni teologiche, le sue speranze e le sue utopie.

¹³³ Tanti ne contiene l'elenco predisposto da E. R. Tura, alcuni dei quali sono segnalati nella Bibliografia. Di questi scritti non esiste, alla data, alcuna raccolta totale o parziale. Ci assumiamo noi, quindi, il compito di indicare quelli più significativi e di riordinarli per temi.

¹³⁴ L. SARTORI, «L'eredità teologica del secolo XX: considerazioni finali», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia: l'eredità del '900*, a cura di G. Canobbio, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, p. 372. L'autore osserva come al problema, evidenziato e lasciato in eredità dal modernismo, abbia dato una prima soluzione parziale il complesso di quei movimenti teologici le cui legittime istanze sono poi confluite nel Vaticano II, attenti a recuperare *ad intra* le ricchezze della tradizione e a declinare e «a vivere la storicità *nel segno della pluralità* più che non in quello della mutabilità e dell'evoluzione (...). Sul finire del secolo il Concilio porta di nuovo a guardare fuori *ad extra*, verso l'impegno di tradurre fede e teologia in stimoli di *nuova pastorale* e di *nuova missione* (...), ma appunto per misurarsi sull'uomo; ascoltando e recependo non solo domande e bisogni, ma anche aiuti e suggerimenti in ordine all'espressione della verità. Questa volta viene ripreso il problema del *pluralismo*, ma sul versante del destinatario (...). Inizia finalmente (soltanto inizia!) la risposta al modernismo, ossia la riconciliazione con la modernità»; *ibidem*, pp. 372-373. Su una lunghezza d'onda analoga, ma secondo una prospettiva ampliata che coinvolge le confessioni cristiane e tutte le fedi viventi, si situa lo scritto seguente: L. SARTORI, «La riconciliazione della fede con la cultura», in: SARTORI, *Il gusto della verità...*, pp. 386-397. Nel testo, del '96 e apparso in origine nella rivista *Studi Ecumenici*, l'autore afferma che «l'impegno ecumenico più grave e decisivo che sta davanti alle chiese per il futuro della fede cristiana è quello del *rapporto con l'“humanum”* (...), ossia *con la cultura*, e – più specificamente - *con la modernità*» (vedi, *ivi*, a p. 386; corsivi originali). Come contributo speculativo per riannodare il dialogo con il mondo moderno, Sartori propone, in questi anni, un tentativo originale di superamento della dialettica, apparentemente irriducibile, fra *essere* e *divenire* che può essere assunta a “figura” dell'opposizione fra cultura classica e moderna. Vi ritorneremo verso la fine del paragrafo.

anelito profondo verso il riconoscimento della propria unità, in una forma che ne salvaguardi anche la varietà e le diversità che la strutturano, inaugurando una nuova stagione in cui questa deve venire ricercata e realizzata “nella conciliazione e nella pace”¹³⁵.

A questo tema egli si dedica con entusiasmo e con l’esperienza accumulata accompagnando il cammino ecumenico, e firma nel ’97 alcuni contributi della sezione «Teologia dogmatica» del *Dizionario della pace* a cura di L. Lorenzetti¹³⁶. In questi scritti, che presi insieme sono una proposta sintetica sul tema *pace* e soprattutto nell’introduzione alla sezione, l’autore mostra non solo la plausibilità ma l’opportunità, nell’attuale contesto di crisi dell’individualismo borghese cui corrisponde una crescente consapevolezza del legame vicendevole che unisce la sorte degli uni a quella degli altri, di una teologia dogmatica che si costruisca a partire da una *intentio fidei* focalizzata sulla *koinonía* attinta alla sua sorgente divina:

Occorre convincersi che la pace è più che una mera categoria: è attributo di essere e di vita e non solo di azione e di efficacia derivata (...). Allora si tratta di comprendere (alla luce della parola stessa di Dio) che la Trinità è abisso di comunione, di scambio di dono e di pienezza di pace (...). Ma è importante sottolineare la dimensione di pace che deve risultare costitutiva della Chiesa e dell’uomo [e che] non è più questione soltanto di etica, perché il dovere dell’amore gratuito e senza limiti è anzitutto *dono di grazia*,

donato perchè ed in quanto ricevuto, che continua, attraverso gli uomini, la sua corsa nel mondo e nella storia¹³⁷. Sartori non ama un’eccessiva proliferazione delle specializzazioni, delle teologie “al genitivo”, che non vengono accompagnate da un necessario seguente momento di ricapitolazione e sintesi, funzione che egli attribuisce al termine *pace*.

Quest’ultima non è solo un aspetto conseguente e derivato, benchè importante, ma una cifra sintetica e una dimensione trasversale e costitutiva in ragione del suo fondamento nella “circolazione” *ad intra* e *ad extra* dell’Amore trinitario che consente di pacificare, comporre e superare le parzialità di una fede e di una teologia che nelle chiese della Riforma si sono soffermate sul momento soggettivo della “giustificazione”, nella cattolico-romana si sono concentrate sulla “rigenerazione” che ridonda anche in aspetti istituzionali e storici, facilmente oggettivabili, e nell’Oriente cristiano si sono proiettate piuttosto, tramite la “divinizzazione”, nell’*éschaton* che è dono di Dio¹³⁸. Tramite la chiesa Dio dona all’umanità *agápe* e

¹³⁵ In un contributo del 2001 l’autore, osservando preliminarmente che «la sofferenza umana è senz’altro un dato di fatto universale, appartiene all’esperienza primaria dell’esistere, e quindi ha una sua propria *autorità* nell’offrire un principio e un primo fondamento reale di unità per l’agire politico», motiva la necessità dell’incontro tra le religioni per far crescere e fruttificare il valore comune e universale della *compassione*, di quel “sentire insieme”, come ci ricorda l’etimologia, premessa e conseguenza della pace. Da: L. SARTORI, «Compassione: religioni e politica. Considerazioni teologiche», in *Studia Patavina*, 48 (2001), p. 269.

¹³⁶ Sono sue le voci: «Teologia dogmatica» (introduzione alla sezione), «Chiesa e mondo», «Dialogo», «Ecumenismo», «Religione» in: *Dizionario della pace*, a cura di L. Lorenzetti, EDB, Bologna 1997, pp. rispettivamente 79-91, 235-237, 297-299, 411-413, 725-728. Ma già anni prima l’autore patavino ha pubblicato qualche testo sulla pace; ne citiamo uno dove sottolinea il ruolo e la responsabilità delle fedi viventi: L. SARTORI, «Religioni e pace oggi», in M. CASSESE (a cura), *Religioni per la pace*, ASAL, Roma 1987, pp. 11-32.

¹³⁷ Per le citazioni cf. *ibidem*, pp. 85-86. L’autore pensa a una teologia dogmatica incentrata sulla categoria *pace*, analogamente a quelle focalizzate su *salvezza*, *speranza*, *politica*, *progresso*... (cf. *ivi*, p. 81). Queste intuizioni troveranno ulteriori sviluppi nella citata “metafisica dell’amore” proposta dal teologo patavino pochi anni prima della sua morte.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 81. Viene naturale accostare la teologia ecumenica, al modo inteso da Sartori, cioè come dimensione intrinseca e costitutiva della fede e della riflessione, alla teologia della pace, così come proposta da lui nel saggio citato.

koinonía per realizzare in essa quell'unità "dalla e nella diversità", qualificata tradizionalmente con la "nota" della cattolicità, cui Sartori si applica firmando di nuovo, qualche anno dopo, la voce corrispondente di un dizionario teologico. Egli ritorna così su un argomento in cui già più volte si è impegnato proponendo una nuova sintesi aperta che tiene conto del mutato contesto storico-culturale in cui ogni confessione cristiana, non solo la chiesa cattolica, anzi ogni fede religiosa rivendica, almeno implicitamente, la propria universalità accanto ad altri criteri e ad altre forze che orientano verso forme diverse e concorrenziali di globalizzazione¹³⁹.

Oltre a queste due proposte, che chiamiamo "sintetiche" per la ricerca di una visione articolata ma unitaria e coerente dell'argomento in questione, il nostro autore continua ad occuparsi di ecclesiologia ecumenica proseguendo la riflessione sul *subsistit in* di LG 8, di cui aveva già sottolineato il valore ecumenico nel commento alla *Lumen gentium*, raccogliendo ed esplicitando ulteriormente il suo pensiero¹⁴⁰. Alla base del dialogo tra le diverse confessioni, secondo l'autore, sta il problema cruciale della storicità ovvero del senso storico, considerato nelle sue relazioni con la fede, che ha trovato espressione adeguata e autorevole nei principi cattolici dell'ecumenismo enunciati nel decreto UR. Finora questo aspetto è stato considerato soprattutto sul fronte del "cambiamento", come continuità della tradizione pur attraverso variazioni necessarie, mentre oggi è diventato più urgente percorrere la strada della "riconciliazione con la modernità".

Si tratta infatti di conciliare due mentalità, prima e più che non due universi dottrinali. Dopo secoli di ostilità mutua, si scontrano tra loro "due modi radicalmente contrastanti di interpretare e vivere la storia": gli uni la sentono come "eternità di tempi" più che non come "eternità nel tempo" ("solo certi tempi vanno conservati

Mentalità ecumenica e pace sono vicine: questo aiuta a intuire la continuità e l'innalzamento progressivo della riflessione dell'autore nel passare dall'ecclesiologia ecumenica al ruolo delle chiese, anzi di tutte le religioni, nella pace da testimoniare e realizzare, verso l'ultimo traguardo, la metafisica dell'amore, della composizione fra essere e immutabilità, da un lato, e divenire e storia dall'altro. Cf. anche: L. SARTORI, «L'ecumenismo, laboratorio di tolleranza», in *CredereOggi*, 17 (1997) 5, pp. 109-120.

¹³⁹ L. SARTORI, «Cattolicità», in *Teologia...*; cf. alla nota 61. Il pensiero dell'autore torna ancora sui suoi passi, secondo il modello della cicloide, persuaso che i veri problemi si presentino sempre di nuovo con aspetti di continuo inediti. La differenza fra i due scritti citati nella nota menzionata, oltre che per i diversi destinatari, va collocata anche nel mutato contesto culturale e storico: l'Occidente prima della caduta del muro di Berlino per il testo degli anni '80, il mondo multietnico e dalle molteplici opzioni religiose, spinto verso una globalizzazione che obbedisce a criteri funzionali ed economici, piuttosto che umani e spirituali, nel caso del secondo.

¹⁴⁰ Cf. L. SARTORI, «Il "subsistit in" del Concilio Vaticano II. Criterio ermeneutico per ogni forma di dialogo ecumenico», in *Dall'amicizia al dialogo. Saggi in onore di monsignor Alberto Ablondi*, a cura di R. Burigana, V. Bertalot, G. Bof e A. Fabris, Società Biblica Britannica et Forestiera, Roma 2004, pp. 227-251, testo che riassume ed integra diversi altri suoi contributi coevi su cui non ci soffermiamo. Il rinnovato interesse dell'autore è motivato dal riaccendersi del dibattito sul tema generato dalla pubblicazione, nel 2002, della tesi di dottorato (in lingua tedesca) presso la Gregoriana di Alexandra von Teuffenbach (cf. la Bibliografia) dal titolo, tradotto in italiano: *Il significato del "subsistit in" (LG 8). L'autocomprensione della Chiesa cattolica*. La studiosa, tedesca di origine ma vivente a Roma, sarebbe riuscita a dare un nome, nel corso del lavoro che ha un'impronta letteraria-storiografica, all'autore anonimo dell'espressione *subsistit in*: si tratterebbe di S. Tromp, autore della primitiva bozza *De Ecclesia* ritirata ancor prima della votazione in assise conciliare, fatto che, a parere della teologa, ne condizionerebbe pertanto l'interpretazione corretta, alla stregua di un puro e semplice *est* addirittura polemicamente rafforzato, viste le posizioni teologiche rigidamente tradizionali di Tromp, puntualmente prese in considerazione dalla studiosa tedesca. La von Teuffenbach ne evince il convincimento che il *subsistit in* equivalga semplicemente ad un *est*, motivato nel suo lavoro di dottorato con un'analisi che Sartori giudica assai difettosa anche sul piano del metodo; cf. *ibidem*, pp. 227-230 che riproduce, pressoché alla lettera, un suo precedente contributo a un Forum ATI (Associazione Teologica Italiana) pubblicato in: *Rassegna di Teologia* 45 (2004), pp. 279-280.

come fossero eternità”); gli altri risolvono l’eternità in una sorta di “eterno cambiar tutto” (storicità come storicismo, mero relativismo; è rischio cui purtroppo ci espone la modernità laica estraniatasi dalla fede)¹⁴¹.

In questo scenario interpretativo Sartori colloca l’indubbia novità costituita dal *subsistit in* per coglierne tutta la portata, non solo nell’ambito ecumenico ma anche nel contesto più ampio del dialogo interreligioso, sostenendo come:

si debba porre in massimo rilievo la particella “in”; è in questa che si evidenzia l’ottica della “storicità”. Affermare che la realtà della Chiesa vera “c’è (si trova, è presente) nella” Chiesa di Roma, anche a prescindere da particolare attenzione alle Chiese non cattoliche, significa che ci si pone dentro una prospettiva di spazio e di tempo, la quale obbliga a distinguere due aspetti: “il contenuto divino” (o derivato da Dio) e “il contenitore” (attinto e fornito dall’umano concreto, cioè dalla cultura e non solo dalla natura)¹⁴².

Secondo l’autore, dunque, la prima tesi teologica che segue ai fondamentali testi di LG, nn. 8 e 15, e di UR n. 3 è questa: non è più possibile affermare la chiesa cattolica come “unica vera” semplicemente; l’espressione va completata affermandone l’unità e la verità “in pienezza e totalità”, tenendo a mente che, nel dire questo, ci si riferisce solo alla “presenza” oggettiva in essa dei doni divini, senza anticipare nulla sulla loro eventuale valorizzazione e fruttificazione soggettiva. Egli, inoltre, osserva come il contesto immediato delle affermazioni di LG 8 sembri porre in primo piano il soggetto “chiesa istituzione”, ossia il complesso degli elementi visibili e storici, o mezzi di vita soprannaturale, non la chiesa in quanto realtà trascendente e mistica (benchè il contesto globale del capitolo primo di LG sia piuttosto quello della “chiesa mistero”), inducendo così a situare il confronto pienezza/parzialità nel solo ambito di questi elementi, con il rischio che parecchi interpreti del *subsistit in* ne disattendano il contesto naturale, quello della storicità, per insistere invece prevalentemente su quello della presenza reale dei mezzi di Grazia¹⁴³.

Il secondo aspetto della sua riflessione sul *subsistit in* è l’averne mostrato l’applicabilità anche al più ampio ambito del dialogo interreligioso, col valorizzare l’armonia fra tutti i testi conciliari, facendo uso di una *analogia fidei* che impone di tener conto sia degli aspetti di identità dei vari oggetti considerati e confrontati che di quelli che indicano diversità, a partire da quei documenti che, quali DH e GS, si collocano in un contesto storico e dottrinale di maggiore universalità, facendo spazio alla dimensione “antropologica” della chiesa. Sartori si sofferma soprattutto sul percorso verso la verità additato da DH e che così riassume:

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 231-233. Riconciliazione con la modernità, dopo la stagione del modernismo, dialogo e rinnovamento, vie intraprese irreversibilmente con il Vaticano II dalla chiesa cattolica, sono per Sartori la “nuova frontiera” della storicità.

¹⁴² *Ibidem*, pp. 234-235. Solo un’esegesi che dia importanza alla particella *in* cioè alla storicità consente di fondare e di comprendere davvero il grande balzo che si è compiuto sostituendo la secca alternativa tradizionale fra vera chiesa/non vere chiese a quella più flessibile, e più reale, fra pienezza e integralità, da una parte, e non pienezza e parzialità, dall’altra. «Insisto: importa l’attenzione della “storicità” al “c’è” (“è presente”), al posto dell’“è”; altro è il momento divino, immutabile, e altro è il momento umano, che si presenta anche come “la cultura che è veste della natura”, nella varietà e variazioni di colori e di espressioni; a tutela dell’identità e continuità della “verità”, ma anche della molteplicità delle forme storiche che consentono la sua incarnazione», *ibidem*, pp. 235 e 236. La sensibilità espressa da queste affermazioni non è lontana da un altro caposaldo della teologia sartoriana: l’ineffabilità di Dio.

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 237-238. Secondo Sartori, in questo errore di prospettiva sono incorsi anche illustri autori che, non dando adeguato valore ad altri testi conciliari paralleli, quali il paragrafo 15 di LG, vari numeri già citati di UR, ma anche DH al numero 1, hanno dedotto, dalla presenza di carenze quantitative sul piano degli elementi di ecclesialità, una valida ragione per negare *tout court* la qualifica di chiese a soggetti ecclesiali incompleti sul piano visibile-istituzionale.

«La verità si impone da sé (non la si può imporre!); gli uomini hanno il dovere di cercarla (essa è sempre da scoprire!), ma lo devono fare insieme, ossia con la partecipazione di tutti, anche di coloro che non hanno ancora raggiunto certezze ma possono solo fornire opinioni (proponendo ... quella che essi ritengono essere la verità); e mirando al traguardo di un consenso universale»¹⁴⁴.

Ma, continua il nostro autore, anche il tema della rivelazione cristiana, strettamente legato a quello della verità, ci pone davanti a un nuovo *subsistit in*, quello della Parola, manifestata ma insieme velata da eventi e parole che appartengono all'ordine umano; e ciò è vero addirittura per Gesù, vetta di rivelazione; anche qui si deve preferire il "c'è" al semplice "è". Tutta la Scrittura è un complesso e articolato "sussistere in" molti libri dell'unica verità¹⁴⁵. Il *subsistit in* chiede rapporti di dialogo e di mutuo scambio fra le varie confessioni, anzi fra tutti i cercatori della verità che ne incarnano almeno un minuscolo frammento, piuttosto che confronti dottrinali, che non vanno sottovalutati ma per i quali ci sarà sempre tempo dopo, una volta che si sia instaurato un clima aperto e solidale; è un percorso non facile, quasi sul filo di una lama, che chiede di vivere in profondità la verità in cui fermamente si crede, non rinunciando agli apporti che vengono dall'incontro, dal dialogo e dal mutuo scambio con altri portatori di elementi dell'unica verità¹⁴⁶.

Il *subsistit in* si connette, in modo naturale, con un'altra esplicita ammissione del Vaticano II che, al n.8 di LG, riconosce come al di fuori della chiesa "in pienezza" possano esserci *plura elementa* di ecclesialità, cioè addirittura più numerosi di quelli che ci si potrebbe attendere come attesta l'uso del "comparativo assoluto" nel testo latino, sia quanto ai valori "primari" (la fede, la Parola e i Sacramenti fondamentali) che ai frutti da questi generati (la santità della vita, spinta talvolta all'eroismo e addirittura fino "all'effusione del sangue"). E' questo il percorso che conduce più volte Sartori a mettere a tema la "santità" come globale testimonianza della chiesa e a collocarla in una posizione privilegiata nel cammino ecumenico e nel panorama culturale e religioso dell'intera umanità¹⁴⁷. Nel testo citato poc'anzi l'autore si propone di percorrere e di approfondire due piste additate dal concilio: anzitutto il superamento della prospettiva apologetica che vedeva nelle "note" i segni caratteristici della vera chiesa, impegnando quindi più la ragione che la fede; in secondo luogo il problema della tensione dialettica fra la santità ed il peccato nella chiesa

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 241-243. Il teologo patavino intende così sottolineare l'aspetto "soggettivo" del cammino verso la verità e non relativizzarla o "svenderla". In queste righe egli ricorda con gratitudine l'enciclica *Ut unum sint*, del '95, e la solenne liturgia del *Mea culpa*, in occasione del Giubileo 2000, con cui Giovanni Paolo II, quasi un solitario, ha posto in alta evidenza il carattere di "progressiva appropriazione" della verità che DH sottolinea. Significativamente, osserva Sartori, questo documento riprende al numero 4 l'espressione *subsistit in*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 243-244. L'autore continua la riflessione fornendo dei contributi sul carattere ermeneutico della fede cristiana e sul particolare statuto della verità biblica in cui «il primato non appartiene al mero conoscere razionale, fatto di concetti astratti ..., bensì alla persona che vive la verità e se ne nutre mediante l'esperienza», *ivi*, p. 245. In qualche modo, quindi, essa deve "incarnarsi" nel vissuto, cioè nella storia, di coloro che la cercano; ne segue la necessità di prestare la massima attenzione alle forme culturali concrete "nelle quali essa sussiste". A questo consegue anche l'indispensabilità di attivare un "soggetto ermeneutico plenario" come il "meno inadeguato" ad un compito così impegnativo. Cf. *ibidem*, pp. 246-249.

¹⁴⁶ Il teologo patavino raccoglie queste conclusioni, aperte oltre l'ecumenismo in senso "tecnico", alle pp. 249-251.

¹⁴⁷ Cf. L. SARTORI, «La santità della chiesa in prospettiva ecumenica», in F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER (edd.), *Ecclesia tertii millennii advenientis*, Omaggio al P. Angel Antón, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, pp. 492-507. L'autore, come precisa alla nota 7, riprende qui due suoi contributi coevi: «I santi patrimonio comune delle chiese» e «Conclusione», in AA.VV., *Modelli di santità oggi*, Messaggero, Padova 1997, rispettivamente alle pp. 131-141 e 142-150.

stessa che, nella prospettiva ecumenica, assume il volto degli scismi e delle eresie e delle loro tristi conseguenze. Focalizzare l'attenzione sulla santità significa insistere sulla funzione, che compete alla chiesa, di essere *segno* dell'azione salvifica di Dio che ridonda nella pace di Cristo che ricostituisce l'unità cattolica dell'umanità, prima e accanto all'altra che la vede come *strumento-causa*,

quasi a sottolineare la priorità del ricevere sul dare: la chiesa, tanto più effonde i doni divini quanto più essa evidenzia la propria recettività rispetto ad essi, e cioè quanto più si presenta davanti al mondo vestita dei caratteri di "comunità evangelizzata ("sotto la Parola") per poter evangelizzare, riconciliata (penitente e che chiede ed accoglie il perdono) per poter riconciliare, e unita (radunata nella pace di Cristo attraverso la forza dello Spirito, a gloria di Dio Padre) per poter unire"¹⁴⁸.

Sul versante dell'ecumenismo ci limitiamo a nominare due testi, rilevanti per altrettanti motivi¹⁴⁹. Il primo trova il suo evidente interesse, storico e teologico, nella *vexata quaestio* del primato petrino che ha ricevuto un nuovo impulso, non solo in ambito cattolico, dall'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II, promulgata nel maggio del 1995. Nella sua proposta Sartori, dopo aver chiarito lo *status quaestionis* ed aver indicato i requisiti di una corretta ermeneutica "oggi", colloca questo tema nell'ambito della "gerarchia delle verità" di UR 11, che comporta anche il riferimento a una analoga "gerarchia delle autorità" che tenga conto della collegialità e della conciliarità da esercitarsi in un contesto rispettoso del "principio di sussidiarietà", nella prospettiva del servizio alla primaria missione universale della totalità della chiesa¹⁵⁰.

Il secondo articolo dà la possibilità al lettore, ed è la sua maggiore attrattiva, di rendersi conto di come l'autore si prefiguri il destino del cammino ecumenico. L'interesse che lo ispira nella stesura del testo non è tanto il proporre un resoconto dell'incontro interecclesiale celebratosi a Graz nel 1997 per mostrare come, esauritasi la spinta propulsiva degli incontri teologici fra le confessioni cristiane, espressioni di un procedere *deduttivo* dai vertici verso la base, si debba oggi pensare a un cambio di metodo che privilegi in futuro l'andamento *induttivo* dalla base ai vertici. L'autore, al contrario, è convinto che

le due piste (quella della più diretta responsabilità dei Pastori e quella della partecipazione globale dei fedeli) non si pongono in alternativa tra di loro; la loro polarità giova anzi alla vita della pastorale. (...) Vorremmo qui mostrare che si può e si deve camminare verso un equilibrio fra le due esperienze di ecumenismo e di vita della chiesa¹⁵¹.

¹⁴⁸ SARTORI, *La santità della chiesa in prospettiva ecumenica...*, pp. 496-497. L'autore fa riferimento, talora *ad litteram*, a un testo di Fede e Costituzione del '90. Alla chiesa "dispensatrice" dei mezzi di salvezza deve venire pre-messa antropologicamente la realtà di un'ampia e articolata comunità ecclesiale che questa salvezza la sperimenta e la vive e, vivendola, contagia il contesto in cui è inserita, realizzando così la sua funzione soteriologica. Una prima conseguenza pratica che il teologo patavino si aspetta è il superamento di una santità "confessionale" per giungere a un santorale comune e condiviso, come era nel primo millennio cristiano, per poi aggiungere all'elenco, in vista di un ecumenismo planetario, magari anche coloro che nella ferialità hanno testimoniato una vera fede nell'uomo, seguendo una prospettiva etica che, dalla carità esercitata nel concreto, muove verso la fede teologica, secondo la prospettiva indicata dalla lettera di Giacomo (Gc 2, 17-18).

¹⁴⁹ Sono apparsi, a breve distanza, lo stesso anno: L. SARTORI, «Il primato del papa come questione ecumenica: problemi e orientamenti», in *CredereOggi*, 18 (1998) 1, pp. 5-16; L. SARTORI, «I "vertici" e la "base" della chiesa a Graz: due ecumenismi?», in *CredereOggi*, 18 (1998) 4, pp. 83-97. Qualche ulteriore indicazione verrà proposta nel capitolo successivo, nel quadro della collaborazione dell'autore con l'Istituto di Studi Ecumenici san Bernardino.

¹⁵⁰ Cf. soprattutto *ibidem*, pp. 11-15.

¹⁵¹ SARTORI, *I "vertici" e la "base" della chiesa a Graz...*, p. 84.

Per Sartori è decisivo fare spazio a tutte le forme espressive di conciliarità, a quelle che hanno dato frutti positivi ieri e a quelle che si propongono come promettenti per il domani, mettendo in risalto i valori del “convenire del popolo” ma aprendo gli occhi anche sugli eventuali rischi connessi ed avendo sempre ben presente la destinazione missionaria della chiesa¹⁵².

Anche nella produzione di quest’ultimo decennio non mancano diversi scritti rivolti ai “temi di confine”, in cui fede, filosofia e cultura si intersecano interpellando la teologia e provocandola non tanto a dare una risposta immediata ai vari problemi quanto piuttosto a costruire *insieme* ad altri saperi e ad altre esperienze una via di riflessione comune che incammini verso la soluzione¹⁵³. Ad esempio, il rinnovato interesse per l’ipotesi della reincarnazione, favorito dal diffondersi delle convinzioni filosofico-religiose orientali anche fra cristiani praticanti, offre a Sartori l’opportunità, lasciando ad altri il compito di appurarne le cause storiche, sociologiche e culturali, di «puntare l’attenzione sull’ampiezza dei presupposti e delle correlazioni che si trovano coinvolte nel problema in quanto tale, ossia già nella sua pensabilità»¹⁵⁴. Questi vanno ricercati nei due modelli sintetici che l’autore patavino individua nei vari tentativi, susseguitisi nella storia, di dare un volto alla realtà del tempo che ne interpreti la singolarità: esso, a differenza delle coordinate spaziali, è “irreversibile”. Può essere letto, privilegiando il mondo delle cose, come un percorso “a senso unico” verso la consumazione, un processo verso la nullità, oppure, guardando alla vita spirituale, come l’affermarsi di un segno di crescita e di ascesa, sul sentiero della storia, verso una maggiore perfezione e pienezza di essere. Il discorso sulla persona si propone come:

il culmine della visione ascensionale delle realtà nel tempo. La persona rappresenta una vittoria sugli aspetti di morte del tempo; con essa si arriva ad un certo dominio sul tempo, un suo trascendimento positivo (...). In un certo senso la persona realizza il sogno degli scienziati (...) relativo alla piena comparabilità fra spazio e tempo, ossia alla reversibilità del tempo (...). nel pieno della vita spirituale troviamo infatti la *memoria* e la *speranza*¹⁵⁵.

¹⁵² «La conciliarità è stile di presenza vivace, ma complessa. Esige molte forme di sua attuazione, tutte contemporanee e ognuna capace e disposta a imparare e ad attingere dalle altre. (...) Per questo occorre far tesoro di tutte le esperienze di conciliarità: recuperare tutte quelle antiche, anche quelle ormai dimenticate o lasciate in ombra e promuoverne di nuove, oggi»; *ibidem*, p. 96.

¹⁵³ Per non appesantire troppo queste pagine ci limiteremo a presentare solo un breve saggio sulla reincarnazione, tema ritornato di attualità ai nostri giorni.

¹⁵⁴ Cf. L. SARTORI, «Persona, tempo e verità: paradigmi ormai indeboliti?», in *CredereOggi*, 18 (1998) 3, pp. 27-36; la frase da noi citata si trova a p. 27. La riflessione sul tema proposta dall’autore lo trascende ampiamente proponendo una sintesi di conoscenze filosofiche e scientifiche sulla realtà del tempo; una concezione audace, ma insieme fedele e coerente con il *senso storico* da lui richiamato, del suo trascendimento ad opera della persona, sintesi di memoria del passato e di speranza riposta nel futuro; il convincimento che tempo e persona, nella loro inevitabile inadeguatezza, dispongono al senso del mistero e all’accoglimento della verità.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p.33. L’autore continua mostrando la difficoltà di conciliare la temporalità delle creature con l’eternità di Dio. Alla prospettiva di un “silenzio ad ogni costo”, indiscutibile omaggio reso al mistero in una confessione di umiltà adorante, egli comunque preferisce «confessare ancor meglio la trascendenza di Dio e del mondo ricorrendo a parole purificate, affinate, sublimanti e in ascesa, attinte da quell’esperienza del “tempo” o del moto vitale che è propria dello spirito»; *ibidem*, p. 38.

La riflessione precedente sul carattere personale dell'esistenza umana viene integrata da un'altra, antecedente di un anno, a partire dal tema *vita* al cui servizio devono porsi le chiese, anzi tutte le religioni, confrontandosi non solo sui temi della fede ma, anzitutto, su quelli della morale¹⁵⁶.

Le religioni non guardano a Dio isolandolo dal cosmo e dalla storia. Il loro Dio è sempre un *Dio in rapporto con le cose create* (...). Anzi, ogni fede religiosa considera la relazione con Dio il costitutivo essenziale o primario delle cose, e più ancora delle persone (...). È come se nelle cose e più ancora nell'uomo si dia risalto soprattutto al *riflesso di Dio* (...). In specie, a motivo della vita, e soprattutto della vita "spirituale" (razionale, etica e religiosa), viene sottolineata la singolarità dell'uomo dentro l'universo e in alcune religioni la singolarità di ogni individuo umano che è *persona*, vale a dire vertice e centro del cosmo»¹⁵⁷.

In questa prospettiva il valore della vita morale acquista il significato ampio di una *responsabilità infinita* in senso cosmico e storico, essendo frutto e causa di influenze, inferenze e condizionamenti sincronici e diacronici¹⁵⁸.

Negli scritti di questi ultimi anni non mancano contributi in cui Sartori si mostra ancora "testimone di testimoni" e osservatore delle "vicende ecclesiali"¹⁵⁹. Anzitutto egli valorizza l'apporto del teologo franco-canadese, suo amico personale, J. -M. R. Tillard che si è adoperato a proporre, cominciando con un documentato studio storico-positivo sul primato del papa, una proposta ecumenica per una "chiesa di chiese" fondata sulla comunione e la conciliarità¹⁶⁰. Sulla linea "più avanzata" dell'incontro con le altre fedi viventi, l'interesse e la riflessione dell'autore patavino incontrano la teologia di J. Dupuis che condivide con lui la speranza, non sempre sostenuta da fatti incoraggianti, di un incontro fruttuoso delle religioni per il bene del cammino storico dell'umanità:

Eppure, io spero; per questo sostengo l'impresa di quei teologi pionieri che, come p. Dupuis, esplorano vie nuove, che essi ritengono equilibrate (e lo sono!), nel ripensamento della teologia, anche di quella recente che si è finora interessata, sia pure a passi lenti, forse anche inadeguati e scarsi, a porre in dialogo la fede cristiana e le altre fedi storiche¹⁶¹.

Accanto a questi scritti che presentano figure di primo piano che alimentano la speranza e coltivano la profezia, aggiungiamo un altro testo che sembra avvicinarsi al genere letterario storico, in cui l'autore patavino, invece, fa memoria di tutta una serie di personalità del nostro Triveneto, per la maggior parte poco note, che hanno contribuito a maturare lentamente una mentalità di apertura ecumenica, consona alla natura delle

¹⁵⁶ Cf. L. SARTORI, «Valori della vita e religioni», in *Religioni e bioetica. Un confronto sugli inizi della vita*, a cura di L. Biagi e R. Pegoraro, Gregoriana, Padova 1997, pp. 427-455. Il contributo è diviso in tre parti: la prima e la terza hanno un'impronta decisamente ecumenica (rispettivamente, i problemi derivanti dall'incontro delle religioni sull'etica e una proposta di lavoro comune in questo campo), a noi ora interessa soprattutto la seconda, sugli apporti delle religioni in ordine alla promozione e alla difesa dei valori della vita, vista la prospettiva di continuità proposta con la riflessione sul concetto di persona.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 438-439.

¹⁵⁸ Abbiamo solo riassunto le tesi che Sartori sviluppa alle pp. 437-441, collegando la nozione di persona a quelle di vita e di responsabilità, colte nel contesto del «grande e unico progetto divino» (*ivi*, p. 439).

¹⁵⁹ Continuiamo ad usare gli stessi titoli del paragrafo precedente.

¹⁶⁰ Cf. L. SARTORI, «Un protagonista di teologia ecumenica: J. -M. R. Tillard», in *Credere Oggi*, 18 (1998) 1, pp. 119-127. L'autore passa in rassegna le quattro opere principali del teologo francofono.

¹⁶¹ L. SARTORI, «Prefazione. Riflessioni confidenziali di un amico», in J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 8-9.

persone di queste terre ed alla loro storia, basti pensare a Venezia e ai secoli di relazioni da essa intrattenute con il vicino Oriente¹⁶².

Nei suoi scritti Sartori continua a seguire le vicende più significative della vita ecclesiale e si occupa anche di alcune altre che coinvolgono più da vicino la società civile, quali il tragico 11 settembre 2001, cercando di leggere in questi eventi una speciale provocazione rivolta alla fede e alla teologia. Si interessa più di una volta del Giubileo dell'anno 2000 che, grazie anche al ruolo svolto dai *mass media*, ha le caratteristiche dell'evento di chiesa ma presenta anche tratti di fatto umano, quasi mondano¹⁶³. Dopo aver svolto alcune considerazioni sulla cornice di spettacolarità che lo ha caratterizzato, suscitando anche qualche voce critica, l'autore volge la sua attenzione alla celebre giornata della *domanda di perdono*, il 12 marzo, che ribadisce come la chiesa sia *simul sancta et semper purificanda*, poi al *pellegrinaggio in Terra Santa* (20-26 marzo) di Giovanni Paolo II, culla di tre religioni e luogo di irradiazione verso l'Oriente non cristiano, e infine al valore espressivo globale del Giubileo stesso quale *Liturgia* ampliata in una prospettiva cosmica. Alla fine dello scritto citato in nota, l'autore esprime

un auspicio. La vera, ultima, solenne e piena mondialità, verso cui devono tendere il Giubileo e la Chiesa, è quella della passione per le questioni del "senso dell'esistenza e della vita", in quanto coinvolgono tutti e tutto, anche il cosmo. [In un'epoca di globalizzazione tecnica, economica e "strumentale"] la fede, ogni fede, e in particolare la Chiesa dovrebbero aiutare l'affermazione del momento "simbolico" dentro ogni settore della vita umana, ma oltre ogni confine di etnia e di religione [...per] toccare almeno il... lembo del mantello del mistero e di Dio¹⁶⁴.

Per concludere la disamina di quest'ultimo periodo dell'attività di Sartori dobbiamo considerare altri tre piccoli gruppi di testi "ricapitolativi" che, ricorrendo all'analogia del tempo ed usando le sue stesse espressioni, potremmo chiamare la *memoria*, la *profezia*, rivolta al futuro cammino del pensiero teologico secondo le sue aspettative ed i suoi auspici, e il *mistero del tempo e dell'eternità*, ricapitolato nella sua proposta per una "metafisica dell'amore"¹⁶⁵.

Quanto al primo dei tre gruppi, in un editoriale del 2000 egli scandisce il suo itinerario teologico

sulla base di tre acquisizioni o dimensioni, quasi scandendo tappe successive nel processo di maturazione e di approfondimento della *mens* teologale, del modo di concepire e fare teologia. Tappe, però, da non intendersi come fasi di stacco e di passaggio da un orientamento a un altro; mi richiamo piuttosto al modello geometrico

¹⁶² Cf. L. SARTORI, «Figure e momenti dell'ecumenismo nella nostra regione», in *Odeo Olimpico XXIV. Memorie dell'Accademia Olimpica. Vicenza. 1999-2002*, Vicenza 2005, pp. 355-369. Il vero scopo inteso dall'autore è di verificare l'esistenza nella regione di una specifica disposizione di apertura agli "altri", per «parlare con fondamento di una tradizione veneta per quanto riguarda quella novità epocale nella storia delle chiese e delle fedi religiose che è rappresentata dal movimento ecumenico» (*ibidem*, p. 369). A partire dal riconoscimento di questo dato di fatto, la pastorale può cercare percorsi adeguati per stimolare e indirizzare questa sensibilità "tradizionale".

¹⁶³ Fra questi testi segnaliamo: L. SARTORI, «Giubileo 2000: dove porta? Considerazioni teologiche», in *Studia Patavina*, 47 (2000), pp. 313-330.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 329. Il *senso dell'esistenza e della vita* già lo attirava quando, giovane seminarista, si avvicinò a Blondel e costituisce quel sottile filo rosso, da noi interpretato come relazione *fede e storia*, che percorre la sua vita.

¹⁶⁵ Si tratta di scritti con risvolto autobiografico ma nella direzione di una proposta umile di testimonianza rivolta soprattutto ai giovani, senza intenti autocelebrativi. Secondo noi molti suoi testi hanno un "fondo" autobiografico poichè risentono dell'impegno concreto di Sartori, nascono dalla testimonianza "sul campo", "gomito a gomito" con altri teologi, anche di altre confessioni, con uomini di fede e di cultura. Di questi incontri, dibattiti... forniscono una sintesi creativa che è "più ricca" degli "ingredienti" originari.

della “cicloide” che era tanto caro a Blondel; (...) nella “cicloide”, appunto, il movimento fa avvitare e girare su se stessi ma anche fa procedere in avanti, soprattutto salendo in su, e ogni nuovo cerchio non esclude o annulla il cerchio precedente, né semplicemente lo ripete, ma lo riprende per sussumerlo più in alto e per spingerlo più avanti, verso mete di perfezione ulteriore. (...) Ecco le tre prospettive o tre valori: - teologia e spiritualità; - teologia e storicità; - teologia ed ecumenismo. Spiritualità, storicità, ecumenismo ormai (almeno in me) si richiamano a vicenda e insieme provocano un loro sviluppo contemporaneo e reciproco¹⁶⁶.

Il tratto spirituale, o mistico, è congeniale al suo considerarsi perennemente “aspirante” [«io credo che sia importante anche sognare e coltivare immensi ideali» (*ibidem*, p. 583)] e al perseverare nel desiderio facendolo diventare «più penetrante, più intenso ed anche più aperto e più ampio», fino «a meglio comprendere l’insistenza dei fratelli ortodossi i quali affermano che fare teologia non è tanto un parlare di Dio, bensì piuttosto un parlare a Dio, un dialogo con Lui»¹⁶⁷. Accanto a questa dimensione “elevata”, quasi agli antipodi si colloca la seconda: «Teologia come pensare dall’alto? Da rapiti in cielo? Sì, ma a partire dal basso, dalla terra, anzi da dentro il fango del mondo umano, da sottozero»¹⁶⁸.

La “storicità” nella sua riflessione si articola in quattro “attenzioni” speciali: 1- partire dalle diversità per conseguire la vera unità; 2- presupporre la parzialità di ogni posizione o dottrina; 3- essere consapevoli dell’importanza del momento ermeneutico che è compito dell’intera comunità; 4- coltivare e rafforzare un autentico senso escatologico¹⁶⁹. Infine il tratto ecumenico della teologia: egli intuisce una piena circolarità fra i primi due aspetti, senso del mistero e della storia, e quest’ultimo che impegna a cogliere, confrontare e valorizzare ogni forma di vivere, interpretare e testimoniare la fede cristiana, allargando anche lo sguardo agli elementi positivi che vengono dalle religioni non cristiane; secondo questa triplice sensibilità, che lascia come dono prezioso a quanti vorranno continuare oltre il suo percorso, Luigi Sartori ha testimoniato il ruolo di una fede viva interpellata dalla complessità degli eventi¹⁷⁰.

¹⁶⁶ L. SARTORI, «Testimonianza di un itinerario teologico», in *Studia Patavina*, 47 (2000) 3, pp. 583-584. Il testo riproduce la prolusione da lui tenuta per l’inaugurazione dell’anno accademico 2000-01 della Sezione di Padova della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale.

¹⁶⁷ La prima citazione si trova in *ibidem*, p. 584. Nelle pagine immediatamente seguenti il teologo patavino si dichiara debitore di sant’Agostino, di san Tommaso e di Blondel che gli hanno consentito di sviluppare in senso riflesso e consapevole e di maturare il suo “desiderio” giovanile. L’ultimo autore «apre il cammino alla riconciliazione della fede cristiana con il pensiero moderno: facendo esplodere l’immanentismo che caratterizza questo per trascinarlo dal di dentro ad orizzonti di trascendenza; ma io ho posto Blondel anche in comunione con Agostino e Tommaso per viverne più ampiamente il significato spirituale per la mia esistenza» (*ibidem*, p. 587). Circa cinquant’anni dopo, Sartori non si è discostato dalla posizione espressa in *Blondel e il cristianesimo*. La seconda citazione, invece, si trova a p. 588.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 589. L’autore continua esprimendo a Dio la sua gratitudine per le prime esperienze pastorali a Primavalle, durante gli studi romani, che così riassume dopo mezzo secolo: «Comunque un grande valore per la teologia mi ha fruttificato l’esperienza di immersione nella prassi pastorale; ho imparato a pensare e non solo a vivere in contesti di pluralismo caotico; sono stato costretto a tradurre la fede e la teologia in linguaggi facili e sempre nuovi e diversi, per adeguarmi ai contesti (...) sforzandomi di trasformare “le cose difficili in discorsi facili”; perché tutti hanno diritto al cibo nobile e nutriente» (*ibidem*, p. 590).

¹⁶⁹ Questi aspetti fondamentali, da noi riassunti, sono svolti dall’autore in *ibidem*, pp. 592-594.

¹⁷⁰ Abbiamo riassunto quanto il teologo patavino scrive, *ibidem*, pp. 594-599. Questi concetti sono sviluppati in modo analogo nel contributo di sintesi preparato per il XVII Congresso dell’ATI, dell’anno 2000, approfondendo la dimensione storica della teologia in chiave ecumenica in tre punti: 1- *tensione verso l’unità e la verità* a partire dalla diversità e dalla evoluzione temporale delle culture; 2- *soggettività autentica* realizzata attraverso la “comunione vivente” fra persone che credono e fanno teologia; 3- necessaria evidenza della *dimensione escatologica* della fede che, a partire dalla storia, ne addita il suo compimento metastorico facendola “crescere” in quella direzione. Cf. il già citato: SARTORI, *L’eredità teologica del secolo XX...*, pp. 373 e ss.

Ricordiamo infine uno scritto del 2006, più lungo e dettagliato nei riferimenti autobiografici e da noi più volte citato, il libro-intervista *Una mentalità ecumenica* curato da G. Ziviani. In esso il teologo patavino si sofferma sul concilio, sul ruolo della teologia, sulla storia e le prospettive del movimento ecumenico, e scruta infine l'orizzonte futuro della chiesa. Non manca qualche pagina sul tema "scomodo" del male, prospettato anche dal suo punto di vista di uomo di fede anziano e irreversibilmente malato¹⁷¹.

Sul fronte della *profezia* ci sembra illuminante uno scritto dell'autore, preparato nell'anno 2003 come contributo a un volume collettaneo in onore di S. Dianich, ma pubblicato *post mortem*, dal titolo programmatico: *Teologia sistematica, domani*¹⁷². Dopo aver iniziato con un esame della situazione italiana nel post-concilio, egli la riassume constatando

che il gusto per la sintesi non è diffuso, tanto meno quello per il "sistema"; anzi questi termini non sono amabili: lasciano freddi o suscitano allergia..., [mentre] oggi piace di più, e anzi pare sempre più utile e più necessario, anche perché più produttivo, il lavoro analitico, quello su temi concreti e ben delimitati. Si crede che siano soltanto pochi i dotati di vere capacità di astrazione intellettuale, e che abbiano chiara vocazione a lavori di riflessione sistematica in grande¹⁷³.

Eppure, proprio a partire dalle scienze della natura, specialmente dalla cosmologia, accanto ad una corsa inarrestabile verso la specializzazione e, quasi, la frammentazione del sapere,

si avverte il bisogno di "olismo", voglia di orizzonti e visioni generali e sintetiche: si pensi al gusto per le ipotesi sull'origine dell'universo, sulle leggi della evoluzione, sull'eventuale suo traguardo finale... Così pure, in altri settori dell'odierna cultura non mancano tentativi di anticipazioni "sistematiche", o per lo meno se ne sente vivo il desiderio¹⁷⁴.

Nel panorama storico recente, a cui è dedicata la prima parte del contributo, il modello del metodo scolastico e la manualistica avevano sì fornito importanti contributi verso la sintesi nella teologia, ma viziati ed invalidati almeno in parte, purtroppo, da un approccio riduttivo alla verità e da un atteggiamento esageratamente apologetico, unilateralmente ancorato alla *oggettività* fino a perdere ogni contatto con il soggetto "moderno" che apprezza e promuove la *coscienza* e la *libertà*. Sartori continua ribadendo la sua persuasione che:

anche ora, dopo il grande risveglio seguito al Concilio, *la riconciliazione con la modernità* rimane il massimo impegno ecumenico, più ancora che non il dialogo con le chiese non cattoliche o quello con le religioni non cristiane; perché alla base di tutti tali confronti e dialoghi stanno gli aspetti della cultura (...), e più ancora il

¹⁷¹ SARTORI, *Una mentalità ecumenica*.... In questo scritto abbonda la *memoria* ma non manca la *profezia*.

¹⁷² L. SARTORI, «Teologia sistematica, domani», in *Studia Patavina*, 55 (2008), pp. 41-56. Per l'ampiezza di orizzonti e lo sfondo autobiografico può essere considerato il suo testamento "teologico" che, per un caso fortuito, è stato anche pubblicato dopo la sua morte!

¹⁷³ *Ibidem*, p. 42. L'autore segnala anche qualche rara eccezione: S. Dianich, solo parziale, e soprattutto B. Forte. L'aspirazione per l'opera teologica sistematica non è tuttavia completamente assente: lo dimostra, seppure in modo "estrinseco", il proliferare di dizionari, enciclopedie, raccolte e altre opere collettive; cf. le pp. 41-42.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 42-43. Non di rado il teologo patavino nei suoi scritti prende lo spunto da un evento, da un "caso" (molti emergono oggi dalla morale e dalla bioetica), per discuterlo non tanto nella sua singolarità ma per inquadrarlo subito dopo in uno schema più generale; questa è anche la sua raccomandazione alla sistematica del futuro, non dimenticare la concretezza delle situazioni ma proiettarla subito in una dimensione più ampia che ne rafforza la significatività.

vissuto storico dei credenti in quanto reali persone umane e popoli concreti (...). Proprio questa fatica appare ancora insuperabile e anzi rimane quasi del tutto da compiere¹⁷⁵.

Dopo la lettura dell'oggi, la sua profezia si completa, nella seconda parte del documento, con lo sguardo al ruolo della teologia domani e ad alcune indicazioni per prepararlo¹⁷⁶. 1- Anzitutto non rassegnarsi alla complessità ed alla conseguente quasi inevitabile dispersione, coltivando una precisa attitudine alla sintesi, magari procedendo per tentativi, *ad experimentum*; 2- lavorare insieme, fare teologia in gruppo, «la socialità del vivere cristiano non riguarda solo la fede, la chiesa in quanto credente; essa deve coinvolgere anche il riflettere sulla fede, il pensare la fede»; 3- valorizzare il ruolo degli organizzatori e delle guide dei convegni, «essi dovrebbero essere i veri “sistematici”, per saper interpretare ogni cosa in profondità, cercando di individuare e poi di segnalare le radici che unificano i problemi»; 4- puntare su traguardi intermedi iniziando dalla teologia fondamentale, per situare il credere cristiano nell'orizzonte amplissimo del credere umano, passando poi agli altri trattati classici, Dio, Cristo, Chiesa e Uomo aprendosi alla dimensione speculativa e sistematica allargando le prospettive in senso missionario (proseguendo l'*intentio* del Vaticano II) e valorizzando tutta la ricchezza implicita nell'uomo come *imago Dei* verso «quell'auspicato *progetto culturale umano universale, comune e “laico”*, che davvero pare necessario all'umanità intera»¹⁷⁷.

Come ci hanno documentato i testi esaminati, per il teologo patavino «l'ecumenismo insiste appunto sulla passione per l'unità e per la diversità, spinge a superare la conflittualità o l'opposizione dialettica tra unità e diversità, tra continuità e diversità: predispone, per così dire, ad una sorta di metafisica, quella che porta a legare in tensione positiva l'essere e il divenire», e ci introduce così, quasi senza avvedercene, nell'ultimo passo dell'avventura spirituale e teologica di Luigi Sartori: la metafisica dell'amore¹⁷⁸. Questa, come un fiume verso la foce, raccoglie e ricapitola molti “affluenti” nel lungo percorso di vita e di riflessione: innanzitutto l'atteggiamento aperto e cordiale che valorizza l'interlocutore; poi il mai sopito desiderio di comporre la frattura fra l'eredità positiva del pensiero classico, orientato alle essenze immutabili, e le istanze non disprezzabili del soggetto moderno e post-moderno, che si imperniano sull'esigenza del rispetto della

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 45-46. È chiaro dal contesto come l'orizzonte ultimo dell'ecumenismo sognato dal teologo patavino sia questa riconciliazione piena con la modernità che oggi si presenta con il carattere inedito della *interculturalità* vissuta nelle società multietniche. Questa è la sfida odierna alla teologia che, allo stesso tempo, ne evidenzia anche l'attuale inadeguatezza, almeno parziale. Scrive al riguardo Sartori, dopo aver lamentato nelle pagine precedenti un'eccessiva concentrazione sul momento analitico e storico-positivo nelle opere teologiche: «Non mi sembra che si sia sufficientemente risvegliata a tale impegno la teologia speculativo-sistematica; proprio quella che pur dovrebbe maggiormente sentirsi provocata, misurandosi sulla teologia positivo-storica; questa ha diritto di privilegiare il passato, quella invece ha il dovere di predisporre il presente al futuro; e il futuro è anzitutto nuova mentalità, nuovo modo di pensare il mondo, l'uomo, Dio; nuovo atteggiamento culturale e nuova spiritualità prima ancora che nuovo comportamento e stile di vita» (*ibidem*, p. 46).

¹⁷⁶ Noi ci dobbiamo limitare a riassumere quanto egli descrive ampiamente, *ivi*, alle pp. 48-56.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 55. Il teologo patavino ha riassunto qui, in forma di proposta per l'avvenire, lo stile dell'impegno della sua vita, dai convegni dei teologi del Triveneto prima del Concilio, fino alla presidenza dell'ATI e alle attività ecumeniche. Questi principi sono stati vissuti, sperimentati e fatti propri generando in lui la “mentalità ecumenica” che l'autore consegna come “testimone” alla nuova generazione di teologi nella speranza di un'altra fioritura.

¹⁷⁸ Il passo fra virgolette si trova in: SARTORI, *L'eredità teologica del secolo XX...*, p. 373. Il primo testo sull'argomento è: L. SARTORI, «Per una metafisica dell'amore», in *Studia Patavina*, 50 (2003), pp. 25-46, cui ne seguiranno altri, anche nella forma di un'intervista con l'autore.

coscienza, della libertà e della dimensione storica dell'umano. Sul piano propriamente teologico, vi confluiscono l'interesse per la creazione come piano divino *in fieri* e per la Redenzione e l'effusione dello Spirito come segno della condiscendenza divina verso la storia, che lo invita all'esercizio di un equilibrato ma coraggioso *senso storico*; e, infine, l'esperienza pastorale sul fronte del dialogo con la cultura e la militanza ecumenica che gli indicano la carità come l'unica via praticabile della fede e della verità¹⁷⁹.

Negli ultimi anni della vita la riflessione di Sartori, acquistando un inequivocabile tratto sapienziale, percorre un ultimo tornante, un ultimo "arco di cicloide", tornando agli inizi quando, a contatto con la filosofia di Blondel, egli aveva considerato fra le dimensioni dell'amore anche quella *passiva*; pure quest'ultima trova la propria consistenza in Dio Trinità nel quale, accanto all'amore *donato*, sta quello *ricevuto e pienamente contraccambiato* nonché quello *ipostatizzato*. Il teologo patavino è interessato a cogliere il "senso metafisico" dell'amore, cioè a considerarlo come *primo principio* della realtà, non come un "trascendentale" dell'essere secondo la dottrina classica, e si impegna in una riflessione filosofico-teologica andando anche alla ricerca di altre "voci", contemporanee o del passato, che condividano questa intuizione¹⁸⁰.

L'autore muove dalla constatazione che, nella tradizione filosofica occidentale, il problema metafisico della consistenza del reale è stato sempre concepito in chiave di essere o di divenire, pur con molte varianti. Nel pensiero classico l'idea di perfezione è stata legata preferibilmente a quella di essere, di fissità, condizionando così la visione di Dio, della creazione e dei loro reciproci rapporti, e anche il linguaggio che le esprime. A partire dall'età moderna, continua Sartori, queste impostazioni si trovano sempre più in crisi, incalzate da un pensiero che si riconosce nel divenire e nella storia e che, specialmente nell'epoca contemporanea, non vede più come suo paradigma di riferimento il pensiero filosofico e le sue categorie, bensì quello scientifico che si struttura sempre di più attorno al concetto di energia (anche la massa, che è misura della materia, è una forma di energia). A ciò si aggiungono altri fattori concomitanti nel gravare del sospetto di "ideologia" la riflessione metafisica tradizionale, ad esempio il cosiddetto "pensiero debole", i dubbi sulla razionalità espressi dalla psicoanalisi, e l'elenco potrebbe continuare. Secondo il teologo

¹⁷⁹ Un intero capitolo, il IV della Parte II di: SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi...*, ha per titolo "Carità, via della verità e della fede".

¹⁸⁰ Cf. L. SARTORI, «Essere e divenire nella metafisica dell'amore», in *Per una metafisica dell'Amore*, a cura di L. Sartori e S. Nash-Marshall, I.S.E., Venezia 2005, pp. 261-281. Il testo fa parte di un volume collettaneo in cui compaiono altri contributi, da lui stesso promossi e sollecitati, sul tema della consistenza metafisica dell'amore. In qualche caso l'autore preferisce l'espressione "ontologia della carità" che ritiene tecnicamente più corretta ma forse anche più fredda, per cui nell'uso è l'altra a prevalere. Ne parla, ad esempio, in una intervista con P. Coda che verte proprio sull'ontologia della carità (genitivo soggettivo come ricorda il teologo patavino, cioè radice dell'essere) ma che spazia su molti temi: da una teologia "creata insieme" da un ampio soggetto plenario, del credere come del riflettere, alla carità come anima del percorso che conduce alla verità, alla teologia come partecipazione "al gioco e al sogno" di Dio, verso una composizione di essere e divenire in una visione trinitaria che avvicina la fede alla concezione odierna del cosmo offerta dalle scienze naturali. Alla veste storica della fede e del dogma Sartori si è interessato fin dal tempo degli studi alla Gregoriana; circa mezzo secolo dopo così si esprime: «Per me la storicità consiste precisamente nel saper far entrare nell'essere anche il divenire. Ed ecco nuovamente il primato dell'azione sull'atto: l'evento. E gli eventi non sono che continue novità da descriversi quasi come nuova creazione (...). Ebbene, questa prospettiva deve essere assunta nella metafisica, se essa vuole recuperare la forza del divenire, e il senso della vita». Cf. P. CODA, «Ontologia della carità. "Una teologia che ami il soggetto comunitario. Incontro con Luigi Sartori"», in *Il regno-attualità*, 20 (2004), p. 710; l'intero testo è alle pp. 705-711.

patavino, il pensiero classico ha costruito le sue categorie a partire dal *mondo materiale* quasi esso fosse lo specchio perfetto dell'essere. Si tratta allora, oggi, seguendo l'insegnamento che già è venuto da Agostino, di privilegiare, invece, l'*essere espresso dai viventi*, in particolare dallo spirito umano che è pensiero, libertà ed amore, dando così il primato al finalismo e alla novità insita nella creazione¹⁸¹. L'amore come principio metafisico spinge ad interpretare di continuo il passato, pur con discernimento, dandogli forza di vera attualità e di futuro (è il senso del "memoriale" biblico), riconoscendo i valori di vita perenni che sono nella storia.

L'Amore orienta alla totalità; è nel divenire ma in quanto punta sull'essere. Gli atti della persona non sono semplici prodotti della sua esternazione, solo suoi frutti che rimangono al di fuori di essa e rispetto ai quali essa resta "altro"; no, essi ritornano alla fine dentro la persona, per edificarla, per costruirla: "noi siamo i nostri atti". E a sua volta la persona contribuisce all'essere e all'esprimersi della comunità, così pure viceversa la comunità contribuisce all'essere e all'esprimersi della persona¹⁸².

Il dinamismo metafisico dell'amore richiede attenzione speciale soprattutto agli *atteggiamenti* spirituali e teologici, cioè alla fede che alimentando la speranza coopera a muovere nella carità la storia verso il suo ultimo traguardo, e alla sua necessaria *socialità* che si realizza in modo pieno nel *con-credere* di un ampio "soggetto plenario".

Riassumendo l'itinerario di mezzo secolo che abbiamo fin qui percorso attraverso la produzione scritta di Sartori, dagli inizi nel '53 su Blondel fino alla *metafisica dell'amore*, ci preme rilevare come, e nelle pagine precedenti abbiamo cercato di dimostrarlo, l'autore non si sia mai davvero staccato dal suo antico interesse giovanile, quello del colloquio tra la fede e la cultura, o in altre parole la significatività del Vangelo nel contesto del soggetto moderno, momento "attuale" di un dialogo serrato e ininterrotto fra la fede, risposta all'appello divino, e la complessità e la contraddittorietà della storia.

Negli scritti pre-conciliari l'interesse si focalizza sui temi della storia, dell'impegno dei laici e su diversi aspetti dell'antropologia cristiana. Dopo il Vaticano II la produzione scritta, seguendo quasi passo passo gli impegni ecclesiali e le collaborazioni tramite le quali ha reso la sua testimonianza, come vedremo nel capitolo successivo, si muove secondo tre direttrici di marcia che vengono confermate fino agli ultimi anni di vita, pur mutando talvolta timbro e facendo spazio a spunti di testamento teologico e spirituale. 1- verso il rinnovamento della teologia, nel metodo, nella presenza pubblica e nell'efficacia testimoniale; 2- accompagnando con partecipazione appassionata il cammino verso l'unità della chiesa, a cominciare dal reintegro della comunione fra i cristiani in vista di traguardi più impegnativi; 3- per riannodare il dialogo della teologia e della chiesa con la cultura, intesa come totalità delle espressioni umane storiche, per re-impiantarvi il germe della fede che anticipa la ricapitolazione escatologica dei progetti umani.

¹⁸¹ In *Essere e divenire nella metafisica dell'amore...*, le cui prime pagine sono state qui riassunte, l'autore colloca gli apporti della Rivelazione che, più che a definizioni e a fissità, orienta a un dinamismo, a una tensione escatologica che muove verso la pienezza e la totalità, dandone comunque, nel tempo, esperienze significative ancorché parziali e provvisorie. In questa prospettiva la sensibilità moderna, con l'attenzione alla libertà e alla coscienza e l'anelito al perfezionamento continuo, è assai vicina. In questo modo il teologo patavino cerca anche di "conciliare" tempo ed eternità nel segno dell'Amore che è l'essere stesso di Dio.

¹⁸² *Ibidem*, p. 274. Non ha bisogno di commenti la verità psicologica della riflessione di Sartori che vede l'uomo "costruirsi" a partire dai propri atti che, come insegna la teologia morale, estrinsecano e vivificano la cosiddetta "opzione fondamentale".

Sartori ha contestualizzato continuamente questo suo interesse primario “declinandolo” attraverso i molti “rami e foglie” di una riflessione ad ampio raggio, che si rivolge anche agli elementi costitutivi della realtà chiesa per illustrarne la destinazione missionaria e pastorale e la funzione storica ricapitolatrice. Nella sua prospettiva “accogliente”, l’ecumenismo interconfessionale, il dialogo interreligioso e il confronto con il mondo multiculturale e multi-etnico all’insegna della promozione della pace, sono solo i passi storici, e anche logici, successivi da compiere in ordine alla piena realizzazione della funzione salvifica e unificante che compete alla chiesa.

La peculiare sensibilità, che lo porta a sentirsi sempre “aspirante” e mai appagato dei risultati, se da un lato lo tiene lontano dallo scrivere un *opus magnum* ricapitolativo del suo pensiero, lo porta d’altro canto a essere creativo e stimolante, ad aprire molte piste di riflessione offerte al contributo di altri, forte della convinzione per cui ogni realtà storica ha diritto di sperimentare e di vivere la sua pienezza nell’Incarnazione. Con un ultimo balzo della speranza, nella *metafisica dell’amore*, propone alla riflessione filosofica e alla fede una possibile composizione del dissidio fra la fatica del divenire della storia e la garanzia e la stabilità rassicurante dell’eternità di Dio.

Capitolo 3

Dalle attività alla riflessione

Nell'*Introduzione a Per una teologia in Italia* Sartori ricorda l'affettuoso rimprovero degli amici che lo invitavano a offrire una presentazione sistematica alla sua produzione scritta, almeno di una parte tramite un trattato sull'ecclesiologia, e tuttavia non esita a riconoscere che:

Li ho delusi, ma perché ormai non mi sentivo di deludere gli abituali "committenti": vale a dire quanti, dal fronte di esigenze immediate e quindi anche contingenti della vita ecclesiale, mi avevano ormai tracciato (in nome di Dio; io credo molto alla Provvidenza!) una strada piuttosto umile e in certa misura più accidentata, quella di interventi puntuali offerti per dare risposte a problemi sollevati dal vissuto della fede e della pastorale¹⁸³.

Queste parole rendono ragione del carattere "testimoniale e pratico" della sua teologia e orientano a cogliere il *sensu* autentico delle molteplici attività e collaborazioni da lui intessute, anche prima del concilio benché poi si facciano più numerose e importanti¹⁸⁴. Esse sono tutte accomunate dall'orientamento, espresso in modo diverso secondo il contesto, alla promozione e alla verifica della significatività antropologica della fede in ogni ambito del dialogo culturale o della vita pastorale della chiesa italiana nonché nei molti anni di insegnamento accademico a Padova, Milano, Venezia e in altre sedi. Si ripropongono, anche, di offrire stimoli preziosi per favorire la crescita di "gruppi" di laici e di "collettivi" di teologi, sull'esempio dei convegni dei teologi del Triveneto, per promuovere quel "camminare insieme" di cui sente l'esigenza e la responsabilità nei confronti della chiesa. «[Tutto ciò] mi ha dirottato, senza mia scelta, nella direzione di sostegno al cammino altrui nel campo della teologia; ma qui vedo inserirsi bene anche il maturare della mia attenzione particolare verso la teologalità comunitaria, da promuovere nella chiesa»¹⁸⁵.

3.1- Per il dialogo con l'alta cultura

I primi passi dell'autore in questo ambito coincidono con la fondazione di *Studia Patavina*. La rivista vede la luce nell'ambito dell'avvio di un nuovo corso della cultura cattolica promosso dall'allora vescovo di Padova, Girolamo Bortignon, entrato in diocesi appena quarantenne nel giugno del '49 ma con alle spalle già

¹⁸³ SARTORI, *Introduzione. Confessioni... a vespero...*, p. 27. L'autore offre, nelle righe seguenti, altre ragioni della sua renitenza: la difficoltà di proporre qualcosa di veramente nuovo in un panorama soprassaturato di molte proposte diverse ma scarsamente originali, la necessità e la fatica di riesprimere tutta una teologia neoscolastica e manualistica, esemplarmente chiara e stringata anche se limitata, appresa come discente e poi anche insegnata ante concilio, nelle nuove categorie inaugurate dal Vaticano II, la difficoltà ma anche il vantaggio di «essere stato obbligato a vivere la teologia in modo complesso, quasi dovendo rivestire quattro ruoli diversi: istituzionale, apostolico-missionario, comunitario, e di ricerca. Piste quasi precostituite» (*ibidem*, pp. 29-30).

¹⁸⁴ Per brevità ci limiteremo alle collaborazioni e alle iniziative aventi carattere continuativo, tralasciando quelle episodiche.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 30.

qualche anno di apprezzata esperienza episcopale a Belluno, intenzionato a dedicarsi a progetti e ad iniziative di rinnovamento, favoriti anche dal clima adatto dell'immediato dopoguerra, preso dal fervore della ricostruzione, non solo materiale, che contagiava positivamente anche la chiesa¹⁸⁶. Nel lodevole intento di rivitalizzare la prospettiva ecumenica di apertura verso l'Oriente, cara al suo predecessore Gregorio Barbarigo e alla tradizione da lui inaugurata, il vescovo Bortignon coglie l'occasione fornita dall'enciclica *Humani generis* di Pio XII, promulgata nel '50, per leggerla secondo un'ermeneutica coraggiosa e addirittura contro corrente in quegli anni, vedendo in essa un forte stimolo e un invito implicito a un rilancio vitale ma responsabile del pensiero cristiano. Rinnovando l'impegno al dialogo con la cultura e con le scienze, quattro anni dopo il suo insediamento episcopale avvia la nuova rivista che già nel titolo, completo di sottotitolo, *Studia Patavina. Rivista di filosofia e di teologia*, intreccia i suoi "oggetti", i suoi "soggetti" cioè il Seminario e l'Università e, implicitamente, addita il compito assegnatole: il dialogo e la cooperazione dei saperi¹⁸⁷.

Sartori sostiene che:

la lunga stagione "apologetica" vissuta a Padova, nell'Università come nel Seminario, a partire da S. Gregorio Barbarigo fino ai nostri giorni, aveva potuto mostrare come il vero modo adulto di difendere la fede non può consistere in un atteggiamento ispirato da criteri di paura, nel tenere lontana la fede dai problemi attuali, bensì in un atteggiamento sorretto da coraggio, per affrontare i problemi, entrando nel terreno dove sorgono obiezioni e contestazioni, realizzando confronti leali con la cultura moderna, con fermezza ma anche con competenza¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Si possono consultare due testi del nostro autore dedicati a ripercorrere, secondo un diverso profilo, il cammino della rivista e scritti, rispettivamente, per sottolineare il traguardo del 25° e del 50° anno di vita: L. SARTORI, «Il senso di un cammino», *Studia Patavina*, 26 (1979) 3, pp. 487-495; L. SARTORI, «Studia Patavina nel 50° ricordando il faticoso inizio», *Studia Patavina*, 52 (2005) 1, pp. 7-20. Il primo si sofferma sugli orientamenti della rivista, mentre l'altro tiene fede al titolo e respira, dopo mezzo secolo, le difficoltà, l'ansia, la trepidazione e la gioia dell'inizio; per capire la relazione, più che funzionale, fra la rivista e il suo primo segretario di redazione e co-fondatore, accanto a mons. Bortignon, vanno accostati e letti assieme. Soprattutto nel secondo contributo sono presentate le diverse iniziative del vescovo, incluso il tentativo, allora non riuscito perché l'ambiente del Seminario non dava sufficienti garanzie di un livello scientifico adeguato, di riaprire in Veneto la Facoltà Teologica chiusa negli anni '30 durante il pontificato di Pio XI (cf. *ibidem*, pp. 7-9). Altre informazioni utili per comprendere la situazione degli inizi della rivista si leggono in un articolo dedicato con riconoscenza dall'autore al suo vescovo, pochi mesi dopo la morte, per rievocarne la singolare figura di uomo della tradizione, ma ricco di saggezza e di spiritualità: L. SARTORI, «Monsignor Girolamo Bortignon (1905-1992). Promotore di cultura», in *Studia Patavina*, 39 (1992) 2, pp. 3-10.

¹⁸⁷ Sartori rileva come, negli anni '50, la citata enciclica venisse letta come prosecuzione, un quarantennio dopo, della *Pascendi* di Pio X, con cui si condannò il modernismo. La medesima convinzione esprime anche G. Angelini: «Ma anche al di là delle sue affermazioni analitiche (...) l'*Humani generis* segna un arresto nei tentativi di aggiornamento della teologia, perché – parve ai commentatori - essa condannava con la *théologie nouvelle* lo stesso generico programma di rinnovamento della teologia, e in particolare ogni velleità di "pluralismo" teologico»; G. ANGELINI, «La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Marietti, Torino 1977, p. 622. «Eppure, a lunga distanza essa [l'*Humani generis*] sarebbe apparsa anche come punto di partenza per un rilancio, più che non come bloccaggio. E il Vescovo di Padova già allora preferiva mandare avanti questa interpretazione "positiva" e di stimolo», come risulta dalla *Presentazione* della rivista, che reca la sua firma, pubblicata in *Studia Patavina*, 1 (1954) 1, pp. 2-4. Per il testo virgolettato, cf. SARTORI, *Il senso di un cammino...*, p. 489.

¹⁸⁸ SARTORI, *Il senso di un cammino...*, p. 489. L'autore coglie un'analogia fra la figura del Barbarigo, pastore eminente non solo nei suoi pronunciamenti magisteriali ma anche come modello nell'incarnarli con l'esempio, e quella di Pio XII che non si limita a denunciare rischi ed errori ma dà anche prova di una costante ricerca di aggiornare la fede in risposta alle istanze culturali del suo tempo (*ivi*, p. 490). Questo parallelismo e la contemporanea presenza a Padova di un nutrito e affidabile gruppo di filosofi e studiosi di ispirazione cristiana, fra i quali spiccano Stefanini, Padovani e Giacon, alcuni dei quali sono anche promotori del coevo *Centro di studi filosofici cristiani* di Gallarate, confortano senza dubbio la decisione del vescovo di fondare la rivista (*ivi*, p. 491). In questa iniziativa episcopale E. R. Tura vede un provvidenziale paradosso: «Il vescovo Bortignon volle senza alcun dubbio caratterizzare la Rivista attraverso il segretario di Redazione, L. Sartori, che conosceva come intuitivo verso il nuovo e perciò capace di dialogo con

La scelta di Sartori come guida della rivista è motivata, oltre che dalla stima personale e dall'apprezzamento delle doti di studioso e dell'entusiasmo giovanile, anche da una conoscenza diretta che risale ai tempi della fanciullezza del teologo patavino, ai mesi estivi degli anni 1930-34 quando Girolamo Bortignon gli insegnava il catechismo, e mai interrotta in seguito¹⁸⁹. Il progetto del vescovo si articolava concretamente in tre compiti principali affidati al suo segretario di Redazione: anzitutto, la costruzione di una "comunità di teologi", allenati allo studio scientifico e al confronto critico con altri esperti sui temi attinenti la fede e la sua contestualizzazione, raccogliendo le poche forze disponibili a partire da quelle del Seminario per abbracciare in prospettiva l'intero Nord-Est¹⁹⁰. Poi, il coordinamento con i redattori laici scelti dal vescovo, provenienti solitamente dall'ambiente universitario, compito non facile per il giovane, e timido, sacerdote che si trovava di fronte, spesso, studiosi maturi ed affermati. Infine la mansione "tecnica" di sollecitare contributi in vari ambiti da parte di validi esperti italiani per favorire la crescita e la visibilità della rivista¹⁹¹.

Ma, osserva l'autore, «la questione preminente era un'altra: *l'orientamento e l'indirizzo di fondo, che avrebbe dovuto dare forma specifica alla Rivista*»; il vescovo, quasi istintivamente, pensava all'apologetica e alla polemica, seppure la decisione di aprire ai contributi provenienti dai «professori universitari costituiva una premessa concreta, e di principio, che non consentiva lotte contro la modernità»¹⁹². Approfittando del fatto che il vescovo gli aveva dato mano libera nel preparare la bozza della *Presentazione* della rivista, egli la articola con equilibrio fra esigenze apparentemente contraddittorie e inconciliabili:

Mi sono quindi impegnato, sì e onestamente, a rifarmi alla "Humanis generis", ma preferendo segnalare e valorizzare quei suoi passi nei quali essa stimola a una teologia che si ispira al dialogo e allo scambio (...). Perciò la Rivista orienta all'"aggiornamento" (p. 4; faccio notare che questo termine sarà poi consacrato da papa

l'ambiente culturale dell'Università. Ma contemporaneamente il vescovo rimaneva fedele alla sua formazione scolastica posttridentina, intellettualmente bisognoso di uno schema chiaro e tradizionale in cui collocare e interpretare le eventuali novità. (...) L. Sartori capì che doveva mediare pazientemente. Scrisse la prima stesura della programmatica *Presentazione* della Rivista, poi firmata dal vescovo Bortignon, valorizzando i passi aperti e incoraggianti dell'enciclica *Humanis generis*: e il vescovo sorprendentemente vi si ritrovò, ma motivato dalla via ascetica-missionaria piuttosto che dalla sua visione culturale. La sua fede evangelica radicale e la sua apertura missionaria gli suggerirono con convinzione un'apertura impreveduta»; E. R. TURA, «Luigi Sartori e "Studia Patavina"», in *Studia Patavina*, 42 (1995) 1, pp. 6-7.

¹⁸⁹ SARTORI, *Studia Patavina nel cinquantennio...*, p. 10 e ss.

¹⁹⁰ Il segretario non potrà contare molto sull'aiuto dei professori del Seminario, uno dei due *Studia* che avrebbe dovuto animare la rivista; la loro preparazione teologica era limitata alla manualistica post-tridentina e al tomismo, troppo a lungo era durato l'estraniamento nei confronti della cultura laica. Cf. *ibidem*, pp. 8-9.

¹⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 12. Quanto al primo punto, l'attività del segretario si documenta da sé, basta osservarne i frutti nei convegni dei teologi triveneti, organizzati con cadenza annuale, di cui la rivista offre puntualmente il rendiconto con i contributi proposti dai partecipanti. Sarà, per Sartori, una palestra preparatoria in vista degli impegni con l'ATI, il SAE e altri ancora. A ricordare lo sforzo entusiasta di quegli anni verso la costruzione di un soggetto teologico veneto, pubblicherà più tardi un articolo: L. SARTORI, «Tratti di un cammino teologale: "Studia Patavina" e i convegni dei teologi triveneti», in *Studia Patavina*, 33 (1986) 1, pp. 101-110. Nel percorso di questi convegni si possono trovare diversi punti di contatto con la, quasi, parallela attività dell'ATI; essi «documentano il crescente interesse verso il confronto con le scienze umane: nel '68 il problema del linguaggio, nel '69 l'antropologia, nel '70 l'ermeneutica, nel '72 la sociologia, nel '73 la psicologia» (cf. *ibidem*, pp. 106-107). In quegli incontri maturano le tre caratteristiche della teologia "veneta", secondo l'autore patavino: interdisciplinare, comunitaria e pastorale nell'intenzionalità (cf. *ibidem*, p. 109). Quanto agli altri due punti, uno sguardo alla varietà dei titoli e degli autori dei contributi pubblicati, nonché l'elenco dei libri ricevuti e recensiti, sono la misura dello sforzo del segretario e del suo successo. Anche le numerose occasioni di incontro con gli studiosi laici, favoriti dalla sua indole che lo aiuta a "fare gruppo", arricchiranno ulteriormente la sua esperienza "ecumenica" preparandolo agli appuntamenti dei decenni successivi.

¹⁹² Cf. SARTORI, *Studia Patavina nel cinquantennio...*, pp. 12 e 14, rispettivamente.

Giovanni XXIII, per le finalità del Concilio, ma noi qui siamo ancora nel 1954!). Ritengo però che il passo più decisivo, che sono riuscito ad inserire nella *Presentazione* (p. 5), è una citazione tratta dal discorso tenuto dal Papa (p. 5) in una sua visita ufficiale all'Università Gregoriana, proprio nel 1953!, e in cui è già presente quel tema che poi diventerà classico nel metodo dell'ecumenismo voluto dal Concilio, e cioè il dovere di tenere conto della *distinzione fra la sostanza* divina di ciò che è verità cristiana e *la forma culturale* della sua umana interpretazione ed espressione¹⁹³.

La rivista tiene fede alle premesse esposte nella *Presentazione*, e con gioia egli rileva come si presenti da subito palestra di esercizio libero della ricerca e della discussione favorendo anche la nascita, poco tempo dopo, di un altro periodico di sociologia religiosa, a cura di S. Acquaviva che, nei primi anni, a *Studia Patavina* aveva fornito validi contributi¹⁹⁴. Ai suoi esordi la rivista pubblica numerosi contributi e tesi di laurea di autori di area veneta, fra i quali Alfredo Battisti, futuro arcivescovo di Udine, e Albino Luciani, poi patriarca e papa, di C. Fabro su Blondel, contributi di Stefanini, Giacon e Padovani, e diventa anche un valido veicolo di diffusione di numerose opere filosofico-teologiche italiane e straniere tramite lo strumento delle recensioni, molte scritte dallo stesso Sartori quali quelle sui testi di C. Journet¹⁹⁵. In quei primi anni, riconosce con franchezza il nostro autore:

la Rivista aveva, sì, chiari orientamenti, ma solo quanto ad ispirazione; invece non disponeva di precise linee di metodo in rapporto a contenuti specifici. Quindi nei primi tempi dovette mantenersi disponibile agli innumerevoli testi che gli studiosi interpellati, rispondendo, spedivano liberamente alla Redazione (...). Le prime annate, quindi, appaiono ricche, ma forse anche un po' troppo variegate, o forse addirittura "caotiche" e "qualunquiste" (?) e troppo "liberali" ...¹⁹⁶.

Il segretario riesce comunque a far "decollare" la rivista, che nelle finalità di dialogo incarna il suo progetto, la cui apertura, non essendo espressione di una scuola determinata, si risolve a vantaggio dell'iniziativa stessa che, già allora, «si rivelava "ecumenica", cioè valorizzatrice delle diversità esistenti e in vista di una unità futura»¹⁹⁷. Dopo pochi anni gli orientamenti della rivista si delineano con maggiore precisione, un indizio di questo è anche la mutazione del sottotitolo che diventa *Rivista di Scienze Religiose*.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 14. L'autore continua: «Passo di importanza davvero capitale! A quei tempi io non ero ancora entrato appieno nella teologia ecumenica (...), eppure avevo già intuito il valore di quella citazione!» (*ivi*, pp. 14-15). I rimandi qui contenuti alla *Presentazione* della rivista, firmata dal vescovo, si rifanno ovviamente al testo ufficiale pubblicato sul primo numero di *Studia Patavina*. Inoltre, poco più avanti, Sartori al riguardo precisa: «Devo riconoscere che il vescovo intervenne poi con correzioni, aggiunte o cancellature, sul testo da me proposto; ma non lo mutò sostanzialmente. E allora mi venne di pensare... a un miracolo! Egli era partito con l'intenzione di una dai caratteri di vitalità bellicosa, e finiva, invece, con l'intenzione di una rivista di dialogo e di scambio. Ma il vero miracolo stava nella radice, cioè nella sua spiritualità. Egli partiva sempre e d'istinto solo dalla tradizione, (...) eppure egli rimaneva aperto alle azioni innovative dello Spirito, anche a quelle che non passavano attraverso di lui» (*ivi*, p. 15). E. R. Tura, si è visto poc'anzi, è della stessa opinione.

¹⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 16. Secondo F. Cavalli, che scrive un articolo per presentare la neonata iniziativa, la rivista «si prefigge di essere una palestra» di dialogo e di riflessione: F. CAVALLI, «Un nuovo periodico di filosofia e teologia», in *La civiltà cattolica*, 3 (1955), p. 69. Il modo di fare teologia e cultura cristiana attuato dalla rivista riscuote sempre interesse; molti anni dopo la *Scuola Cattolica* ospiterà uno scritto di Sartori per ripercorrerne la storia, il metodo e le finalità. Cf. L. SARTORI, «Studia Patavina», in *Scuola Cattolica*, 120 (1992), pp. 474-80.

¹⁹⁵ Maggiori dettagli in *Studia Patavina nel cinquantesimo...*, pp. 16-19, oltre che negli indici riassuntivi posti alla fine del terzo numero di ogni annata della rivista.

¹⁹⁶ SARTORI, *Studia Patavina nel cinquantesimo...*, p. 18. Per i venticinque anni della rivista l'autore patavino scrive: «Una certa "genericità" di fondo doveva inizialmente servire a tenere aperti gli spazi dell'incontro tra centri culturali così vari e diversi come erano, ad esempio, Università e Seminario, con le loro interne molteplicità; ma quasi subito si rivelò significativa addirittura come anticipo del "progetto giovanneo" culminato nel Vaticano II, con la sua vaga finalità di "aggiornamento"»; SARTORI, *Il senso di un cammino...*, p. 491.

¹⁹⁷ SARTORI, *Studia Patavina nel cinquantesimo...*, p. 20.

Oltre l'aspetto opportuno e fortunato della "genericità", prende corpo nei contributi proposti l'ideale preannunciato nella *Presentazione* di «portare la cultura contemporanea sotto lo sguardo del clero e dei teologi, la teologia contemporanea sotto lo sguardo del laicato e dei pensatori d'oggi», tramite la collaborazione proficua e la circolazione del sapere¹⁹⁸. E' questo non solo un programma di teologia, ma anche di "politica teologica" che coinvolge il modo di fare riflessione teologica e la strategia pastorale:

Direttamente, l'intenzione è pastorale: superare il distacco tra clero e laici, tra chiesa e mondo, tra teologia e cultura. Ma ciò comporta necessariamente una revisione dei metodi e dei contenuti stessi della teologia. La Rivista inaugura così un processo lungo e faticoso sul fronte dei rapporti con i cultori di altre discipline. La teologia viene chiamata a lavorare molto di più sui territori "di confine", nel dialogo vitale e profondo con le scienze che rappresentano i vari settori della cultura contemporanea¹⁹⁹.

Naturalmente Sartori dona a *Studia Patavina*, oltre all'impronta di dialogo e di ricerca "insieme" che abbiamo tratteggiato, anche una mole considerevole di articoli, editoriali e interventi, a partire dalla citata *lectio magistralis* programmatica del '53 sulla dottrina di san Bernardo fino a *Teologia sistematica, domani*, pubblicata postuma nel 2008, nonché uno sforzo rilevante di promozione culturale realizzato anche facendo conoscere opere teologiche, filosofiche e storiche attraverso le numerose "recensioni" e le più sintetiche "schede e segnalazioni bibliografiche" che recano la sua firma²⁰⁰. Ma l'eredità più preziosa, espressiva della sua natura ecumenica, è il dono dell'esempio del "crescere assieme" attraverso il dialogo e la collaborazione che si estrinseca nei convegni annuali dei teologi triveneti e nei numerosi *Simposi* e incontri che, a partire dagli anni '70, impegnano la rivista su nodi problematici contemporanei di particolare rilievo e vengono affrontati con un approccio interdisciplinare²⁰¹.

¹⁹⁸ SARTORI, *Il senso di un cammino...*, p. 492.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 492-493. Possiamo verificare come l'impronta data alla rivista dal segretario corrisponda al dialogo tra fede e cultura da lui auspicato e continuato nei passi successivi della revisione dei metodi e dei contenuti della teologia, che l'autore porterà avanti nell'ATI, nel coinvolgimento missionario pieno di una chiesa che si volge con decisione al mondo.

²⁰⁰ A parecchi dei contributi principali abbiamo fatto cenno nel capitolo precedente, altri verranno citati in seguito. Essi spaziano quasi in ogni ambito della teologia, con una certa prevalenza dell'ecclesiologia in prospettiva ecumenica e dell'impegno culturale e pastorale, ma l'obiettivo rimane la promozione dell'incontro con la fede; cf., ad esempio, L. SARTORI, «Ripensare l'ateismo», in *Studia Patavina*, 34 (1987) 2, pp. 265-273. Al riguardo si può leggere la commemorazione di: E. R. TURA, «Luigi Sartori. In memoriam del primo segretario di Studia Patavina», in *Studia Patavina*, 54 (2007), p. 291. Per completezza citiamo anche la collaborazione dell'autore patavino con la rivista *Hermeneutica* che si propone un "target" non dissimile da *Studia Patavina*.

²⁰¹ Cf. SARTORI, *Il senso di un cammino...*, pp. 493-494. Dopo il 1968 il ruolo di segretario della rivista passa a G. Leonardi, verosimilmente perché Sartori era impegnato ormai su diversi altri "fronti". Non cessa, tuttavia, la sua collaborazione, anzi egli rimane autorevole riferimento di numerosi incontri promossi od "ospitati" dalla rivista, a cominciare dal Convegno e Simposio del 1982 su "*Galileo Galilei a Padova*". *Libertà di indagine e principio di autorità*, organizzato per ricordare dopo 350 anni il processo ecclesiastico subito dallo scienziato, fondamentale per l'interesse del tema e per l'ampia risonanza suscitata, a cui parteciparono molti esponenti della cultura e delle scienze fra cui Sofia Vanni Rovighi, Marcello Cresti e Nicolò Dalla Porta, questi due ultimi come "parte in causa" in qualità di professori ordinari rappresentanti dell'Istituto di Fisica dell'Università di Padova fondato dallo scienziato pisano, di cui porta anche il nome. Per l'occasione il nostro autore offre un contributo "attualizzante" sul tema, sul quale ritorneremo nella seconda parte: L. SARTORI, «A proposito di Galileo: autorità e libertà nella Chiesa», in *Studia Patavina*, 29 (1982) 3, pp. 21-38, numero monografico dedicato all'evento. Citiamo ancora, come ulteriori esempi delle "tavole rotonde" a cui l'autore ha partecipato producendo un contributo scritto, la controversia fra E. Severino ed E. Salmann, che trova ampio spazio in *Studia Patavina*, 44 (1997) 2, e due temi che coinvolgono filosofia, scienze e teologia, quali l'incontro su *Nuove concezioni di spazio-tempo e immagine di Dio. Contributi a un dibattito interdisciplinare*, da lui organizzato insieme a P. Campogalliani, fisico e storico della fisica dell'Università di Padova, di cui dà ampie informazioni il n. 3

3.2- Per la “crescita” della teologia e dell’ecumenismo

Fra le iniziative volte a qualificare la teologia in Italia, occorre segnalare innanzitutto la partecipazione all’Associazione Teologica Italiana, di cui Sartori è stato membro fin dalla fondazione, nel 1967, e per vent’anni presidente (dal 1969 al 1989), e al suo percorso teologico, ritmato dai temi dibattuti ai congressi nazionali, celebrati prima annualmente e poi con ritmo biennale a partire dalla sua presidenza, per rinnovare il metodo e i contenuti e accrescere la significatività della teologia, sia nella chiesa che nella società²⁰². Al periodo della più intensa collaborazione con l’ATI appartengono le voci che l’autore ha firmato per i dizionari nonché altri scritti sistematici e parecchi testi che si confrontano con il tema della storicità e del ruolo ecclesiale dell’ermeneutica. Essi portano il segno dei dibattiti allora in corso presso l’Associazione. Su questa stessa linea vanno anche ricordate per completezza, ma senza dilungarsi, le pluriennali cooperazioni intercorse sia con l’Istituto di Scienze Religiose di Trento che con l’Istituto di Liturgia Pastorale in Santa Giustina a Padova e, riassuntivamente, gli oltre quarant’anni in cui il nostro autore si è prodigato a far “crescere” la fede e la teologia tramite un’attività ininterrotta di insegnamento presso facoltà e istituti teologici a Padova, Milano, le sedi più note in cui è stato docente, e in diverse altre.

Sul fronte della promozione della mentalità e della teologia ecumenica un primo sentiero, percorso fin dagli anni giovanili, è costituito dal contributo prestato, sino a pochi mesi prima della morte, come consulente cattolico del Segretariato Attività Ecumeniche, presieduto fino al 1996 dalla fondatrice, Maria Vingiani, che l’autore aveva incontrato a Venezia e con la quale si era instaurata una collaborazione già al ritorno dopo la conclusione degli studi alla Gregoriana. Inoltre, nell’ambito delle iniziative ecumeniche vanno sottolineate, negli anni dopo il concilio, la sua opera di consultore dell’allora Segretariato romano per l’Unità dei Cristiani prestata per oltre dieci anni, la partecipazione come membro cattolico a Fede e

del 1987 di *Studia Patavina*, e il *Simposio su “Verità e fede”*, curato da V. Bortolin, di cui la rivista riferisce al n. 1 del 1994.

²⁰² L’ATI nasce nel post-concilio per riunire i teologi dogmatici italiani, non diversamente dall’ABI per i biblisti e da altre similari associazioni. Fin dall’inizio essa deve confrontarsi con il tema del rapporto fra la teologia ed il magistero, che specie in Italia abbisogna di una nuova definizione ma è sempre a rischio di suscitare contrasti e attriti, con il rinnovamento della stessa reso ineludibile dal Vaticano II appena concluso e con i mutamenti da tempo in atto nella società civile. È sufficiente un rapido sguardo ai temi dei primi congressi, nei quali il teologo patavino offrirà il suo contributo e le sue doti di sintesi, per verificare questo fatto: si parla di dogma, di teologia di Dio, di linguaggio teologico, di dimensione antropologica della teologia, del ruolo della cristologia oggi... (Per la storia dell’ATI e le notizie sui congressi è utile il sito dell’Associazione: www.teologia.it. Su questi temi è stata discussa una tesi di Dottorato: S. SEGOLONI PERLA, *Il rinnovamento teologico in Italia nell’attività dell’Associazione Teologica Italiana*, Facoltà Teologica dell’Italia Centrale, Firenze 2010; al momento, nelle biblioteche degli istituti teologici, è disponibile solo l’Estratto della dissertazione). Considerato il ruolo ricoperto e l’esperienza maturata, Sartori si trova in una posizione ottimale per aggregare un “soggetto collettivo” che promuova la teologia in Italia secondo due principali prospettive che egli chiama, rispettivamente, “pedagogica e di sostegno”, fornendo ausili a quanti sono interessati ad essa ma non dispongono di mezzi o si trovano lontani dai centri propulsori del suo sviluppo, e “politica”, «in ordine ad una presenza ed incidenza nella chiesa e nella società, almeno col peso di una certa autorità morale»; cf. SARTORI, *La teologia italiana...*, p. 11. Nello scritto egli fa una panoramica della situazione teologica in Italia nel ‘900, mettendo a fuoco le differenze fra il pre- e il post-concilio ed evidenziando i guadagni ascrivibili ad esso, e indicando infine delle piste per il futuro. Sulla stessa lunghezza d’onda è anche: L. SARTORI, «Descrizione del contesto italiano cattolico attuale», in B. LAURET, F. REFOULÉ (dir.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, I, Queriniana, Brescia 1986, pp. 367-379.

Costituzione, l'organismo teologico interconfessionale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, e la collaborazione trentennale con l'Istituto di Studi Ecumenici san Bernardino dei frati minori²⁰³.

Quest'ultima costituisce uno dei percorsi più importanti, a motivo della durata e della sua "profondità". Iniziata ai primi anni '80, quando la sede dell'Istituto si trova a Verona e proseguita dopo il suo spostamento a Venezia, è una collaborazione che appartiene alla piena maturità di Luigi Sartori, in cui l'autore mette a frutto non solo la sua competenza "generica" di teologo affermato ma anche il bagaglio specifico maturato a contatto con il SAE e durante la cooperazione con il Segretariato romano, senza dimenticare l'esperienza acquisita nella ventennale militanza nell'ATI negli anni decisivi per la "svolta" della teologia in Italia. Scrive T. Vetrali:

In realtà la storia dell'ISE e la vita di Don Luigi sono tra loro strettamente legate e inscindibili: è impensabile tracciare un profilo del nostro Istituto senza passare attraverso Don Luigi. Fin dalle origini egli è presente nella nostra storia, con le sue idee e ispirazioni, con l'esempio di vita e con la sua particolare sensibilità istintiva nell'affrontare i problemi. Non è esagerato collocare Don Luigi fra i fondatori dell'ISE. Di fatto, la stessa origine dell'Istituto è dovuta in gran parte alla sua intuizione e iniziativa nel far convergere verso lo Studio teologico S. Bernardino di Verona l'attenzione dei responsabili della Commissione Episcopale Italiana affinché proprio lì fosse avviato un centro accademico di formazione ecumenica per i futuri professori e operatori in campo ecumenico²⁰⁴.

La presenza e l'apporto del teologo patavino è determinante, oltre che sul piano scientifico per la qualità e il numero dei suoi contributi apparsi su *Studi Ecumenici*, la rivista dell'Istituto, anche sul piano accademico nel concorrere a definire e a programmare un *curriculum* di studi, allora completamente nuovo e quindi tutto da scrivere, che tenga conto sia delle aperture ecumeniche avviate dal concilio sia delle norme, piuttosto rigide, che regolano la *ratio studiorum* dei corsi accademici di teologia, contribuendo ad attuarlo poi come professore presso l'Istituto. Per questo secondo aspetto della collaborazione, si è rivelata utile anche la altrettanto trentennale esperienza di insegnamento superiore che, alla data dell'avvio delle attività accademiche, Sartori ha già accumulato²⁰⁵.

L'autore patavino ha trasmesso all'ISE la sua ricchezza interiore anzitutto nell'insegnamento e poi negli scritti, sotto la forma di Editoriali e articoli stampati nella rivista dell'Istituto nonché tramite ulteriori contributi ospitati nei supplementi raggruppati nei *Quaderni di Studi Ecumenici*, che il San Bernardino ha raccolto con cura, come un'eredità preziosa da custodire e trasmettere, nel citato volume *Il gusto della verità* perché, secondo le parole di T. Vetrali curatore dell'opera, «oltre che il ricordo della sua persona, i suoi scritti sono la cattedra dalla quale Don Luigi continua ad essere il nostro maestro, tramandandoci un'ampia concezione di dialogo»²⁰⁶. Nelle decine di scritti della raccolta, alcuni dei quali assai brevi, egli commenta

²⁰³ Ulteriori precisazioni si trovano in: SARTORI, *La teologia italiana...*, pp. 10-11, 24.

²⁰⁴ VETRALI, «Presentazione», in SARTORI, *Il gusto della verità...*, pp. 9-10.

²⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 10. Vetrali ricorda che «Don Luigi poteva contare sia su una collaudata esperienza accademica che su una incarnata sensibilità conciliare, aiutato in ciò anche dalla sua formazione specifica: da Blondel egli aveva attinto quella particolare visione antropologica e personalistica che lo portava spontaneamente a una totale apertura nei confronti della cultura e dell'uomo» (*ibidem*, p. 10).

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 11. Annota ancora Vetrali: «Molti contributi sono stati scritti su nostra richiesta perché difficilmente ci rassegnavamo a considerare esauriente l'approfondimento di una problematica se mancava il punto di vista di Don

per i lettori i più significativi avvenimenti ecclesiali ma anche “profani”, come la crisi nei Balcani dei primi anni '90 e il tragico 11 settembre 2001, i documenti del dialogo ecumenico e interreligioso dell'ultimo ventennio, riveduta per essi le intuizioni profetiche del Vaticano II su “i principi dell'ecumenismo” e sul *sensus fidelium* del popolo di Dio, illustra i successi “pieni” del paziente lavoro teologico interconfessionale, quali il BEM, e quelli “parziali”, in quanto frutto di un accordo “solo” bilaterale tra Luterani e Cattolici, il documento sulla Giustificazione. Ciò che accomuna questi scritti e li rende vivi per il lettore è «la visione chiara e sintetica che [l'autore] ha della vita alla luce della fede. È solo la luce di una fede profonda che spiega il fascino delle sue parole e dei suoi scritti»²⁰⁷.

3.3- Per la promozione e la divulgazione della teologia

Nel quadro degli sforzi profusi dall'autore patavino per un'elevata divulgazione teologica, la sua iniziativa più nota e duratura è senza dubbio il contributo offerto per l'avvio della rivista *CredereOggi*²⁰⁸.

Animatore infaticabile L. Sartori, all'inizio degli anni Ottanta, [tiene] a battesimo una “filiazione” ulteriore a *Studia Patavina*. Anche se nata su iniziativa e robusto incoraggiamento dei Frati Minori Conventuali, *CredereOggi* (pubblicata dalle Edizioni Messaggero Padova), risente con discrezione dell'impronta ispirata dal teologo patavino e dalla “nube di testimoni” amicali operanti insieme un tentativo di seria divulgazione teologica nella chiesa italiana, divulgazione che presuppone un retroterra scientifico di notevole qualità²⁰⁹.

Oltre alla bontà dell'“offerta” che giustamente Tura evidenzia, va insieme segnalato come indispensabile per la nascita della rivista anche il parallelo interesse dei laici per la teologia. Scrive il nostro autore:

Non si può parlare della rivista e dei suoi inizi senza ricordare un antecedente importantissimo. Mi riferisco cioè all'interesse per la teologia manifestato da molti laici, interesse che ha portato alla fondazione da parte dei frati minori conventuali a Firenze e a Padova – subito dopo la guerra, nel 1945 - degli “studi teologici per laici”, per un'opera di divulgazione della teologia. Ricordo bene quei primi tempi da pionieri, anni di ricostruzione postbellica e di grande fervore: la sala dello studio teologico presso la Basilica di Sant'Antonio era sempre strapiena, e c'era un forte interesse per quello che veniva insegnato²¹⁰.

Luigi» (*ibidem*, pp. 10-11). Per completezza rileviamo che alcuni contributi pubblicati da *Studi Ecumenici* nei primi anni '80 erano già stati incorporati dall'autore in: SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi...*

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 10. L'impronta dell'attività ecumenica sugli scritti post-conciliari dell'autore è ovvia e si estende a tutta la sua produzione scritta.

²⁰⁸ La collaborazione dell'autore con la rivista “genera” un'intera famiglia di scritti. Quelli pubblicati dalla fondazione di *CredereOggi* fino al '96 costituiscono il terzo volume di *Per una teologia in Italia*. Anche temi già da lui trattati altrove precedentemente vengono riesplorati e tradotti in un linguaggio “più accessibile”, secondo l'impostazione della rivista. Un'ulteriore decina di contributi sono stati pubblicati successivamente, nell'ultimo decennio di vita dell'autore patavino, ad alcuni dei quali già abbiamo fatto cenno.

²⁰⁹ E. R. TURA, «Luigi Sartori e “Studia Patavina”», in *Studia Patavina*, 42 (1995) 1, pp. 12-13. Implicitamente l'autore dell'articolo mette in luce la notevole differenza fra gli inizi delle due riviste. Pur essendo identico l'obiettivo di fondo, colmare il fossato che separa la cultura laica dalla fede e dalla teologia, la prima, cronologicamente, si trova ad operare in una situazione di obiettiva “inferiorità” dell'ambiente del Seminario, non solo a Padova, nel sostenere il confronto con il mondo universitario; la seconda, invece, può ormai contare sull'apporto competente e generoso di una nuova generazione di teologi allenati allo studio scientifico e in grado di dialogare “alla pari” con la cultura ed i suoi più qualificati esponenti. L'opera profusa da Sartori e da altri testimoni del concilio nel trentennio intermedio non è stata inutile.

²¹⁰ «La vocazione di “CredereOggi”. Intervista a mons. Luigi Sartori», a cura di A. Ratti, in *CredereOggi*, 25 (2005) 4, p. 9. Lo scopo dell'intervista è rivisitare il cammino della pubblicazione, alla data venticinquennale, per ribadire

La missione affidata a *CredereOggi*, nell'*intentio* di Sartori, è quella di aiutare a formulare una risposta critica e riassuntiva alle sfide poste alla fede dalla cultura che si andava manifestando tra la fine degli anni '70 e i primi anni '80; cosa ben diversa dal proporre solo una teologia "semplificata e divulgativa" adatta a lettori non esperti. Qui si tratta di mostrare come la fede, tramite un'adeguata riflessione, sia davvero in grado di "fecondare" la vita feriale degli uomini, e per questa via, anche la storia, mostrandosi "significativa" nelle condizioni abituali delle persone²¹¹.

Questo è l'intendimento del teologo patavino, coltivato fin dai tempi dell'incontro con Blondel e dell'esperienza a Primavalle, quando gli appare chiara la necessità di *tradurre* il messaggio cristiano per arrivare a *tutti*: non un'indebita *semplificazione* della fede ma un'*inserimento* vitale in ogni contesto, anche se al prezzo della rinuncia a un linguaggio per "iniziati" in favore di uno lineare, ma preciso e stimolante²¹². La teologia manualistica in auge fino al Vaticano II non era adeguata allo scopo, essendo altri i presupposti e le intenzionalità, a parte qualche timido tentativo di "teologie dei genitivi", quale quella sul laicato proposta da Congar negli anni '50 e ripresa a Padova dal nostro autore, e ad una maggior attenzione al cosiddetto momento storico-positivo della riflessione²¹³.

La rivista, quindi, ha potuto vedere la luce solo dopo il concilio che ha messo a tema della chiesa la relazione uomo-Dio nella concretezza della storia, nella cosiddetta svolta antropologica che ha poi contagiato anche la teologia come ricorda l'autore patavino: «Noi [membri dell'ATI] intendevamo fare un discorso su

l'impegno che ne ha consentito la nascita e, ripercorrendo le vicende della fede e della cultura, per intuire gli scenari che si aprono nel futuro prossimo. L'autore nelle sue risposte si dilunga sui limiti della teologia offerta nel primo dopoguerra ai laici interessati, dovuti non tanto al fatto che essa fosse insegnata *ad usum delphini*, quanto piuttosto alle sue note limitazioni intrinseche, sia di metodo che di contenuti, e alla povertà del panorama teologico italiano. Solo dopo il concilio e il paziente lavoro dell'ATI e di altri pionieri, il pensiero della fede si rimetterà in movimento per rispondere alle istanze emergenti dalla cultura che, frattanto negli anni '60 e '70, aveva registrato una accelerazione senza precedenti. Continua Sartori: «La nostra rivista infatti non è nata subito dopo il concilio, ma nel 1980, cioè dopo che si era "svegliata" la teologia, dopo la nascita e la crescita delle associazioni teologiche (...), quando ormai non c'era più solo il bisogno di tradurre, ma anche quello di creare risposte in proprio, adeguate a un pubblico italiano che aveva maturato proprie domande e problematiche specifiche da affrontare» (*ibidem*, pp.10-11). Per completezza ricordiamo che Sartori pubblica, alcuni anni prima, una ricerca storico-teologica sulle scuole per i laici: L. SARTORI, «Scuole di teologia per laici», in *Studia Patavina*, 44 (1998) 3, pp. 47-55.

²¹¹ Il nostro autore non ha mai amato le analisi minuziose, se non come premesse necessarie in vista di una sintesi: lo si coglie dalla struttura dei suoi testi che, a partire dalla proposizione e dall'elaborazione dello *status quaestionis* di un tema, concludono con una visione d'insieme e una proposta operativa. È interessante, inoltre, cogliere l'analoga fra la *santità*, che nella mente del concilio è "per tutti" anche se con percorsi differenti, e la *riflessione sulla fede* che deve ispirare l'agire di ognuno, nelle sue condizioni "uniche".

²¹² Missione, inculturazione del Vangelo e pastorale *sono*, secondo Sartori, la chiesa. A partire da questa prospettiva va compresa anche la scelta di strutturare ogni numero di *CredereOggi* attorno ad un tema specifico che viene investigato da varie angolazioni in un apporto multidisciplinare. Questo metodo concretizza la predilezione dell'autore per il lavoro di gruppo ma è utile anche al lettore che, senza dover fare riferimento a una varietà di testi specialistici, ha fra le mani una piccola enciclopedia sull'argomento che viene sviscerato a partire dalle premesse bibliche e di tradizione, fino agli aspetti pastorali e pratici.

²¹³ Su limiti e valore del manuale classico si può leggere: L. SARTORI, «L'itinerario di "CredereOggi"». Dallo schema del manuale classico a uno schema antropologico», in *CredereOggi*, 10 (1990) 6, pp. 7-30 (per questo aspetto soprattutto le pp. 11-20); lo scritto viene proposto dall'autore per il numero che ricorda i dieci anni della rivista e ne ripercorre sinteticamente le finalità e le tappe.

Dio con interesse nei confronti dell'uomo, come indica anche il titolo del congresso del 1979, l'anno precedente l'avvio di "CredereOggi": *Teologia e progetto-uomo in Italia*²¹⁴.

A dieci anni dall'inizio, facendo un primo bilancio, Sartori riconosce che i numeri della rivista, con i loro temi, danno l'impressione di una certa frammentarietà, senza mostrare un tentativo chiaramente percepibile di armonizzazione, «eppure "CredereOggi" è stata concepita e intesa proprio come contributo a una visione sintetica della verità cristiana, a livello di una sufficientemente alta e rigorosa divulgazione. Quasi un sussidio intermedio fra i grandi manuali teologici e i dizionari», ma più vicino alla completezza armonica del manuale che all'analisi e alla inevitabile frammentazione del dizionario²¹⁵. Questo convergere dei diversi numeri monografici in una prospettiva di sintesi del *depositum fidei* era concepito, sulla base di un piano editoriale di dieci anni, alla stregua della realizzazione per tappe di un *nuovo manuale* orientato in senso pedagogico-pastorale e destinato a diverse categorie di potenziali destinatari: appassionati cultori della teologia e operatori della pastorale fuori dei circuiti accademici abituali nonché teologi "professionisti" come strumento collaterale di aggiornamento e di stimolo al lavoro interdisciplinare²¹⁶.

Essendosi messa al servizio dell'inculturazione e dell'approfondimento della fede, la rivista prende in considerazione, nei primi numeri, le tematiche teologico-fondamentali a partire dalla teologia come scienza della fede, la religione, la rivelazione, le religioni non cristiane..., per passare poi, per gradi negli anni successivi, ai quattro temi classici della teologia manualistica, declinati secondo vari profili e impostati secondo l'approccio e la sensibilità postconciliare, cioè *Dio, Cristo, la chiesa e l'uomo*, includendo in quest'ultimo anche l'ampia gamma degli argomenti della *morale*, facendo spazio all'*ecumenismo* non solo come "tema" ma soprattutto come "stile" di dialogo e cooperazione²¹⁷. D'altro canto, la necessaria attenzione ai potenziali utilizzatori della rivista che si vorrebbe accompagnare in un percorso verso la maturità umana e teologica, impone speciale attenzione al senso della storia e al pluralismo, riflettendo sulla fede da *dentro l'agorà del mondo*, aprendosi a tutte le espressioni culturali che si avvalgono dei molteplici linguaggi della filosofia, delle scienze, dell'arte: anche queste istanze sono accolte e sviluppate nel periodico, sia in numeri "speciali" che nell'ambito della elaborazione multidisciplinare dei temi²¹⁸.

²¹⁴ *La vocazione di "CredereOggi"*. Intervista a mons. Luigi Sartori..., p. 11. Alle prospettive aperte alla teologia dallo schema antropologico l'autore dedica la seconda parte dell'articolo citato alla nota precedente, pp. 20-30.

²¹⁵ Cf. SARTORI, *L'itinerario di "CredereOggi"*..., p. 7. Il percorso della rivista presenta delle analogie con quello del teologo patavino e della sua produzione: in entrambi i casi abbiamo un'idea di fondo che prende corpo in contesti diversi ed esplorando numerosi ambiti, senza mai perdere il legame con l'intenzione guida.

²¹⁶ Cf. *ibidem*, pp. 7-8. È chiaro l'intento di collegare la teologia scientifica con la prassi pastorale e con i potenziali "utilizzatori", in una circolarità che va a vantaggio di tutti i partner coinvolti. Nell'intento dell'autore, il primo decennio di *CredereOggi* avrebbe dovuto essere un banco di prova della capacità di costruire, in gruppo, delle proposte sintetiche per ognuno dei temi monografici proposti dalla rivista, un allenamento da mettere a frutto negli anni successivi su molti altri aspetti della realtà da illuminare attraverso la luce del Mistero. Questo progetto è illustrato, *ibidem*, alle pp. 9-10.

²¹⁷ Cf. *ibidem*, pp. 11-20, *passim*. Secondo le indicazioni offerte dal titolo del contributo, alcuni numeri della rivista si ispirano alla fase della teologia dei manuali, non certo ripetendola alla lettera: l'analogia è pertinente nella misura in cui ci si riferisca al tentativo di imitarne la chiarezza e la linearità espressiva e di costruire dei piccoli trattati, i numeri monografici, il cui intento è di essere anche sistematici e armonici.

²¹⁸ Secondo Sartori, questo è il secondo "motore" della rivista, lo schema antropologico, cf. *ibidem*, pp. 25-30. Ivi egli enumera anche quei numeri che più respirano questa tensione antropologica. Ripensando a *CredereOggi*, al suo percorso e ai suoi obbiettivi, questo tenere "assieme" il valore della tradizione dei manuali con la novità dell'attenzione all'uomo e alla storia, mostra nel nostro autore un costruttore di tradizione.

Gli anni '90 hanno modificato considerevolmente le premesse culturali evidenti al momento della nascita della rivista: la caduta del muro di Berlino che simboleggia la caduta delle ideologie e dei sistemi filosofici, la spinta formidabile verso la globalizzazione che genera una società forzosamente multietnica e multiculturale, il ricorso a un sapere scientifico, analitico e funzionale, sempre più accreditato presso la pubblica opinione a scapito di quello filosofico, hanno lasciato un grande vuoto di proposte proprio nel campo delle domande “ultime” dell'uomo, regno un tempo della metafisica e della religione²¹⁹. Il pensiero cristiano, di cui *CredereOggi* si fa portavoce fuori degli ambienti istituzionali della teologia, «non può e non deve trascurare il dialogo con le singole scienze specializzate, pena il suo divenire irrilevante per l'uomo contemporaneo», tuttavia «se non torna sempre alle questioni globali, alle questioni fondanti, rischia di disperdersi nei rivoli delle varie questioni particolari, trascinato sull'onda dei fenomeni che emergono dalla cronaca e dall'attualità»²²⁰. Il pensiero di Sartori, e il suo auspicio per il futuro di *CredereOggi* e per quello della teologia, è per una sapiente composizione e compresenza di concretezza e di visione di sintesi:

Il modello per una teologia di domani dovrebbe essere proprio questo: prediligere i casi, anche in quanto spezzano il discorso, ma in modo che poi – e qui si vede l'abilità del teologo e del pastore d'anime - si abbia la sapienza di inserire questi casi in una visione di fondo. Se la scienza ci ha obbligato a partire dai frammenti alla ricerca della verità, dobbiamo cogliere la sfida e accettarla²²¹.

3.4- Attraverso i quotidiani

Cedendo all'insistenza di un amico giornalista curatore di una rubrica su *Il Giorno*, nel triennio dal '74 al '76 Sartori instaura una collaborazione con *Avvenire* e *Il Giorno*. Acconsentendo poi ai pressanti inviti dello stesso, dopo un anno riunisce gli articoli migliori ivi pubblicati in un libro “tascabile” dal titolo *Teologia nel quotidiano*²²². Si può immaginare che l'idea di scrivere per raggiungere un pubblico potenzialmente vastissimo lo attirasse alquanto, visto il desiderio di declinare la fede nel linguaggio feriale della vita, ma allo stesso tempo egli è consapevole anche della difficoltà di “vestire” la riflessione teologica con il genere letterario del giornale e di rispettare i “tempi” e i “modi” che un quotidiano impone: le notizie, i fatti vanno pubblicati subito nella loro singolarità senza poter dedicare troppo tempo alla sintesi, all'armonizzazione che invece gli erano congeniali²²³.

Eppure, l'avventura può dirsi riuscita e il testo che raccoglie i frutti di questo impegno sul nuovo fronte mostra come tante intuizioni repentine, tante provocazioni raccolte dagli eventi che si susseguono, si sono

²¹⁹ Cf. l'analisi del teologo patavino ne *La vocazione di “CredereOggi”*. *Intervista a mons. Luigi Sartori...*, pp. 12-13.

²²⁰ Cf. *ibidem*, p. 13. «Dobbiamo capire questo nostro tempo. La teologia anche se diventa più specifica, anche fino agli estremi limiti, deve tuttavia continuare ad amare i problemi universali, per diventare anch'essa universale», *ibidem*, p. 15. Essa deve cooperare, nella chiesa, affinché questa realizzi l'unità del genere umano, profeticamente additata da *Lumen gentium*, che si viene anticipando tramite diversi vincoli sociali, tecnici e culturali.

²²¹ *Ibidem*, p. 15. Analogo invito alla sintesi egli rivolge ai “colleghi” teologi in *Teologia sistematica, domani...*, cf. sopra, pp. 51-52. Si intravede la formazione giovanile tomista e il sano esercizio della *quaestio*. Al termine del paragrafo, ricordiamo anche le collaborazioni intrattenute da Sartori con le riviste *Presbyteri* e *Via, verità e vita* che condividono qualcosa dell'impostazione di *CredereOggi*.

²²² L. SARTORI, *Teologia nel quotidiano*, Borla, Roma 1977. Con questo lavoro l'autore patavino riprende, di malavoglia come si intuisce dalla *Presentazione* a p. 5, “il sentiero dei libri stampati” interrotto da oltre quindici anni. Cf. anche: TURA, *Presentazione...*, p. 22.

²²³ Di queste difficoltà egli dice nella *Presentazione*, a p. 5. L'esperienza fatta come perito al concilio gli è stata di aiuto.

lasciate ricomporre come fogli volanti facendo intravedere, se non proprio un discorso unitario, almeno un percorso coerente che propone la lettura degli eventi della chiesa italiana, dei suoi programmi pastorali, delle iniziative per la recezione del concilio, delle espressioni incoraggianti ma talvolta ambigue della religiosità, come un cammino verso la “riscoperta” di Cristo. Sartori, in questi contributi ma anche in altri che ne condividono l’*intentio*, ha in mente la logica evangelica dei semi gettati al vento; «ma nella speranza che qualche buon terreno si apra ad ospitarli perché la vita continui, si dilati. Come la Chiesa va in diaspora, così la teologia»²²⁴. Il suo pensiero e lo sforzo di “traduzione” va ai lettori che “lavoreranno” questi semi per prolungare quel filo ininterrotto di verità che egli cerca di mettere in movimento.²²⁵

3.5- Per la formazione cristiana della classe dirigente

Esemplare dell’impegno di Sartori per l’evangelizzazione della cultura è la collaborazione intrattenuta con la sezione di Padova del MEIC che, pur con qualche interruzione, è continuata per oltre un decennio, dal 1991 al 2005. Questa trova in lui robuste radici e risonanze, che affondano nel carattere, nell’esperienza e nel meditare continuamente le intuizioni profetiche di *Gaudium et spes*, che lo spingono a promuovere la laicità della chiesa tramite una nuova funzione di testimonianza affidata ai laici, a cominciare da quelli che hanno speciali mansioni e responsabilità nella vita civile²²⁶. Il Movimento raccoglie laureati di ispirazione cristiana che operano come imprenditori, professionisti e dirigenti di aziende, di strutture e istituzioni sia pubbliche che private ed è quindi il luogo ideale per far nascere e crescere quelle forze laiche a cui la chiesa, con maggior consapevolezza dopo il concilio, affida la sua “incarnazione” nella società attraverso il non facile compito di mostrare come ognuno di questi percorsi di vita possa diventare via verso la santità.

Una chiesa in diaspora chiede una teologia corrispondente, dinamica e attenta alla storia, riflessiva e sapienziale, non semplici teologie specializzate, “dei genitivi”, in grado di mostrare il carattere *fondante e trasversale* della fede, al pari della sessualità che non è puro fatto accidentale o funzionale nella persona bensì suo elemento costitutivo. I temi che Sartori rivisita per la sezione padovana del Movimento hanno come primo scopo quello di fare memoria creativa degli inviti e delle aperture conciliari rileggendo *Ad gentes* e *Gaudium et spes*, poi di proporre una evangelizzazione “nuova”, nel senso di rifatta *ex novo* ripartendo da zero e non solo con una metodologia rinnovata, ecumenica e fondata sulla carità che ha l’obiettivo di intercettare la cultura, e infine di valorizzare quei carismi che lo Spirito dona ad ognuno per

²²⁴ *Ibidem*, p. 6.

²²⁵ Per completezza, e affinità, ricordiamo anche i frequenti contributi di Sartori su *Famiglia Cristiana* e *Il Messaggero di sant’Antonio* con i quali raggiunge una moltitudine di “semplici”.

²²⁶ Il Movimento Ecclesiale di Iniziativa Culturale nasce nel 1980 raccogliendo la lunga eredità storica del Movimento laureati dell’Azione Cattolica. Le relazioni che il teologo patavino tiene al MEIC di Padova in questi anni, in occasione dei ritiri organizzati per l’Avvento, la Quaresima e la Pentecoste, sono state trascritte dalle registrazioni originali e pubblicate nel volume: L. SARTORI, *Il dito che annuncia il cielo. Una spiritualità della speranza*, a cura di M. Milani ed E. Siviero, Gregoriana, Padova 2005.

Conclude la raccolta la relazione (l’ultima) dell’autore preparata per il Convegno regionale del MEIC Veneto dell’aprile 2005 sull’attualità di *Gaudium et Spes*.

generare atteggiamenti e impegni conseguenti in ordine a realizzare quella missione che comincia dalla “porta accanto”.

Due sono gli aspetti che il nostro autore sottolinea con particolare enfasi proponendoli all’attenzione dei suoi interlocutori: la speranza, da vivere e da offrire come dono prezioso da condividere, e il martirio, di norma non quello straordinario e cruento, ma quello che si realizza nella testimonianza quotidiana nell’ordinario della vita. Tutto questo è più che una teologia del laicato, preoccupata soprattutto di ripartire prerogative e mansioni fra chierici e laici; si tratta, invece, di realizzare ciò che, nel lessico degli anni ’80, veniva chiamata la *laicità* della chiesa, cioè la sua destinazione ad incarnarsi in ogni situazione umana, quindi anche nella vita familiare e professionale dei membri del MEIC, per valorizzarla e ricapitarla in senso cristiano²²⁷. Non si tratta di ritornare alla *civitas christiana* del Medioevo, né di proporre progetti culturali cristiani alternativi che presuppongono un mondo omogeneo che non c’è più, ma di animare e rivitalizzare, “contagiandola” con la fede, la cultura e la storia umana “dal di dentro”, a partire dai soggetti che ne sono gli attori e i protagonisti; questo ci sembra il senso ed il messaggio sempre attuale che Sartori comunica attraverso il suo impegno con il MEIC padovano.

Tutte queste “piste” di attività mostrano come Sartori si adoperi per alimentare il germe della fede in contesti diversi fra loro: fra i “colleghi” teologi; nell’ambiente della cultura; laddove è possibile un’elevata divulgazione; fra coloro che hanno compiti di responsabilità nella società; nei confronti del grande pubblico che comprende anche i “semplici” nella fede. La sua teologia è un organismo spirituale che respira e interagisce entro il contesto in cui vive “metabolizzandone” le istanze per individuare temi e vie espressive adeguati per mostrare la significatività della fede. Grazie a questi e ad altri itinerari Sartori ha maturato esperienza e competenza teologica, ma soprattutto ha sviluppato quella sensibilità che egli chiama “conversione” ecumenica: una spiritualità che riverbera nelle relazioni umane e che influisce e condiziona il modo di pensare e di fare teologia.

²²⁷ Per il dibattito sulla teologia del laicato, sui laici e la laicità della chiesa si può consultare il già citato: SARTORI, «“Teologia del laicato” in discussione», in: DIANICH, *Dossier sui laici*....

Capitolo 4

Caratteri, pensiero ecclesiologicalo e stile della teologia

Un momento importante nel nostro percorso, che si propone di rinvenire una struttura convincente di unità nella testimonianza e nella riflessione sartoriana, è costituito da una sosta introspettiva che si proponga l'obiettivo di illuminare, a partire dagli elementi fin qui a disposizione, gli aspetti fondamentali della personalità teologica dell'autore. È uno sforzo necessario sia per "rafforzare" l'unità fra le due fasi della sua attività segnate dallo spartiacque del concilio sia per tenere insieme la vasta produzione, specialmente post-conciliare, segnata da una grande eterogeneità di scritti che riflettono un'altrettanto estesa gamma di argomenti e di situazioni vitali.

4.1- La *mens* teologica di Luigi Sartori²²⁸

Dopo aver passato in rassegna la dotazione spirituale, la recezione puntuale e creativa del Vaticano II e l'ampia produzione scritta che incrocia e testimonia l'impegno militante dell'autore patavino, ci proponiamo ora di delineare con maggiore precisione, valorizzando gli aspetti già emersi, anzitutto i "tratti somatici" caratteristici della vasta teologia di Sartori in cui campeggia la speciale attenzione che egli riserva al ruolo dello Spirito Santo nella storia, poi l'idea missionaria e mondiale di chiesa come segno e strumento dell'unità del genere umano ed infine il suo personale "stile" ermeneutico.

4.1.1- La fisionomia del pensiero La riflessione dell'autore evidenzia la propria originalità sia nel *modo* di fare teologia, segnato dalla sua soggettività che ne incide a fondo il pensiero, sia in rapporto all'*oggetto*, la verità cristiana contemplata e proposta secondo particolari prospettive, che nel definire lo *scopo*, il cui *prodest* della riflessione stessa, e l'*impronta* complessiva della sua produzione. Quanto al primo aspetto, il percorso fin qui compiuto ci ha mostrato come essa si possa definire testimoniale perché nasce da un impegno concreto, in vari ambiti ed eventi della vita ecclesiale, che la genera e la nutre; essa è anche recursiva e progressiva perché, posta continuamente a contatto con situazioni inedite e nuove istanze, ripensa, arricchisce e perfeziona i propri contenuti in un progressivo e ininterrotto "apprendistato"²²⁹.

²²⁸ Ritorniamo su alcuni degli aspetti che qui illustriamo, da un diverso punto di osservazione, nella Parte seconda al numero 7.1.

²²⁹ Sartori ha sempre percepito con rammarico il divario fra aspirazioni e possibilità concrete. A proposito della sua competenza nella teologia ecumenica scrive in un testo della piena maturità: «Soltanto adesso, dopo più di vent'anni di lavoro, mi sembra che si sia abbozzata in me una vera e propria iniziazione all'ecumenismo; soltanto ora potrei cominciare a dare qualcosa di mio, una mia modesta competenza»; (SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 185). Poco oltre così si esprime: «Vorrei che la verità, ogni verità, che ho da dire emergesse dal vissuto, venisse data come testimonianza. Soprattutto la teologia dovrebbe essere testimoniale. Ritengo che la chiesa, oggi, abbia bisogno più che in passato di una teologia testimoniale» (*ibidem*, p. 186).

Recependo delle indicazioni da uno scritto di E. R. Tura, ci sembra di poter ravvisare in questo tratto della teologia dell'autore patavino la sintesi di due modelli riflessivi: anzitutto la *relatio*, che trova il suo fondamento primo nell'*esse ad trinitario*, cioè correlazione, confronto e dialogo in vista del crescere *insieme* di tutti i soggetti nella comunione e nella vicendevole corresponsabilità; e poi, come ulteriore specificazione del primo, la *solidarietà storica* che stimola, etimologicamente, la *sympátheia* verso la storia umana e, al suo interno, verso la diversità di cammini che la percorrono; «pastoralmente, il tutto si concretizza in una nuova forma di missionarietà in dialogo (non incosciente) con la positività dell'altro»²³⁰. Inoltre, come suggerisce B. Forte, la teologia di Sartori, segnata fino in fondo dalla coscienza della storia che impone di tener conto della diversità dei modelli espressivi dell'unica fede a livello sia di dottrina che di vissuto concreto, è dominata da una preoccupazione di "integrazione" e non di opposizione dualistica tipica dell'apologetica: in luogo dell'*aut aut*, il teologo patavino preferisce la logica coinvolgente e "cattolica", attuata con sano discernimento, dell'*et et* e addirittura dell'*in in*: essa è quindi ecumenica non solo per il suo oggetto materiale ma anche e soprattutto per l'approccio che non rinuncia all'unità e alla totalità "complessa"; «nella sua genesi e nella sua meta è pensiero [quello del teologo patavino] che tende a riconciliare – senza annullare – il diverso: pensiero integrativo, pensiero di pace»²³¹. Come ultimo aspetto, sulla lunghezza d'onda dei sacramenti, accenniamo all'importanza che il teologo patavino dà ai "piccoli passi" nel cammino, alle realtà semplici ed umili che intessono il vissuto quotidiano delle comunità ecclesiali come anche delle persone, «per misurare tutto in termini di speranza e di futuro, di progetto e di proiezione»²³².

Quanto al secondo punto, l'autore patavino nota come la scelta dell'*oggetto* sia sempre il problema qualificante. «La cosiddetta svolta antropologica ha sollecitato la teologia a concentrare più spesso e direttamente la propria attenzione sui *problemi umani*; in modo, però, che parlando dell'uomo resti chiaro che si parla di Dio e secondo la Parola di Dio»²³³. Questa sua convinzione si esplicita meglio al ricordo della

²³⁰ Cf. E. R. TURA, «Bibliografia di Luigi Sartori», in *Venti anni di Concilio Vaticano II. Contributi sulla sua recezione in Italia*, a cura di S. Dianich e E. R. Tura, Borla, Roma 1985, p. 229. L'autore, al termine dell'elencazione dei testi sartoriani ripartiti in dieci aree tematiche, riassume nella *Conclusione* i tratti più significativi della sua teologia (*ivi*, pp. 229-230).

²³¹ Cf. B. FORTE, «Un esempio di teologia ecumenica in Italia», in *Venti anni di Concilio Vaticano II...*, p. 187. Alle pp. 188-190 egli precisa meglio questa "integrazione" come riuscita sintesi di concentrazione sull'essenziale (fedele alla sensibilità delle chiese nate dalla Riforma) e piena espansione storica (secondo la mentalità cattolica) delle virtualità del *depositum fidei*. Ci sembra, poi, che questo noto autore condivida la nostra persuasione circa l'unità di fondo dell'opera del teologo patavino; così, infatti, scrive dopo averne ricordato l'esuberanza e la ricchezza del pensiero: «A questo compito di battitore di vie nuove, di suscitatore di cammini Luigi Sartori ha sacrificato sintesi più definitive, quadri più compiuti, scegliendo in alternativa ad una sintesi materiale, organizzatrice di contenuti compiutamente sviluppati, una sorta di "sintesi formale", un modo di porsi in pensiero di fronte al Mistero e alla vita, fra la Parola e la storia, un "vissuto ermeneutico", qua e là tematizzato, che è la radice comune e unificante dell'esuberante varietà delle sue proposte tematiche» (*ibidem*, p. 185). Come si evince dal seguito dello scritto ed è anche anticipato dal titolo, B. Forte identifica questo "vissuto" nel suo impegno ecumenico. Noi, pur senza trascurare quest'aspetto, lo abbiamo inserito, come fa anche C. Scilironi nell'articolo da noi citato alla nota 120, nel più ampio alveo del suo interesse per la relazione tra la fede e la cultura per la quale il dialogo ecumenico e quello interreligioso hanno il valore di una presentazione delle "credenziali" al mondo.

²³² Cf. TURA, *Bibliografia di Luigi Sartori...*, p. 230. Noi abbiamo "interpretato", senza tradirlo, con "piccoli passi" e "realità semplici e umili" il suo «a partire dal piccolo» che trova la sua massima intensione qualitativa nell'Eucaristia e nella chiesa locale (*ibidem*, p. 230).

²³³ Cf. SARTORI, *La teologia italiana...*, p. 25. In queste righe affronteremo l'oggetto della sua teologia sotto un profilo *formale*, prestando attenzione al suo "sguardo" orientato verso la verità. Più oltre nel capitolo, esponendo i fondamenti

confessione di Tommaso d'Aquino, da lui fatta propria, che sul finire della vita giudicava soltanto «paglia» tutta l'opera monumentale del suo pensiero²³⁴. Ascoltiamo le parole dell'autore patavino:

La mia preoccupazione è stata ed è di fare di tale convinzione un cardine di esistenza, di viverla; e mi trovo a disagio nei confronti del dogmatismo pratico che ancora vigoreggia nella chiesa; mi pare di riscontrare la presenza di una ancora troppo scarsa passione per Dio, di uno scarso senso della trascendenza, di una scarsa tensione di ricerca della pienezza escatologica; si preferisce gestire la Verità quasi come possesso, come bene che ci dà il senso della ricchezza e del potere, se non proprio della sazietà²³⁵.

Risultano chiare almeno due direttrici di marcia della riflessione di Sartori: anzitutto il vivo senso della trascendenza del Mistero, rivelato sì nella figura concreta di Gesù Cristo e presente ed efficace nella Parola e nella chiesa, ma sempre eccedente ogni forma storica nella quale esso si realizza tramite un indispensabile *subsistit in* che, tuttavia, nel mentre lo propone e lo rende presente ed attuale, contemporaneamente anche lo vela e lo “riduce” quasi a misura umana. Questa percezione lo avvicina in spirito al tratto tipico della teologia dell'Oriente cristiano, espresso dalla qualificazione “apofatica”, che evidenzia la indicibilità e la inesauribilità di Dio e che in lui si traduce nell'insoddisfazione nei confronti dei propri scritti. Tale incontentabilità lo tiene lontano dal concepire un *opus magnum* e, invece, lo coinvolge a ripensare “in modo cicloidale” i temi davvero importanti, confrontandoli continuamente con situazioni inedite e con interlocutori diversi²³⁶.

Quanto alla seconda pista, prendendo a modello la Bibbia che di continuo spinge innanzi verso orizzonti ulteriori, «l'innato senso escatologico di una Verità sempre più grande lo mantiene in permanente ascolto e dialogo, in fermento intellettuale e spirituale continuo anche nella lettura delle fonti biblico-patristiche, nel tentativo perenne di coglierne l'eccedenza di senso [e consentendogli così] di rimanere attento alla nostra storia e di leggere con ferma speranza i fermenti spesso ambivalenti dei nostri decenni»²³⁷. Infine, noi individuiamo anche una terza “via”, che Sartori ha maturato negli anni dell'impegno ecumenico avviandosi a una “conversione” che è attenzione, premura e accoglienza dell'altro, del diverso: si tratta della ricomprensione della verità cristiana come cammino nella carità, integrando il fare ed il capire, come atteggiamento interiore che si realizza in un adeguato comportamento²³⁸. Il teologo patavino lo vive nello stile affabile e accogliente, nel metodo dialogico e coinvolgente della ricerca, nella passione per l'Assoluto

della sua riflessione sulla chiesa, ci volgeremo ad un contenuto *materiale*. La nostra esposizione, suddivisa in quattro parti per esigenze di chiarezza, presuppone una distinguibilità dei quattro aspetti più che una loro effettiva divisibilità, poiché essi si influenzano mutuamente.

²³⁴ Cf. SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 182.

²³⁵ *Ibidem*, pp. 182-183.

²³⁶ Riprendiamo, qui e nelle righe seguenti, alcune riflessioni proposte da E. R. Tura nella citata *Presentazione...*, alle pp. 16-21. Negli ultimi anni Sartori scrive: «Noi occidentali abbiamo una teologia che ha incarnato troppo, mentre gli orientali tendono quasi ad evadere, sottolineando il limite, l'ineffabilità. Le due vie dovrebbero incrociarsi per arricchirsi. Un domani credo che l'incontro con le religioni orientali porterà questo grande dono per noi, di farci recuperare l'ineffabilità di Dio, che noi abbiamo trascurato. Loro forse la accentuano troppo, mentre noi calchiamo troppo le possibilità della nostra conoscenza»; SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, p. 25.

²³⁷ Cf. TURA, *Presentazione...*, pp. 17-18.

²³⁸ «L'amore verso i soggetti umani è dunque strada maestra per raggiungere la sapienza. Amare, traducendo il termine in orizzonte di conoscenza, vuol dire aprirsi, soprattutto ai più poveri e ai più diversi; perché solo la “sinfonia”, il “consenso” di un “noi” veramente cattolico potrà offrire garanzia sufficiente di soggetto storico adeguato al manifestarsi della verità (...). Pensare è importante solo se aiuta ad amare» (SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, pp. 194-195).

che si traduce nella simpatia per i “compagni di viaggio” e nella finalità “pastorale e missionaria” del pensiero²³⁹.

4.1.2- *L'intenzionalità* La teologia di Sartori si pone come *scopo* ultimo l'evangelizzazione della cultura, tramite la testimonianza di una santità “incarnata” nelle situazioni vitali ed espressiva di una fede vivace e creativa, resa oggi più urgente dalla diffusa secolarizzazione di una società multietnica in cui coesiste una pluralità di offerte religiose. Essa si propone come via per preparare e realizzare progressivamente, secondo i passi del dialogo di *Ecclesiam suam* di Paolo VI, quella “cattolicità”, dono e compito affidato alla chiesa, che l'autore patavino vive in tensione dialettica fra la passione per l'unità e l'ansia di *totalità* che lo porta ad accogliere, ma non in modo ingenuo ed frettoloso, epoche, esperienze e spiritualità diverse²⁴⁰. Alla conclusione di uno scritto leggiamo in proposito: «La teologia, a mio avviso, si orienta automaticamente verso il proprio oggetto-soggetto, Dio, solo se ispira e sorregge la ricerca della totalità e dell'unità. Impegno, questo – lo ripeto - sempre più urgente in un mondo, come è quello attuale, che tende invece alla disgregazione, e proprio mentre grida invocazioni di pace»²⁴¹.

«Rendere conto della speranza che è in noi» è un modo nuovo e adeguato ai tempi di professare la fede manifestandone la significatività (ecco il compito della riflessione teologica), laddove nel passato poteva bastare il semplice riferimento al Cristo o alle sintetiche formulazione dei vari Simboli e, in tempi più vicini a noi, agli stessi catechismi riassuntivi della verità cristiana.

Ma si è trattato spesso di pubblicizzare una dottrina o un fatto, più che di impegnarsi in una testimonianza che fosse risposta ad attese e problemi del mondo. Oggi si constata un certo disinteresse per questa presentazione “oggettiva”, quasi distaccata del cristianesimo, per la quale si dà l'impressione di indicare a sé e agli altri qualcosa di sospeso in aria, di fuori di noi e di tutto, un mondo che non è nel mondo, un altro mondo. La nostra fede ha interesse se si presenta come una voce di speranza. Il mondo ha bisogno di speranza; di essere aiutato a guardare avanti, a scrutare il futuro, a impegnarsi per esso²⁴².

²³⁹ Cf. anche TURA, *Presentazione...*, p. 18.

²⁴⁰ Nel suo pensiero, il cammino verso l'unità è più che l'oggetto di una branca della teologia: «Quando io parlo di ecumenismo e di dimensione ecumenica, intendo ormai sempre più l'apertura “cattolica” della fede e della chiesa. Non faccio più questione di “settori” limitati, tantomeno periferici. Faccio questione di qualcosa che riguarda l'essenza e la totalità del mistero cristiano, della fede, e della chiesa»; SARTORI, *L'unità della chiesa...*, p. 7.

²⁴¹ SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 195. Il passo citato forma un'inclusione con il titolo dell'articolo. E. R. Tura annovera, fra i caratteri della riflessione dell'autore, anche la «*ricapitolazione finale* in Cristo, dove solidarietà e relazionalità vengono proiettate. La funzione prototipica di Cristo lancia soprattutto al futuro, mentre l'imitazione di Cristo sembra richiamare più al Cristo “storico” passato. (...) Viene così valorizzato l'ecumenismo (o il cattolicesimo nel senso etimologico) come grande sogno dell'umanità intera, un sogno che ha dalla sua parte solo il futuro: il passato non parla che di guerre, talora ispirate anche dalle religioni. Ma per L. Sartori, l'ultima parola nella storia umana spetta alla speranza»; TURA, *Bibliografia di Luigi Sartori...*, p. 230.

²⁴² SARTORI, *Teologia nel quotidiano...*, pp. 80-81. Queste riflessioni sono proposte negli anni '70 ai lettori di un giornale nel tentativo di far lievitare un atteggiamento di testimonianza della speranza cristiana che scaturisca dal concreto dell'esperienza. Dopo oltre un trentennio queste parole non hanno perso forza e attualità. Anzi, il crollo delle ideologie e di molte utopie laiche intervenuto nel frattempo, lasciando campo aperto a una visione tecnica e funzionale dei rapporti nella società, centrata sul presente piuttosto che sul progettare il futuro e preoccupata di mantenere *status quo* consolidati e di privilegio per alcuni, è un'opportunità per mostrare «il “significato” immediato e la carica di proposta storica per la vita presente e soprattutto avvenire, la forza di impegno e di speranza» che si radicano nel Vangelo (*ibidem*, p. 81).

Il teologo patavino è consapevole del carattere paradossale della speranza cristiana che pone il fulcro di tutta la realtà cosmica ed umana «in ciò che non è “visibile”; non visibile non solo rispetto alle cose dell’oggi, ma addirittura a tutto ciò che è storico, anche oltre a tutto il suo futuro, come in un vuoto assoluto; e provocandoci a fissare lo sguardo proprio là, quasi... nel nulla»²⁴³. Ma la fede della chiesa nel Risorto che ritornerà alla fine dei tempi, e che rimane come “assente” nella storia, può essere articolata in modo diverso a partire dai dati neotestamentari che volentieri accostano al Cristo il termine *pienezza* (pienezza dei tempi, di grazia, dei doni dello Spirito Santo): «il visibile ha il valore di un “vuoto”, ma disponibile e in attesa, rispetto a un dono di maturità che lo riempia e ne faccia un “pieno” (...). Parlare di vuoto, allora, è forse automaticamente indizio di vanità e di miseria? No, se per vuoto intendiamo “apertura a”, “desiderio di”, “disponibilità ad accogliere e a ricevere”. C’è un fare il vuoto che può essere molto prezioso. L’attesa di qualcosa di nuovo e di grande può essere fonte di infinita gioia e sazietà»²⁴⁴. A similitudine dell’Amore trinitario, ricevuto e partecipato, anche la speranza, testimoniata dalla vita e dalla riflessione dei credenti,

sottolinea il carattere del nostro esistere attuale: in prima istanza siamo stati creati e ci troviamo nel mondo *per farci costruire e costruirci* anzitutto come aspiranti in positivo, come desideranti e invocanti in rapporto a Dio, al suo Regno, e cioè a un Futuro-Infinito in pienezza (...). E così la speranza cristiana fa penetrare nella realtà invisibile, ci concede di iniziata anticipatamente anche se ancora avvolta nelle ombre del nostro presente

per por mano alla costruzione di un futuro visibile, che già contiene *in nuce* e non solo significa l’invisibile, cui il teologo patavino guarda con fervore²⁴⁵.

Nell’attuale vivace dibattito culturale che tenta di collocare il nostro tempo fra modernità e post-modernità, fra coloro che le prospettano in continuità e quelli che preferiscono segnalare invece una svolta decisa ed un nuovo inizio, Sartori vede in gioco non tanto un’astratta disputa accademica quanto il senso della storia e l’equilibrio fra rinnovamento e tradizione²⁴⁶. L’autentico futuro, non un semplice “essere gettato o gettarsi avanti” senza idee e senza prospettive, si realizza coltivando la memoria, dove il futuro nasce attraverso la mediazione attualizzante del presente, accanto alla profezia;

il mirare al futuro con passione prioritaria ed intensità privilegiata, non implica un semplice cambiamento di rotta o un giro di occhi che si volga verso il *dove* di determinati oggetti dentro uno stesso campo visivo. Esso

²⁴³ SARTORI, «La speranza invincibile. “Concentriamo la nostra attenzione su ciò che non vediamo”», in: SARTORI, *Il gusto della verità...*, p. 531. Il testo si concentra sulla speranza intesa come “cerniera” fra il cammino della storia ed il suo esito metastorico e anticipazione quasi “sacramentale” dei beni futuri. Esso continua la riflessione sartoriana sulla storia nella sua relazione con la fede.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 532. La dialettica fra *vuoti* e *pieni* è un’eredità dello studio giovanile di Blondel. Altrove l’autore sviluppa la medesima idea ricorrendo alla similitudine di Maria che «concepisce e genera il Cristo in quanto “riempita” di grazia e di Spirito Santo», per fondare le ragioni teologiche dell’attenzione alla storia come momento “dal basso” che coopera con quello proveniente “dall’alto”, dal Padre, nel dinamismo dell’Incarnazione. Cf. L. SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo*, 16 (1990) 3, p. 22.

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 532 e 536. Le pp. 532-536 illustrano la simbolicità pasquale della speranza che produce segni efficaci, cioè *sacramenti* dando al termine un significato più ampio di quello tecnico, come fa anche il Vaticano II.

²⁴⁶ Qui e nelle righe seguenti ci ispiriamo soprattutto a: L. SARTORI, «Dove nasce il futuro», in *Presbyteri*, 31 (1997) 4, pp. 265-277. Nel testo l’autore, prendendo lo spunto dalle discussioni sul progetto culturale della chiesa italiana negli anni ’90, inquadra il tutto in un contesto più generale che viene precisato già col titolo che potremmo così parafrasare: come costruire assieme ad altri soggetti coinvolti una prospettiva futura che davvero accomuni e come delineare un percorso che conseguirla. Dal particolare all’universale, è il modo abituale di procedere che l’autore “raccomanda”, come abbiamo visto, ai colleghi dogmatici degli anni a venire.

comporta sempre anche una modifica del *come* nell'atto stesso del vedere, qualcosa che deve variare anche dentro gli occhi, ossia nel *modo* in cui viene esercitata la vista in quanto fa riferimento alle realtà storiche²⁴⁷.

Nell'attuale contesto culturale tuttora segnato da alcuni valori di ascendenza cristiana, considerati giustamente irrinunciabili, quali il primato della persona, della libertà e della coscienza, la tolleranza intersoggettiva, la comune ricerca della verità, il nuovo ruolo della donna nella società, promuovere davvero il futuro comporta il convertirsi a una nuova mentalità, a un atteggiamento di attenzione maggiore allo spirito che anima una proposta più che ai suoi contenuti stessi; è importante privilegiare gli itinerari spirituali comuni di persone e di comunità, la loro crescita qualitativa, lo scambio vitale piuttosto che gli aspetti dottrinali "calati dall'alto" o il livello oggettivo delle conoscenze raggiunte. Proprio la fede che riflette esige che «il progettare diventi stile ed impegno di ciascuno e di tutti (...). Arriviamo a dire (è acquisizione ecumenica anche questa) che la stessa progettualità espressa o esprimibile dalla chiesa deve finalmente collocarsi dentro la fatica progettuale comune a tutti gli uomini, all'umanità intera» per sostenerla, valorizzarla e armonizzarla²⁴⁸.

4.1.3- *Spirito Santo e storia* Rapporto tra fede e cultura, speranza cristiana, progettualità e futuro ci introducono, in modo progressivo ma ineludibile, al tema della "salvezza", non solo nel suo consueto aspetto individuale ma anche in quello collettivo e storico, da sottolineare meglio oggi perchè più stimolante, dove necessariamente essa si incontra con altre offerte "competitive" che vengono dalle altre fedi o da progetti umani alternativi che spesso accusano quelli religiosi di irrilevanza o addirittura di alienazione. La chiesa, secondo Sartori, coopera ad essa dando spazio e coltivando nel suo seno la "profezia" che è «lettura interna del presente, scoperta delle indicazioni divine emergenti dalla storia attuale, e conseguente delineazione di imperativi e progetti per il futuro a cui Dio ci chiama»²⁴⁹. Non solo la rivelazione biblica si è data nella storia e attraverso di essa ma

è lo stesso volto di Dio, il ritratto della Trinità, che deve essere scoperto nei suoi riflessi nella storia. Trinità e storia si chiamano a vicenda. (...) La storia è specchio del mistero di Dio e non solo luogo della sua azione. Questo discorso riguarda soprattutto il mistero dello Spirito Santo; perché il Padre resta inaccessibile, solo Cristo, il Figlio, è il rivelatore del Padre; ma alla fine lo stesso Gesù fa appello all'esegesi ed interpretazione di un *altro Paraclito*, lo Spirito Santo, perché noi riusciamo a capirlo in quanto dono uscito dal Padre e immesso nella storia. (...) Lo Spirito Santo, in un certo senso, più che Qualcuno da capire, è *Qualcuno che fa capire*; più che principio che si svela, è principio che *svela*; più che parola, è forza che *suscita parola e fa ascoltare parola*. È l'esegeta, l'interprete, il commentatore di Dio, del Padre e più direttamente del Figlio, proprio in quanto fa leggere la storia, apre davanti ai nostri occhi il libro della storia, e ci allena e ci conduce per mano nella difficile

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 267. L'autore, ne *La fede nel dinamismo della storia...*, insiste sul fatto che la teologia deve "ricevere" dalla cultura, pur con il necessario discernimento, dalla realtà creata e umana: «È proprio il dogma dell'incarnazione che sancisce l'impegno cristiano di prestare attenzione alla "carne" (direbbero i Padri della Chiesa). Un motto classico è giustamente diventato celebre: *caro, salutis cardo*» (*ivi*, p. 28).

²⁴⁸ Cf. SARTORI, *Dove nasce il futuro...*, p. 270. In poche righe abbiamo sintetizzato ciò che l'autore illustra, *ivi*, alle pp. 267-270. Aggiungiamo solo che egli si augura che la chiesa torni a rappresentare nella storia un autentico fattore di speranza e motore di progresso, com'era nel primo millennio cristiano, non nel senso del potere ma del servizio, come lievito che si rende manifesto nei frutti della testimonianza e della santità dei suoi membri.

²⁴⁹ Cf. SARTORI, «Quadro generale», in *Spirito Santo e storia...*, p. 17.

operazione che consiste nel “decifrare” il linguaggio cifrato della storia mediante Gesù Cristo, che ne è il “cifrario” appunto²⁵⁰.

L'autore, guardando con partecipazione e simpatia alle complesse e contraddittorie vicende della cultura e della storia, non poteva non cogliere con favore la riscoperta della pneumatologia, avviata dall'ultimo concilio, che ha sortito l'effetto di riequilibrare un certo predominio della riflessione cristologica e del cristocentrismo nella tradizione della chiesa d'Occidente; a questo lo muove anche il suo menzionato interesse per la teologia degli Ortodossi che, assieme ad altri tratti caratteristici, dà grande enfasi all'azione “divinizzatrice” dello Spirito Santo. Lo *Spiritus creator* immette, poi, nella chiesa una forte ispirazione di fraternità e di ministerialità ed è «principio di massima immanenza (incarnazione) e massima trascendenza (universalizzazione)» fondando con i suoi doni la soggettività di ognuno e tutte le molteplici forme di comunione, di servizio e di testimonianza cristiana che fioriscono nella storia²⁵¹. Nel quadro dell'interesse per la relazione tra lo Spirito Santo e la storia e degli “spunti” ecclesiologici del Vaticano II, il teologo patavino si è anche più volte applicato a una rinnovata considerazione della struttura carismatica della chiesa che, sul piano teoretico, comporta una ri-definizione del rapporto fra Cristo e lo Spirito, tema trinitario e cristologico ma con evidenti risvolti “ecumenici”. Se n'è occupato con intento prevalentemente “applicativo” e pastorale per impostare, sulle basi teologiche additate dal concilio, i temi tradizionali dei *carismi* e dei *ministeri*, al centro di ampi dibattiti nell'ambito dell'auspicata definizione di un nuovo ruolo per i laici e le donne nella chiesa²⁵².

4.1.4- *Una teologia dal tratto “spirituale”* Con le ultime riflessioni sullo Spirito Santo nella teologia dell'autore patavino siamo ricondotti, con lui, a considerare e a contemplare, procedendo “a ritroso” verso le origini, come la creazione, facendosi storia, diventi «un progetto messo in mano a ciascuno. Essa non è un inizio sul vuoto, ma esprime tutta la positività del mondo e della storia; significa promuovere l'altro da sé, non dividere l'universo in proprietà private, fare spazio ad ogni uomo come soggetto»²⁵³. Ma, accanto a questo primo orientamento decisivo verso il dogma della creazione, che trova concretezza e piena esplicitazione attraverso la fede operosa, la speranza e la progettualità che cooperano a plasmare la “fisionomia” della storia, Sartori dichiara che anche un secondo aspetto ha dato un'*impronta* altrettanto fondamentale e fondante alla sua vita dello spirito:

²⁵⁰ La lunga citazione è tratta da: L. SARTORI, «Lo Spirito Santo all'opera nella storia. Il fecondatore dei doni di Dio», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 247-248. Questo testo del 1987, assieme ad altri coevi che incontreremo nella Parte II, continua la linea di riflessione sulla storia iniziata negli anni '50 ma pone maggiore enfasi sul dinamismo impressovi, in cui la fede ravvisa una “icona della Trinità”, e sui temi correlati del tempo della chiesa quale “tempo dello Spirito”, dei “segni dei tempi” e del “discernimento degli spiriti”.

²⁵¹ Il “virgolettato” è tratto da: TURA, *Presentazione...*, p. 19. Nel testo l'autore elenca anche altri due aspetti della verità cristiana che hanno ispirato la riflessione di Sartori. Per non appesantire il nostro percorso, ci limitiamo a citarli. Si tratta dell'itinerario dei *mysteria carnis* di Cristo e della priorità, sul piano del vissuto, accordata alla chiesa locale.

²⁵² Fra i diversi suoi scritti sull'argomento segnaliamo per la completezza: SARTORI, «Carismi e ministeri», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, pp. 504-516. L'autore, come preambolo al tema, offre una dettagliata analisi biblica della relazione fra lo Spirito Santo e la chiesa.

²⁵³ Cf. L. SARTORI, «La creazione: progetto messo in mano a ciascuno», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 241. Il testo, su cui torneremo ampiamente al numero 8.3, ripropone il tema della creazione come dono *buono* da parte di Dio contro i tentativi, sempre ricorrenti, di svalutare la realtà del creato oppure di accaparrarla gelosamente.

l'approfondimento della intrinseca strettissima connessione tra pensiero e preghiera, tra teologia ed "epiclesi". Ho sostato e sosto a lungo nella meditazione sul mistero della creazione, prima tappa reale della storia della rivelazione e della grazia; non ho mai avuto fretta di penetrare negli altri misteri o dogmi della fede cristiana (...); mi sono sempre di più convinto che radicarsi nel primo dei grandi misteri che coinvolgono la nostra esistenza ("sono creatura, Dio è sempre in azione per estrarre dal nulla, o meglio esprimersi come dono del suo pensiero e del suo amore..."), conduce a stimare meglio, a valorizzare di più, anzi in certo modo anche a comprendere più adeguatamente tutti gli altri dogmi e misteri (...). L'altro aspetto, quello della preghiera, risulta quale prima conseguenza logica: se il mio esistere è un essere fatto, creato, donato, agito, se in radice è un "ricevermi", come non lasciarmi prendere in braccio da Dio, rimettermi sempre da capo nelle sue mani, restituirmi a Lui perché mi agisca, mi doni (me!) sempre in novità e freschezza?²⁵⁴.

Egli accentua con convinzione anche la dimensione "provvidenzialistica e ricapitolatrice" dell'eternità di Dio in rapporto al divenire e alla storia, la sua *Mitzeitlichkeit* come "assidua presenza amorosa":

Dio non può non rivelarmisi altrimenti che come "l'eterno contemporaneo" che si piega su di noi, a raccogliere ogni atomo, ogni istante del nostro fluire e precipitare nel nulla, per sottrarlo alla vanità e dargli consistenza e perennità, ovviamente in altra forma misteriosa di essere, con ricapitolazione originale e superiore. Solo il fatto di sapere che Lui tutto fissa e ricostruisce in un disegno trascendente mi consente di dimenticare con serenità i momenti del mio consumarmi e perdermi²⁵⁵.

In un testo degli anni '80 il teologo patavino narra la gioia provata accostando da giovane lo studio della *Summa* di Tommaso che gli fa intravedere le cosiddette "vie non concettuali" della riflessione (esperienza mistica, volontà, amore) tramite la:

sottolineatura delle due anime della sapienza, quella attiva e quella passiva: la sapienza "*per modum inclinationis*", dono e quasi istinto, e la sapienza studio (o scienza); (...). Per questo lo studio deve essere o trasformarsi in preghiera. In quanto teologo, ambisco a diventare preghiera; non solo accosto delle preghiere allo studio e alle attività di parola (lezioni, conferenze, dibattiti), ma cerco di far sì che tutto diventi preghiera²⁵⁶.

Queste due impronte caratteristiche del pensiero sartoriano conducono all'ovvia conseguenza che «la verità ci arriva solo come dono, e proprio mentre gli sforzi della ricerca la fanno apparire come una conquista; (...)

²⁵⁴ SARTORI, *Testimonianza di un itinerario teologico...*, pp. 9-10. Nel testo emergono sia gli interessi fondamentali dell'autore, la relazione ontologica ed il dialogo storico fra Dio e l'uomo, come anche il tratto sapienziale e mistico della sua riflessione, che egli riceve dai suoi maestri (Agostino, Tommaso e Blondel) ma anche dalla teologia orientale, qui implicitamente richiamata dal termine caratteristico *epiclesi*, il cui riferimento preciso si trova nelle righe seguenti del testo, che noi per brevità non riportiamo. Queste nostre considerazioni sull'impronta storica e mistica della teologia dell'autore patavino avrebbero potuto trovare posto poco prima, nelle righe dedicate al suo *modo* di fare teologia; abbiamo preferito collocarle a parte perché, a nostro avviso, così si può cogliere meglio l'intima coerenza del suo cammino spirituale che muove dalla relazione Creatore/creatura, tematizzata fin dagli studi giovanili su Blondel per concludersi nella prospettiva di sintesi filosofico-teologica della proposta per una *metafisica dell'amore*.

²⁵⁵ SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 177. Questo atteggiamento "orante" che attende fiducioso da Dio il suggello della definitività all'impegno storico di ogni uomo trova sia la conclusione "speculativa", circa vent'anni dopo nella *metafisica dell'amore*, che "pratica" nel suo volgersi con decisione e speranza al futuro. Infatti, subito dopo, egli scrive: «Certo, il senso della Provvidenza, fortissimo in me, non mi spinge al fatalismo e all'inerzia, anzi mi determina fortemente a vivermi come "progettista" di me stesso, e non tanto come semplice esecutore di progetti; ma l'annodare coerentemente intenzioni e azioni mi porta a privilegiare l'ulteriore, il nuovo, il futuro» (*ibidem*, p. 177).

²⁵⁶ SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 187. E' evidente la vicinanza fra la dimensione passiva della sapienza e quella dell'azione come concepita da Blondel.

non riesco ad accettare l'ipotesi di un pensiero umano che non sia "docilità", e quindi che non sia "preghiera"»²⁵⁷.

La verifica più efficace della dimensione orante della teologia si manifesta nella disponibilità umile a ricevere e ad imparare da tutti. Egli conclude osservando come proprio la preghiera fondi «l'esigenza dell'ecumenismo, perché la verità autentica non può essere che verità che ci viene "da fuori", e cioè nel segno che ci garantisce che essa ci viene "dall'alto"»²⁵⁸. Queste due dimensioni "trasversali" della fisionomia spirituale e intellettuale di Sartori "generano", poi, tutte le altre: la teologia dialogica e comunitaria che realizza ed esprime il grande "noi" ecclesiale, la passione ecumenica per l'unità delle chiese e delle religioni come ricapitolazione dei tanti *subsistit in* tramite i quali Dio entra nella storia, la gioia e la fatica nell'impegno missionario che si concretizza nel molto tempo che l'autore concede alla divulgazione e nel rispondere a richieste immediate che lo vogliono partecipe di molte iniziative; un'attività apparentemente dispersa in mille rivoli che, invece, ha alla base una profonda unità²⁵⁹.

4.2- Le "note" e la chiesa²⁶⁰

La riflessione sulla chiesa, che ha occupato ampiamente la teologia del secolo XX e anche oggi, agli esordi di quello successivo, mantiene inalterato il suo interesse e la sua rilevanza, ha una posizione centrale nel pensiero di Sartori, come si può facilmente arguire dalla sua persuasione, rafforzata dai documenti, specie *Gaudium et spes*, e dallo "spirito complessivo" del Vaticano II, che alle chiese cristiane, nonostante le storiche divisioni, competa un ruolo esclusivo e fondamentale in ordine alla realizzazione dell'incontro e del dialogo *con e fra* le culture e le fedi viventi, in vista della piena unità del genere umano. Il tema emerge spesso negli scritti, ma con particolare chiarezza là dove tratta della comprensione sempre nuova e sempre maggiore della realtà della chiesa attraverso un'attenta rivisitazione di quelle proprietà, le "note", che la fede e la tradizione hanno ritenuto compiutamente espressive dell'essenza stessa ecclesiale. In uno dei suoi lavori le ha prese in considerazione tutte insieme e nella relazione all'immagine di chiesa che il Vaticano II ha

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 188.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 188. Altrove scrive: «E' stato il mio temperamento ecumenico che mi ha aiutato a cercare e ad attingere la verità anche da altre fonti»; da: *Una mentalità ecumenica...*, p. 22.

²⁵⁹ Cf. SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, pp. 188-189. Tutto lo scritto, a partire dal titolo, respira l'"unità" della sua vita e della sua opera. Per il *subsistit in*, il cui ruolo nella teologia dell'autore è assai più ampio che nel solo dialogo interconfessionale, rinviamo a quanto detto al capitolo due, pp. 44-46.

²⁶⁰ In questo numero ci limiteremo ad esporre, per la sua centralità nell'opera complessiva, alcuni aspetti del pensiero ecclesiologico di Sartori colti attraverso le riflessioni sulle "note". Questo non costituisce un'indebita riduzione poiché esse sono sempre state considerate pienamente espressive della realtà ecclesiale e, in secondo luogo, sono coinvolte direttamente nelle discussioni ecumeniche. Possiamo, quindi, presumere con fondamento che la teologia delle note dell'autore patavino sia lo specchio fedele della sua ecclesiologia e della sua esperienza ecumenica. Diversi aspetti della teologia della chiesa dell'autore, sui quali ora non ritorniamo, sono già stati accostati prima illustrando i suoi scritti dal concilio fino alla sua scomparsa. Riprenderemo alcune sue intuizioni anche nella Parte seconda. Ci permettiamo infine di segnalare un nostro scritto sul tema: A. RICUPERO, «La realtà della Chiesa e le "note" nel Vaticano II. La *receptio creativa* di Luigi Sartori», in *Studia Patavina*, 58 (2011) 1, pp. 7-44.

delineato e ciò rende questo testo importante per cogliere gli aspetti peculiari del suo approccio teologico nonché la sua originalità²⁶¹.

Come primo passo, il senso storico lo porta a collocare la comprensione della chiesa, attingendola attraverso la trattazione delle note proposta da LG e da altri testi del Vaticano II, come “conclusione aperta” del bimillenario cammino ecclesiale in cui si alternano esperienza di fede e riflessione fecondandosi reciprocamente. L’approccio del teologo patavino non concede molto spazio a una dettagliata indagine biblica e di tradizione, come fa invece Y. Congar che è un maestro nell’aspetto storico-positivo della teologia dogmatica: la sua attenzione si focalizza soprattutto sull’oggi in vista del domani²⁶². Di qui il suo interesse a riassumerla, non mancando però di cogliere il senso ed il valore che la storia millenaria della chiesa offre anche *oggi* alla nostra progettualità nella fede, convinto che ogni realtà divina, e la chiesa lo è nei suoi aspetti essenziali ed eterni, sia inesauribile ed ineffabile anche per la teologia più promettente. Per questo è necessario, ed è il secondo passaggio nel suo approccio, un continuo allargamento di orizzonti conseguibile solo ricercando e accogliendo con apertura di mente e di cuore, pur con discernimento, tutti gli apporti che vengono da altri e altro credenti e anche non credenti, sguardo sincronico, integrandoli con l’esperienza e il vissuto delle comunità del passato, prospettiva diacronica, nella fiducia che dovunque e sempre la Provvidenza opera tramite lo Spirito Santo²⁶³.

Sartori sintetizza quattro diversi “itinerari” verso le note che riassumono altrettante esperienze e autocomprensioni della chiesa: 1- nei primi secoli, fin quasi all’alto medioevo, è viva la meraviglia e la gratitudine dei fedeli che vivono “misticamente” la comunione ecclesiale (la cultura è profondamente permeata di platonismo che legge ogni realtà intramondana come “tipo” di una eterna e pienamente vera) e prevale quindi una visione della chiesa in cui le note sono come raggi che promanano dalla sua natura divina ed immortale. 2- i secoli che seguono vedono l’unità ecclesiale frantumarsi in numerose confessioni, fenomeno che continua fino all’età moderna, e ognuna di queste, considerandosi come la vera chiesa di Cristo, piega le note in senso apologetico dando origine a controversie e dispute la cui eco è arrivata fino a noi. 3- negli ultimi decenni, anche con il contributo del Vaticano II, si è tornati a riscoprirne il senso teologico come segno ed espressione della sua essenza e della sua concreta esistenza storica. 4- infine, Sartori vede nei documenti e nello stile globale del concilio un ulteriore passo che, a partire dalla distinzione fra essenza eterna ed esistenza storica, fra dono di Dio e compito affidato all’uomo, contiene l’invito a

²⁶¹ L. SARTORI, «Le note della chiesa: una, santa, cattolica, apostolica», in: SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, III, 275-286.

²⁶² Cf. Y. CONGAR, «Proprietà essenziali della chiesa», in J. FEINER - M. LÖHRER (cur.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, IV/1, Queriniana, Brescia 1981³, 483-485.

²⁶³ Due citazioni sono indicative del suo pensiero: «Io (...) sostengo che se la storia è salvata, anche i fatti e gli eventi interrogano», SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, p. 144; e «(...) io credo molto nella Provvidenza, ma non come un abbandono al caso o al fatalismo, oppure come un lasciar andare le cose, che tanto qualcuno le riparerà, ma piuttosto come un ‘progettare’ tutto, a cominciare dalla mia vita, guardando il futuro. Che, ripeto, non è semplice sviluppo di potenzialità già presenti, esecuzione di progetti, ma anche il nuovo assoluto che deve venire», *ibidem*, p. 154.

considerarle sotto il profilo missionario, in una chiesa tutta protesa verso la testimonianza, come impegno di fruttificare il dono ricevuto²⁶⁴.

L'autore, dopo aver evidenziato che, tra le quattro, solo la santità viene espressamente menzionata con un capitolo ad essa dedicato, il quinto di LG, cerca di intuire il senso ecclesiologico e l'ordine logico e pratico del "nuovo corso" impresso alla teologia delle note dall'azione del Vaticano II. Anzitutto, essendosi posto il compito di risvegliare la missionarietà della chiesa, la prima logicamente risulta la apostolicità che sotto il profilo della successione apostolica (con il ruolo del collegio episcopale, specie in relazione a quello del supremo pontefice, e la funzione del vescovo) completa la dottrina incompiuta del Vaticano I e come apostolato/missione coinvolge l'intera chiesa significata dalla metafora *popolo di Dio*²⁶⁵.

Questa nuova immagine, ovviamente, influenza la dottrina dell'unità che va ripensata alla luce dell'esigenza della chiesa di incarnarsi nei molteplici mondi umani e a tutte le latitudini, rinnovando anche la comprensione della cattolicità come realizzazione *attuale* dell'unità. Tuttavia la missione, non potendosi certo concepire come un'espansione "coloniale" che esporta cultura, concetti e metodi delle chiese occidentali, essendo piuttosto il farsi carne, sempre di nuovo, del Mistero, abbisogna di una adeguata spiritualità: ecco la ragione, secondo Sartori, dello speciale rilievo dato alla santità in LG ed in altri documenti conciliari, benché essa abbia senz'altro un alto valore di testimonianza, che non è motivato da intenti neo-apologetici sulla linea del "miracolo morale" dei tempi del Vaticano I. Così la chiesa, dissipando vecchi sospetti su presunte pretese egemoniche, rassicura anche il mondo mostrando di essere animata unicamente da disposizioni e "ambizioni" spirituali e non di potere, manifestando il suo volto come volto di santità, *della* chiesa ancor prima che *nei* suoi membri²⁶⁶.

4.3- L'ecclesiologia ecumenico-missionaria e le "note"

L'anelito verso la riconciliazione delle confessioni cristiane e la tensione missionaria che deve caratterizzare la chiesa, che il Vaticano II si è proposto di risvegliare, comportano una diversa lettura delle "note" e un modo più dinamico e articolato di concepire l'unità alla luce del rapporto che quest'ultima

²⁶⁴ SARTORI, *Le note della chiesa...*, p. 278. Nelle due pagine che precedono, l'autore rende ragione anche dell'ordine con cui queste proprietà universali si fanno strada nella consapevolezza riflessa dei credenti e che viene «canonizzato» dal *Credo*: anzitutto unità e santità risultano dalla visione mistica della realtà chiesa in quanto attributi fondamentali trinitari. Le altre due, dopo aver sperimentato la dilazione della parusia, esprimono sia la percezione della missionarietà della chiesa che l'esperienza, vissuta nella missione stessa, della dilatazione della prospettiva geografica, verso ogni angolo del mondo, e di quella temporale, nella duplice direzione (che coinvolge una duplice fedeltà): verso Gesù Cristo morto e glorificato e verso il Signore che verrà alla fine dei tempi. È naturale, quindi, che cattolicità ed apostolicità vengano riconosciute solo più tardi, dopo alcuni decenni di cammino storico.

²⁶⁵ L'autore non si limita a ricavare le sue considerazioni dai soli documenti conciliari, ma allarga l'attenzione anche ad altri elementi. Egli vede nel Vaticano II un grande "crocevia" storico in cui confluiscono gli apporti della Tradizione, della teologia, gli eventi contemporanei, l'azione e i segni dei papi protagonisti, le attese dei credenti e del mondo. In questo modo situa i contenuti nel flusso vitale della storia che li consegna al futuro per farne profezia. *Ibidem*, pp. 69-70.

²⁶⁶ Questo è il motivo per cui Sartori, nel testo sulle note più volte citato, le menziona nell'ordine inconsueto: santità, unità, cattolicità ed apostolicità in cui, rispetto a quello tradizionale, c'è una inversione fra la prima e la seconda.

intrattiene con la cattolicità e la apostolicità, ossia con la diversità nello spazio umano e nel tempo storico²⁶⁷.

Al riguardo l'autore sostiene che, come il cammino ecumenico ha mostrato,

l'impegno di vivere in profondità la tensione verso l'unità comporta l'approfondimento non solo della nota dell'unità della chiesa, bensì anche delle altre: cattolicità, apostolicità e santità. L'ecumenismo non ammette infedeltà, nemmeno in qualche punto particolare; all'opposto esige fedeltà in pienezza alla vera ed autentica chiesa, la quale non può che essere, in profondità, una santa cattolica ed apostolica. Più che rivendicare note apologetiche, il Simbolo della fede antica si propone di riflettere, nell'unità, nella cattolicità, nella apostolicità e nella santità della chiesa, i profondi caratteri o dimensioni del *mistero*, per misurarne appunto la profondità, l'altezza, la larghezza e la lunghezza; non solo in quanto valori condensati in Cristo, ma anche in quanto espansi nella chiesa. (...) Si crede che l'ecumenismo nasca semplicemente dalla scoperta del valore dell'unità. Ma non è così; non è l'unità in sé che fa problema (chi mai può non volerla, se intende seguire Cristo, che è venuto a portare riconciliazione e ad unire ciò che era diviso?); il nodo sta nella tensione fra unità e diversità: la vera unità non può essere livellamento o mortificazione della pluralità; la diversità legittima non può dissolvere l'unità²⁶⁸.

Sartori non si sofferma tanto a dissertare in astratto sui fattori di unità che sono nella chiesa, cioè la Trinità, il Cristo e il genere umano nella sua unità e universalità voluta dal Creatore, dandoli come prerequisiti, piuttosto indirizza la sua attenzione alla dimensione di storicità, al farsi storico del Mistero, al modo concreto in cui tutte le dimensioni della chiesa, e in specie la sua unità, devono incarnarsi, a tutto questo va la sua appassionata riflessione²⁶⁹. «Non sono solo i protagonisti della chiesa che sono sempre nuovi (nuove generazioni, molti nuovi titolari della funzione apostolica, molti ministeri), ma nuove sono sempre anche le culture, le lingue, in cui immettere il vangelo, la Parola. Ecco l'importanza ma anche la difficoltà dell'“inculturazione”, della circolazione fra vangelo e cultura»²⁷⁰.

Diventa, innanzitutto, fondamentale relazionare e armonizzare fra loro unità e diversità senza sacrificarne alcuna e a questo tema, più volte e in prospettive diverse, il teologo patavino ha dedicato i suoi sforzi, segnalando le novità conciliari e additando ulteriori prospettive interpretando i *vuoti*, il non detto dai testi, come *voti*, cioè esigenze implicite che attendono espressioni esplicite nuove e coerenti.

Il rapporto tra unità e diversità (sia di spazio che di tempo) è già in radice configurato nel n. 8 del primo capitolo di LG, là dove si parla del mistero della chiesa unica ed una, dicendo che esso “si trova”, ossia “c'è” *nella* chiesa romano-cattolica. Al posto della totale identificazione fra il mistero e la sua espressione storica, si parla di “presenza” del mistero nei suoi segni storici; invitandoci, così, a distinguere *contenente* da *contenuto*; perché il contenente (o soggetto reale storico) è circondato sempre da limiti, ma anche (a differenza da quello che fu per Gesù) da imperfezioni e da impurità. Ebbene, tale impostazione diventa la base delle dottrine che saranno esposte nei testi conciliari sul dialogo ecumenico; non solo dei brevi cenni inaugurali contenuti nei nn. 15-16 del capitolo II della LG, ma anche dei testi maggiori, come quello sull'ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), sul rapporto con le religioni non cristiane (*Nostra aetate*, nel seguito anche citata come NA), e soprattutto sul rapporto chiesa e mondo (*Gaudium et spes*). La chiesa è una, ha l'unità, ma risente sempre di limiti e di imperfezioni, per cui deve sempre stare aperta alla purificazione, accogliendo gli aiuti e le provocazioni che le vengono anche dagli altri, da fuori, e soprattutto da quei frammenti che – in forza appunto della storia, del peso e

²⁶⁷ Cf. SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi...*, pp. 25-38, dove l'autore tratta dell'unità della chiesa presentandola accanto e in relazione, nell'ordine, alla cattolicità, alla apostolicità ed alla santità.

²⁶⁸ SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi...*, p. 25. Il passo citato illustra bene il suo pensiero secondo il quale c'è una profonda connessione fra la dimensione atemporale del dono (valori condensati in Cristo) e quella storica e geografica della sua fruttificazione (espansi nella chiesa), nonché la sua capacità di sintesi che vede nella dialettica in tensione fra unità e diversità il vero nucleo dei problemi, benché diversi e molteplici, che ancora dividono le chiese.

²⁶⁹ Cf. SARTORI, *Le note della chiesa...*, p. 73.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 76.

delle sue vicende, frutto di limiti e di peccati da ambo le parti – si fossero staccati ed avessero realizzato consistenza propria ed autonoma, al di fuori²⁷¹.

4.3.1- *L'unità* Nell'ecclesiologia ecumenica di Sartori la nota dell'unità occupa un ruolo essenziale.

Con grande cura l'autore ne elabora una concezione “forte” a partire dall'attenzione primaria riservata alla chiesa considerata sotto il profilo della fraternità e della comunione in vista dell'azione missionaria e pastorale.

I grossi nodi teologici non vengono mai risolti una volta per tutte. Ogni epoca ed ogni generazione li deve sempre affrontare da capo. È il caso del problema dell'unità della chiesa; e, più in generale, delle quattro ‘note’: una, santa, cattolica ed apostolica. Si sa che l'unità, di fatto, riassume anche le altre tre note; che potrebbero essere considerate sue ‘variazioni’, se la si intende in profondità come ‘comunione’. La santità è l'unità qualitativa, sostanziale, nel suo contenuto reale primario: comunione intima, in verticale, con Dio Padre Figlio e Spirito Santo e in orizzontale, ‘comunione dei santi’, tra fratelli; la cattolicità è la comunione sincronica, l'unità nello spazio, fra soggetti diversificati; l'apostolicità è la comunione diacronica, l'unità o continuità nel tempo, fra forme successive e mutevoli di incarnazione e di espressione. Studiando l'unità, allora, si lavora anche per le altre ‘note’. E viceversa²⁷².

Superata una concezione “fissista” delle note, e dell'unità in particolare, che posava lo sguardo soprattutto sul dono divino e sulla sua perfezione, si è fatta strada lentamente la percezione del limite, addirittura anche delle deformazioni e delle contraddizioni, introdotte dagli uomini, che ne contrassegnano la realizzazione storica le quali, nel caso dell'unità, assumono il volto degli scismi e delle eresie.

Nel nostro tempo, però, osserva il teologo patavino, non è sufficiente questa attenzione alla inevitabile dialettica fra unità, dono di Dio, e il suo opposto, la rottura colpevole nella forma delle molte drammatiche divisioni, ma occorre andare oltre e considerare che essa va vissuta, oggi, anche nella dimensione della complessità, della molteplicità.

La chiesa è sempre in fase di ‘formazione’; non ci sono disponibili solo le istantanee delle sue forme ‘diverse’ nello spazio e ‘variate’ nel tempo; c'è anche il filmato del suo ‘farsi’, del suo ‘divenire’. La chiesa è, oltre che ‘dono’ (di Dio), anche ‘impegno’ (nostro). Occorre tener conto di questo continuo ‘rigenerarsi’, di questo continuo ‘farsi’ dell'unità. La chiesa e la sua unità sono ‘nelle nostre mani’. Non sono soltanto un ideale, tanto meno un sogno utopico; sono anche delle ‘possibilità’ reali e concrete, nell'oggi; pur se ancora parziali e provvisorie. La domanda più attuale, oggi, è la seguente: quale e quanta unità è, in questo nostro preciso momento, realisticamente possibile? Si fa spazio, allora, a tappe e traguardi ‘intermedi’. Non più: ‘o tutto o niente’, ma ‘processo’ e cammino graduale, entro cui assumere poi (o almeno predisporvi terreno dialettico) anche le ‘opposizioni’. Sì, sono realtà storica le divisioni che contraddicono l'unità; ma sono realtà storiche anche le ‘realizzazioni’ varie, parziali, provvisorie dell'unità. Tutta questa ricchezza va assunta e integrata in un discorso sul ‘farsi dell'unità’²⁷³.

²⁷¹ *Ibidem*, pp. 73 e 74.

²⁷² SARTORI, *L'unità della chiesa...*, p. 9. Altrettanto indicativi del forte accento dato dall'autore alla nota dell'unità sono i titoli di alcuni paragrafi del capitolo I, parte I, di: SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi...*, pp. 25-32-35, «cattolicità: unità nella diversità», «apostolicità: unità nella variazione dei tempi storici» e «santità: forma e stile di unità».

²⁷³ SARTORI, *L'unità della chiesa ...*, pp. 10-11. Il pensiero dell'autore istituisce un “parallelismo” fra il cammino verso la realizzazione dell'unità e la dottrina conciliare della *pienezza* della ecclesialità, allargando la prospettiva del Vaticano II, apparentemente sincronica e volta a constatare il “fatto” della pluralità delle confessioni cristiane, in direzione diacronica, cioè storica e dinamica.

La visione dell'autore, al riguardo, è molto ambiziosa ed indica un cammino progressivo che prevede tre tappe:

Il tema dell'unità, anzitutto, va misurato entro ogni singola chiesa; la prima unità di cui preoccuparsi è quella *interna* ad una chiesa. C'è poi l'unità *tra le chiese*, e qui cade giusto il discorso ecumenico. Infine, c'è l'unità dell'*umanità*, ed anche di questa unità devono occuparsi ogni singola chiesa e l'insieme delle chiese, perché la missione della chiesa e delle chiese non può limitarsi all'impegno di conservare e dilatare se stesse, ma deve aprirle a dare il proprio contributo all'unità dell'uomo²⁷⁴.

L'istanza ecumenica obbliga a leggere l'unità secondo la prospettiva della "pienezza" e della "totalità", a concepirla secondo il modello della sintesi di "parti" in ciascuna delle quali opera già il dinamismo del "tutto", secondo quella prospettiva che si chiama "cattolicità". È specialmente verso quest'ultima che, a prima vista, si dirige lo sforzo ecumenico, ma proprio per dare concretezza e reale contenuto all'unità, armonizzando in una articolata universalità le molteplici "ricchezze" che si trovano profuse, e anche disperse, secondo la coordinata *spazio*, la cui diversità, non di rado, è frutto di una progressiva differenziazione evolutiva operatasi lungo la coordinata *tempo*²⁷⁵.

4.3.2- *La santità* Nella chiesa la conversione, sia personale-antropologica che strutturale-istituzionale, è stata più volte segnalata come *conditio sine qua non* per realizzare, nel concreto delle situazioni, la *santità* oggettiva ricevuta come dono divino e per essere segno credibile dell'azione sacramentale di Cristo e dello Spirito, donando sì perdono e grazia al mondo ma soprattutto rivelandosi come luogo di correzione fraterna, di confessione dei peccati, di conversione e di riconciliazione mutua perenne. Alla comunità ecclesiale spetta il compito di manifestare operante nella storia "feriale" quel dinamismo di salvezza che Dio vi ha impresso in modo esemplare ed insuperabile tramite la storia della Rivelazione²⁷⁶. Questa *μετάνοια* conduce ad entrare nella logica dell'amore di Dio e a vivere entro la chiesa come promessa e anticipazione della vita trinitaria che essa è chiamata non ad accaparrare gelosamente ma a comunicare con generosità:

essa è convocata ma per convocare, è animata ma per animare, è creatura della Parola ma per esserne ministra, è oggetto dell'Amore ma per trasmetterlo. (...) La chiesa non è l'aiola dei fortunati che, unici, si salverebbero; bensì la famiglia dei responsabilizzati ad annunciare e a trasmettere la salvezza a tutti gli altri. Maggior peso, dunque: ci si salva se si salva; ci si libera se si libera, ci si santifica se si santifica. La missione è inscritta in profondità dentro l'essenza della spiritualità cristiana²⁷⁷.

²⁷⁴ *Ibidem*, pp. 11-12. La visione dell'autore, ispirata ai "cerchi del dialogo" dell'enciclica *Ecclesiam suam*, è ampia ma anche necessaria affinché la chiesa sia fedele al mandato di Cristo. Si intravede anche, nel testo, un'altra convinzione del teologo patavino: l'identità sostanziale fra pastorale e missione, non di rado viste come aventi obiettivi diversi.

²⁷⁵ Per un approfondimento dell'autore sul ruolo dei carismi e dei ministeri come servizio reso all'unità del *corpo di Cristo* cf. SARTORI, «Carismi e ministeri», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, pp. 510-511.

²⁷⁶ L. SARTORI, «La conversione personale in una chiesa che si converte e riconcilia», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 405-411. Il testo, una riflessione sulla crisi del sacramento della Riconciliazione, offre all'autore l'opportunità di situarlo nella prospettiva più credibile di un cammino di conversione che culmina nell'atto rituale, sottraendolo così ad un automatismo "magico" e superando la logica della *validità* per approdare a quella più importante della *fruttuosità*.

²⁷⁷ L. SARTORI, «Spiritualità e missione», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 347-357. L'autore rileva come il non aver sempre adeguatamente messo a fuoco il carattere missionario ed estroverso dell'amore e della vita cristiana ha favorito il sorgere di una sorta di «duplicazione dei soggetti»: da un lato quelli che erano tenuti ad una osservanza rigorosa del Vangelo e delle sue elevate esigenze e dall'altro quelli, i più, tenuti solo ad una osservanza «minima» delle esigenze della vita cristiana. Contro questa, quasi, doppia morale reagisce il Vaticano II additando a tutti, in positivo e senza distinzioni di condizione, la via della santità cristiana, benché a ciascuno secondo la modalità più opportuna.

Il tema della santità costituisce lo sfondo del cammino pastorale e missionario additato dal Vaticano II a tutta la chiesa, specialmente con la costituzione GS, caratterizzato dall'esigenza di concretezza e di fantasia creatrice attenta ai segni che vengono dalla storia, dalle culture e dalle molteplici ricchezze dei popoli. Archiviata la stagione della *societas christiana* medioevale, concentrata sul tema del potere, superata l'opposizione dell'età moderna, durata fino all'ultimo concilio, fra chiesa e mondo che conduceva alla fuga nell'utopia e alla ghettizzazione, la chiesa cerca nuovamente una presenza e un ruolo nella storia, non più totalizzante ed esaustivo, non più dialetticamente polare, ma semplicemente propositivo e critico, cioè di guida al discernimento.

Per questo si passa a mobilitare in primo luogo i laici; infatti i 'chierici' rappresentano piuttosto la cura e la preoccupazione della fedeltà alle origini, della continuità che garantisce l'aggancio alle fonti della fede e della chiesa; a loro volta i 'religiosi' dovrebbero anzitutto fomentare l'anelito o lo slancio verso il continuo superamento delle forme storiche in nome della pienezza e della perfezione escatologica; tocca soprattutto ai 'laici' farsi attenti alla storia, rendere concreta la presenza della chiesa, perché essi rappresentano meglio il valore e la funzione della ragione e dell'umano in cui deve incarnarsi la fede²⁷⁸.

Sono diversi i motivi per cui, nella *Lumen gentium*, viene dato ampio risalto alla "nota" col dedicare ad essa l'intero capitolo quinto.

Il capitolo sulla santità viene a coprire gli spazi del fine, ossia della missione della chiesa. La nota della santità viene, in un certo senso, caricata del senso di tutte le altre, per orientare a definire la missione della chiesa. È vero che oggi tutt'e quattro le note della chiesa (...) vengono intese e spiegate dalla teologia in direzione missionaria più che non apologetica; si insiste su di esse non tanto per provare quale sia la vera chiesa, bensì per sottolineare come deve essere ed agire la vera chiesa, e il fine verso il quale deve muoversi: la chiesa deve essere icona dell'unità, della santità, della diversità riconciliata (o cattolicità), dell'adeguamento storico nella continuità (o apostolicità), per portare l'umanità a traguardi di unificazione e di santificazione, che valorizzino le ricchezze nascenti dalle diversità di spazi e di tempi. Ma è soprattutto la nota della santità quella che sembra far uscire dal generico e dal profano quell'orientamento; altrimenti il lavorare per l'unione degli uomini (singoli e popoli) potrebbe ridursi ad una operazione umana, laica, terrena. (...) La chiesa ha di suo, di originale e di nuovo, soltanto Cristo, il donatore della salvezza dal peccato e della santità. Potremmo perciò parlare della santità come dell'aspetto più qualificante della missione della chiesa²⁷⁹.

Ispirandosi al testo conciliare, Sartori osserva come esso si preoccupi di fondare saldamente prima la santità *della* chiesa, quella oggettiva che è puro dono, ma volentieri nota come questo, subito dopo, si rivolga a considerare il compito storico di realizzare la santità *nella* chiesa, intesa come processo e come cammino, temi che afferiscono alla storicità e per i quali egli manifesta una predilezione. Inoltre, la realtà della *communio sanctorum*, che concorre a costituirne la santità oggettiva, vede coinvolti una moltitudine di santi

²⁷⁸ L. SARTORI, «La chiesa "mater et magistra"», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 299-310. Il testo illustra la funzione della chiesa nei confronti dell'umanità e della storia, a partire dalla cifra sintetica di "madre e maestra" riportata in auge dall'omonima enciclica di Giovanni XXIII. Il discorso dell'autore abbraccia, implicitamente, anche le altre note. Anche in: SARTORI, *La "Lumen gentium"*..., p. 87, l'autore auspica il superamento della contrapposizione fra chierici e laici, fondata sul tema del potere, verso l'alterità fra religiosi e laici, ispirata al binomio «fine e missione», che addita, rispettivamente, la trascendenza (il fine metastorico del Regno) e la diaspora per l'incarnazione dei valori evangelici (la missione storica).

²⁷⁹ L. SARTORI, «Il tema della santità nella "Lumen gentium"», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 287-297. Dopo aver sottolineato che una visione "elitaria" della santità le ha nuociuto pregiudicando, allo stesso tempo, una corretta comprensione della missione della chiesa, l'autore passa a illustrare la visione conciliare della «nota» che ne mette in luce, invece, l'universalità, il valore e il carattere di dono offerto e reso possibile a tutti.

che ci hanno preceduto, «una famiglia di amici e di fratelli di Cristo, che avendo attinto dalla santità di Cristo ne hanno fruttificato quelle perle che ora gli fanno corona»: è evidente che la prospettiva storica e la dimensione dell'impegno quotidiano sono sempre presenti nella riflessione dell'autore²⁸⁰.

Sartori, poi, annota come il testo conciliare, dopo aver additato a tutti la praticabilità anzi l'obbligatorietà del cammino di santificazione, coerentemente indichi una strada comune, agibile e percorribile da tutti: quella del dono dello Spirito e dei suoi carismi da fruttificare, la via dei sacramenti e, naturalmente, la carità. D'altro canto, mettendo in luce la varietà e la differenza dei doni individuali, è possibile rendere ragione dell'analoga varietà, constatabile storicamente, di cammini e di spiritualità cristiane. Al riguardo osserva: «Tutte le forme di vita umana dovrebbero perciò essere mostrate come più che semplici zone umane, espressioni dell'uomo (delle sue glorie o sconfitte, dei suoi doni o delle sue miserie): come vere zone di Dio, espressioni della ricchezza dell'amore di Dio»²⁸¹.

4.3.3- *La cattolicità* La necessità, oggi ancora più avvertita, di coniugare l'unità con la complessità pone al centro dell'attenzione la "nota" della *cattolicità* che si propone come universalità ospitale che abbraccia sincronicamente, nell'intenzione almeno, tutti gli spazi umani, dando forma "attuale" all'unità. Con Cristo siamo entrati nell'epoca finale della storia, l'età del giudizio-salvezza, l'età della raccolta che Sartori descrive nel modo seguente:

L'insistenza del Vaticano II sulla dimensione escatologica del cristianesimo è uno dei fatti più notevoli e dei segni più caratteristici dell'autentica volontà di rinnovamento della chiesa. Forse nessun altro momento storico ha visto la chiesa così vicina ai tempi del primitivo cristianesimo, quando l'attesa della seconda venuta di Cristo sembrava qualificare anche quella fede che era così viva 'memoria' della recente prima venuta di Cristo. Il vero modo di agganciarsi al Gesù della storia, al Gesù 'passato', è quello di proiettarsi in avanti verso il Gesù dell'eternità, il Gesù del 'futuro'; la speranza dà vero senso alla memoria. (...) È in questo contesto che viene situato il senso della chiesa, e soprattutto quello della sua cattolicità. La chiesa è gettata nel mondo come un seme, ma il suo seme è quello dell'unità inteso come raccolta di tutti i valori. Potremmo quasi parlare di seme totalmente diverso dagli altri; il suo specifico dinamismo non è quello di introdurre nella storia qualcosa di semplicemente storico, ossia una realtà storica nuova rispetto ad altre, un valore che si aggiunga agli altri, che si possa confrontare con gli altri sullo stesso piano (...). Per rapporto invece a tutti gli altri valori, la chiesa è fermento di raccolta, di ricapitolazione; inizia la loro vera valorizzazione, quella che li toglie dalla precarietà e dalla parzialità del presente per maturarne la definitività e l'armonizzazione finale. La chiesa semina la forza di unità e di maturità eterna (...). L'ecumenismo voluto dal Vaticano II intende rimettere la chiesa nella sua vera fase, la ridona al suo 'tempo storico' che è *l'autunno della storia*. Se c'è una primavera che la chiesa deve disegnare nel mondo, questa è la primavera dell'eternità; ma per rapporto alla storia che già si è svolta essa deve disegnare piuttosto l'autunno della raccolta: 'Io vi ho mandati a mietere ciò che voi non avete seminato; altri hanno lavorato e voi siete subentrati nel loro lavoro' (Gv 4,38). ... Il senso della cattolicità diventa, dunque, il senso della stima gioiosa di ogni valore. Tenere sottoterra, congelati, i tesori che Dio ha già seminato nella storia e che ha destinati in eredità al suo Cristo (cf. il n. 13 della *Lumen gentium*, appunto, sulla cattolicità)... equivarrebbe ad un rifiuto alla fretta inaugurata da Cristo ('le messi sono mature': Gv 4,35), un no a Cristo. E qui si tratta non solo dei valori posseduti dai credenti da far fruttificare come talenti per la ricchezza interna della chiesa; si tratta anche dei valori che stanno ancora 'fuori', dentro la storia, ma che attendono di innestarsi in Cristo e perciò anche di farsi chiesa. La partecipazione della chiesa [alle vicende del mondo] domanda la introduzione in essa di quanto è maturato anche al di fuori di essa²⁸².

²⁸⁰ *Ibidem*, pp. 291 e 292. «Ora urge l'impegno di entrare nel processo di santificazione, piuttosto che di celebrare una santità già raggiunta. La chiesa allora è santa solo inizialmente, in quanto *sanctificata*; prevale il suo restare *sanctificanda*, 'da santificare'. Più vicina al mondo e all'uomo; che si definiscono appunto come bisognosi di essere evangelizzati, di essere unificati, di essere santificati».

²⁸¹ SARTORI, *Le note della chiesa...*, p. 282.

²⁸² La lunga citazione, espressiva del pensiero dell'autore, è tratta da: L. SARTORI, «Nuovi orizzonti ecclesiali e senso di appartenenza alla chiesa oggi», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 292-294, *passim*. Il testo, del 1977, respira ««l'ottimismo della fede dell'autore e dei primi anni del postconcilio e delinea alcune indicazioni per una teologia e una

Il nostro autore attribuisce a merito dell'ecclesiologia del Vaticano II l'aver allargato le possibilità del "diverso" nella comunità cristiana andando oltre le forme già accettate dalla precedente ecclesiologia e recepite dal diritto canonico ad esempio valorizzando il diaconato permanente nell'ambito dell'ordine sacro, la fioritura di molte famiglie religiose e il ruolo dei carismi per ciò che attiene allo stato laicale. Sartori, poi, vede un ulteriore aspetto di novità nel ripensamento di questa nota nel fatto che il concilio l'ha coniugata con l'accoglimento di stadi diversi della fede, con gradi di approssimazione differenti alla pienezza della cattolicità della chiesa, per poter accogliere realisticamente ed integralmente l'umano: il Vaticano II ha posto così le premesse per una cattolicità aperta ed accogliente benché ciò attenda ancora di essere recepito nella prassi ecclesiale e nelle strutture pastorali.

[Questo] è certamente il punto più originale e più critico della ecclesiologia conciliare; ciò per cui la chiesa d'oggi può essere accostata alla chiesa dei primi secoli, nei quali lo Spirito l'ha condotta a 'inventare' strutture che potessero ospitare la gradualità dei passi di chi si introduce nella fede o di chi ha bisogno di recuperare l'appartenenza piena alla chiesa. Penso alla grandiosa invenzione dell'*itinerario catecumenale* e a quella analoga dell'*itinerario penitenziale*. Pur nel radicalismo cristiano, ... si è riusciti a tener conto della gradualità e del ritmo di crescita; e si è dato spazio dentro la chiesa a stadi quasi autonomi, quasi specificamente consistenti, di accesso alla pienezza: ognuno aveva una sua dignità, un suo valore, potremmo quasi dire un suo diritto. Non solo nel lungo cammino di ingresso nella chiesa, ma anche in quello doloroso della penitenza (...) che reintroduce nella chiesa. Nulla di simile è stato poi fatto nella storia successiva della chiesa. ... Oggi però qualcosa di nuovo è stato promosso. Il capitolo secondo della *Lumen gentium* (con i testi conciliari sull'ecumenismo, che si radicano in quel capitolo) ha preso in considerazione gli 'stadi di approssimazione' alla pienezza della cattolicità della chiesa, anche nel senso di regressione²⁸³.

L'autore conclude con l'auspicio di una piena realizzazione di questa "caratteristica": «La chiesa dovrebbe rappresentare la patria di tutti i valori e l'ospite di tutti i pellegrini di Dio»²⁸⁴.

4.3.4 La apostolicità Nell'ambito del riconoscimento della centralità della dimensione missionaria (ed ecumenica) della chiesa promosso dal magistero a partire dalla stagione del concilio, in quanto ne tocca in profondità l'essenza, Sartori si pone il problema di correlare questo diverso modo di esprimere gli aspetti permanenti del mistero con quello tradizionale fondato sulle "note": nel caso in questione, la missionarietà,

chiesa in grado di accogliere integralmente l'umano. «Il Vangelo impegna ad uscire in strada, a circolare per i villaggi, ad avvicinare l'uomo (...). La cattolicità è anzitutto e radicalmente *apertura alla totalità*, un fatto interiore, traducibile in situazione psicologica o orientamento sociologico»; *ibidem*, p. 298. La visuale ecumenica "a tutto campo" e l'attenzione al vissuto e alla storia traspaiono dal testo. Sul tema ricordiamo anche i due scritti sartoriani citati alla nota 61.

²⁸³ *Ibidem*, pp. 296 e 297. La prospettiva del brano illustra il «senso storico» di Sartori: le vicende della chiesa dei primi secoli, il suo modo di attuare la cattolicità come apertura inclusiva di tutti, fuori e dentro di essa, sono una provocazione a pensare con identica creatività i problemi del nostro oggi. Per questo motivo l'autore raccoglie volentieri il paragone, istituito dal cardinale Lercaro, fra il concilio Vaticano II e quello apostolico di Gerusalemme in cui la giovane chiesa si trova nella necessità, davanti al «nuovo» che si affaccia all'orizzonte, di trovare una strada praticabile per attuare, nel rispetto della sua essenza, l'aspirazione alla cattolicità.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 297. Secondo I. Asimakis, il desiderio che la chiesa divenga, in modo credibile, «vera patria ospitale nel senso di piena cattolicità, di tutta la fede e di tutta la carità», è la ragione che ha indotto Sartori a firmare la controversa *Lettera ai cristiani*, sottoscritta il 20 maggio 1989 da 63 teologi, filosofi e storici cattolici lamentando una recezione del Vaticano II limitata e carente. L'opinione dello studioso greco è apprezzabile sia perché il motivo addotto è in linea con il pensiero del nostro autore, sia perché egli ha potuto anche avvalersi del confronto diretto con Sartori e prendere visione del documento che quest'ultimo ha predisposto in sua difesa, dal titolo *Ho sottoscritto la Lettera*, mai pubblicato. Sulla vicenda e sulle sue ripercussioni, cf. ASIMAKIS, *Oltre le forme...*, pp. 146-149. La nostra breve citazione è tratta da un passo di *Ho sottoscritto la Lettera* riportato, *ivi*, alle pp. 147-148.

l'aspetto coinvolto non può che essere la *apostolicità* della chiesa²⁸⁵. Sorge legittima la domanda: dimensione missionaria e apostolicità sono solo espressioni diverse di una stessa realtà oppure, nel corso della storia, si è verificata progressivamente una differenziazione semantica fra le due espressioni per cui apostolicità e missionarietà non sono più sinonimi? Egli così risponde:

Di fatto (...) la nota della apostolicità ha subito tali *restringimenti di senso* nella riflessione teologica lungo i secoli che non si può ancora parlare a tutt'oggi di equivalenza semantica tra apostolo e missionario, tra apostolicità e missionarietà. Si possono indicare almeno tre settori di riduzione del senso della apostolicità²⁸⁶.

Anzitutto, coerentemente con la distinzione da tempo abituale fra epoca apostolica e sub-apostolica, l'attenzione della teologia e della prassi si è soffermata piuttosto sull'aspetto della custodia e della conservazione del *traditum*, che certo compete all'apostolicità ma non la esaurisce, che non a quello della espansione evangelizzatrice della chiesa. In secondo luogo, l'individuazione del ruolo primario della successione apostolica sulla linea dell'episcopato ha portato, di fatto, a considerare l'apostolato, e l'apostolicità, come quasi esclusivo *munus pastorum*, lasciando in ombra la responsabilità ed il ruolo dell'intera chiesa. Infine la terza riduzione di prospettiva, quella *pastorale*, da intendersi prevalentemente come un "pascere" comunità e chiese già costituite e consolidate senza dimenticare con questo la missionarietà "itinerante", ma lasciandola un po' al margine della vita e dell'azione della chiesa²⁸⁷.

Il concilio Vaticano II ha preparato il cammino per una riscoperta della dimensione missionaria della intera chiesa, cioè della apostolicità in senso integrale, anche recependo le istanze emerse nell'epoca contemporanea dalla partecipazione attiva dei laici all'apostolato:

Certamente l'ecclesiologia che esso ci offre non solo porta ad evidenziare come essenziale l'impegno concreto della missionarietà, ma introduce anche discorsi di fondazione teologica di quell'impegno. Notevole è già di per se stesso il fatto che, per la prima volta nella storia della teologia dei documenti ufficiali della chiesa, si può dire che il discorso sulle *note* della chiesa stessa abbia un posto ed un peso assai rilevante. (...) Il discorso sulla missionarietà nel contesto della ecclesiologia del Vaticano II (...) è radicalmente fondato sull'emergere di una nuova definizione di chiesa riletta come *sacramento di salvezza*. Manca, nel concilio, una esplicita considerazione della nota dell'apostolicità (se si giudica in base alla presenza esplicita dei termini); la santità e la cattolicità possono vantare una migliore valorizzazione esplicita rispetto all'unità e più ancora rispetto alla apostolicità. Né si può dire che i lunghi discorsi sull'apostolato (dei laici in particolare) abbiano mirato a sviluppare il tema della apostolicità. Si deve invece cercare la ripresa della missionarietà e quindi della apostolicità piuttosto nella nuova lettura del senso della presenza della chiesa nella storia tramite la categoria di *sacramento*²⁸⁸.

²⁸⁵ Cf. L. SARTORI, «Dimensione missionaria della chiesa», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 353.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 354.

²⁸⁷ *Ibidem*, pp. 354-356. Sartori individua la ragione storica di questa riduzione di prospettiva nel cosiddetto "regime di cristianità" post-costantiniano in cui la chiesa, quasi appagata dei successi conseguiti, si concentra al suo interno, prevalentemente, e diminuisce lo slancio missionario affidato alla generosità di alcuni, sulla logica di una escatologia che privilegia il "già" rispetto al "non ancora".

²⁸⁸ *Ibidem*, pp. 357-358. Importanti aspetti per una ri-comprensione della nota della apostolicità sono contenuti in LG, soprattutto ai capitoli III e IV ove si completa la dottrina del primato e dell'infallibilità, già definita dal Vaticano I, con la trattazione *de episcopis* e *de episcopo* e si mette in luce l'esigenza della cooperazione dei laici nell'apostolato, nell'ambito della dignità battesimale e della responsabilità dell'intero e «cattolico» popolo di Dio. Tuttavia Sartori, fedele a una concezione unitaria che vede chiesa, missione (apostolicità nel linguaggio delle note) e azione pastorale come una realtà indivisa, pur considerata sotto profili diversi, ricerca il senso autentico dell'aggiornamento della nota effettuato dal Vaticano II trovandolo nell'autocomprensione della chiesa come *sacramento* della salvezza nella storia. Sotto questo profilo, i documenti conciliari più importanti sul tema della apostolicità sono GS, DH, AG e NA.

Altre piste di riflessione, in connessione con l'azione storica dello Spirito e ai suoi doni, si possono leggere in un testo sui ministeri scritto dal teologo patavino sul finire degli anni '70:

La nota della apostolicità rende concreto il tema dello Spirito. L'era della chiesa si trova fra la prima e la seconda venuta di Cristo; è l'era dell'eclisse di Cristo, della sua croce, della sua *kénosis* continuata. (...) Il primo cristianesimo era più ricco di Spirito Santo, stava nelle sue mani creatrici, appunto perché viveva di ansiosa e nostalgica attesa dell'ultima venuta di Cristo, attingendo proprio dalla memoria del Gesù venuto e scomparso nuovo e bruciante ardore di desiderio. Lo Spirito mette la chiesa in atteggiamento di umiltà, non di gloria; di servizio concreto, non di potere. Tocchiamo qui un altro paradosso cristiano: lo Spirito non spinge la chiesa ad attendersi miracoli direttamente dall'alto, a cercare la sua azione costruttrice in forze che siano di per sé fuori dagli uomini, a essere chiesa non-umana, peggio disumana, alienata. (...) Servire lo Spirito vuol dire guardare in faccia ad ogni uomo, per profittare del suo dono umile; vuol dire mettersi a servizio gli uni degli altri. Dice la *Lumen gentium* al n.12 che la chiesa non pone la sua fiducia nei carismi o servizi straordinari, ma sente di dover contare sul contributo di tutti, quindi sui carismi più normali ed ordinari²⁸⁹.

Il tema del servizio, sopra accennato, predispone a porre una nuova attenzione e a richiedere un ampio coinvolgimento nel "vivere" la nota in questione:

La nota dell'apostolicità della chiesa non è dunque nota di potere ma di servizio; per questo oggi, sul piano della riflessione teologica, a livello cattolico come a livello ecumenico, si insiste sulla apostolicità comune a tutti, come caratteristica universale di tutti nella chiesa. Privilegiando la concezione riduttiva della apostolicità, quella che la limita al problema della 'successione' nella autorità degli apostoli, come reggitori e capi delle chiese, si è talora rischiato di ridurre l'indole apostolica della chiesa a una questione di potere, e quindi di potenza e di forza. Il nome di *apostolo* dovrebbe farci ricordare invece tutta intera la lista dei carismi, come ci viene documentato sovente nel Nuovo Testamento; apostolo è il primo carisma di una lunga serie che nella prospettiva di san Paolo è finalizzata a recuperare tutte le possibili mansioni dentro la chiesa, anche le più umili e le meno immediatamente appariscenti e stimate (...). La chiesa, dunque, sarà tanto più apostolica quanto più sarà umana, cioè capace di valorizzare tutte le risorse dell'umano, che Dio ha posto nella creazione e nella storia, quasi *semi del Verbo* in attesa della forza vivificante dello Spirito, il quale prende le pietre e ne fa 'pietre vive' (cf. 1Pt 2,6) per la costruzione dell'edificio spirituale della chiesa²⁹⁰.

4.3.5 Missionarietà e apostolicità Sartori, teologo ecumenista, non rinuncia all'opportunità di trattare questa nota, oggetto tradizionale di disputa tra le chiese almeno alla voce "ministero ordinato", anche sotto il profilo specifico del dialogo in atto fra le varie confessioni cristiane e interviene in diverse occasioni e sotto varie prospettive di osservazione che consentono di raggiungere una comprensione più profonda di questo aspetto fondamentale della vita della chiesa.

È convinzione diffusa che solo i cattolici e gli ortodossi difendano l'apostolicità della chiesa, la successione apostolica, e in genere l'importanza di ciò che è avvenuto dopo Cristo, nell'era successiva al Nuovo Testamento; mentre i protestanti (...) sarebbero i patroni di una chiesa evangelica in polemica con quella apostolica: chiesa delle origini, chiesa della purezza primitiva, chiesa "di Cristo" e non della "storia dopo Cristo" che è storia di pesanti contaminazioni umane. In realtà non è proprio così²⁹¹.

²⁸⁹ L. SARTORI, «Premesse teologiche per un discorso sui ministeri ecclesiali», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 418-419.

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 419-420. Nella prospettiva dell'autore l'apostolicità della chiesa, di cui deve farsi carico l'intero popolo di Dio e non solo i pastori, si traduce nella ricapitolazione dei doni divini all'umanità, riconducendosi così alla cattolicità, in vista dell'unità.

²⁹¹ L. SARTORI, «Era apostolica, chiesa apostolica. Riscoperta ecumenica di un valore», in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 47. Nel testo l'autore presenta gli aspetti teologici «condivisi» della apostolicità. Per la documentazione dei passi compiuti nel dialogo ecumenico cf. *ibidem*, pp. 48-50.

Tutte le chiese cristiane, oggi, danno scientemente valore alla fase apostolica tutta intera della chiesa: quella dei Vangeli, con gli apostoli ancora stretti attorno a Gesù, ma anche quella degli Atti, con gli apostoli rimasti soli (almeno visibilmente) ad edificare la chiesa e a costituire il *deposito* da mantenere intatto e vivo lungo i secoli. Sartori, attingendo e riassumendo dai principali testi del dialogo ecumenico, evidenzia alcuni aspetti teologici della nota che illustrano meglio ciò che è già emerso dai documenti e dallo spirito del Vaticano II. Anzitutto essa manifesta la sua consistenza già dalla stessa etimologia, apostolo significa “inviato”, e coerentemente la chiesa deve essere sempre *in missione*, sempre *inviata al mondo*. Questo conduce a superare, nella direzione di una compresenza dei due aspetti, l'improduttiva opposizione fra chiesa *creatura Verbi* e *ministra Verbi*.

Ebbene: se la chiesa venisse intesa solo nel primo senso (...) non sarebbero molto importanti le sue forme storiche: bastano i doni di Cristo, basterebbero cioè la Parola e i Sacramenti (...). La chiesa resterebbe sostanzialmente passiva, senza una propria consistenza. Allora non avrebbe molto senso chiamarla apostolica; sarebbe sufficiente chiamarla *evangelica* o di Cristo. Se invece la chiesa è anche inviata in missione, se essa deve anche agire da ‘mandata da Cristo’, ponendosi per così dire tra Cristo e il mondo, allora non è più cosa secondaria il modo in cui essa si presenta, il come essa si struttura e si edifica; allora la sua forma storica, il suo farsi personificazione di Cristo acquista molta importanza; allora il riferimento agli apostoli diventa decisivo. Non basta guardare a Cristo che opera su di loro e per loro, bisogna guardare direttamente anche a loro, a come essi hanno risposto a Cristo, a come hanno attuato il loro compito missionario, a come hanno agito e reagito, alle loro iniziative attraverso le quali hanno realizzato una chiesa ministra e congregante. Ecco perché oggi, per ridare valore al tema della *apostolicità* e delle forme storiche della chiesa, bisogna rimettere in primo piano la finalità missionaria della chiesa; del resto l'impulso all'ecumenismo è venuto dalle missioni²⁹².

Un ulteriore contributo sulla nota, dove ne sottolinea la relazione con la *koinonía*, è proposto dall'autore in un testo dedicato alla conciliarità, tema anch'esso oggetto di dibattito in campo ecumenico essendo al “confine” fra cattolicità, apostolicità e unità²⁹³.

La chiesa è e deve essere essenzialmente apostolica. Che cosa significa questo? Si passa abitualmente troppo in fretta a sottolineare l'idea dell'autorità. Ma prima ancora, ‘apostolica’ significa la struttura di fraternità della chiesa. Come Israele si riepiloga nei dodici figli di Giacobbe e rispettive tribù, per sottolineare che il popolo di Dio quanto a forma visibile deve evidenziare la sua base radicale che è la fraternità, così, anzi tanto più, la chiesa comincia con i Dodici, legati a Cristo, ma come fratelli, per indicare che dopo Cristo l'espressione massima della sua presenza non è il singolo (né l'autorità di un singolo) ma la comunione, la famiglia, i molti fratelli²⁹⁴.

Al pari di ogni persona che si distingue dalle altre per alcune caratteristiche individuanti, anche la chiesa si lascia riconoscere tramite i suoi aspetti essenziali, e questo ancor prima dello sviluppo di una vera e propria ecclesiologia. Ogni epoca storica dà voce a queste quattro note secondo la sensibilità del tempo. Le

²⁹² *Ibidem*, p. 51. Le due idee di base che l'autore ha presenti sono: chiesa come sacramento e chiesa nella storia, in connessione fra loro; queste fondano la apostolicità. È chiaro anche l'allargamento di prospettiva rispetto ai capitoli III e IV di LG, attuato rifacendosi alla *mens* globale del concilio e dei suoi documenti.

²⁹³ Cf. L. SARTORI, «Concilio e conciliarità», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 385-396.

²⁹⁴ *Ibidem*, pp. 393-394. Sartori recepisce in questo modo le numerose indicazioni conciliari sull'autorità ed il suo esercizio concreto in termini di fraternità, di *communio et ministratio*. La *agápe* è contenuto e mezzo di diffusione della Tradizione.

pagine precedenti hanno mostrato come Sartori recepisca in modo creativo la lettura ecumenico-missionaria che il Vaticano II ha suggerito come rispondente allo spirito e alle esigenze della nostra epoca²⁹⁵.

4.4- Lo “stile ermeneutico” di Luigi Sartori²⁹⁶

L’orientamento del teologo patavino ai temi che coinvolgono Dio, l’uomo e la loro relazione è già manifesto nell’interesse mostrato per la dottrina, alquanto “essenzialista” e focalizzata in prevalenza sul soggetto individuale, della “natura e Grazia” fin dalla citata prolusione del ’53 sul pensiero di san Bernardo cui presto si aggiunge, quasi come “compensazione” maturata in quegli anni anche grazie allo studio di Blondel, la sensibilità per il senso della storia e la prospettiva “collettiva” del soggetto umano e la correlata dimensione di storicità della cultura. La propensione caratteriale, unita al concatenarsi di una serie di circostanze fattuali e ad una originale recezione del concilio, ne ha progressivamente segnato il percorso spirituale portandolo a concentrarsi sul cammino ecumenico, letto come indispensabile criterio di verifica *ad intra* della credibilità di una chiesa che è chiamata *ad extra* ad essere *segno e strumento* della unità cattolica dell’umanità intera.

E’ proprio il volto antropologico ed ecumenico della sua teologia che parte dalle diversità, dalle parzialità da “riconciliare” per muovere verso un’unità organica profonda, che tuttavia la sua viva fede escatologica gli fa percepire sempre come *oltre* ogni orizzonte umano ed ecclesiale, a indicargli come determinante il *compito ermeneutico* di reinterpretare continuamente il patrimonio comune di verità e di fede delle chiese, ma in prospettiva anche delle altre religioni e dell’umanità in genere, facendo tesoro dell’insegnamento del Vaticano II sul *subsistit in* del dono di Dio nei vari “contenitori” umani. Questo compito, come inteso da Sartori, non è solo strumentale-funzionale, magari riconducibile ad una semplice e meccanica applicazione di metodi definiti o al seguire gli indirizzi di una filosofia in particolare. Esso richiede piuttosto un atteggiamento “complesso” ispirato dalla fede e maturato da un lungo allenamento all’accoglienza e

²⁹⁵ Riassumiamo la riflessione dell’autore sulla chiesa con un testo che respira ecumenismo “planetario”: «Le note, allora, disegnano finalità e orientamenti per la chiesa, valori da suscitare e da fortificare nel mondo: - il mondo, infatti, ha bisogno di *unità*; ecco il problema, oggi vivissimo, della *pace*, verso cui si piegano, ormai, tutte le chiese e tutte le religioni (...), pace che viene considerato quale aspetto intrinseco della missione di ogni fede religiosa; - ma questa pace e questa unità del genere umano non possono significare uniformità, egemonia di una forma o di un soggetto sopra tutti gli altri, violenza sul diverso, sulle minoranze, bensì *celebrazione delle diversità positive* (ecco il senso della *cattolicità*); - il mondo, inoltre, per la sua storia, ha bisogno di *autentico fermento evolutivo* così da superare una dialettica fra una rivoluzione che recide il passato e una statica conservazione tradizionalista che lo fossilizza e lo assottiglia nella pura sua ripetizione (ecco il senso della *apostolicità*, che va tradotta in termini di ‘continuità nel mutamento’, o di ‘cambiamento nella continuità’); - ma, soprattutto, il mondo ha bisogno di *fraternità*, di *solidarietà*, di reciproca partecipazione e, cioè, di legami profondi, che passino attraverso la coscienza, la mente e il cuore, e coinvolgano conversione interiore (ecco il senso della *santità*, diventata anche valore e frutto storico, effetto salvifico che ridonda anche sul piano temporale e puramente umano)»; SARTORI, *L’unità della chiesa...*, pp. 18-19. Suggeriamo, infine, anche la lettura di un testo in cui l’autore propone le quattro *note* come i quattro “punti cardinali” dell’azione pastorale-missionaria della chiesa; cf. SARTORI, *Dizionario di Pastorale...*, pp. 49-50.

²⁹⁶ «La Parola è per tutti, perciò deve correre anche per via dottrinale, e quindi va tradotta in parole e fissata su testi, ma anzitutto per via di “iscrizione” nel vissuto di persone e di comunità, e dentro un processo di trasmissione missionaria»; da: SARTORI, *La teologia italiana...*, p. 17. Anticipiamo, con questo pensiero, il senso dell’ermeneutica dell’autore a cui faremo spesso riferimento e sulla quale ritorneremo trattando del tema “storia” nella Parte seconda.

all'ascolto dell'altro: ciò che altrove il teologo patavino chiama "conversione ecumenica". Per questo motivo abbiamo preferito definirlo come *stile* ermeneutico, anziché *atto* come si fa di solito, proprio per alludere a quei segni distintivi a cui ora brevemente volgiamo la nostra attenzione²⁹⁷.

4.4.1- *Per costruire" insieme" il futuro* Un primo aspetto caratteristico balza subito all'attenzione osservando come, nel continuare approfondendole le intuizioni e le novità conciliari, Sartori indirizzi costantemente la sua riflessione teologica, grazie alla fiducia nell'azione dello Spirito Santo che promuove la vera libertà e la carità, a preparare il futuro che viene intendendolo come un "camminare insieme" verso la pienezza della fruttificazione dei doni divini, secondo uno stile di fraternità e di ministerialità e non di possesso geloso ed esclusivo. Per progettare dei contenuti concreti che siano in grado di dare vita a tutto questo, egli ritiene necessario un impegnativo sforzo di concentrazione e di radicalizzazione della *spes quae* ed insiste, quindi, sulla preminenza pastorale e storica della speranza facendo vedere come, nella lettera agli Ebrei, la vera fede venga definita in termini di speranza e si rivolga con decisione al futuro generando tensione in vista di un nuovo cammino²⁹⁸.

Questa radicalità, nell'intenzione del Vaticano II, non vuole servire nuove antitesi, nuove contrapposizioni, sostituendo nuovi steccati ai vecchi e promuovendo ancora altre discriminazioni; piuttosto essa si pone al servizio della speranza per aiutare il "camminare insieme" con gli altri, con tutti; «solo chi si concentra sull'essenziale è disponibile a ricominciare sempre da capo, ad entrare in tutte le strade, e a costruire nuove vie (...). Non più espansionismo cattolico contro riduzionismo protestante; ma processo di sempre originale incarnazione, di sempre nuovo investimento nel seme evangelico»²⁹⁹. Il nuovo volto della riflessione cattolica sulla chiesa è segnato dalla coscienza di un cammino che accomuna tutte le confessioni cristiane verso la "pienezza" della valorizzazione dei doni divini, dalla percezione di percorrerlo entro una complessa storia universale in cui interagisce anche un ampio spettro di fattori extraecclesiali, ma, soprattutto, dall'assunzione irreversibile della prospettiva escatologica.

Sartori, ricordando attraverso una citazione da *Dei Verbum* come nella complessa realtà della tradizione sia coinvolta tutta la chiesa («la chiesa tramanda tutto ciò che essa è»), proprio a partire da una visione viva e vitale, perché fondata sulla presenza di Cristo, della sua Parola e dello Spirito, prospetta in questa tradizione non solo la dimensione del passato, della *veritas contemplanda*, ma soprattutto l'attenzione al futuro, per

²⁹⁷ Per le righe precedenti ci siamo riferiti anche a: SARTORI, *Testimonianza di un itinerario teologico...*, pp. 592-593.

²⁹⁸ Cf. SARTORI, *L'eredità del concilio e la nuova immagine di chiesa*, in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 72. L'autore lega significativamente lo Spirito, attraverso le sue "vie" della carità e della libertà, alla verità: «Solo così [nella carità e nella libertà] si ama veramente la Verità! Questo amore impone di amare non solo tutti i "frammenti" oggettivi di verità; ma anche tutti i "portatori" di verità, anzi tutti i "cercatori di verità", (ivi). In un altro testo dal titolo *Essere e divenire nella metafisica dell'amore*, l'autore osserva come sia oggi prioritario per la teologia riflettere anche sulla *fides qua*, *spes qua*, *caritas qua*, cioè sugli atteggiamenti spirituali teologici, da coltivare, della fede, della speranza e della carità, piuttosto che insistere unilateralmente, come non di rado si è fatto nel passato, sulla *fides quae*, *spes quae*, *caritas quae*, ossia sui contenuti che si credono, si sperano, si amano. Cf. Sartori, *Il gusto della verità...*, p. 580.

²⁹⁹ SARTORI, *L'eredità del concilio* ..., p. 72. L'autore attribuisce grande importanza al "camminare insieme", compito che riguarda sia i pastori che i teologi, mostrando di appartenere alla "sana" tradizione cattolica che ha sempre dato valore al camminare nell'unità.

nutrirlo e per alimentarsene, reinvestendo la verità accolta e “trafficcandola” come i talenti, realizzandola sotto forma di “progetto”, disegnando così, in coerenza con il passato, un nuovo frammento di storia.

È qui che la prassi umana, pur operando dentro la certezza di un ordito più grande, ha anche il dovere di esplorare prudentemente e coraggiosamente possibilità e opportunità, accogliendo anche una debita dose di rischio, saggiando l'oscuro del futuro, non mediante il ricorso alle sorti o alle tecniche della magia, o affidandosi ciecamente all'azione per l'azione, ma con la preghiera, con l'epiclesi o invocazione dello Spirito, con l'ausilio e il conforto dei criteri del ‘discernimento degli spiriti’. (...) La realtà finale, che viene prodotta dall'intreccio dell'attività dell'uomo con l'azione di Dio, è sempre più grande delle intenzioni e delle produzioni dell'uomo da solo. L'uomo deve restare sempre in attesa e in adorazione del mistero più grande al quale è convocato, del mistero del piano divino. L'atteggiamento fondamentalmente contemplativo è determinante anche per la sua prassi. ...[Egli] deve restare disponibile al diverso, al nuovo, all'eccedente, al divino; disponibile al senso di stupore continuo, di ammirazione costante, di gioia e tremore (sono ancora parole della *Gaudium et spes*). La realtà che si produce nella storia è sempre più ricca dei poveri segni maneggiati dall'uomo³⁰⁰.

La custodia e l'offerta del *proprium christianum* devono rivestirsi di forme nuove, vere *spes quae*, luci di speranza accese dalla fede, capaci di evidenziarne la significatività:

La voce del Vangelo non può risuonare come puro rimando alla notizia di eventi e di affermazioni – quelli che riguardano Cristo –, ma deve mostrarne il “significato” immediato e la carica di proposta storica per la vita presente e soprattutto avvenire, la forza di impegno e di speranza. La testimonianza cristiana, paradossalmente, o è testimonianza del futuro, o non ha senso. (...) Speranza, dunque, deve essere e significare il Cristianesimo. Ma speranza che è *in noi*; cioè già in qualche modo realizzata, e che ha preso corpo, e si è come disegnata in anticipo nella Chiesa, come stimolo e modello suggestivo; è perciò anche radicata nel profondo delle persone, talmente che quando esse professano la propria fede e il proprio Vangelo dovrebbero parlare non come di qualcosa che sta fuori o sopra, ma come di qualcosa che emerge dalle loro stesse profondità, dal loro essere più intimo, dalla loro vita e dalla loro esperienza³⁰¹.

Tuttavia il teologo patavino, sensibile alla apofaticità del Mistero, non manca di coglierla anche nella prospettiva della storia e della escatologia, come creazione che da un *próton*, un punto *alfa*, muove verso il suo compimento ultrastorico, un *oméga* posto sempre in avanti rispetto alla ricerca umana e alla fede della chiesa (anzi delle chiese) e indisponibile ad esse, un punto sul quale però convergono, nella direzione storico-orizzontale, tutte le speranze umane e che dà al contempo solidità alla speranza cristiana³⁰².

4.4.2- La carità, fine e mezzo Riflettendo sulle condizioni alle quali la speranza, che nasce e si nutre di vera fede, si fa riconoscere nella sua autenticità e diventa una forza davvero potente nella storia, Sartori addita come fondamentale il dono dello Spirito e quindi della Carità. La vera speranza è quella che si matura *con e nella carità*, speranza in quanto spiritualità e progettualità il cui segreto sta nell'Amore, dono che può far superare tutte le barriere, ed anche tutte le legittime diversità e distinzioni dentro l'universo dell'essere, dentro il cosmo della realtà. È noto come nel cattolicesimo la carità sia stata sempre oggetto di grande considerazione, almeno riguardo al suo fondamentale ruolo nel cammino verso la santità. Ma è anche merito

³⁰⁰ L. SARTORI, «Teoria e prassi. Prospettive teologiche», in *Per una teologia in Italia ...*, II, pp. 29-31, *passim*.

³⁰¹ SARTORI, *Teologia nel quotidiano...*, pp. 81-82.

³⁰² Per questo aspetto della riflessione teologica di Sartori, cf. anche: L. SARTORI, «Dio nella riflessione ecumenica», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 220-223. Nel testo l'autore esamina come il tema Dio sia entrato in modo nuovo ed “inaspettato” nel dialogo fra le confessioni cristiane, soprattutto a partire da alcuni documenti di Fede e Costituzione in cui, esplicitando la comune professione della fede, si prospetta naturale il passaggio a declinarla come “professione di speranza”. Ciò è possibile proprio a partire dalla forte tensione escatologica della fede cristiana che “relativizza” le chiese (ma non la verità!), acquista, così, i colori della speranza e insieme fonda un modo diverso e più significativo di delineare, oggi, il volto di Dio.

dell'ecumenismo, aggiunge Sartori, se alla carità è stato giustamente riconosciuto il primato anche come via alla verità³⁰³. «La carità è tutto; non solo 'fine'; è anche 'mezzo' e 'principio'»³⁰⁴.

Il fondamento, la ragione di tutto ciò ci viene resa nota soprattutto dagli ultimi scritti della Rivelazione, dal Vangelo e dalle Lettere di Giovanni: è l'Amore, è Dio Amore la cui perfezione sta nell'essere *da sempre e totalmente reciproco, insieme donato, ricevuto e restituito*, energia che sola è in grado di alimentare la speranza, perché diventi più autentico il cammino della fede e della spiritualità della carità³⁰⁵. Su questa linea, secondo il teologo patavino, la chiesa del Vaticano II ha fatto importanti riscoperte.

Carità, anzitutto, vuol dire primato della *comunione delle persone*, per rapporto all'armonia delle idee e delle dottrine. La vera 'analogia fidei', che impegna ad armonizzare le parole di Dio e i dogmi fra loro, si radica nella 'analogia credentium'; solo dalla 'communicatio inter sanctos' si arriva alla 'communio sanctorum', in quanto partecipazione viva e piena alle 'cose sante'; solo se i credenti (e le comunità e le chiese, in quanto credenti) si scambiano, in una fraternità vissuta con amore, le proprie esperienze di fede, senza assolutizzare ed escludere, solo allora funziona veramente la analogia della fede, e si consegue l'armonia delle dottrine, la sintesi ricapitolativa delle verità, l'unità anche nella fede oggettiva³⁰⁶.

Inoltre, continua il teologo patavino esplicitando il secondo aspetto da considerare con attenzione, è proprio la Bibbia il modello e l'esempio più significativo di questa "mutua accettazione" di diverse esperienze di fede suscitate dall'incontro con l'unica Parola; il complesso dei libri biblici si mostra sovrانamente ospitale accogliendo testi narrativi, legislativi, profetici, sapienziali. «La carità sta alla base del canone biblico; nessun libro nega l'altro; ognuno invoca l'altro, tutti gli altri. La chiesa ecumenica tende a riprodurre tale modello»³⁰⁷. Il primato della comunione delle persone e il modello esemplare dei testi normativi della fede portano Sartori a valorizzare il dialogo, a lui congeniale, come uno speciale aspetto "applicativo" della carità e a concludere, dando voce e concretezza sia ai testi conciliari che a quelli del magistero, che esso:

debba essere visto soprattutto e anzitutto come *forma di vita*, come espressione e stile di maturità, (...) la più corrispondente allo stadio di maturità della persona, e quindi che esso [vada] posto come traguardo finale e forma perfetta d'essere e d'agire anche del cristiano adulto e della chiesa adulta (...). Si deve pensare che la forma di vita ispirata al dialogo si prospetti ormai per la chiesa come valore in sé, e rispetto alle altre forme (quali, per esempio, la controversia, la polemica, la difesa, la discussione, il confronto, ...), debba considerarsi superiore e perfetta, meta ideale anche in situazioni che reclamano le altre³⁰⁸.

³⁰³ Per questo si può parlare di un'ermeneutica nella carità che appartiene al "bagaglio" del teologo patavino come tratto caratteristico.

³⁰⁴ SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi* ..., pp. 35-36.

³⁰⁵ Cf. SARTORI, *Il gusto della verità* ..., p. 537.

³⁰⁶ SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi* ..., pp. 36-37. La categoria "comunione", assieme alla "testimonianza" e alla "ministerialità", è fondamentale nel suo pensiero.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 37. È il tema della *analogia biblica* che impegna, ricorda l'autore, ad una seria ermeneutica per aiutare a cogliere il "centro" della Parola. All'ampiezza e alla "ospitalità" del canone delle Scritture il teologo patavino si appella spesso: ad esempio quando tratta del "pluralismo teologico" e della "Tradizione nelle tradizioni". Si possono vedere al riguardo numerosi testi in: SARTORI, *Per una teologia in Italia* ..., specialmente al terzo volume.

³⁰⁸ *Ibidem*, pp. 99-100.

4.4.3- *La ri-recezione: riespressione vitale della tradizione*³⁰⁹ Superando una concezione puramente strumentale e restrittiva delle operazioni “interpretative” dei testi del passato, attuate con il concorso delle scienze umane e con il pieno coinvolgimento del lettore con il suo bagaglio di precomprensioni, una ermeneutica attenta ed intelligente, secondo Sartori, deve far

entrare dentro il processo globale dei rapporti intrinseci e storici fra le culture. Capire è più che soltanto “spiegare” (...); è più ancora “comprendere”, e cioè ricreare, senza tradirla, far vivere oggi in noi stessi la verità ricevuta dalle generazioni passate. La teologia riscopre oggi che fede è più che soltanto rapporto individuale con la Parola, è rapporto comunitario e dentro un processo di comunicazione, per cui “ricevere” e “trasmettere” si legano mutuamente e si condizionano a vicenda³¹⁰.

Questa realtà profonda viene espressa dall'autore facendo ricorso ad un concetto nuovo, impiegato per meglio metterla a fuoco ed esprimerla differenziandola da quella intesa con il termine “recezione” già ampiamente in uso nella teologia, che egli chiama *ri-recezione* per dire la realtà del processo della sempre nuova riappropriazione e riespressione, nel linguaggio e nei gesti di una cultura, dei contenuti dell'intera fede ecclesiale che ogni comunità credente è chiamata ad effettuare nel suo contesto vitale. Si tratta di fare ermeneutica, cioè interpretazione e traduzione, non per tradire o svendere il messaggio nella sua dimensione veritativa, ma proprio perché esso, al di là della mediazione culturale e linguistica in cui è inevitabilmente trasmesso patendone tutte le parzialità e i condizionamenti, possa essere lievito della cultura del gruppo umano che l'accoglie e seme di sviluppi imprevedibili, in altre parole perché possa “incidere” davvero nella vita.

Verità e interpretazione storicamente situata non si oppongono, piuttosto si rendono indispensabili sempre nuove recezioni a motivo della permanente eccedenza della prima e dei sempre nuovi caratteri originali delle comunità umane: ciò motiva il fatto della necessaria ri-recezione dei contenuti della fede offerti dalla Scrittura e dalla Tradizione³¹¹. Non si tratta di novità in senso assoluto: se è vero che in passato gli ambienti umani erano più omogenei al loro interno, tuttavia differenze fra essi sono sempre esistite e sono alla base di quei «fattori extra teologici» che Congar, teologo fine e attento all'insegnamento della storia, vede all'origine di molti scismi ed eresie³¹². Oggi, però, il fenomeno ha subito un'accelerazione impressionante ed ha frantumato l'unità culturale, e anche etnica talvolta, degli ambienti di vita prima relativamente omogenei. Sartori vede in tutto questo una provocazione positiva per far crescere la Tradizione, cioè la Parola ascoltata, vissuta e celebrata, in molteplici e diverse, ma legittime, tradizioni locali, e nella ri-recezione l'unica strada percorribile per fronteggiare la sfida culturale odierna, per recepire le legittime istanze di identità propria che vengono dalle nuove chiese sud americane, africane ..., che mal sopportano modelli ad esse estranei, e per

³⁰⁹ Nell'opera teologica di Sartori la ri-recezione, termine da lui stesso coniato, è la “risultante” del senso storico, della sua abituale attenzione al futuro e della “passione” per una unità veramente cattolica. Inoltre, è un servizio che egli rende per contribuire alla costruzione dell'unità attuale della chiesa, proponendo una via difficile ma praticabile per conseguirla. Lo segnaliamo come terzo aspetto, ma non in importanza, della sua originalità ermeneutica.

³¹⁰ SARTORI, *La teologia italiana...*, pp. 16-17.

³¹¹ Come osserva Pareyson, ogni asserto veritativo è insieme rivelativo, anche se solo in modo parziale, della verità ed espressivo della situazione storica e dei condizionamenti inevitabili cui soggiace il suo autore. Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, pp. 68-69.

³¹² Cf. CONGAR, *Proprietà essenziali della chiesa...*, p. 514 e ss.

un dialogo ecumenico che ricostruisca su basi “riconciliate”, cioè tramite una lettura “comune e condivisa” della storia, l’unità lacerata.

L’autore, attento anche agli aspetti pastorali, osserva che questa dinamica nuova di ri-recezione non deve essere solo un fatto di dottrina, che coinvolge esclusivamente pastori e teologi, o di vertici ecclesiali, con interessamento della gerarchia, bensì un nuovo atteggiamento di tutta la chiesa, a tutti i livelli, perché non si ha a che fare con un concetto teologico soltanto ma, ben di più, con uno stile di accoglienza e di dialogo che ovviamente riguarda tutti, singoli e comunità.

Quanto alla legittimazione teologica di questo fatto, Sartori così la articola. Anzitutto alla base è la normatività della Parola di Dio che è primariamente il Cristo e solo analogicamente il testo scritto a motivo del particolare carisma dell’Ispirazione; l’oggetto di questa traduzione è la verità perché possa essere professata nell’unità della fede espressa legittimamente (unità come universalità e cattolicità: cioè costituita di parti che «cospirano» a formare una superiore unità). Si deve, poi, far tesoro dell’esperienza della chiesa antica che è riuscita a far parlare la fede nella lingua del mondo ellenistico e romano a partire da una prima inculturazione nel giudaismo in cui rischiava di rimanere bloccata (vedi il concilio di Gerusalemme). Infine è necessaria la fiducia nello Spirito Santo che è garante di una sempre nuova Pentecoste. Come esempio egli addita lo stesso Vaticano II che è una grande ri-recezione di tutti i fondamentali contenuti provenienti dall’intera tradizione della chiesa: dal Vaticano I che viene riproposto nei punti essenziali e in parte completato, ma anche dal concilio tridentino su molti aspetti dottrinali, senza dimenticare che proprio l’assise di Trento è stata all’origine di una riuscita inculturazione della fede nel suo contesto storico (almeno parziale) nonché dai concili medioevali. Ma, ricollocando la realtà e la missione della chiesa sullo sfondo della Trinità e dell’Incarnazione, il Vaticano II si è ricollegato, riproponendone gli insegnamenti, anche ai grandi concili del primo millennio cristiano: tutta la verità della fede viene così riletta e riproposta a beneficio di una nuova società complessa, cercando di dialogare con questa con il suo linguaggio e pensando alle sue legittime aspirazioni.

4.4.4- *Una ermeneutica “ecclesiale”*³¹³ Va giustamente valorizzato, inoltre, come l’atto ermeneutico di Sartori, sia che si rivolga a cogliere il senso dei testi biblici e patristici o del magistero, o a interpretare situazioni ecclesiali e umane ed eventi storici, si ispiri alle novità emerse dal Vaticano II, sia sul piano della comprensione della Parola di Dio che su quello della ricchezza “cattolica” del soggetto storico investito del compito della sua interpretazione. Quanto al primo aspetto, che attiene al fondamentale rapporto chiesa-Parola, egli sottolinea la differenza e il progresso che intercorre fra DV che, al n. 10, evidenzia la situazione «ordinaria», quotidiana, in cui la chiesa tutta, nel suo complesso e senza ulteriori determinazioni, «*pie audit, sancte custodit et fideliter exponit*» la Parola e la costituzione *Dei Filius*, del concilio Vaticano I, in cui (DS 3020) si pone l’accento piuttosto sul carattere straordinario dei pronunciamenti magisteriali, che certo appartengono alla sua “esposizione fedele” ma non la esauriscono. Il teologo patavino considera significativo

³¹³ È su questa dimensione di ecclesialità che si concentra costantemente l’attenzione dell’autore il quale, animato da un prevalente intento pastorale, si mostra invece alquanto sobrio nei rimandi agli aspetti filosofici dell’ermeneutica.

che si inizi evidenziando l'ascolto, aspetto che ha grande risonanza in tutta la Bibbia, e quindi implicitamente la dimensione della fede che si apre alla speranza per tradursi in atteggiamenti e comportamenti coerenti di amore, per passare poi, infatti, ad indicare una custodia "attiva", frutto di una vita che tende alla santità, attualizzazione concreta e storica della Parola. È in questo modo, egli conclude, che la chiesa diventa come «segno e strumento» dell'agire di Dio; sottolineatura, questa, in linea con la sua abituale attenzione al futuro, da progettare e da costruire³¹⁴.

Quanto al secondo punto, l'autore così riassume le novità dell'ecclesiologia conciliare attinenti al "soggetto" dell'ermeneutica: «Tutto il popolo di Dio è chiamato e dotato per un ascolto della parola di Dio che è già fondamentalmente interpretazione; il cammino della fede, e quindi anche ogni atto del magistero, è contrassegnato dalla nota della storicità»³¹⁵. La convinzione di una partecipazione reale dell'intera chiesa al compito di interpretare la Parola viene efficacemente riassunta da Sartori, specie nei testi che affrontano i temi del dialogo ecumenico e dei nodi teologici sottesi (*Teologia ecumenica. Saggi ...*, p. 232), con la cifra sintetica di «soggetto ermeneutico plenario», includendovi anche le altre chiese cristiane e i loro fedeli³¹⁶. Quanto alla seconda affermazione, quella relativa alla storicità dell'azione del magistero nella chiesa, che si fonda sulla consapevolezza della differenza insanabile fra ogni eventuale realizzazione storica e il compimento escatologico, il teologo patavino aggiunge come prova che «il fatto stesso che il Vaticano II non si sia preoccupato di emettere delle definizioni dogmatiche sta ad indicare un nuovo atteggiamento spirituale, più attento alla lentezza e alla fatica dell'itinerario che porta alla chiarezza della conoscenza della verità. (...) L'ecumenismo sancito dal concilio è fondamentalmente accettazione della legge della gradualità e della storicità del cammino della fede»³¹⁷.

Proprio il dialogo interconfessionale evidenzia la necessità di arrivare ad una «interpretazione comune», condivisa, della Scrittura e della Tradizione, da parte del popolo cristiano, vero soggetto plenario, espressivo di «un grande noi ecclesiale». Con sorpresa e dispiacere, osserva il teologo patavino, ci si è accorti che i criteri di lettura scientifica e "oggettiva" della Bibbia, i metodi storico-critici affermatosi fra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, fallivano l'obiettivo di fornire una esegesi rigorosa e *super partes* dei testi sacri, anzi paradossalmente acuivano le divergenze non essendo stati prima evidenziati, confrontati e conciliati i differenti presupposti interpretativi confessionali. Per questo Sartori dichiara

³¹⁴ Sartori ha sviluppato espressamente il tema della interpretazione della Parola in relazione ai ruoli, differenti ma complementari, che nella vita ecclesiale rivestono sia la comunità che il magistero, in un testo specifico: L. SARTORI, «Ermeneutica, comunità e magistero alla luce del Vaticano II», in *Per una teologia in Italia ...*, I, pp. 337-351. Cf. *passim* nel testo.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 339.

³¹⁶ Cf. *ibidem*, pp. 340-341. L'autore continua mostrando come DV e LG abbiano, entrambe, posto le basi di questa soggettività globale del popolo di Dio: la prima sviluppando il tema della fede e del suo dinamismo sotto l'influsso dello Spirito, recuperando così un concetto ricco e ampio di Tradizione; la seconda antepoendo il soggetto storico complessivo alle sue articolazioni interne e, attraverso l'evidenza data alla *communio*, valorizzando così comunità e chiese locali, carismi e ministeri.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 343. L'autore, in uno scritto dal titolo programmatico «Chiesa comunità ermeneutica» (in: SARTORI, *Il gusto della verità ...*, pp. 103-107), afferma che la dimensione ermeneutica qualifica bene il carattere stesso della teologia, anzi della fede che, non essendo né deduzione umana e nemmeno visione, ha bisogno continuamente della luce dello Spirito Santo per cogliere, nella loro opacità, il senso dei fatti che solo così diventano Parola di salvezza.

indispensabile impegnarsi sul fronte ecumenico a costituire, o a ricostruire dopo l'esperienza delle divisioni, una *comunità ermeneutica proporzionata* alla grandezza della Bibbia, quindi ospitale delle legittime diversità, che realizzi, dopo l'epoca del conflitto delle interpretazioni, l'ora della loro riconciliazione, prendendo esempio dal convergere delle molteplici tradizioni nell'unica Tradizione della chiesa universale³¹⁸.

Lo stile interpretativo dell'autore è ricco e complesso, il suo atto ermeneutico si fonda sull'*auditus fidei in Ecclesia*, tenendo conto però anche del necessario *auditus mundi* che ingloba sia la dimensione storica in cui la chiesa vive sia la sua specifica finalità, essere segno e strumento di unificazione per il mondo. Il ruolo che compete all'"esperto", nella sua visione, è quello di essere "lievito" per la formazione e la maturazione della compagine ecclesiale, affinché questa sempre meglio risponda al compito cui è chiamata³¹⁹. Un ruolo non secondario hanno anche i "fattori extrateologici", cioè caratteriali e spirituali, che intervengono nella riflessione di Sartori, uomo di fede e di studio «sospeso fra due epoche», separate dal concilio, e attivamente impegnato a favorirne una feconda continuità. Essi integrano e rafforzano gli altri, già segnalati, fra i quali ricordiamo il senso acuto del Mistero, la passione per un'unità veramente cattolica, la fiducia non ingenua nella Provvidenza e nell'azione dello Spirito, l'orientamento alla speranza e al futuro, la percezione precisa della storicità e della "differenza escatologica". La consapevolezza del cammino comune di tutti gli uomini, l'anelito ad una auspicabile unità e alla pace, la convinzione che ognuno è cercatore della verità che si trova sempre oltre, lo porta a cercare un'intensa «fusione degli orizzonti», per usare la celebre espressione di Gadamer, con la persuasione che la meta finale è sempre "più avanti" di ogni traguardo intermedio raggiunto. La disponibilità al dialogo e all'ascolto nonché l'attenzione alle esigenze della pastorale lo rendono sempre particolarmente vigile sulle "qualità" delle condizioni ecclesiali in cui questi si realizzano: la carità, la corresponsabilità mutua e l'attesa disponibile a cogliere i segni dello Spirito nella concretezza dei soggetti e delle situazioni.

³¹⁸ Cf. al riguardo: L. SARTORI, «La Bibbia nella tradizione della chiesa», in *Per una teologia in Italia ...*, III, pp. 23- 34. Nel testo l'autore, nell'ambito dell'annosa disputa confessionale *de fontibus Revelationis*, sottolinea l'importanza delle novità che DV propone sul tema, assai rilevanti per il dialogo ecumenico. Egli propone una "gerarchia dell'autorità", nel rapporto fra Bibbia e Tradizione, analoga alla "gerarchia delle verità" di UR. La meta di un soggetto globale interpretante e di una interpretazione comune di chiesa, condivisa dalle chiese, è fondamentale per offrire al mondo quel segno concreto e credibile di unità che la chiesa gli deve se vuole obbedire al mandato del Fondatore.

³¹⁹ Il primo ascolto riassume sia l'aspetto oggettivo, la *fides quae*, sia quello soggettivo, quello della *fides qua*, da considerare sia sotto il profilo del credente individuale che collettivo, globale: il popolo di Dio che è la *ecclesia*, la veste storica del Mistero. Tradizionalmente, osserva Sartori, si è sempre pensato che l'ermeneutica andasse applicata ai contenuti della fede, alle forme espressive con cui sono veicolati; oggi, però, ci si rende conto che anche l'atto soggettivo di fede, in quanto insieme divino e umano, e soprattutto la spiritualità che esso esprime, abbisogna di interpretazione adeguata, proprio per la sua seconda dimensione.

Capitolo 5

I prodromi di un nuovo metodo: quello storico salvifico

In questa prima parte introduttiva ci siamo posti lo scopo di illustrare la biografia teologica di Luigi Sartori, esaminando le “linee maestre” del suo impegno testimoniale che, segnate anche dai tratti spirituali, riverberano negli scritti che appaiono, così, come “foglie” di un albero teologico ordinato e solido. Ci sembra importante, tuttavia, integrare gli accenni delle pagine 12-14 sulla sua formazione filosofico-teologica, soffermandoci ad illuminare meglio le fonti, la sensibilità ed il metodo, e aggiungendo anche qualche riflessione sui caratteri del suo personale *senso storico*, qualità essenziale cui l'autore accenna già nella *Teologia della storia* degli anni giovanili. La scelta di rinviare alla fine della Parte I questi approfondimenti, che avrebbero potuto essere distribuiti nei capitoli precedenti, è motivata dal fatto che essi si rendono ora quasi “evidenti”, emergendo dalla testimonianza e dagli scritti fin qui esaminati.

Infine, concludiamo il capitolo, e la prima parte, mostrando come il giovane Sartori, agli esordi, condivida le esigenze di legittimo rinnovamento, che pure emergono dal quadro fondamentalmente statico della teologia preconciare, predisponendosi così alla *receptio creativa* delle novità del Vaticano II che lo impegnerà nella seconda parte della sua vita³²⁰.

5.1- Le fonti

Già nel corso del suo itinerario formativo giovanile il teologo patavino acquista una crescente familiarità con tre autori che poi costituiranno, per sua ammissione, il riferimento costante in tutto il percorso riflessivo e umano e quindi si collocano in una posizione speciale e privilegiata, come maestri, fra tutti quelli con cui egli viene a contatto nella sua attività: si tratta di Agostino, Tommaso e Blondel³²¹. Alla scuola di questi Sartori matura la speciale sensibilità verso la *creazione* e la *preghiera*³²². Tuttavia, accanto ad essi, ce ne sono anche diversi altri che il Nostro incontra nelle sue ricerche, ma non è agevole identificarli poiché le notizie che fornisce negli scritti non sono abbondanti; le citazioni dirette da altri autori non sono frequenti e

³²⁰ Un noto autore traccia questo quadro della riflessione ante Vaticano II: «Vista dal crinale del Concilio la teologia pre-conciare, se da un lato appare fondamentalmente statica, in quanto ancorata alla filosofia neo-scolastica, d'altro lato appare variamente protesa in due direzioni: sull'orizzontale, nella tensione di sganciarsi dalla filosofia neo-scolastica per agganciarsi alla filosofia/cultura moderna; e sulla verticale, nella tensione, ancora una volta, di sganciarsi dalla filosofia [neo-tomista] per agganciarsi più direttamente alla fede e quindi alla rivelazione» (G. COLOMBO, «La teologia del secolo XX», in D. VALENTINI (a cura di), *La Teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e la mariologia*, LAS, Roma 1989, pp. 45-46).

³²¹ Tale ammissione si trova, ad esempio, in: SARTORI, *Testimonianza di un itinerario teologico...*, p. 587, ma l'intera sua opera lo conferma per le numerose citazioni e i rimandi a tutti e tre.

³²² Cf. SARTORI, *Testimonianza di un itinerario teologico...*, pp. 587-588. Il binomio creazione e preghiera ne anticipa e richiama l'altro: fede e storia.

anche la bibliografia e i rimandi in nota, che pure accompagnano i suoi testi, sono molto “sobri” e si limitano a poche essenziali indicazioni³²³. Per individuare queste “fonti” e illuminare, nei limiti del possibile, come e in quali contesti il nostro autore si avvicini ad esse, esamineremo quattro “direttrici”: la filosofia e la teologia della storia, il confronto tra la fede e la cultura, la teologia ecumenica e infine il mondo degli interessi dell’autore, risalendo dai cenni nelle opere agli autori che hanno lasciato traccia nel suo percorso. Osserviamo, inoltre, che l’avvio di *Studia Patavina* si rivela fondamentale come luogo di incontro con altre sensibilità, culturali e teologiche, accostabili con la frequentazione diretta delle persone che vi “gravitano” attorno, e attraverso la lettura di testi, anche stranieri, che vengono inviati alla rivista per la recensione.

L’interesse precoce che il teologo patavino nutre per la visione cristiana della storia, che si concretizza nelle due piccole opere del ’56 e del ’61, è stata probabilmente favorita sia dal clima generale della ricostruzione postbellica, che induce a guardare con rinnovato ottimismo al cammino dell’umanità, che da alcuni fatti esterni contingenti: sul fronte filosofico c’è l’VIII Convegno di Gallarate del 1952 avente per tema “Il Problema della storia”, in ambito ecclesiale il magistero di Pio XII si segnala in quegli anni per numerosi interessanti interventi sul tema storia, storicità, tradizione culminati nel suo “Discorso al Congresso di Storia” pronunciato il 7 settembre del 1955, che raccoglie e sviluppa idee già proposte dal pontefice in parecchi Radiomessaggi e Discorsi del decennio precedente. Inoltre, due novità editoriali forniscono all’autore patavino ulteriori stimoli e ausili per lo studio e la ricerca bibliografica: nel 1953, U. A. Padovani, allora direttore dell’Istituto di Filosofia dell’Università di Padova nonché collaboratore, fra i primi, della neonata rivista *Studia Patavina*, conosciuto da Sartori, dà alle stampe un volume in cui raccoglie sei suoi precedenti lavori più brevi sul problema della storia nella filosofia e nella teologia. L’anno successivo, due professori della Gregoriana, dei quali il nostro autore era stato alunno, pubblicano una lunga e documentata “Rassegna bibliografica” dove prendono in esame una cinquantina di opere di teologia della storia che vengono criticamente presentate; uno strumento prezioso al quale il teologo patavino non mancherà di ispirarsi per un primo orientamento nella materia anche se, come tiene a sottolineare, l’intenzione del suo volumetto pubblicato nel ’56 «è prevalentemente sistematica e dottrinale», piuttosto che «essenzialmente di “recensione” bibliografica»³²⁴.

Leggendo il testo sartoriano, le numerose note e la bibliografia finale non sfugge come i saggi sulla storia ivi citati, soprattutto quelli filosofici e in misura minore quelli teologici, siano quasi gli stessi a cui si accenna nello scritto e nella bibliografia conclusiva dell’opera del Padovani, mentre per la parte teologica l’autore

³²³ Il pensiero sartoriano, sintetico e sistematico, elabora in maniera originale gli stimoli facendone pensiero “proprio”. Per questo motivo egli non sente l’esigenza di costellare gli scritti di rimandi e di citazioni di altri autori.

³²⁴ I virgolettati sono tratti da: SARTORI, *Teologia della storia...*, p. 6. Le indicazioni sui discorsi di Pio XII e sul Convegno di Gallarate si trovano nella bibliografia posta alla fine dell’opera: *ibidem*, pp. 119-120. Gli altri due testi da noi menzionati sono: U. A. PADOVANI, *Filosofia e teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1994², riedizione dell’originale del ’53 pubblicata per commemorare il centenario della nascita dell’autore, con una prefazione di G. M. Pozzo; M. FLICK, Z. ALSZEGHY S. J., «Teologia della storia», in *Gregorianum*, 2 (1954), pp. 256-298. Queste due opere sono entrambe più volte citate dal Nostro anche se non ci sembra opportuno collocarle sullo stesso piano come sue “fonti” in quanto il testo dei due professori della Gregoriana ha un alto valore ma “funzionale” a una presa d’atto dello *status quaestionis* sulla teologia della storia. Ben diversi sono il livello e la prospettiva del volume del filosofo di Padova, di taglio speculativo e orientato a stabilire un “ponte” fra tomismo, in cui anche il teologo patavino aveva robuste radici, e sensibilità contemporanea per la storia.

patavino, come dichiara già nella *Prefazione*, fa largo uso delle informazioni contenute nella rassegna di Flick e Alszeghy³²⁵. Certamente, quindi, possiamo annoverare Padovani, filosofo metafisico cattolico, fra coloro che hanno aiutato il teologo patavino ad acquisire strumenti per lo studio e a maturare un'attenzione e una sensibilità alla storia che si ispira all'intera tradizione filosofico-teologica cristiana, ripensata a partire dalla visione di Agostino per arrivare a G. B. Vico, J. B. Bossuet e J. de Maistre che cercano di adattare quest'ultima al loro tempo, ma che abbraccia con competenza, cogliendone le linee di fondo, anche altre visioni "laiche" della storia, quali quella di A. Comte, G. Hegel, C. Marx ed H. Bergson³²⁶.

Sintetizzando il percorso storico della "teologia della storia", Sartori si associa all'opinione «condivisa da molti storici e filosofi che il concetto e il problema della storia siano stati portati nel mondo del pensiero soltanto dal Cristianesimo» e fa propria la tesi di K. Löwith, che gli è suggerito sia da Padovani che da Flick e Alszeghy, secondo cui anche Hegel, Marx e lo storico svizzero J. Burckhardt, il grande studioso del Rinascimento, «affondano le loro radici profondamente nella tradizione del pensiero cristiano»³²⁷. Trattando, poi, dello statuto epistemologico della teologia della storia l'autore patavino mostra, nella esposizione come nelle sue conclusioni originali, di aver assimilato criticamente il pensiero del teologo belga G. Thils nonché le idee dei citati Padovani, Olgiati e Fabro, il cui pensiero viene proposto in diversi contesti nella piccola opera di Sartori³²⁸. Meritevoli di attenzione sono poi i numerosi rimandi a diverse opere di J. Daniélou, uno degli esponenti della cosiddetta *nouvelle théologie*, e parecchi rinvii ad alcuni altri autori che saranno poi fra i più significativi della teologia del secolo XX fra i quali segnaliamo anzitutto Y. Congar, di cui viene più volte menzionato il suo *Jalons pour une théologie du laïcat* del '54, H. U. von Balthasar, K. Barth, R.

³²⁵ Leggiamo infatti: «Il lavoro al quale ci siamo particolarmente ispirati è quello dei PP. M. Flick e Z. Alszeghy: la loro "Rassegna bibliografica" (...) è veramente preziosa; secondo noi, anzi, è senz'altro la migliore puntualizzazione uscita finora sulla questione»; SARTORI, *Teologia della storia...*, p. 6. Inoltre, nel capitolo I (*ibidem*, pp. 29-42) dedicato ad esplorare il "preambolo" teologico-naturale del tema, mostra di accogliere e di utilizzare ampiamente i suggerimenti bibliografici contenuti anche nel volume di Padovani, come si evince dal semplice confronto con i testi che l'autore cita in nota. Tuttavia questi, coltivando un profondo interesse per l'argomento, ricerca direttamente e per conto proprio sempre ulteriori elementi e nuove fonti: si possono citare, ad esempio, i numerosi rimandi ad uno studio di G. Mattai, del '55 (cf. *ibidem*, pp. 30-32), e alla traduzione italiana di un testo di J. Leclercq, del '54 (*ivi*, pp. 88, 102, 116), posteriori entrambi sia all'opera di Padovani che a quella di Flick e Alszeghy. Inoltre, per la teologia della storia dei Padri della chiesa si appoggia ad uno studio di P. Chiocchetta, «molto bene informato e documentato» (*ibidem*, p. 69), di cui cita anche altri scritti coevi.

³²⁶ Cf. *ibidem*, pp. 9-18. In queste poche pagine si può valutare l'ampiezza delle conoscenze di Sartori sulle varie "forme" concrete della filosofia della storia; non solo, emerge anche la capacità di usare queste acquisizioni per farne strumenti privilegiati di osservazione e di sintesi per cogliere lo spirito "complessivo" dell'epoca contemporanea che egli riassume in due aspetti: la propensione all'analisi operata dalle varie scienze e la comprensione "storica" delle varie questioni. Per il tramite di Padovani probabilmente, l'autore patavino entra in contatto anche con altri noti tomisti italiani, quali C. Fabro, F. Olgiati e con L. Stefanini, filosofo e pedagogista apprezzato; cf. ad esempio, *ibidem*, le note alle pp. 25, 26, 86; anch'essi sono fra i primi collaboratori di *Studia Patavina*. Alla nota 4, p. 18, viene citato anche «l'inglese A. Toynbee, [che] in *Le civiltà nella storia*, (Torino, Einaudi 1950) sostiene una concezione spiritualistica e ottimistica [dell'uomo e della storia] che dà rilievo alla libertà umana». Questo autore ritornerà ancora nella bibliografia di altri scritti del teologo patavino, probabilmente a motivo dei punti di contatto con la sua visione positiva che, tuttavia, nasce dalla teologia della creazione piuttosto che da una sintesi filosofica.

³²⁷ Cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, p. 18.

³²⁸ Sia Padovani, nell'originale francese, che Flick e Alszeghy citano la seguente opera che, evidentemente, Sartori ha potuto accostare con facilità essendosi resa disponibile nel frattempo una traduzione italiana: G. THILS, *Teologia della storia*, Edizioni Paoline, Alba (CN) 1951. Circa il "dibattito" istituito dal teologo patavino sulle diverse impostazioni epistemologiche della disciplina e le sue conclusioni sintetiche, cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, pp. 22-27.

Guardini ed H. de Lubac, ma l'elenco non è completo ed è limitato ai nomi ancora oggi più noti³²⁹. Ciò che risulta evidente è come in due o tre anni le conoscenze e i riferimenti del teologo patavino si siano molto allargati rispetto a quelle presumibili alla fine del corso di studi. Questo è ascrivibile all'indole e alle doti ma è altrettanto chiaro, a conferma di ciò che abbiamo ipotizzato, come soprattutto i primi anni di attività presso *Studia patavina* siano stati assai propizi al giovane segretario nell'ampliare i suoi orizzonti, attraverso la frequentazione di personalità di valore che agiscono come stimolo verso la ricerca e l'approfondimento.

Illustrando la nascita di *Studia Patavina*, abbiamo mostrato come questa sia stata favorita anche da una lettura "positiva e propositiva" della *Humani generis* che vi coglieva uno stimolo a promuovere un rinnovato incontro tra la fede e la cultura piuttosto che un veto, sulla linea di quello opposto dalla *Pascendi* di Pio X contro il *modernismo*, rivolto ora alla *nouvelle théologie*³³⁰. Uno dei primi studi italiani su questo movimento teologico di area francese è quello di G. M. Eldarov, frate minore conventuale della Basilica del Santo di Padova, che nel '54 pubblica un saggio, significativo e stimolante già nel titolo, che certamente Sartori ha avuto l'opportunità di conoscere e di apprezzare visto che, celebrando i venticinque anni di cammino di *Studia Patavina*, così lo ricorda: «Un prezioso ragguaglio critico sulla "Nuova Teologia" si trova in P. G. M. Eldarov, O. F. M. Conv., *Presenza della teologia*, Padova 1954. Segnalo questo autore, perché è stato nostro collaboratore nei primi convegni teologici, nei quali ha portato la voce dell'Oriente»³³¹.

Il saggio in oggetto si distingue, pur nella sua relativa brevità, per un esame approfondito della controversia fra la cosiddetta "nuova teologia" e quella "ufficiale" di impostazione aristotelico-tomista che viene strutturato in quattro capitoli, precisi e dettagliati nell'illustrare le due posizioni, preceduti da un'introduzione che pone lo *status quaestionis* e completati da una conclusione che esprime la fiducia nella possibilità del dialogo fra teologia e modernità.³³² Ci sembra, quindi, fondato concludere che Eldarov sia stato una "fonte" per il teologo patavino sulla relazione tra fede e cultura, e ciò per un duplice motivo: 1- il suo pregevole lavoro gli ha senza dubbio consentito di avvicinare in modo organico ed approfondito un movimento, la *nouvelle théologie*, importante per le conseguenze positive che avrebbe avuto in seguito e per il quale egli doveva sentire notevole affinità spirituale; 2- inoltre l'ampia bibliografia proposta già nelle note

³²⁹ In quegli anni anche Sartori lavora alla sua *La teologia del laicato...*, stampata nel '55, ed aveva ben presente il testo dell'autore d'Oltralpe, come si evince dalle citazioni e dai rimandi.

³³⁰ Entrambi questi movimenti teologici, preoccupati del rischio di irrilevanza della fede nella cultura moderna che segue all'insignificanza della teologia, "bloccata" sul tomismo e sui manuali, sono animati dal lodevole intento di "aggiornare" quest'ultima per rilanciare un ponte tra la fede e la cultura (è il problema sentito da Blondel, da Sartori e da molti altri nella chiesa, che si avvierà a soluzione solo con il Vaticano II).

³³¹ I riferimenti completi dell'opera sono: P. G. M. EL DAROV O. F. M. CONV., *Presenza della teologia. Saggio su una recente controversia alla luce dell'enciclica "Humani Generis"*, Edizioni Il Messaggero di s. Antonio - Basilica del Santo, Padova 1954. La citazione dal teologo patavino è tratta da: SARTORI, *Il senso di un cammino...*, nota 4, p. 489. Evidentemente padre Eldarov faceva parte della cerchia dei collaboratori di *Studia Patavina* e del suo Segretario di redazione. Inoltre il saggio viene pubblicato nella collana dello "Studio teologico per laici - al Santo" con cui Sartori collabora, come si evince dal frontespizio dell'opera.

³³² Eldarov e Sartori concordano nel ritenere che l'Enciclica, nonostante tutto, veda con favore il progresso del dialogo fra fede e teologia cattolica e pensiero moderno; cf., *ibidem*, pp. 129-135.

al testo e, in parte, ricapitolata nell'elenco premesso all'opera gli ha fornito lo stimolo e le informazioni utili per leggere direttamente i testi degli autori di questa "scuola" teologica³³³.

Abbiamo già incontrato nella nostra esposizione piccoli ma precoci segni dell'interesse ecumenico di Sartori, li riassumiamo: le visite alla comunità di Taizé ed il suo interesse per il "movimento di Oxford" durante gli anni degli studi, l'incontro con la Vingiani a Venezia che lo introduce a un piccolo ma motivato gruppo di cristiani di diverse confessioni dopo la permanenza a Roma, la collaborazione con Eldarov con cui avvicina la sensibilità dell'Oriente che trova in lui "risonanze" spirituali.

Cercando un "collegamento" fra questi semplici ma non trascurabili "indizi" e l'impegno e la competenza nella teologia ecumenica dell'autore patavino dopo il Vaticano II, un aiuto ci viene da un testo preconciare in cui Sartori offre un raro squarcio sulle sue letture e sulle fonti da cui attinge gli strumenti per perfezionare la preparazione ecumenica³³⁴. Il valore dei riferimenti che possiamo cogliere da queste note bibliografiche a margine non è limitato al tema dell'articolo e nemmeno unicamente al dialogo con l'Oriente cristiano. Esso si estende all'intero orizzonte ecumenico e coinvolge il tema chiave della Tradizione e del valore dei concili, oggetto di disputa con le chiese nate dalla Riforma il primo e con l'Ortodossia, fautrice di una struttura comunionale e conciliare della chiesa universale, il secondo. Dalla nota 1 emerge che Sartori legge con regolarità diverse riviste e bollettini di informazione sull'ecumenismo, in francese e in italiano, fra le quali citiamo *Ístina*, *Irénikon*, *Oikouménikon*, *Oriente Cristiano*, si documenta su opere generali di teologia "comparata", dispone di abbondanti informazioni sulla teologia ortodossa, forse agevolato dal fatto che diversi teologi orientali di valore, per motivi politici, risiedevano allora in Francia e scrivevano in francese³³⁵. Molto interessanti sono poi i numerosi rimandi a *La Tradition et les traditions* e a *Il Concilio e i Concili*, entrambi di Congar, a *Il Concilio Ecumenico* ed altri scritti minori di M. J. Le Guillou e la struttura stessa dell'esposizione nell'articolo sartoriano, con la prima parte rivolta a illustrare la relazione Tradizione-Sacra Scrittura (la Tradizione costitutiva) e la seconda quella Tradizione-chiesa (quella esplicativa), qui nel contesto del confronto con la teologia orientale³³⁶. L'interesse per il tema nutrito dall'autore patavino, in questo scritto apparentemente limitato agli ortodossi, ha una "portata" maggiore e lo si evince dai numerosi riferimenti storici all'eredità tridentina e alla conseguente controversia con le chiese nate dalla riforma protestante nell'esposizione dell'argomento.

L'attenzione che Sartori mostra nei confronti di altri saperi, oltre la filosofia e la teologia, trova la radice nel suo orientamento per l'umano che lo fa discepolo di Blondel nel cercare delle aperture, già nella natura

³³³ Cf. *ibidem*, pp. 11-16, per la bibliografia "riassuntiva", e le molte note che corredano il testo. È un elenco ricco; molte opere sono francesi, com'è ovvio trattandosi di un movimento il cui "centro" era in Francia, e citate nell'edizione originale; relativamente poche le opere di autori italiani, generalmente filosofi e teologi tomisti, o in traduzione italiana; più rare le citazioni di opere tedesche e inglesi. Vi compaiono molti dei nomi che hanno fatto la storia della teologia del '900; qualche esempio: Balthasar, Bouillard, Bouyer, Chenu, Congar, Daniélou, de Lubac.

³³⁴ Si tratta di: SARTORI, *Tradizione e sviluppo del dogma nella teologia orientale...*, soprattutto la lunga nota 1 (pp. 203-204), la 5 (p. 207), la 24 (p. 218), la 25 (p. 218), la 36 (p. 223) e la 41 (p. 228); ma anche altre note contengono informazioni bibliografiche interessanti. Il testo è stato pubblicato da *Studia Patavina* nel '63 ma il Convegno dei teologi triveneti in cui il lavoro è stato presentato è dell'anno prima.

³³⁵ Per i dettagli cf. soprattutto la citata nota 1, *ibidem*, p. 203.

³³⁶ Cf. *ibidem*, la nota 7 (p. 210), la 19 (p. 217) e la 26 (p. 219).

del soggetto, che lo predispongano al dono di Dio. Nei suoi *Appunti di psicologia* degli anni '50 afferma, infatti, che «il Dogma Cattolico (...) può essere accostato anche dall'esterno, per vederne le anticipazioni e le aspettative deposte nell'animo umano. E ciò è compito di una apologetica che viene chiamata “della soglia” perché porta l'intelletto umano solo in vicinanza del Dogma, senza mostrarlo direttamente e tanto meno senza farvi entrare lo spirito»³³⁷. A questo volumetto è aggiunto un elenco bibliografico di oltre venti testi aggiornati (per quegli anni!) che mostra come l'autore seguisse gli sviluppi della disciplina in Italia, due dei quali sono di A. Gemelli, religioso francescano oltre che valente medico e psicologo³³⁸. Ancora, sul fronte delle scienze naturali, riteniamo interessante citare R. Masi, fisico, filosofo e collaboratore fin dai primi anni di *Studia Patavina*, come “ispiratore” precoce di riflessioni pluridisciplinari del nostro autore. Questi pubblica, infatti, un'articolata recensione di un'opera del Masi, *Struttura della materia – Essenza metafisica e costituzione fisica*, edita da Morcelliana a Brescia nel '57, in cui l'autore rilegge i concetti classici fondamentali della filosofia tomista (sostanza, essenza...) alla luce delle nuove acquisizioni della teoria della relatività e della fisica quantistica³³⁹.

Abbiamo così messo in evidenza, oltre quei tre “maestri” che costantemente Sartori ha presenti nella sua riflessione, anche altre possibili “fonti” che hanno influenzato in modo non episodico i “rami” più importanti della sua teologia. Arguire di più non ci sembra opportuno perché ciò significherebbe “forzare” troppo i testi da cui le abbiamo desunte e dedurre più del lecito. Inoltre, il teologo patavino è sintetico ed originale nelle sue rielaborazioni e nei suoi scritti, molte volte, i riferimenti ideali ad altri autori restano “in ombra” nella sua proposta complessiva o servono a differenziare e a puntualizzare meglio il suo pensiero³⁴⁰. Anzi, in un testo del 2000, sembra muovere una benevola critica ai giovani teologi per i quali:

il discorso teologico si nutre di citazioni e di riferimenti ad una moltitudine di competenti, come vivendo così in continuo dialogo con essi, questa è vera teologia scientifica. A me invece non è stata concessa tanta opportunità; però ringrazio Dio di avere imparato a fare almeno quella teologia che vien detta “sapienziale”, vale a dire a pensare la verità teologica come “incontro dialogico” con Dio, con la sua Parola e con il suo volto personale³⁴¹.

In molti casi ci sembra più appropriato parlare di eventuali altre fonti come “occasioni favorevoli” che egli coglie per applicarsi sempre daccapo a problematiche nuove e a temi inediti. Questo è anche il motivo

³³⁷ Cf. SARTORI, *Appunti di psicologia...*, p. 60. L'interesse dell'autore per la disciplina è duplice: da un lato troviamo una motivazione che egli chiama “apologetica” ma che oggi, con un linguaggio postconciliare, chiameremmo teologico-fondamentale; ma c'è anche un intento pastorale, offrire ai sacerdoti strumenti per una migliore comprensione dell'uomo, specialmente nella dimensione sociale (cf. Appendice II, *ivi*, pp. 60-62), nonché per l'esercizio del ministero della Riconciliazione (cf. Appendice I, *ivi*, pp. 54-59).

³³⁸ È difficile individuare con maggiore precisione le “fonti” di Sartori in questa disciplina poiché non ci sono note a margine del testo con rimandi e citazioni che lascino arguire una “dipendenza” da questo o quell'autore.

³³⁹ La recensione di Sartori si può leggere in: *Studia Patavina*, 4 (1957), p. 341. L'autore usa qui l'espressione “filosofia perenne”, non però nel senso usuale di “insuperabilità” del modello aristotelico-tomista, ma per indicare solo la necessaria apertura alla trascendenza che ogni autentica filosofia deve prevedere. Su questa affermazione ci sembra che ogni spirito religioso possa consentire.

³⁴⁰ Vale la pena rammentare a questo proposito, seguendo l'osservazione di B. Forte che condividiamo, come la teologia sartoriana sia animata da una preoccupazione di “integrazione” delle diverse posizioni, secondo una logica inclusiva *et... et* e addirittura *in... in*.

³⁴¹ SARTORI, *Testimonianza di un itinerario teologico...*, p. 586. Implicitamente, l'autore sembra suggerire una sua distinzione: parlare di “fonti” per la teologia scientifica, di “maestri” per quella sapienziale.

per cui, nel nostro esame, ci siamo fermati alla vigilia del concilio che coincide, cronologicamente, con la piena maturità dell'autore che nel '64 varca la soglia dei quarant'anni. Egli non ha smesso di cercare, di studiare e di documentarsi in molti campi diversi anche dopo, come testimonia il numero e la varietà delle recensioni precise e puntuali, segno di una lettura attenta, apparse nel corso degli anni per esempio in *Studia Patavina*, e ha colto molte opportunità per arricchire la sua teologia, ma i riferimenti "fondanti", quelli che gli hanno consentito di dare forma alle sue convinzioni più autentiche, pensiamo vadano cercati nella prima metà della sua vita.

5.2- La "philosophia perennis"

Sartori si è formato alla scuola del pensiero aristotelico-tomista, di cui apprezzerà sempre la chiarezza e il rigore del linguaggio, che serviva da preambolo e da strumento espressivo a una apologetica focalizzata sulla credibilità della fede e a una teologia preoccupata prevalentemente dello "sviluppo" della verità intesa come "dogma", sotto lo sguardo vigile del magistero. Egli potrebbe essere definito un tomista, ma solo quanto al metodo, la capacità di sintesi e l'essenzialità nella formulazione, ma in ogni caso il suo legame con Tommaso appare radicato su un particolare approccio "spirituale" alle *quinque viae* e alla creazione che Sartori legge come *primum* in ordine all'Incarnazione³⁴².

Tuttavia egli percepisce presto l'importanza che rivestono la significatività e la comunicabilità del discorso di fede, nel contesto della modernità segnata da un "ridimensionamento" dell'attenzione cosmologica del pensiero in favore di un suo deciso ri-orientamento sul soggetto umano, e la conseguente necessità di integrare e aggiornare lo strumentario apologetico fino a individuare e a rafforzare quelle "condizioni di possibilità" che sono il luogo propizio per una radicale accoglienza della Parola³⁴³. Oggi, afferma il teologo patavino, c'è:

ormai un consenso sulla necessità di superare l'abisso che il pensiero moderno ha scavato fra mondo della trascendenza e mondo dell'immanenza; non è possibile derivare la Parola trascendente da quella immanente; è però necessario, prima o poi, mostrare almeno come nell'immanenza Dio predispone aperture, desideri, vuoti [termine blondeliano che l'autore spesso fa proprio], o più genericamente "condizioni di possibilità", che consentono alla Parola di farsi sentire e capire;

³⁴² Egli afferma «di gustare e vivere sempre di più anche come spiritualità il processo delle famose "5 vie" che conducono ad affermare anche razionalmente l'esistenza di Dio. Più che prove miranti a "spiegare" le ragioni del mondo e a dimostrare l'esistenza di Dio, le ho sentite come stimoli a "comprendere" e a "interpretare" i dinamismi profondi della mia esistenza, e a dare corpo al senso di Dio. Il pensiero moderno pretende ormai di poterle e di doverle dichiarare impercorribili. Io invece non le ho mai considerate in un'ottica di "razionalità" autonoma, avulsa dal soggetto, ma ho imparato a viverle come cammini dell'anima, soprattutto a lasciarmene coinvolgere esistenzialmente. Ne ho fatto autentici esercizi di vita spirituale, le ho configurate quali sigilli della creaturalità. Non le lego perciò al cosmo materiale (...). Le inserisco invece nella vita psicologica e morale, personale e dell'umanità», SARTORI, *Testimonianza di un itinerario teologico...*, pp. 586-587.

³⁴³ Il tomismo, oggi, non è ritenuto adatto a recepire le legittime istanze del soggetto moderno. Ciononostante il nostro autore è persuaso che la *creaturalità*, termine "riassuntivo" della condizione umana, possa rappresentare un'efficace mediazione fra "oggettività" e "soggettività". Le sopra citate "condizioni di possibilità" fanno pensare subito all'opera di K. Rahner ma, come osserva Sartori, assai prima, il pensiero filosofico di Blondel ha esercitato un enorme influsso in questo senso agli inizi del '900; cf. SARTORI, *La teologia italiana...*, p. 16.

occorre, perciò, comporre il momento della “credibilità” (la sensibilità di *ieri*) con quelli della “udibilità” e della “significatività” (necessarie *oggi*)³⁴⁴.

Il pensiero filosofico, necessariamente aperto alla trascendenza, è chiamato, quindi, a fornire delle categorie con cui realizzare una nuova “inculturazione” della fede nella cultura e nella vita del mondo odierno ripetendo, nello spirito e non nella lettera, quanto già avvenuto con successo nell’Antichità e nel Medioevo; questo è il suo valore “perenne”, non la presunta “insuperabilità” di una scuola di pensiero, ancorché essa si sia resa benemerita per i preziosi servigi resi alla chiesa. Con un linguaggio diverso ma equivalente, potremmo dire che, per Sartori, alla riflessione filosofica compete sempre l’importante compito di “tastare il polso” ad un’epoca e di cercare di offrire ad essa quei *preambula fidei* che le sono congeniali per mostrare piuttosto la “perennità” del Vangelo.

Il nostro autore, per questi motivi, non ci sembra ascrivibile a una precisa scuola di filosofia, considerando anche la sua mentalità “inclusiva” che sente profondamente l’inarrivabilità e la trascendenza della verità e per questo motivo valorizza con prudente vigilanza ermeneutica ogni “frammento” di essa con cui viene a contatto³⁴⁵. E un’ultima conferma ci sembra venire dalla *metafisica dell’amore* in cui propone come progetto “aperto” di lavoro una prospettiva ardita di sintesi di tutta la tradizione occidentale.

5.3- Il senso storico

In queste righe ci proponiamo di investigare più a fondo i tratti fisionomici di quel “senso storico” più volte menzionato, di cui la fede è chiamata a dar prova, e al quale Sartori fa riferimento fin dalla *Teologia della storia* del ’56 tenendolo, poi, sempre presente nella testimonianza come negli scritti posteriori³⁴⁶. La motivazione del nostro interesse per questa disamina è duplice: anzitutto, benché egli non sia uno storico ma un teologo sistematico, l’orientamento ermeneutico, integrativo e progettuale, della sua riflessione comporta necessariamente un’attenzione costante alla storia; in secondo luogo la sua esperienza molteplice e complessa lo porta a cogliersi come “sospeso fra due epoche” separate dal Vaticano II e con un ruolo che si potrebbe definire di “traghetttore”, impegnato ad accompagnare altri sull’altra sponda, verso il futuro, affinché il frutto prezioso della memoria non vada perduto.

Nel nostro breve percorso perlustriamo il senso storico dell’autore patavino secondo un ordine e con riferimento a dei contenuti che ci vengono suggeriti da H. –I. Marrou, uno dei massimi specialisti del ’900 sulla storia del cristianesimo antico, in un testo che questi ha dedicato alla metodologia della disciplina, dove

³⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 16. Nondimeno, a proposito della svolta antropologica associata al nome di Rahner, Sartori, pur mostrando di apprezzare il tentativo del teologo tedesco di pervenire a una sintesi fra il pensiero tomista, l’eredità kantiana e la riflessione di Heidegger, di norma motiva nei suoi scritti la necessità della *conversio ad hominem* nella teologia sotto un profilo “solo” teologico, tramite l’appello alla realtà dell’Incarnazione che costituisce un *in...in*, nel suo linguaggio, delle due nature, distinguibili ma non separabili. Sull’*initium fidei* secondo l’autore patavino cf., nella Parte II, la p. 165 e la nota 546.

³⁴⁵ Il rapporto di Sartori con la filosofia non è solo “funzionale” nei confronti della riflessione teologica: gli “occhi” della ragione e della fede anzi si richiamano e si rafforzano a vicenda e così esprimono nel loro ambito la relazione fra la natura e la Grazia.

³⁴⁶ Cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, p. 10.

delinea il corretto atteggiamento della ragione che si appresta a interrogare la storia³⁴⁷. «Capacità di leggere il “da farsi” nel “fatto”, di intendere le esigenze del momento che passa, di camminare coi tempi» ottenuta tramite una specie di compromesso tra due tendenze contraddittorie, esistenti nell’individuo come nella società, una *conservatrice* e l’altra *innovatrice*: questa è la “definizione” di senso storico che l’autore patavino propone nel citato testo del ’56 e alla quale rimane fedele anche in seguito³⁴⁸. A partire da essa e tenendo conto di come egli si sia rapportato in modo “ermeneutico” alle situazioni, ai protagonisti e ai documenti, ci accingiamo ora a evidenziarne gli aspetti costitutivi seguendo le indicazioni suggerite dallo storico francese.

Nel raffronto emergono i seguenti elementi caratterizzanti: 1- Anzitutto, il “fatto” di cui parla il teologo patavino non è solo il complesso degli “eventi”, ristretto a ciò che trova spazio nella cronaca o nella storia, ma è tutta la grande ricchezza predicabile del concetto di *cultura*, includendo anche la percezione riflessa che ogni epoca manifesta di sé, che viene colta da Sartori direttamente negli eventi di cui è spettatore attento e coinvolto, ma anche osservando e studiando il carisma di altri “testimoni”. 2- La storia, come *conoscenza* del passato umano, del “fatto”, non solo una congerie di puri eventi ma una realtà culturale e spirituale che viene colta “proporzionalmente” alla cultura e all’apertura di mente e di cuore dell’osservatore, viene accostata dal nostro autore con la disponibilità di uno spirito “ecumenico”. 3- Il suo senso storico si realizza nell’incontro e nella *relazione* che egli istituisce fra il passato e l’oggi, congiungendo idealmente due piani, due modi di “realizzazione”, quello passato e quello presente, dell’unica umanità e dell’unica fede³⁴⁹. La loro “lontananza” non si situa in uno spazio vuoto ma in un *continuum* di una storia più ampia che egli tiene presente e tenta di “riconciliare”, in vista di una lettura condivisa³⁵⁰. 4- La comprensione della storia è *inseparabile* dalla sua figura spirituale che condiziona il “punto di osservazione” e l’ampiezza del “panorama” risultante, traendo vantaggio dal pensiero “inclusivo” e dalla capacità di intuire “analogie”. 5- Nel leggere situazioni e nell’interpretare documenti, quali quelli del Vaticano II, il teologo patavino dà prova di possedere quel necessario *esprit de finesse* che lo porta ad accostarsi ad essi con “simpatia” e “connaturalità”, integrando e rafforzando l’*esprit de géométrie* che gli viene dalla solidità della preparazione.

³⁴⁷ Cf. H. -I. MARROU, *La conoscenza storica*, Il Mulino, Bologna 1988. Nel testo l’autore, non volendo lasciare il compito della definizione della metodologia storica ai soli filosofi, analizza in dieci capitoli l’atteggiamento e il lavoro dello storico nonché la valutazione veritativa della sua opera. Noi qui ci limitiamo ad applicare alla nostra analisi solo alcuni, dei diversi aspetti segnalati, tralasciando quelli più “tecnici” (sul reperimento, la valutazione e l’uso delle fonti) che non sono pertinenti con l’interesse strettamente “teologico” con cui Sartori si raffronta alla storia.

³⁴⁸ Cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, p. 10.

³⁴⁹ Secondo Marrou, il “senso storico” si realizza nella presenza e nella simultanea distanza del passato che appare riprendere una qualche “consistenza” di essere nel pensiero dello studioso: «Proprio in questa capacità di sentire in modo egualmente vivo realtà e lontananza del passato, ci sembra consista ciò che suole indicarsi come “senso storico”»; cf. MARROU, *La conoscenza storica...*, p. 36. Confrontando questa definizione con quella del nostro autore, citata poc’anzi, emerge che Sartori vi aggiunge come contributo originale la “propensione al futuro”.

³⁵⁰ Ad esempio, questo è il caso della storia delle divisioni interconfessionali nella chiesa, che va affrontata “assieme” per giungere ad una lettura condivisa. Sul piano del metodo nella stesura di un testo di storia, Marrou insiste su quella che egli chiama la “regola dell’epilogo”, che chiede di porre sempre l’analisi di un “evento” entro una cornice costituita da una introduzione e da una conclusione che lo “collocano” nel progresso della storia (cf. *ibidem*, p. 37). Sartori si attiene sempre a questa norma nei testi che richiedono una “premessa” storica. Aggiungiamo anche che il teologo patavino alla conclusione normalmente “reimmette” il suo tema nel flusso vitale del cammino storico preoccupandosi di intravederne il futuro in una prospettiva pastorale-missionaria.

6- Gioca un ruolo decisivo, infine, la sua ferma *fiducia* nella Provvidenza e nell'azione dello Spirito Santo che predispone sempre nuove primavere nella storia³⁵¹.

Questi sei tratti riassumono le qualità dell'attenzione speciale che il nostro autore ha sempre riservato alla storia e alla cultura nel tentativo di realizzare il suo sogno di contribuire a ravvivare la fede.

5.4- La condivisione delle istanze teologiche preconciliari

La cristianità medioevale, osserva Sartori in uno scritto della piena maturità, ha offerto l'icona di una società tendenzialmente armonica, ordinata, unita in cui «teologia, filosofia, cultura... amavano partire dall'alto dalle "idee eterne", dal mondo divino considerato il vero "oggettivo". Il principio di tutto doveva essere la "sapienza" (non la scienza), il conoscere proprio dei contemplativi, degli adeguati, per una sorta di affinità, alla evidenza del "vero oggettivo", quello delle idee universali e immutabili», ma al prezzo dell'allentamento della tensione escatologica della fede e di un'immagine ordinata e gerarchica, unitaria ma statica, della *civitas christiana*, che non si concilia più con il mutamento e l'evoluzione in atto da tempo che ne hanno progressivamente scompaginato la fissità³⁵². Dal *verum est ens* della tradizione filosofica, al *verum est factum* e, addirittura, al *verum est faciendum*, in un crescendo di interesse per la storia, cui corrisponde a livello di vita civile il passaggio dalla stabilità degli *ordines* che reggono la società medioevale allo slancio verso il progresso, il nuovo che avanza, l'evoluzione; sono le tappe di un cammino di oltre quattro secoli che il nostro autore riassume con parole diverse:

Il processo della modernità si sviluppa come progressiva autonomizzazione delle province del tutto, delle parti dell'organismo armonico. Filosofia, diritto, scienza, politica... si separano determinando per conto proprio i principi guida e il metodo (...). In radice si tratta di un movimento che è animato dalla intenzione di invertire la rotta: dal basso in alto, non dall'alto in basso, dalle parti al tutto, non viceversa (...); primato del *soggetto* sull'*oggetto*, della *coscienza* sulla determinazione esterna, della *libertà* sulla autorità-legge; della *storia* (mutazioni e pluralità) sulla fissità dell'essere (dell'essere ormai compiuto),

cioè della cultura, come *humanum* concreto, sulla natura astratta³⁵³.

Ancora più determinante per la relazione chiesa-mondo appare il mutamento della visione complessiva della realtà e della vita, frutto dei risultati acquisiti dalla cultura contemporanea a livello di filosofia e soprattutto di sapere scientifico, e interiorizzata come comune sentire a livello di società civile, benché

³⁵¹ Come è ovvio, quest'ultimo punto non è previsto nel testo di Marrou, che metodologicamente ne prescinde benché sia uno studioso cattolico. Noi l'abbiamo inserito comunque poiché ci sembra l'anima della tensione al futuro che caratterizza il senso storico di Luigi Sartori.

³⁵² Cf. SARTORI, *La riconciliazione della fede con la cultura...*, pp. 388-389.

³⁵³ SARTORI, *La riconciliazione della fede con la cultura...*, p. 389; si vedano anche le pp. 386-388. Il capovolgimento della prospettiva, dalla *civitas christiana* alla modernità, ha prodotto il più lungo ed ampio "scisma" fra fede e cultura mai consumato. Esso si realizza, nella ricapitolazione offerta dall'autore, attraverso quattro "rivoluzioni": la lotta per l'autonomia dello stato nei confronti della chiesa, l'emancipazione delle classi sociali, prima della borghesia e poi del proletariato, e, in tempi più recenti, le rivendicazioni del femminismo e infine il movimento giovanile del '68 (*ivi*, pp. 386-387). Per una sintesi del percorso filosofico dalla scolastica alla modernità, attraverso Cartesio, G. B. Vico, E. Kant e il marxismo, cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1986, ottava edizione, pp. 27-37.

solitamente in modo irriflesso³⁵⁴. In questo quadro è fondamentale il cambiamento della concezione del cammino umano. Mentre per il cristianesimo la storia è un viaggio verso il suo compimento finale, segnato dal limite e dal peccato ma sostenuto dalla potenza che irradia dalla Resurrezione tramite il dono dello Spirito, per il pensiero moderno, invece, è essa stessa autoredentiva e costituisce il processo tramite il quale l'uomo perviene "dal basso" ad una sempre più piena liberazione e determinazione di sé, anche se questa aspirazione rivela non di rado le caratteristiche di un sogno e di un'illusione che puntualmente i fatti si incaricano di smentire e infrangere.

Mentre il magistero e la cultura cattolica perseverano nel guardare con sospetto i cambiamenti socio-culturali maturati nella società a partire dall'800, fedeli al pronunciamento di Leone XIII che, nel 1879 con l'enciclica *Aeterni Patris*, raccomandava il ritorno alla dottrina di san Tommaso e un nuovo sviluppo della filosofia e della teologia scolastica, la chiesa si estrania dalle ineluttabili e durature trasformazioni sociali e culturali quali la rivoluzione industriale, l'urbanesimo, la secolarizzazione della vita e dei suoi valori, l'affermarsi di una cultura tecnico-scientifica apportatrice di canoni di verità diversi dai tradizionali³⁵⁵. Il confronto con la nuova cultura non riguarda solo il *depositum fidei* e la teologia ma si gioca anche sul terreno della comprensione e del dialogo con una nuova epoca della società civile che per la prima volta prende forma senza il contributo dei credenti³⁵⁶.

Non mancano tuttavia, seppur marginali e minoritari, alcuni tentativi di superare la frattura creata fra pensiero cattolico e cultura egemone a livello civile, senza i quali la teologia del post-concilio risulterebbe incomprensibile³⁵⁷. I due più noti sono, nell'ordine, il modernismo e la *nouvelle théologie*, preparata dai lavori della facoltà domenicana di teologia di Le Saulchoir, accomunati almeno dal fatto di reclamare entrambi l'aggiornamento della teologia sganciandola dall'eredità scolastica per cercare invece un

³⁵⁴ Il pensiero occidentale, riferimento indiscusso della teologia fino all'ultimo secolo, nel suo approccio all'intera realtà e al problema di Dio ha percorso due strade "lanciandosi" da due diverse piattaforme: la prima di queste, storicamente con il pensiero greco, muove dall'essere, dalla natura, dalla "stabilità", mentre la seconda procede dall'esperienza fondamentale della libertà come attività (l'uomo è la sua libertà, non ha la libertà, con evidente matrice cristiana) che, dopo più di due secoli di gestazione, raggiunge la sua piena autocoscienza con J. G. Fichte. Secondo la prima via "mondo" è un concetto ontologico, mentre nella seconda è storico e si può definire come ciò che la libertà produce nel tempo. Percorrendo questo secondo itinerario la cultura extra-teologica, a partire dagli ultimi quattro secoli, consegue delle acquisizioni importanti che mettono in questione l'intelligenza della fede ereditata dal Medioevo e dall'età barocca sul piano della conoscenza storica, con l'avvento dei metodi storico-critici di accostamento ai testi antichi, e delle conoscenze dei dinamismi dell'uomo e della società, tramite la psicologia e le scienze sociali.

³⁵⁵ Come unico risultato, non negativo ma insufficiente, va menzionata la rigorosa uniformità e unitarietà del pensiero cattolico unita alla concisione e alla precisione del linguaggio teologico. Sulla genesi e sull'esegesi dell'enciclica in rapporto ai pronunciamenti del Vaticano I cf. G. COLOMBO, «La teologia manualistica», in *La teologia italiana. Oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, La Scuola – Morcelliana, Milano 1979, pp. 29-40. Il documento del pontefice, interprete di una mentalità che privilegia nell'uomo la dimensione razionale e concepisce la teologia come "applicazione" della ragione ai contenuti della fede espressi nei dogmi o nei testi magisteriali, esprime un'epoca che, come scrive Sartori, ha chiesto troppo alla ragione, addirittura la capacità di generare la fede. Benché l'autore patavino riceva in questo clima la formazione scolastica filosofico-teologica, ne prenderà tuttavia le distanze, mostrando scetticismo nei confronti del tentativo di Maritain di rifondare un sistema neo-tomista e della possibilità di restaurazione di una civiltà cristiana, cf. la nota 127.

³⁵⁶ Ne è esempio il processo di realizzazione dell'unità politica dell'Italia, portata a compimento da forze di ispirazione laicista e liberale, con conseguenze che si fanno sentire ancora oggi nello "spirito" dell'ordinamento dello Stato.

³⁵⁷ I "vertici" dei pronunciamenti magisteriali in cui viene ribadita la scelta a favore del tomismo, anche se motivati da altre vicende ecclesiali, sono nell'ordine le encicliche *Pascendi* di Pio X e *Humani generis* di Pio XII. Quest'ultima "interviene" nelle prime vicende del nostro autore.

collegamento con la cultura moderna³⁵⁸. Sartori, come abbiamo già visto, attraverso la frequentazione di Eldarov viene in contatto con le idee di questi movimenti, in specie del secondo, ai quali va comunque ascritto il merito di aver fatto emergere l'istanza della fondazione antropologica della fede e, quindi, della stessa teologia e del confronto improcrastinabile con il pensiero moderno che si va persuadendo della essenziale mediazione umana di ogni forma di conoscenza³⁵⁹.

Nonostante l'insuccesso di questi tentativi "immaturi", nella prima metà del Novecento cresce comunque l'aspirazione e l'esigenza di una teologia meno fondata sulla ragione e sulla filosofia e meglio ancorata alla Rivelazione e alla fede e anche dal magistero arrivano dei segnali che, opportunamente interpretati, autorizzano delle caute aperture. Il nostro autore, come abbiamo segnalato, coinvolge il suo vescovo in una lettura coraggiosa e propositiva della *Humani generis* (cf. il paragrafo 3.1) e intuisce nuove possibilità per l'ecclesiologia grazie all'enciclica *Mystici Corporis*, promulgata da Pio XII nel '43, che orienta a comprendere la comunità ecclesiale non più solo come istituzione/società perfetta ma come "mistero" di comunione con il Cristo Signore. Anche il rinnovato interesse per la liturgia, che si trova all'inizio del Novecento in un periodo di intensa riflessione propiziata da numerosi studi storici volti alla riscoperta del significato che i Padri davano alla vita liturgica, trova un'eco nelle riflessioni anteconciliari sul battesimo del teologo patavino³⁶⁰.

Sul piano più strettamente teologico, come mostrano gli aspetti del pensiero di Blondel che hanno suscitato l'interesse precoce del nostro autore, i tempi sono maturi per un nuovo approccio ai *preambula fidei* e alla metodologia teologica che sostituisca la vecchia apologetica controversistica con un'ampia visione "fondamentale" sia del soggetto moderno che del *corpus* delle discipline teologiche. Parimenti anche l'antropologia attende un superamento della giustapposizione dei due ordini, naturale/creaturale e soprannaturale, sul quale insiste il Sartori postconciliare, come vedremo nella Parte II, benchè si trovino già degli indizi nello scritto *Natura e grazia nella dottrina di san Bernardo* del '53, per far spazio ad una prospettiva più integrata che trova la sua ragione nell'unità del piano divino fra creazione ed *éschaton*.

Nuovi stimoli e idee vengono anche dal laicato, espressione ecclesiale di una soggettività ormai matura, e dalla filosofia cristiana, specie nell'area linguistica francese dove campeggia la figura di Maritain, che orientano la riflessione teologica a considerare anche le realtà terrestri e il ruolo dei fedeli laici alla luce della Rivelazione, dando inizio alle cosiddette "teologie del genitivo": delle realtà terrene, del lavoro, del laicato..., cui prende parte nella seconda metà degli anni '50 anche Sartori, ampliandone poi la prospettiva fino ad "abbracciare" il senso della storia, il ruolo della persona e dell'azione umana in rapporto alla speranza escatologica, tema dibattuto soprattutto negli anni '40 e '50³⁶¹.

³⁵⁸ Per una presentazione dei numerosi "tentativi" pre-conciliari vedasi: G. ANGELINI, «La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Marietti, Torino 1977, pp. 611-626.

³⁵⁹ Cf. sopra, p. 101.

³⁶⁰ Cf. sopra, p. 20 e nota 56.

³⁶¹ Per gli scritti sartoriani del periodo cf. sopra il paragrafo 2.1. Il dibattito all'epoca si polarizza schematicamente fra "incarnazionismo", che vede una certa continuità fra la storia e il Regno di Dio il cui avvento è propiziato anche

Una certa comunanza di intenti, il dialogo con il soggetto moderno e l'intenzionalità pastorale della riflessione teologica, si può riconoscere già tra il pensiero sartoriano preconciare e la teologia tedesca in prossimità del Vaticano II³⁶². Quest'ultima, che fin dal periodo tra le due guerre mondiali aveva cercato percorsi alternativi al pensiero scolastico, sviluppa itinerari paralleli ma non in aperta polemica nei confronti del tomismo ufficiale, orientati a comunicare *direttamente* con le coscienze tramite nuove forme di annuncio e di dialogo piuttosto che con il mondo accademico degli istituti teologici³⁶³. Fra i vari tentativi intrapresi il più incisivo, sia per l'influenza sul Vaticano II che nella teologia post-conciliare, è il progetto di K. Rahner, grazie ad un'impronta fortemente sistematica nonostante una certa "dispersione" degli scritti, nutrita da una solida competenza filosofica che gli consente di integrare il pensiero tomista accostandolo al criticismo di Kant, all'idealismo tedesco e all'analitica esistenziale di Heidegger³⁶⁴. Non è un caso che, nel ricordare *post mortem* l'autore tedesco, Sartori sottolinei specialmente l'intenzionalità pastorale della sua teologia che comporta anzitutto l'incontro con il soggetto moderno. In proposito, il nostro autore rileva in essa sia l'influenza di Blondel, esercitata attraverso la "mediazione" di J. Maréchal, che la libertà senza preconetti con cui Rahner si confronta con l'intera tradizione classica-tomista della filosofia cristiana e simultaneamente anche con il pensiero di Kant e di Heidegger, saldando in un *continuum* la prospettiva del pensiero teologico latino con quello germanico per fondare criticamente, come cerca di fare ogni generazione cristiana, la possibilità di una natura umana *capax Dei*³⁶⁵.

dall'azione umana ispirata dalla fede e sostenuta dallo Spirito, ed "escatologismo" che invece vi scorge solo opposizione e discontinuità che soltanto l'azione di Dio può superare. Pur senza che egli si schieri a favore dell'uno o dell'altro campo, echi di questa disputa si trovano anche nelle due opere di Sartori dedicate alla teologia della storia incontrate nel paragrafo 2.1. Il proliferare delle *teologie del genitivo*, fenomeno tipico del secondo dopoguerra, è sintomo, secondo il nostro autore, di una fase di passaggio non ancora conclusa da una teologia classica, incapace di dare risposte adeguate a molti temi emergenti, ad una futura teologia sistematica ancora *in fieri*. Il fenomeno dimostra però anche la vitalità della fede che si interroga sulle nuove istanze poste dalla vita, cercando di illuminarle tramite un "riposizionamento" delle tematiche classiche e ricorrendo all'ausilio di scienze ancillari. Cf. SARTORI, *Teologia delle religioni non cristiane...*, p. 400.

³⁶² Più che la necessità del dialogo con un ambiente impregnato di storicismo e di idee provenienti da altre scuole filosofiche, nel pensiero di Sartori si situano in primo piano la realtà dell'Incarnazione e, rispettivamente, il servizio da rendere agli "ultimi", maturato a partire dall'esperienza giovanile a Primavalle. Cf. anche la precedente nota 344.

³⁶³ Di qui il nome di *Verkündigungstheologie* o *teologia kerygmatica* dato al movimento di alcuni teologi gesuiti di Innsbruck, fra cui Hugo Rahner fratello del più noto Karl. Nell'area germanica il problema del rinnovamento della teologia viene percepito sotto il profilo pastorale, a partire dall'esigenza di ripensare l'annuncio cristiano per meglio attrezzarlo alle difficoltà della nuova situazione socio-culturale. Sulla teologia kerygmatica, e su altri tentativi, cf. ANGELINI, «La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, III, p. 627 e ss.

³⁶⁴ Alla *vexata quaestio* sulla possibilità di ricomprendere il mistero cristiano nell'orizzonte del pensiero contemporaneo, già nel 1941 con il suo *Uditori della parola*, il teologo tedesco risponde proponendo la tesi secondo cui l'antropologia è il "luogo" che include tutta la teologia, in quanto è nell'orizzonte storico e antropologico che la Rivelazione viene offerta all'uomo ed è per lui significativa. La tesi è ripetuta molti anni dopo anche nell'enciclopedia teologica da lui ispirata e promossa: FEINER – LÖHRER (cur.), *Mysterium Salutis*, IV, Queriniana, Brescia 1970, pp. 11-30. Da qui segue l'appellativo di "svolta antropologica" dato a questa nuova fase della riflessione teologica che assicura una maggiore "stabilità" alle intuizioni felici della teologia kerygmatica e degli altri movimenti di area francofona.

³⁶⁵ Cf. L. SARTORI, «La trascendenza nell'immanenza. L'universo teologico di Karl Rahner», in SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, II, pp. 223-231. La finalità dell'autore patavino è di ricercare la «funzionalità positiva per la missione della chiesa» (cf. *ibidem*, p. 224) dell'opera del teologo tedesco. Lo scritto appartiene al gruppo di testi in cui l'autore si mostra "testimone di testimoni", dei quali si è detto al paragrafo 2.2. Sulla relazione Blondel – Maréchal – Rahner cf. SARTORI, *Una mentalità ecumenica...*, pp. 28-29.

Per completare il quadro preconciare va segnalata anche una crescente sensibilità cattolica nei confronti del problema ecumenico, benché non si possa parlare di ecumenismo “romano” fino al concilio, essendo la posizione ufficiale al riguardo quella dell’auspicio del “ritorno a casa”, sul modello del “figliol prodigo”, da parte delle confessioni separate.

Ripercorrendo l’itinerario di questa prima parte, alla luce anche dei rimandi proposti in quest’ultimo paragrafo, appare chiaro come Sartori, già nel primo decennio di attività, si mostri sensibile alle istanze più importanti del pensiero cattolico della sua epoca: la riconciliazione con la modernità (tesi su Blondel) nel rispetto della continuità della Tradizione (prolusione su san Bernardo), una nuova attenzione al soggetto umano (i quattro quaderni su temi antropologici e gli appunti di psicologia), il nuovo ruolo dei laici nella società e nella chiesa (i due testi sulla teologia del laicato), il *sensu* dell’azione umana (le due opere sulla teologia della storia), l’auspicio della riconciliazione delle chiese (l’interesse per la teologia orientale e i primi contatti ecumenici). Quanto agli strumenti filosofici, senza abbandonare il tomismo in cui è “nato”, lo completa con intuizioni desunte da altri autori seguendo una logica di integrazione, *et et* o addirittura *in in*. Inoltre, in accordo con l’orientamento di fondo della riflessione preconciare sintetizzato da G. Colombo (cf. sopra la nota 320), appare manifesto come la teologia dell’autore mostri due “impronte” nitide, una orizzontale, progettante e orientata al dialogo e all’azione nella storia, l’altra verticale, passiva e mistica, che fa appello a una verità che è sempre oltre, non fungibile, dono da accogliere e da condividere per viverlo in comunione fraterna.

L’evento del Vaticano II, su cui ora ci soffermiamo, farà crescere e pervenire a maturità questi diversi semi e ne propizierà l’integrazione in una prospettiva unitaria la cui coesione è garantita dalla fede che feconda la storia.

INTERMEZZO

il Vaticano II, il “concilio della storia”

L’avvio dell’epoca moderna e la sua crescente focalizzazione sul soggetto umano, che si accompagna con un’attività inesausta in ogni campo del pensiero e della vita, hanno messo in luce molteplici linee di tensione fra la fede e la storia ma insieme hanno riproposto di nuovo la loro intima relazione come tratto peculiare e costante, non solo dell’esistenza cristiana ma addirittura del cristianesimo stesso. L’intento di questo secondo passo, alquanto breve, è di proporre una sintesi della relazione fra la teologia del Novecento e la storia, ma effettuandola facendo riferimento al “crinale” del concilio, vero *culmen et fons* in cui sono confluite, dapprima, quelle forme “acerbe” di riflessione, incontrate nelle ultime pagine del capitolo precedente, accomunate dal desiderio di rinnovare il dialogo tra la fede e la cultura, e da cui poi si dipartono delle linee più mature per favorire l’incontro, a tutto campo, della fede con la storia.

Le ragioni che suggeriscono l’opportunità di questa sosta sono tre: anzitutto l’attività di Sartori quasi “coincide” con questo periodo, e non solo sotto il profilo cronologico, poiché ne condivide prima per circa un decennio, come già abbiamo visto, le speranze e le ansie e, dopo il Vaticano II, le piste di sviluppo, l’entusiasmo e l’impegno. In secondo luogo, ripensando globalmente alla sua opera, abbiamo già riconosciuto il ruolo fondamentale dell’evento conciliare come un catalizzatore e un *imprimatur* delle sue intuizioni che lo avviano a una *receptio creativa* della dottrina conciliare. Inoltre dopo, nella seconda parte, questo consentirà di situare e correlare meglio il suo pensiero e di apprezzarne, al contempo, l’originalità e l’ampiezza dei temi, alcuni solo intuiti e abbozzati³⁶⁶.

³⁶⁶ All’inizio di questa nuova tappa proponiamo al lettore, come cifra sintetica dell’interesse che il nostro autore nutre per la relazione fede-storia, un rimando alla Parte I sulla relazione Vangelo-storia, cf. la p. 20 e la nota 58.

Capitolo 6

Fede e storia nella teologia del Novecento

È opinione condivisa che la riflessione teologica sia «come la punta dell'*iceberg* emergente da un sommerso che immediatamente è costituito dalla chiesa: la teologia è un'espressione della chiesa; e più a fondo è costituita dalla cultura generale: perché la chiesa risente, non è immune dalla cultura generale» che porta su di sé i segni della storia³⁶⁷. La consapevolezza di questo fatto è molto cresciuta nell'ultimo secolo e la storia umana è percepita come uno dei “luoghi” in cui Dio fa sentire la sua parola e la sua presenza volte ad inaugurare nuove stagioni nel dialogo fra Lui e l'uomo. La teologia degli ultimi cento anni porta quindi i segni evidenti delle vicende ecclesiali, caratterizzate dallo spartiacque del Vaticano II che si propone di superare il fossato fra chiesa e società, chiesa e storia che si era progressivamente allargato nell'epoca moderna raggiungendo il massimo di opposizione reciproca ai tempi del Vaticano I.

I tentativi preconciliari mostrano che, per potersi “aggiornare” sulla cultura dell'uomo occidentale cui rivolge in misura preponderante l'attenzione, la teologia, che riceve e contestualizza un'interpretazione globale dell'esistenza che non è lei a darsi, deve compiere un'operazione pregiudiziale: deporre lo strumentario concettuale aristotelico-tomista non più adatto ad interpretare il nuovo contesto storico e assumere al suo posto le “scienze dell'uomo” che in-formano l'attuale mentalità dell'Occidente. Questa operazione in linea di principio è semplice e nemmeno nuova, in quanto è già stata realizzata con successo dai Padri nell'inculturazione della fede nella società antica e medioevale, ma risulta minacciata *oggi* da un'insidia che si situa a livello di una diversa relazione fra la verità e la *ratio*³⁶⁸.

Ma sul concilio preme anche la nuova situazione della chiesa che, per la prima volta nella storia post-costantiniana, prende atto della sua posizione “minoritaria” nel mondo, in senso quantitativo anzitutto, poiché i non-credenti o gli altro-credenti sono ormai maggioranza. Inoltre, se essa si rende conto di come la visione della vita dell'uomo occidentale sia lontana dalla cultura scolastica o neoscolastica cui essa si è aggrappata, l'affacciarsi sulla scena mondiale di altri popoli, culture e tradizioni spirituali mette in crisi pressoché contemporaneamente anche l'ottica eurocentrica che faceva da tacito sfondo ad ogni relazione con altre culture e religioni. Chiesa e teologia si devono pertanto confrontare orizzontalmente con un mondo non solo diverso nei suoi riferimenti spirituali ma anche “frantumato” nell'unità etnica e culturale dalla crescente

³⁶⁷ Così G. Colombo inizia la sua esposizione in: COLOMBO, *La teologia del secolo XX...*, p. 41.

³⁶⁸ La ragione degli antichi e fino al Medioevo è intrinsecamente veritativa e orientata alla metafisica, in-tende la verità e l'assoluto anche se questi rimangono indisponibili, mentre quella moderna, a partire da F. Bacone, è solo funzionale-strumentale al dominio umano del mondo e sempre meno interessata al tema della verità che viene progressivamente marginalizzato dall'orizzonte conoscitivo, confinato nelle opzioni soggettive e infine condannato all'insignificanza, come “profetizzato” da F. Nietzsche: un lungo processo iniziato nel Rinascimento che ha progressivamente modificato, non soltanto a livello di élite intellettuali ma anche a quello del comune sentire, i concetti di verità e di realtà.

pressione dei cosiddetti Paesi emergenti, fenomeno che negli anni dopo il Vaticano II si è ulteriormente rafforzato grazie a molteplici forme di globalizzazione³⁶⁹. Tale frantumazione, che contribuisce alla complessità delle società contemporanee, si traduce in due domande fondamentali da porre alla fede, dato che le forme religiose in cui essa si esprime sono funzionali alla cultura in cui è inserita facendo uso di idee e simbolismi che appartengono a quell'universo noetico interpretativo-comunicativo: se, ed eventualmente come, possa insediarsi con successo anche in altri ambiti culturali con una diversa rappresentazione simbolica della realtà³⁷⁰.

Alla luce delle considerazioni precedenti, il dinamismo propulsivo del Vaticano II, che nell'intenzione di Giovanni XXIII avrebbe dovuto promuovere un non meglio definito "aggiornamento" globale della chiesa, appare oggi nell'essere stato il catalizzatore del seguente duplice movimento: anzitutto, mettendo a tema la Liturgia e la Rivelazione, con l'intento di ri-orientare "verticalmente" la fede e la teologia verso le sue fonti naturali, e poi, proponendo una nuova relazione chiesa-mondo, paziente nel dialogo e rispettosa della dignità del soggetto umano, per riconfigurare il piano "orizzontale" e concludere con una coerente sintesi ecclesiologicala in cui la chiesa appare nel quadro del *mysterium* divino come "segno e strumento" solidale con l'avventura umana in vista di una duplice unità: con Dio e con tutta la storia³⁷¹. Perciò il concilio si propone, innanzitutto, di riannodare il dialogo con una società e una cultura che hanno progressivamente spostato il "baricentro" del reale verso il soggetto e la sua esistenza a scapito della relazione fra verità e realtà. Non mancano, tuttavia, anche validi spunti che permettono di iniziare un percorso di attenzione sincera e di confronto con altre culture e altri credo religiosi.

³⁶⁹ In questo difficile trapasso epocale Sartori intravede anche dei segnali incoraggianti verso una possibile unità, meglio articolata e soprattutto rispettosa delle differenze; ne segnala cinque: 1- un bisogno crescente di legittimo protagonismo e di socializzazione dei soggetti, che parte "dal basso" e al di fuori delle istituzioni tradizionali; 2- l'emergere nel Novecento di importanti correnti filosofiche e culturali che reclamano una speciale attenzione nei confronti dell'"altro"; 3- un maggiore impegno delle scienze verso il riconoscimento, magari implicito, di una "totalità" che supera la mera "somma" dei molteplici saperi analitici; 4- l'importanza sempre maggiore riconosciuta al dialogo e al lavoro interdisciplinare; 5- infine l'ecumenismo, che sta muovendo i primi passi nelle chiese, nato come "evento" dovrebbe ora evolversi diventando un fenomeno storico globale che si propone l'obiettivo non solo del dialogo interconfessionale ma anche di quello inter-religioso e inter-culturale. Per la discussione di questi cinque aspetti, cf. SARTORI, *La riconciliazione della fede con la cultura...*, pp. 390-393.

³⁷⁰ Come diverrà ancora più evidente nel seguito, alla prima domanda Sartori, implicitamente, ha dato nel post-concilio una risposta affermativa indicando anche la via per concretizzarla: tramite la ri-recezione della Tradizione che si propone di "riesprimere" i contenuti della fede nel linguaggio e nei gesti di ogni cultura. E la seconda, ha senso concepire una religione "assoluta", cioè capace di attraversare diacronicamente il tempo e sincronicamente tutte le culture? A quest'ultima, l'opera del nostro autore offre già una prima risposta invitando a cercare, archiviati i sogni eventuali di assoluti di matrice hegeliana o di ritorni improbabili alla *civitas christiana*, con infinita pazienza e carità nella direzione di un ecumenismo delle chiese cristiane, coinvolgente ed esemplare, che muova verso aggregazioni sempre più ampie e consapevoli, prefigurazioni via via meno inadeguate della piena unità cattolica del genere umano che rimane meta escatologica.

³⁷¹ I principali documenti conciliari che promuovono questo nuovo corso sono, nell'ordine, *Sacrosanctum concilium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* e *Lumen gentium*. Al Vaticano II, come "luogo" di riconciliazione fra fede e storia, dedichiamo ora qualche pagina.

6.1- Il Vaticano II, il “concilio della storia”³⁷²

L’ultimo concilio, recependo le istanze di rinnovamento ecclesiologico espresse nei decenni che lo precedono, ha messo a tema della sua riflessione la realtà della chiesa muovendo da una prospettiva *ad intra* articolata intorno alle due domande fondamentali sul suo essere e il suo agire, prospettate in vista di una loro rivisitazione aggiornata, che cosa è la chiesa e cosa fa, dove, con il secondo interrogativo, esso allarga simultaneamente lo sguardo verso il complesso scenario dell’azione ecclesiale *ad extra*³⁷³. L’utilizzazione della ricca metafora biblica di *popolo di Dio* ha focalizzato l’attenzione sul carattere itinerante dell’intera e articolata compagine ecclesiale, sul suo pellegrinare “fra i tempi” scanditi dalle missioni del Figlio e dello Spirito Santo e il compimento finale del Regno di Dio. In questo modo il Vaticano II ha propiziato una nuova e convinta presa d’atto del duplice rapporto che la chiesa intrattiene verticalmente con la Trinità, che ne è l’origine e la fonte, e, sul piano orizzontale, con il cammino umano con cui è pienamente solidale, non chiesa *e* mondo ma chiesa *nel* mondo contemporaneo.

Riscoperta così la profondità dell’origine divina e insieme la piena inserzione nella vicenda degli uomini, come si conviene a un “concilio sulla chiesa”, con fondate ragioni l’ultima assise ecumenica viene anche considerata come il “concilio della storia”. Questa prima motivazione viene poi ulteriormente confermata dalla considerazione che il Vaticano II volge il suo sguardo a tutti e tre i livelli della coscienza storica, sviluppando un’ampia riflessione che muove dal passato, dalle origini della Rivelazione e della fede percorrendo la loro *traditio* storica, per illuminare l’oggi nella sua faticosa complessità e impegnare il popolo cristiano ad offrire nella vicenda civile il suo apporto generoso, e additando il futuro secondo una prospettiva di speranza operosa fondata sull’orizzonte escatologico garantito dalle promesse divine.

Anzitutto il concilio si mette in ascolto del passato fontale della fede e della sua trasmissione promuovendo, con la Costituzione *Dei Verbum*, una rinnovata consapevolezza del primato della Parola sulla chiesa e sulla vita dei credenti accompagnata da un approccio ben articolato sotto il profilo storico ed ermeneutico sul tema dell’origine della fede e sulla tradizione scritta e orale che la tramanda attualizzandola, aprendo nuove prospettive alla comprensione “odierna” nello Spirito del testo biblico, che viene nuovamente “messo nelle mani” dei cristiani affinché con abbondanza ne facciano l’alimento spirituale della loro vita,

³⁷² Nelle pagine che seguono ci proponiamo di tratteggiare secondo il profilo fede *vs.* storia l’evento conciliare, il più importante accadimento ecclesiale del ’900, nato dalla sofferta esigenza di interpretare e di reagire in modo propositivo ai mutamenti sopravvenuti, e non solo con riferimento all’Occidente. E questo per due ragioni: anzitutto, nella sua complessa recezione è stato di stimolo e di indirizzo nel propiziare l’avvio, specie nella situazione italiana, di una teologia e di una esegesi biblica cattolica più “aderente” alle istanze espresse dall’attuale momento storico. In secondo luogo, come si è visto nella prima parte al paragrafo 1.2, il Vaticano II ha segnato a fondo sia l’itinerario teologico che l’impegno testimoniale di Sartori. Per arricchire e ampliare questo aspetto, anche nella seconda parte faremo spesso riferimento alle intuizioni e ai testi conciliari ma per evidenziarne l’originale recezione offerta dal nostro autore sui temi della fede, della storia e della chiesa.

³⁷³ In questo senso il Vaticano II, pur potendosi definire il “concilio della storia”, non per questo è meno un “concilio della chiesa”, anzi. A riprova di questo fatto va segnalato che «le due Costituzioni *Lumen gentium* e *Gaudium et spes* – dedicate rispettivamente alla riflessione “*de Ecclesia*” e a quella sulla Chiesa nel mondo contemporaneo – costituiscono i due pilastri portanti di questa architettura» (B. FORTE, *Dove va il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000, p. 63).

e al dialogo ecumenico che si può avvantaggiare del superamento della disputa tridentina *de fontibus Revelationis*³⁷⁴.

«In secondo luogo il Vaticano II si offre come il Concilio della storia per la vigorosa attenzione al presente», valorizzando l'intervallo fra la prima e la seconda venuta del Signore, che possiamo così esemplificare³⁷⁵. Anzitutto esso incontra la sensibilità dell'uomo d'oggi riaffermando, nel contesto del diritto dei singoli e dei gruppi associati alla libertà religiosa, la dignità originaria della persona e riconoscendo la prerogativa di ognuno di esercitare la propria responsabile libertà (DH n. 1)³⁷⁶. È solo nella libertà che l'uomo può volgersi al bene il cui richiamo egli è in grado di sentire nell'intimo della sua coscienza, nucleo segreto e sacrario dove si trova solo con Dio (GS nn. 16 e 17)³⁷⁷. Coerentemente, il registro comunicativo con cui il Vaticano II si rivolge ai contemporanei è improntato allo stile del dialogo "alla pari" e alla proposizione della verità cristiana nell'intento di illustrarla e promuoverla prima che di difenderla, l'approccio è aperto e disponibile e non immediatamente polemico e di chiusura. L'intenzione sottostante è pastorale-missionaria con lo scopo di riallacciare il confronto con la società e la cultura ma non solo, all'orizzonte c'è anche la volontà di mostrare la serietà di questo impegno esemplificandola con l'avviare il dialogo con le confessioni separate e, in prospettiva, con le grandi religioni mondiali.

La chiesa è consapevole che la sua natura e la sua missione è di essere «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG n. 1), compito fattosi ancor più urgente nell'odierno contesto storico segnato da varie prospettive di aggregazione, tecniche, culturali e sociali, tramite le quali la famiglia umana cerca di conseguire una sua soggettività unitaria e universale cui la chiesa pensa di poter contribuire offrendo, come dono peculiare, quell'unità *in Cristo* di cui essa vive (LG n. 1, *passim*) e di cui per prima deve dare prova al suo interno³⁷⁸.

³⁷⁴ Non potendo soffermarci su questi aspetti, rinviamo per approfondimenti il lettore ad un testo di introduzione biblica, fra i numerosi pubblicati nel post-concilio. Ci limitiamo solo a sottolineare che al «processo di recezione del Verbo della vita, nutrito al tempo stesso di ascolto credente e di rigore critico, il Concilio ha dato un nuovo impulso, che non ha tardato a produrre i suoi frutti: si pensi solo all'enorme sforzo di traduzione e di diffusione del testo biblico nella Chiesa postconciliare e al grande cantiere dell'esegesi e della teologia biblica al servizio del popolo di Dio» (cf. FORTE, *Dove va il Cristianesimo?*..., p. 66).

³⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 66.

³⁷⁶ Sulla libertà, parola chiave nell'epoca moderna, e su DH nel contesto del Vaticano II si possono leggere interessanti riflessioni in: W. KASPER, *Teologia e chiesa 2*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 225-243. Alla fondazione teologica dei diritti umani l'autore dedica le successive pagine 244-264.

³⁷⁷ Benché il concetto di coscienza (morale) inteso nei testi citati sia altra cosa dalla coscienza di sé psicologica o da quella auto-normata cara ai contemporanei, è fuor di dubbio che il linguaggio personalista usato incontri l'attenzione del soggetto moderno meglio che nel passato.

³⁷⁸ Essendo a margine del nostro tema, non ci possiamo soffermare sul ruolo del Vaticano II nell'ecumenismo cattolico e nel più ampio dialogo interreligioso. Ci limitiamo solamente a segnalare alcuni fatti fondamentali, facilmente documentabili in testi dedicati. Anzitutto l'unità dei cristiani rimane uno degli intendimenti di fondo dell'evento conciliare, anche se durante il suo svolgimento la gamma degli "obiettivi" si è progressivamente arricchita. Poi, tutti i principali documenti sono "pensati" in chiave ecumenica per intercettare costruttivamente la sensibilità dei fratelli separati. Infine LG, al n. 8, con il celebre e controverso *subsistit in* riferito all'unicità della chiesa di Cristo che sussiste in quella cattolica, senza pregiudicare l'esistenza di veri elementi di ecclesialità nelle confessioni non in piena comunione con Roma, e al n. 15, con il riferimento a quest'ultime famiglie di cristiani comunque segnati dal battesimo, ha inaugurato la stagione dell'ecumenismo cattolico al cui sviluppo il concilio ha specificamente dedicato il decreto UR, la cui dottrina va situata e studiata nel contesto degli altri testi conciliari.

Sul tema specifico delle missioni, il decreto *Ad gentes* raccomanda agli operatori che ad esse si dedicano la conoscenza e la stima del patrimonio culturale, delle lingue e dei costumi delle popolazioni presso cui essi si recano (capitolo IV) e la cura nel promuovere nei limiti del possibile l'autonomia delle nuove comunità cristiane da essi radunate tramite la formazione di collaboratori, diaconi e presbiteri tratti dagli indigeni del luogo (capitolo II), avendo in mente l'universalità della chiesa e, insieme, la diversità dei popoli³⁷⁹. L'attenzione ai tempi e ai soggetti nuovi emerge chiara anche nei numerosi riferimenti ai fedeli laici, la parte preponderante del "popolo di Dio" soggetto umano nella chiesa, di cui si apprezza la cooperazione ecclesiale prestata nelle associazioni cattoliche (vedi il decreto *Apostolicam actuositatem*) e nell'attività missionaria (*Ad gentes* n. 21) e dei quali si sollecita la testimonianza cristiana e un "sano" protagonismo nella società additando loro esplicitamente il traguardo escatologico della santità, come impegno possibile, a misura di ciascuno grazie ai molteplici doni divini ricevuti, nella concreta situazione storica individuale, da conseguirsi nella gestione delle cose del mondo secondo il disegno di Dio³⁸⁰.

Ma, se nei documenti fin qui citati il concilio può dare l'impressione di parlare prevalentemente ai fedeli cattolici, e su alcuni temi anche ai cristiani delle confessioni separate e ai membri di altre religioni, con la Costituzione *Gaudium et spes* si fa evidente l'intenzione dell'assise vaticana di instaurare un dialogo sincero e fecondo "con il mondo"³⁸¹. Sul piano teologico il documento fa sua la svolta antropologica proposta da Rahner, intuita già prima da Blondel, proponendosi di mostrare la significatività della fede cristiana e dei suoi contenuti per l'uomo del nostro tempo, che si è emancipato dalla tutela religiosa divenendo così un "fratello separato".

La chiesa, dopo l'Illuminismo, ha abbandonato progressivamente le posizioni di potere che deteneva dal Medioevo per volgersi ad esercitare un ruolo di "autorità morale" nelle nuove situazioni che si evidenziano nelle società moderne, sul modello riuscito del magistero sociale, divenuto sempre più significativo dopo gli esordi con la *Rerum novarum* alla fine dell'Ottocento. Inoltre, le questioni inedite che travagliano la società

³⁷⁹ Il concilio, in un momento di difficoltà delle missioni oggetto di critiche sotto diversi profili, ne ripropone la validità e il fondamento teologico e umano e ne favorisce il rilancio ma con una prospettiva meno eurocentrica che nel passato.

³⁸⁰ Sul valore salvifico ed apostolico della vita dei laici vedasi il n. 33 di LG; ad essi viene affidato il compito di essere «araldi della fede delle cose sperate» e di prefigurare con il loro lavoro «un cielo nuovo e una nuova terra» (LG, n. 35). Il tema della universale vocazione alla santità dei fedeli viene ripreso nell'intero capitolo V della Costituzione *de Ecclesia*.

³⁸¹ Su GS indichiamo due commenti. Il primo è una ampia miscellanea: G. BARAÚNA (a cura di), *La chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, Vallecchi, Firenze 1966; l'altro, più sintetico, è il citato: SARTORI, *La chiesa nel mondo contemporaneo*.... In entrambi si trovano ulteriori rimandi bibliografici. Questo dialogo con il mondo, auspicato dal Vaticano II, comporta necessariamente la considerazione delle "culture", al plurale, che esprimono la soggettività dei molti popoli che lo compongono. Su questo aspetto decisivo, benchè la prospettiva conciliare sia ancora universalistica, essa tiene conto non solo dell'ampio significato sociologico del termine *cultura* ma anche della concreta pluralità di queste, riconosciuta talvolta direttamente parlando di *gentes* (la pluralità dei popoli) e talora *in obliquo*, accennando sia alle "chiese particolari" con le proprie tradizioni che alla varietà dei valori che costituiscono l'autentico patrimonio dei popoli. Invece, non appare altrettanto sviluppata, sul piano ecclesiologico, l'articolazione fra la "chiesa universale", che è ancora caratterizzata da una cultura prevalentemente occidentale, e la "chiesa locale", cui spetta in ampia misura il compito di incarnare il Vangelo nella cultura concreta del popolo presso cui vive. È precisamente questa aporia la ragione di talune perplessità e anche di critiche aperte rivolte sia alla *Gaudium et spes* che ad altri documenti coevi. Per una discussione più ampia al riguardo e la citazione dei testi conciliari in questione, cf. L. SARTORI, «Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare», in *CredereOggi*, 20 (2000) 1, pp. 29-32. Ritorneremo su questo aspetto nella Parte II.

necessitano anche di un nuovo approccio ad esse adeguato che non può essere quello deduttivo, consacrato dall'uso nei manuali di teologia dopo il Vaticano I. *Gaudium et spes*, facendo tesoro di queste due esperienze, propone la chiesa come interlocutore credibile del soggetto moderno nella sua storia attraverso la forza della verità che si avvale delle vie del dialogo e della persuasione e non del potere, mostrando attenzione e sensibilità ai problemi dei contemporanei affrontandoli con un approccio interpretativo-ermeneutico che necessariamente parte dalla conoscenza dei fatti e delle situazioni e comporta la necessità di *vedere*, poi di *giudicare* e quindi di *agire* di conseguenza³⁸². In questo contesto nuovo disegnato dalla Costituzione hanno un ruolo importante i fedeli laici che, adeguatamente formati nella fede, per la loro situazione di vita e per le competenze che necessariamente hanno secondo il ruolo professionale e la posizione sociale che ricoprono, sono in grado di operare nel loro ambito secondo criteri cristianamente ispirati promuovendo il bene della società e avvicinando così la chiesa al mondo.

Uno sguardo rapido ai contenuti del testo conferma la volontà del concilio di incontrare “nel suo mondo” l'uomo d'oggi per avviare con lui un dialogo e una collaborazione. Dopo aver riassunto nell'*Esposizione introduttiva* la situazione presente del soggetto e della società riepilogandone le diverse cause sia materiali che spirituali, il Vaticano II nei primi tre capitoli della Parte I espone preliminarmente la visione cristiana dell'uomo e del consorzio umano esprimendo anche l'apprezzamento della chiesa per l'incessante attività umana profusa nella storia, che in sé obbedisce al comandamento di Dio. La Parte II prende poi in considerazione gli ambiti di vita in cui si realizzano le storie delle persone e delle comunità con le loro difficoltà e le loro attese: il matrimonio e la famiglia, il vasto mondo della cultura con cui ogni società si esprime, il contesto economico e sociale del vivere odierno con la legittima aspirazione allo sviluppo e le preoccupazioni concomitanti sulla sostenibilità del medesimo e sulla salvaguardia del creato, l'agire politico e l'aspirazione dei popoli alla giustizia e alla pace³⁸³. Come a fungere da cerniera fra le due parti, sta il capitolo IV della prima in cui la chiesa propone, come suo contributo specifico al bene del consorzio umano, la sua profonda “esperienza di umanità” [mutuando l'espressione da Paolo VI] precisando subito dopo come anch'essa “riceva” dal mondo attingendo ai tesori di saggezza e cultura disseminati nelle civiltà che si sono avvicendate nella storia (GS n. 44)³⁸⁴.

La *Gaudium et spes* è stata fin dall'inizio oggetto di valutazioni molto diverse fra loro, fatto comprensibile per un documento che si scosta decisamente da ogni altro, sia del concilio che del magistero

³⁸² È il metodo induttivo che GS propone alla pastorale, già in uso nella JOC, la gioventù operaia cristiana fondata in Belgio negli anni '20.

³⁸³ Il concilio non ha solo prodotto documenti scritti ma ha illustrato i suoi intendimenti anche con il linguaggio dei segni, specie nel periodo del pontificato di Paolo VI. Alla solenne cerimonia di chiusura del Vaticano II papa Montini volle consegnare nelle mani di J. Maritain, di cui era un estimatore, il messaggio che i padri conciliari avevano rivolto agli uomini di cultura, quasi una investitura simbolica e un affidamento di responsabilità.

³⁸⁴ L'espressione «esperta in umanità» riferita alla chiesa viene usata da Paolo VI al n. 13 dell'enciclica *Populorum progressio*. Ricevere dal mondo, leggere i “segni dei tempi”, assumere un atteggiamento di simpatia con il cammino umano, stimolare per quanto è possibile la “profezia” nella chiesa e della chiesa comporta come diretta conseguenza la necessità di affrontare il difficile problema del “discernimento” dello Spirito che soffia sull'intera storia umana, in sé ambigua, e non solo in ambito ecclesiale. Su questo tema accennato dalla *Gaudium et spes* ritorneremo più avanti al capitolo 8 numero 4 della parte seconda, limitandoci per ora a suggerire come introduzione la lettura dei seguenti numeri di GS: 11, 22, 26, 38, 41 e 44.

precedente, per oggetto, metodo, induttivo in luogo di deduttivo, e anche destinatari, tutti gli uomini e non solo i cattolici. Si tratta di un testo che si propone di inaugurare un'epoca di dialogo, dopo la stagione lunga del confronto polemico, e quindi intravede possibilità, propone indirizzi ed esprime auspici per il cammino futuro. Pertanto non dovrebbe destare meraviglia che si presenti incompleto e acerbo come una primizia, che non ha il sapore "pieno" del frutto maturo ma ha il pregio di annunciare anticipandola una stagione nuova. Questa Costituzione "quasi per caso" attende dalla sua recezione, nei tempi lunghi, lo sviluppo pieno di quelle virtualità di innovazione e di dialogo di cui ha comunque già fin qui dato prova³⁸⁵.

Infine il Vaticano II si accredita come il concilio della storia per la sua attenzione al futuro, in una duplice accezione: innanzitutto inteso come quel domani che l'uomo contribuisce a costruire con la sua opera, alla quale la chiesa ha espresso la disponibilità a partecipare, come si è visto prima, secondo la sua specifica "competenza" e grazie anche all'azione dei fedeli laici cui spetta un'ampia responsabilità in questa cooperazione. Tuttavia l'assise conciliare, proponendo la metafora del popolo di Dio in cammino verso il Regno e la sua indole "straniera" nel mondo come suo aspetto costitutivo e qualificante, ha messo nuovamente al centro dell'attenzione della fede e della riflessione teologica il futuro escatologico, compimento ultimo dello sviluppo della creazione e dell'ulteriore dinamismo impresso ad essa dalla Redenzione, al quale tutta la storia umana è destinata e che vedrà coinvolti assieme l'uomo e il cosmo.

Questo rinvio alle cose ultime, tematizzato dal capitolo VII di *Lumen gentium* ma del quale ci sono accenni in ognuno degli altri del medesimo documento nonché in altri testi conciliari, non significa disimpegno dalle vicende della storia, anzi tutt'altro. I fedeli cristiani sono infatti chiamati proprio dalla loro fede a operare nella speranza per realizzare concreti progetti storici che siano come anticipi di cielo e semi di eternità nel cammino umano, realtà che siano quasi un sacramento dei cieli nuovi e della terra nuova a imitazione del Settenario che stabilisce un ponte fra il mondo di Dio e quello dell'uomo (vedi GS nn. 38-39)³⁸⁶. Contrariamente all'opinione marxista che vede nella religione l'oppio del popolo, *Gaudium et spes*, nel quadro della cooperazione che la creatura razionale presta con la sua attività all'opera del Creatore, al numero 34 osserva: «Il messaggio cristiano, lungi dal distogliere gli uomini dal compito di edificare il mondo, lungi dall'incitarli a disinteressarsi del bene dei propri simili, li impegna piuttosto a tutto ciò con un obbligo ancora più stringente».

Come conseguenza della ricerca del dialogo con il soggetto moderno e della rinnovata assunzione della storia nell'autocoscienza della fede ecclesiale propiziate dal Vaticano II, emerge in primo piano, nella fase di recezione post-conciliare, la necessità di affrontare in un contesto culturale "storicista" la questione del rapporto fra l'immutabilità della verità e il divenire della storia. Ciò è reso ancor più urgente dalla dottrina stessa sviluppata dal concilio che si è adoperato, assai più di quanto fosse stato fatto dal magistero nel passato, a mostrare il profondo legame che la Rivelazione, autocomunicazione definitiva di Dio, e la fede

³⁸⁵ Sulla gestazione del documento, lunga e sofferta, e sull'incertezza, protrattasi per parecchio tempo, sul suo "rango" fra gli altri testi conciliari si possono trovare informazioni nei due commenti citati alla nota 381.

³⁸⁶ Il concilio non prende posizione fra "incarnazionisti" ed "escatologisti" ma si limita a ricordare la verità cristiana che tiene insieme, secondo una prospettiva di alleanza, l'attività dell'uomo con quella di Dio, creatore e provvidente.

intrattengono con il cammino umano, sia a livello di origine e di *traditio* costituiti di eventi e di parole, i quali appartengono al percorso della vita e all'evoluzione del linguaggio, come pure nella loro concreta significatività nell'oggi segnato dalla sfida costituita da una coscienza storica che è riottosa ad accettare un assoluto nella storia³⁸⁷.

Alla base stanno questioni di notevole portata che possiamo riassumere in due interrogativi principali che si possono considerare come la versione in chiave gnoseologica ed ermeneutica delle domande sul fine e sul senso della storia. In primo luogo, se la verità comunicata dalla Rivelazione si riduca all'orizzonte delle lingue tramite le quali è stata veicolata e alle loro capacità espressive e, in secondo luogo, se la verità donata sia effettivamente trascendente l'intero orizzonte della storia umana e quindi ne possa essere rivendicata la assoluta normatività.

L'avvio della risposta del concilio a tali interrogativi si articola in due passaggi che ci limitiamo a riassumere³⁸⁸. Anzitutto, alla teologia, riflessione e coscienza critica della fede, il Vaticano II propone come metodo di lavoro la «rivisitazione delle tappe e dei momenti del pensiero cristiano, compiuta in maniera non indifferenziata, ma attenta a distinguere il valore fondante della *norma normans* della rivelazione dalla *norma normata*, rappresentata dalle espressioni a vario titolo autorevoli dell'autocoscienza della fede nel tempo»³⁸⁹. Inoltre la storia viene assunta come il luogo della mediazione ermeneutica della verità che si comunica, della sua recezione originaria e della sua trasmissione-spiegazione-applicazione, non come la verità stessa nel suo farsi, come presume almeno parte dello storicismo contemporaneo, salvaguardandone così la trascendenza e la universalità³⁹⁰. «La verità “avviene” nella storia, non “diviene” in essa, viene cioè a manifestarsi nella mediazione ermeneutica del linguaggio e della comunicazione, sempre però eccedendo la capacità di presa del concetto e dell'interpretazione»³⁹¹. Perciò il corretto pensiero storico, nella riflessione teologica, non può essere aprioristicamente contrario all'apertura verso la metafisica e all'essere come

³⁸⁷ Benché il termine storia fosse praticamente assente nei testi magisteriali anteconciliari, se confrontati con una massiccia presenza in quelli della recente assise vaticana, questo non significa che a questa categoria la chiesa non prestasse la dovuta attenzione, limitata però al solo ambito pastorale e missionario, dove il confronto con le situazioni fattuali era inevitabile e anche fonte di preoccupazioni. Ma si trattava di riflessioni pratiche situate sullo sfondo della verità immutabile da accostarsi con il linguaggio a-temporale della metafisica in uso nella teologia. Va poi ricordata anche la categoria di *memoriale* tramite il quale il cristiano “nella fede” ha la coscienza della ri-attualizzazione liturgica delle grandi azioni salvifiche di Dio che, storicamente, appartengono al passato. Il cristianesimo sfugge alla cattura da parte di una ipotetica idea pura che lo definisca affermando la sua fede nel disegno eterno di Dio che si manifesta nel tempo e anche i dogmi che lo riassumono e, talvolta, ne precisano i confini legittimi, vanno inseriti nel processo della viva *traditio* la quale consente anche la loro interpretazione. Al ruolo di questa tradizione e alle sue modalità di sviluppo si riferisce il celebre testo di *Dei Verbum* n. 8.

³⁸⁸ Al tema della verità teologica e del suo rapporto con la storia è dedicato un volumetto che riproduce una conferenza tenuta dall'autore negli anni immediatamente successivi al concilio: W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1992³.

³⁸⁹ Cf. FORTE, *Dove va il Cristianesimo?*..., p. 71. L'implicito riferimento ai testi conciliari è indirizzato, almeno, a DV nn. 8 e 10 e a OT n. 16. Questa distinzione fonda il cosiddetto II principio cattolico dell'ecumenismo, la gerarchia delle verità.

³⁹⁰ Questo riconoscimento conciliare della imprescindibile mediazione antropologica di ogni verità stabilisce un “ponte” con la epistemologia ermeneutica contemporanea e si traduce naturalmente in un'affermazione di grande valore per il dialogo interconfessionale: il I principio cattolico dell'ecumenismo che, un po' imprecisamente, ricorda la distinzione fra il contenuto e la forma espressiva di ogni asserto dogmatico.

³⁹¹ FORTE, *Dove va il Cristianesimo?*..., p. 73.

fondamento della verità³⁹². Se il pensiero greco concepiva il mondo come *cosmo*, il Medioevo come *ordo* immutabile, mentre il soggetto moderno lo comprende come *evoluzione*, *processo* e *storia*, la teologia che fa proprie le indicazioni del concilio si mostra contestuale al momento storico attraverso l'attenzione previa alla prassi, che viene poi letta attraverso il filtro critico della *memoria* della fede per diventare *profezia* che accompagna e rafforza nella speranza un tratto ulteriore di cammino umano³⁹³.

6.2- Per un ruolo "politico" della fede

Mentre gli anni del concilio (1962-65) sono improntati ad un moderato ottimismo che induce a volgere lo sguardo al futuro con fiducia, motivato a livello internazionale dalla volontà politica di arrivare ad un "disgelo" fra Est e Ovest del mondo e da un crescente livello di benessere economico almeno in Occidente, già verso la fine degli anni '60 e ancor più nei due decenni successivi il quadro complessivo si fa cupo, attraversato da numerose guerre "regionali", dalla crisi petrolifera degli anni '70 cui seguono notevoli difficoltà economiche, dalla contestazione degli stili di vita e degli assetti sociali ad opera degli studenti e degli operai che dopo il '68 percorre con diversa intensità tutte le nazioni occidentali e da una nuova serie di movimenti di liberazione, o meglio di emancipazione, che attraversano il Terzo mondo (Libia e Iran sono i casi più noti) esprimendo in modo spesso violento tutta la loro insofferenza e la loro rabbia verso il predominio, culturale oltre che politico ed economico, dell'Occidente.

La teologia cattolica post-conciliare intravede una via d'uscita dalla situazione di marginalizzazione nell'abbracciare la svolta antropologica additata da K. Rahner e fatta propria dal Vaticano II, percorsa poi anche da altri autori fra i quali il belga fiammingo E. Schilleebeckx, trovandosi impegnata in un difficile confronto con un ambiente culturale ormai plasmato in Occidente da "maestri" emancipati o addirittura

³⁹² Nel suo *avvento* storico, nel rendersi alla portata dell'uomo e del suo linguaggio, la verità non perde il suo spessore ontologico. Osserva al riguardo Kasper: «Effettivamente, un pensiero storico che si intenda rettamente, non può affatto rinunciare a categorie metafisiche. (...) In definitiva ogni storia, proprio in quanto storia, deve essere concepita come derivante dalla tensione fra infinito e finito, dalla differenza ontologica fra essere ed esistente, dal gioco congiunto di libertà e di legame con la tradizione, di individuo e società. Senza queste strutture, che la caratterizzano metafisicamente, la storia non può affatto esistere ed essere concepita come tale. I fondamentali problemi metafisici dell'uomo sul senso della sua esistenza concreta e dell'essere in genere ci saranno e ci dovranno essere sempre, anche se nel singolo caso potranno essere articolati in maniera storica diversa. Di conseguenza un pensiero storico inteso bene, non ha nulla da fare col relativismo e lo scetticismo. La storia non esclude, anzi include la Tradizione, i vincoli sociali, le strutture essenziali della metafisica, anche se in modo storico, non statico e fissistico» (KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico...*, pp. 70-71).

³⁹³ La brevissima rassegna della teologia postconciliare, che offriamo nelle pagine seguenti del capitolo, mostra come essa sia tutta presa dalla ricerca di un confronto e di un dialogo con la nuova situazione culturale che lentamente si è andata configurando fin dall'età moderna. Diverse sono le piste intraprese per rispondere sia all'"agenda dei lavori" prospettata alla riflessione credente dalla storia che per individuarne, in alternativa e quasi in concorrenza con la filosofia, il senso e la direzione. Anticipando fin d'ora il risultato della comparazione fra la teologia di Sartori, come già emerge dalla Parte I del lavoro, e quella cattolica dell'ultimo secolo, possiamo ribadire la conclusione del capitolo precedente, a p. 111, affermando che il suo pensiero si mostra attento e sensibile nei confronti degli orientamenti principali assunti dalla teologia che interpreta e dà voce alla relazione fra la storia e la fede. Questa ulteriore acquisizione rafforza il nostro convincimento della centralità di questo legame nel suo pensiero.

estranei e ostili alla fede cristiana e alla chiesa, quali Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, e con una realtà sempre meno omogenea sotto il profilo politico, culturale e religioso nel resto del mondo³⁹⁴.

Ne nasce un indirizzo di riflessione genericamente qualificabile come “politico” e orizzontale, accomunato dall’esigenza di mostrare il carattere progressivo del cristianesimo e la sua capacità di farsi interprete delle attese del mondo dando ad esse un fondamento e una direzione³⁹⁵. Questa linea si fa carico della preoccupazione per la marginalizzazione della fede come fattore di comprensione, costruzione e giudizio sulla realtà culturale, prospettando una relazione chiesa-mondo che tenga insieme il problema del rapporto fra professione della fede cristiana e “professione” del cristiano, cioè la sua appartenenza e il suo ruolo nella società civile, con quello della relazione fra comunità ecclesiale e società.

L’indirizzo assume forme diverse cronologicamente. Negli anni ’60 si propone in area protestante come teologia della speranza, additando il Dio dell’Esodo come fonte della vera liberazione e del futuro a confronto con l’inadeguatezza di altri modelli liberali o marxisti, mentre negli anni ’70 e oltre, provocato dalla teoria critica della società delineata dalla scuola di Francoforte, l’indirizzo precisa la sua anima in senso “politico” facendo della dimensione storico-sociale dell’umano il criterio ermeneutico della nuova teologia, avviando una svolta analoga ma anche alternativa a quella proposta da Rahner, fare dell’uomo e dell’antropologia la via maestra della riflessione teologica, evitandone però il rischio di ripiegamento sull’individuale e sul privato³⁹⁶. Sul piano strettamente culturale vi è sotteso, almeno implicitamente, il confronto con l’ala più avanzata del marxismo europeo che, negli anni ’70, trova la sua espressione più ricca in E. Bloch, attento ai temi “cristiani” della speranza e dell’utopia³⁹⁷.

La focalizzazione politica della teologia conosce anche una diffusione geografica nel Terzo mondo come *teologia della liberazione*, la più nota sviluppatasi in America latina, e come *teologia nera* che ha visto la luce in Africa. Entrambe esprimono un’alterità spiccata o addirittura conflittuale fra la cultura del dominatore occidentale e quella dell’oppresso e una “regionalità” culturale che si propone come una opportunità per la

³⁹⁴ Nel seguito, per brevità, ricondurremo il cammino della teologia post-conciliare a due piste principali, quella *politica* e quella *ermeneutica*, entro le quali si può inquadrare, senza eccessive semplificazioni, un percorso storico e ideale in sé assai più complesso, espressioni rispettivamente dell’anima “orizzontale” e di quella “verticale” della riflessione teologica. R. Gibellini propone, invece, una sintesi che prevede quattro indirizzi che valorizzano, nell’ordine, l’identità cristiana, la correlazione con la realtà antropologico-culturale dell’uomo, il ruolo “politico” della fede e infine la “regionalità” della teologia. Cf. R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 5-22. Si può mostrare come questi indirizzi siano però riconducibili alle due piste da noi schematicamente proposte.

³⁹⁵ Questo indirizzo può essere considerato l’erede della teologia delle realtà terrene e della storia di area francese degli anni ’50, benché il clima spirituale in cui essa nasce è assai diverso. Quest’ultima vive la relazione Dio/mondo in un modo ancora quasi sacrale, non molto dissimile dalla teologia medioevale; laddove il primo si trova consapevolmente “immerso” nel dominio della ragione funzionale-pratica che sostiene il cammino della scienza e della tecnica moderna e alimenta poi quella fiducia nel progresso che, benché più misurata che in passato, contraddistingue comunque la post-modernità.

³⁹⁶ Per una sintesi del pensiero di Moltmann e di Metz, i nomi più noti di questo indirizzo teologico, cf. ANGELINI, «La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, pp. 656-664.

³⁹⁷ L’opera cui Bloch deve la sua notorietà, *Il principio speranza*, è stato scritto negli Stati Uniti negli anni del secondo conflitto mondiale durante l’esilio americano del filosofo marxista. Dopo la fine della “primavera di Praga” questo testo diventa il riferimento per chi cerca di realizzare un socialismo dal volto umano e un “confronto” anche per la teologia.

inculturazione locale del cristianesimo migliore della supina accettazione dei modelli europei e nordamericani³⁹⁸.

Nel post-concilio Sartori condivide le preoccupazioni e le intenzionalità dell'indirizzo politico della teologia, pur seguendo un percorso originale verso una maggiore presenza "pubblica" della fede, articolato fra il ventennale impegno nell'ATI e nelle altre collaborazioni prese in esame nella Parte prima, e la produzione scritta che si focalizza, con un crescendo di interesse negli ultimi anni, sulla riconciliazione tra fede-teologia-chiesa e modernità e sul tema della pace, compito su cui deve convergere lo sforzo della chiesa intera e di tutte le religioni del mondo. Anche il suo giudizio sulla "regionalizzazione" della teologia è positivo, almeno quanto al fatto della crescita di una produzione teologica legata alle situazioni locali, segno di una vitale ri-recezione della fede. Sul ruolo della fede nei progetti umani, secondo l'autore patavino, ritorneremo nella seconda parte.

6.3- L'indirizzo ermeneutico della teologia

Lo spostamento del fronte del rinnovamento teologico cattolico dall'area francese a quella tedesca, avvenuto alcuni anni prima del concilio, ha comportato nuove possibilità di confronto con le chiese nate dalla Riforma le quali già da diversi decenni si erano misurate, a motivo della centralità del principio luterano della *sola scriptura*, con nuovi aspetti del problema biblico prospettati sia dallo sviluppo delle scienze storiche che da quello delle filosofie che hanno per tema il "comprendere" le testimonianze del passato in un orizzonte interpretativo diverso da quello d'origine³⁹⁹.

Questo dialogo interconfessionale, intensificatosi dopo il Vaticano II a seguito degli impulsi conciliari, fa da catalizzatore dell'altra linea di sviluppo della teologia cattolica nel post-concilio: quella che si riconosce nella centralità del tema ermeneutico, che esprime sotto il profilo della comprensione intersoggettiva la storicità della mediazione antropologica del sapere della fede al pari di ogni altra forma di conoscenza

³⁹⁸ La teologia della liberazione si segnala anche per la sua relazione con il marxismo che, a differenza del pensiero cristiano europeo coevo impegnato a dialogare con esso, viene visto nel ruolo funzionale all'analisi storico-sociale della situazione latino-americana di sottosviluppo e per la diversa relazione stabilita fra teoria e prassi nella riflessione teologica, con il primato assegnato a quest'ultima, altro retaggio di ascendenza marxista. Per ulteriori informazioni cf. ANGELINI, «La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, pp. 664-666. Fra queste teologie andrebbe annoverata anche la *teologia femminista*, nata alla fine dell'Ottocento negli Stati Uniti e sviluppatasi prevalentemente nel mondo protestante. Fra i suoi temi non c'è solo la liberazione della donna e il suo nuovo ruolo nella società ma anche una visione "al femminile" della teologia. Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1993², pp. 447-480.

³⁹⁹ Non va dimenticato, poi, come le chiese riformate, tradizionalmente diffuse nel Nord Europa, si confrontino con una cultura impregnata di "storicismismo" fin dalla fine dell'Ottocento, per cui il tema della storia e quello correlativo della interpretazione sono per molteplici ragioni assai sentiti. A ben guardare, già all'inizio del '900 la questione modernista aveva portato alla ribalta anche in area francese il rapporto tra storia e dogma, tema su cui all'epoca Blondel scrive un noto saggio. In quel frangente il magistero si preoccupò più di difendere le prerogative del dogma che di avviare un aggiornamento prudente ma necessario dell'esegesi biblica cattolica. Solo nel 1943, con la *Divino afflante spiritu* di Pio XII, si prospetta una cauta apertura nei confronti dei "generi letterari" come strumenti con cui affiancare la grammatica e la filologia per la retta comprensione della *mens auctoris* del testo biblico. Non siamo ancora, tuttavia, all'accettazione della vera e propria "ermenutica", se con questo termine si intende il "ponte" fra il mondo dell'autore e quello del lettore-interprete. Un mutamento sostanziale e ufficiale nella posizione della chiesa cattolica verso i metodi storico-critici di esegesi, o *Formgeschichte* in tedesco, si avrà con la costituzione conciliare *Dei Verbum* solo nel 1965.

umana, e su cui convergono, nonostante le differenze, tutte le teologie della Parola⁴⁰⁰. È merito della teologia cattolica tedesca, di Rahner in particolare, l'aver assunto il problema della storicità e del suo rilievo nel progresso della formulazione dogmatica della fede, tipica della tradizione cattolica, e di averlo ricondotto alle sue radici filosofiche con l'ermeneutica, ponendo così le condizioni per un confronto proficuo con la teologia protestante che, per una diversa scelta di principio seguita da una lunga consuetudine, si accosta invece al problema della storicità dei testi biblici, ma anch'essa secondo la modalità caratteristica di *intus legere* offerta anche in questo caso dall'ermeneutica, che si offre come "ponte" per il dialogo fra le confessioni divise⁴⁰¹. Il suo ruolo consiste anche nell'evidenziare alle chiese cristiane che le storiche divisioni, imputabili ad accadimenti storici e ad aspetti caratteriali dei protagonisti in essi coinvolti, presuppongono alla base differenze culturali, maturate lentamente, nell'interpretazione dei testi biblici e delle tradizioni dogmatiche, diversità che oggi, con fatica, si cerca di rilevare e superare.

La vicenda della teologia protestante e la sua polarizzazione sul problema ermeneutico, pur non essendo condivisa fino alla radicalità del tentativo di risolvere tutta la riflessione teologica in ermeneutica, produce tuttavia delle conseguenze importanti anche nella teologia cattolica che elabora nuove formulazioni per rinnovare la comprensione della Scrittura⁴⁰². Un primo effetto è il riconoscimento della distinzione fra la "forma" verbale di un testo scritturistico o dogmatico e la realtà obiettiva intesa dal testo stesso o dal dogma, chiamato con una espressione un po' imprecisa il "contenuto", che tiene conto della mediazione antropologico-culturale di ogni asserto veritativo; riconoscimento che, come osserva Sartori, equivale all'assunzione della categoria della storicità.

Rinnovando anche l'approccio teologico-fondamentale, la pienezza della Rivelazione, che si realizza progressivamente *gestis verbisque*, viene identificata con Gesù Cristo stesso, vertice insuperabile dell'autocomunicazione di Dio che chiede di essere accolta nella fede⁴⁰³. Questi ed altri concetti ermeneutici e teologici sono contenuti nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, nuovo riferimento magisteriale della interpretazione cattolica della Scrittura, che propone una relazione fra *kérigma* e *storia* che li valorizza entrambi⁴⁰⁴.

Ma l'interesse della teologia post-conciliare per l'ermeneutica va interpretato anche come segno della volontà di consolidare i propri fondamenti epistemologici, approfondendo la riflessione su di essi a

⁴⁰⁰ Questi due percorsi teologici, politico ed ermeneutico, hanno in comune l'assunzione della ragione "moderna", che marginalizza o volutamente esclude dal suo orizzonte la questione della verità, nei suoi orientamenti fondamentali: funzionale e orientata alla prassi il primo, preoccupata del senso il secondo. Sotto questo profilo potrebbero essere considerati come varianti di un unico tentativo, da parte della teologia, di "rincorrere" il pensiero contemporaneo. Così interpreta G. Colombo in: COLOMBO, *La teologia del secolo XX...*, pp. 47-49.

⁴⁰¹ Gli sviluppi della teologia cattolica nel post-concilio sul tema della Sacra Scrittura risulteranno quindi influenzati dall'impostazione di fondo dell'ermeneutica protestante e dalla sua storia. Cf. ANGELINI, «La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, pp. 636-637.

⁴⁰² Cf. ANGELINI, «La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, pp. 642-645, dove esamina gli effetti sulla teologia cattolica della complessa vicenda ermeneutica che ha occupato praticamente tutto il Novecento nella riflessione della chiesa evangelica.

⁴⁰³ I principi dell'interpretazione cattolica delle Scritture sono discussi dettagliatamente in: MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio...*, pp. 319-355.

⁴⁰⁴ Sulla relazione fra Rivelazione e storia si può consultare: MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio...*, pp. 37-55.

cominciare da una migliore comprensione della Scrittura che costituisce il suo oggetto e il riferimento “verticale”, ma abbracciando anche il metodo di lavoro e ponendosi in confronto critico con altre discipline “laiche”, soprattutto con le scienze umane⁴⁰⁵. Quest’opera di approfondimento dei “principi” del pensiero teologico, mossa dal lodevole intento di sottrarre la riflessione sulla fede all’accusa di essere “primitiva” o “mistica” dando ad essa una veste criticamente sostenibile, non dovrebbe tuttavia risolversi nell’inseguire la filosofia contemporanea sulle sue strade, quasi nutrisse un complesso di inferiorità nei riguardi di questa.

Anche Sartori, benchè non sia un biblista o un esegeta, coltiva nel suo pensiero un orientamento ecumenico ed ermeneutico che lo conduce a sviluppare uno stile tipico, dialogico ed inclusivo. Su di esso e sui fondamenti teologici, radicati nella dottrina del Vaticano II, ci siamo soffermati a lungo nel capitolo 4, paragrafo 4.4, per mostrarne la prospettiva sia spaziale-sincronica, orientata a un ecumenismo “ampio”, oltre l’orizzonte del dialogo interconfessionale fra i cristiani, che diacronica-temporale, per favorire la *ri-recezione* del *depositum fidei* tramite la sua assunzione critica e creativa, nonchè il soggetto responsabile, una comunità di fede la più ampia e articolata possibile, e il suo originale strumento attuativo, la carità⁴⁰⁶.

Tutta la riflessione credente che abbiamo ricapitolato nei due indirizzi precedenti può considerarsi come la teologia cristiana *della* storia secondo il significato soggettivo del genitivo, dove il cammino storico si erge come un’interrogazione perenne rivolta alla fede. Ma anche quest’ultima, a sua volta, se la storia è il dramma messo in scena dall’incontro di Dio e del suo mistero salvifico con la libertà dell’uomo, deve scrutare la medesima storia, come suo oggetto proprio, per cogliervi i segni della “presenza” di Dio; una consapevolezza che, dopo un periodo di appannamento, ha ripreso nuovo vigore negli anni del Vaticano II e grazie al concilio stesso. Per questa ragione nella teologia della seconda metà del ’900 non manca, come tema esplicito, anche la ripresa critica della riflessione sull’epilogo e sul significato globale dell’avventura umana, la teologia *della* storia secondo il significato oggettivo e più usuale del genitivo, stimolata anche dall’esigenza di rispondere alla nota obiezione, formulata in origine da Lessing, che esprime proletticamente non solo le perplessità dell’illuminismo tedesco ma anche quelle della cultura odierna sulla possibilità effettiva di un *universale concretum* storico⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ È una delle piste dell’attività svolta dall’ATI nei suoi primi anni di vita, durante la presidenza di Sartori; cf. la nota 202. Sul tema segnaliamo anche il seguente scritto del teologo patavino, a commento di un testo della Commissione Teologica Internazionale: L. SARTORI, «Interpretazione dei dogmi. “Verità e fede” come problema ermeneutico», in *Studia Patavina*, 41 (1994) 1, pp. 41-49.

⁴⁰⁶ Su questo tema si può leggere anche un breve contributo del ’97, apparso su *Studi Ecumenici*, scritto come osservazione/commento a un tema di discussione allora emerso nel CEC, dal titolo: L. SARTORI, «Chiesa comunità ermeneutica», in SARTORI, *Il gusto della verità...*, pp. 103-107.

⁴⁰⁷ Accostando le prospettive cui allude il doppio significato del genitivo, si aprono due scenari di riflessione teologica sull’identico tema “storia”, differenti ma complementari. Il primo, esaminato nelle pagine precedenti, ha di mira l’oggi, che riceve il testimone dal passato, per viverlo secondo la fede, anticipando e preparando con una speranza operosa il domani. Il secondo, invece, con un abbraccio “sintetico” tenta di cogliere il senso dell’intero percorso della vicenda umana, dall’inizio fino al suo *finis*, rapportandolo alla storia della salvezza, dalla creazione fino alla consumazione finale, della quale è, insieme, centro e *télos* il Signore Gesù. A quest’ultimo filone, erede delle riflessioni sulla storia succedutesi dall’antichità cristiana fino al pre-concilio, dedichiamo ora una stringata sintesi che, nella parte successiva, ci consentirà di “mettere a fuoco” l’originalità del pensiero di Sartori sulla storia.

6.4- *Fine e senso* della storia

Nell'ambito del rilievo dato, a partire dall'epoca delle grandi scoperte geografiche, alla storia universale e all'eventuale suo contributo alla comprensione della *essentia* dell'uomo stesso, si rende necessario illustrare il ruolo che l'evento Cristo assume in ordine alla storia stessa e al suo *senso*, e insieme all'autocomprensione umana, esplicitando la relazione che lo lega ad ogni uomo⁴⁰⁸.

La riflessione teologica sul tema ha assunto di fatto, a partire dall'ultimo dopoguerra, due direzioni alternative ma convergenti nelle finalità. La prima privilegia la storia biblica come canone e schema di comprensione universale entro cui integrare ogni altra storia particolare, facendo di essa il principio dell'intelligenza cristiana di ogni realtà settoriale (teologia come "storia della salvezza")⁴⁰⁹. Essa deve tuttavia rispondere alla domanda previa, se e come la Rivelazione possa essere considerata una "storia". La seconda, speculare all'altra, procede da una riflessione generale sulla storia universale così come essa appare fenomenologicamente, caratterizzata dal mutamento e dalla complessità, per situare su questo sfondo la pretesa cristiana che l'evento Cristo ne sia la manifestazione del senso⁴¹⁰. Correlativamente, se questa rivendicazione della fede si mostra fondata, qual è secondo la Rivelazione il ruolo della storia umana nella salvezza, si tratta di una parte da (co-)protagonista o da comparsa marginale?

6.4.1- *La teologia della "storia della salvezza"* Mentre in ambito protestante la teologia si è dovuta ben presto confrontare con un ambiente culturale, specie nell'area tedesca, saturo di storicismo, l'interesse della riflessione cattolica per la "storia della salvezza", che data ad un ventennio prima del Vaticano II, al suo esordio è mosso dall'opportunità di rispondere alla tradizionale accusa rivolta dalle chiese riformate alla *theologia naturalis* che avrebbe compromesso l'essenziale qualità *storica* del messaggio cristiano, che è annuncio di un evento e non della "natura" o della "essenza"⁴¹¹. All'inizio, in area cattolica, si tratta quindi di

⁴⁰⁸ La centralità della storia sacra, di fatto la storia "particolare" del popolo di Israele e del Nuovo Testamento, viene messa in discussione e alla visione teologica della storia subentra il tentativo di una lettura laica e filosofica, come esemplarmente mostra Voltaire che, nel suo *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* del 1756, ironizza sul ruolo degli ebrei nella salvezza iniziando, polemicamente, la sua narrazione storica dai cinesi.

⁴⁰⁹ La prima via è debitrice, non solo nel mondo protestante, ad O. Cullmann e alla polemica sorta intorno alla difficoltà di comporre la tensione escatologica per l'avvento prossimo del Regno che appare nella predicazione di Gesù, come emerge dai racconti evangelici, con la rappresentazione storica della prima chiesa apostolica, testimoniata da altri testi neotestamentari, che invece lascia intravedere un tempo intermedio indeterminato, introducendo così già nel NT l'idea di una "storia della salvezza", fra il *già* della prima venuta del Signore e il *non ancora* della sua definitiva parusia. Cf. G. ANGELINI, «Storia-storicità», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Marietti, Torino 1977, pp. 339-342, e GIBELLINI, *La teologia del XX secolo...*, pp. 271-278.

⁴¹⁰ La coscienza "storica", attivata dalla percezione dei rapidi cambiamenti nella società civile europea a partire dal Rinascimento, genera la consapevolezza della possibilità di un futuro che non ripeta tautologicamente il presente, il quale a sua volta si discosta dal passato. In questa situazione i cristiani hanno sempre tentato di rinvenire nel percorso della storia mondana almeno delle tracce di un cammino verso il Regno di Dio, incorrendo anche negli eccessi della lettura "puntuale" degli eventi secondo una prospettiva escatologica, mossi dall'intento di favorire la partecipazione attiva e responsabile dei cristiani al progresso della società. Cf. ANGELINI, «Storia-storicità», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, pp. 351-357, e GIBELLINI, *La teologia del XX secolo...*, pp. 288-296. A queste due vie della teologia post-conciliare della storia accenna, tangenzialmente, l'autore patavino in: SARTORI, «Lo Spirito Santo all'opera nella storia. Il fecondatore dei doni di Dio», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 252-255.

⁴¹¹ Per un primo approccio cf. ANGELINI, «Storia-storicità», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, p. 343-344, e GIBELLINI, *La teologia del XX secolo...*, pp. 278-287. Le ragioni per cui la teologia della storia si è sviluppata prima in ambiente protestante sono riassunte dal teologo patavino in: SARTORI, *Teologia della storia...*, pp. 20-22. Egli scrive: «Il protestantesimo accusa il cattolicesimo di aver fossilizzato la Rivelazione divina, e di aver reso "istituzione

giustificare la plausibilità e la piena fondatezza del rimando alla dottrina tradizionale dei *preambula fidei* e di articolare in un nuovo contesto l'antico rapporto fra *theologia* e *oikonomia*, la riflessione sulla relazione fra l'intima vita trinitaria e la sua manifestazione *nostrae salutis causa* che aveva appassionato i Padri della chiesa⁴¹².

Per cogliere lo spirito e le idee della riflessione cattolica, senza entrare nel dettaglio dei singoli autori, si rivela preziosa un'opera di J. Daniélou, autorevole esponente della *nouvelle théologie*, illuminante ed indicativa sotto molti aspetti anche a prescindere dal contributo di novità eventualmente apportato sul tema⁴¹³. Contro la concezione greca del divino, il mondo immobile ed eterno delle idee cui corrispondono gli attributi della necessità e della immutabilità, il teologo francese rivendica che «la Bibbia è una testimonianza resa a eventi, a opere di Dio nella storia» che si dispongono secondo una «successione che presenta al tempo stesso una continuità e una discontinuità e costituisce così effettivamente un progresso», cioè a sua volta una vera storia⁴¹⁴. Il carattere storico della visione cristiana della salvezza, che conosce un inizio, un percorso di crescita e un *tèlos* escatologico, contraddice, per le sue caratteristiche, sia l'immobilismo del pensiero greco, nelle sue varie manifestazioni, che ogni evoluzionismo moderno apportatore di un progresso indefinito, come pure ogni forma di “religione laica” di liberazione intramondana⁴¹⁵.

Fra la Risurrezione e il ritorno del Signore si apre quel tempo intermedio, in cui opera la chiesa, sulla cui valutazione in ordine alla salvezza non vi è unanimità di posizioni fra i cristiani. Al riguardo Daniélou invece ricorda che «la storia sacra si stende, ci dice S. Agostino, *usque ad praesentia tempora*». Questo punto merita d'essere sottolineato. La storia sacra non è soltanto quella che costituisce i due Testamenti. Essa

giuridica” morta quella Parola che Dio intendeva fosse processo vitale perenne. Esso intende la storicità della Rivelazione come incessante inserimento di Dio nella storia» (*ivi*, p. 21).

⁴¹² Un'ampia discussione di questi aspetti si trova nella dissertazione dottorale: G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2002. L'autore, dopo aver illustrato il contesto previo del tema allargando il suo sguardo alle confessioni protestanti, si concentra sulla riflessione cattolica del ventennio compreso fra gli anni '50 e gli inizi degli anni '70 passando in rassegna il pensiero di numerosi autori. Questo spazio temporale relativamente breve, che prende l'avvio tra la fine del secondo conflitto e l'inizio della guerra fredda, contrassegnato da entusiasmi e da disillusioni, si è mostrato particolarmente attraente e fecondo per una riflessione teologica avente come oggetto la storia. L'evento globale della contestazione giovanile prodottasi a partire dal '68 e il concomitante apogeo del successo dei sistemi di ispirazione socialista nel mondo hanno fatto da catalizzatore a una diversa provocazione del cammino storico nei confronti della teologia e della chiesa, esprimendo l'invito implicito a contribuire alla costruzione di una nuova società e di un nuovo ordine mondiale, aspetti che sono al centro degli interessi dell'indirizzo politico della teologia che mantiene viva, in un modo diverso, l'attenzione al tema della storia. Osserviamo, infine, che nel lavoro di Pasquale le pp. 157-162 sono dedicate alla correlazione fra “storia” e “profezia” secondo la teologia della storia di Sartori. Ritorniamo su questo aspetto nella parte seguente.

⁴¹³ Cf. J. DANIÉLOU, *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1957; l'originale francese è del '53. È vivo nell'opera il confronto, senza tratti polemitici, con Cullmann e la sua impostazione della storia della salvezza. Su padre Daniélou è stato pubblicato recentemente il saggio: G. PASQUALE, *Jean Daniélou*, Morcelliana, Brescia 2011. Quanto al nostro tema, si possono consultare anche le pagine dedicate al teologo francese dallo stesso autore, in: PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza...*, pp. 119-131. Rinunciamo, invece, ad esporre i fondamenti dell'impostazione filosofico-trascendentale data da Rahner alla teologia della storia della salvezza.

⁴¹⁴ Cf. DANIÉLOU, *Saggio sul mistero della storia...*, p. 11. Gli eventi e la loro successione progressiva sono le categorie che informano l'idea di storia della salvezza secondo l'autore. Al vertice sta quell'*ephápax* che è il Cristo, «un avvenimento che introduce un cambiamento qualitativo, definitivo nel tempo, tale che non si potrà mai più tornare indietro. Vi sono un passato e un avvenire, nel senso pieno della parola» (*ibidem*, p. 12). L'originalità cristiana rispetto al pensiero greco era così rilevante che alcuni dei primi Padri, fra cui Origene, presentano l'Incarnazione come un restaurare l'integrità della prima creazione.

⁴¹⁵ Daniélou è critico nei confronti del marxismo e del mito del progresso che ha infatuato la società occidentale a partire dal secolo XIX.

continua in mezzo a noi. Noi viviamo in piena storia sacra. Dio continua a portare a compimento le sue grandi opere, quelle della conversione, della santificazione delle anime. Questo punto è importante»⁴¹⁶. L'osservazione nell'ultima nota ci conduce a chiarire meglio l'essenza e il ruolo della chiesa in questo tempo intermedio, la *missione*. «Se Cristo ritarda il suo ritorno è in realtà perché bisogna dapprima che il suo messaggio venga esteso al mondo intero. 'Soltanto allora verrà la fine'» (Mt 24,5)⁴¹⁷.

Dopo aver situato la prosecuzione *post Christum* della storia sacra nella storia della chiesa, a sua volta parte della più ampia storia universale, l'autore si mostra pienamente fedele alla visione cristiana tradizionale della storia, che ne abbraccia *tutta* la realtà, fin dagli abbozzi teologici dei Padri antichi, relazionando la storia della salvezza "integrale" (l'unità del tempo della rivelazione biblica e del tempo della chiesa) alla storia delle civiltà umane e delle altre religioni mondiali per chiarirne la funzione oltre che i reciproci legami⁴¹⁸. Ciò che muove l'autore, che talora incespica sotto il profilo della giustificazione rigorosa delle sue affermazioni, è la persuasione della *cattolicità* del cristianesimo, cioè l'attitudine e il compito di incarnarsi in ogni forma di civiltà umana, sorretta dalla dottrina e dall'esempio dei Padri, autori della prima riuscita inculturazione del messaggio del Vangelo. Inoltre, egli è convinto che la relazione fra cristianesimo e cultura, da propiziare in ogni contesto, si avvantaggi piuttosto da un approccio storico e salvifico alla Rivelazione che non da uno dottrinale, più difficile da "riprodurre" fedelmente in contesti diversi da quelli in cui è nata la formulazione originale.

Queste due idee appartengono allo spirito autentico della tradizione cattolica, missionario e accogliente ma non ingenuo, che sta alla base della lettura teologica del cammino umano universale, a partire dalla storia della salvezza.

6.4.2- *La teologia della storia universale* La preoccupazione di offrire motivazioni nuove e strumenti adeguati all'azione del cristiano nella società contemporanea e, parallelamente, di aprire o ri-aprire uno spazio all'azione della chiesa nella società è il motivo di fondo che sta alla base del secondo approccio al tema della storia, quello che, ammirato e preoccupato insieme dalla velocità e dalla vastità di orizzonti del cammino umano, si sforza di riconoscere un ruolo positivo alla vicenda del progresso storico-sociale e di mostrare, poi, come questo dovrebbe trovare nel Regno di Dio la sua polarizzazione e il naturale compimento⁴¹⁹.

È un indirizzo che deve molto alla riflessione di area protestante, specialmente a W. Pannenberg, che cerca un dialogo tra la fede e il "razionalismo critico" di area tedesca, e a J. Moltmann che hanno esercitato il loro influsso su alcuni teologi cattolici. L'intento originario è di evitare la marginalizzazione della *storia* in favore della *storicità*, la posizione assunta dalla scuola che si riconosce in R. Bultmann, e di accompagnare

⁴¹⁶ Cf. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia...*, p. 20.

⁴¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 21.

⁴¹⁸ Per i dettagli vedasi: DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia...*, pp. 24-30. Le tesi anticipate in queste pagine sono poi sviluppate nei capitoli seguenti del saggio. A noi qui interessa solo una rassegna cursiva dei temi oltre che mettere in luce lo stile "cattolico" dell'approccio alla storia della salvezza.

⁴¹⁹ Questo indirizzo di riflessione si presenta come l'erede naturale sia della storiografia sacra medioevale, che si propone di accreditare la storia della chiesa *tout court* come cammino verso il Regno, che, verso la metà del '900, dell'orientamento "incarnazionista" della teologia della storia.

la tensione cristiana verso le cose ultime all'attenzione per l'impegno umano collettivo, "vestendola" del tratto fondamentale della speranza. Si tratta di mostrare che l'escatologia cristiana non è tanto una particolare esperienza degli eventi successivi di una storia universale ricondotta entro lo schema di un piano divino, quanto la consapevolezza missionaria di essere stati inviati da Dio con un messaggio di speranza nonostante tutte le contraddizioni degli eventi⁴²⁰.

La storia, grazie alla Risurrezione di Cristo, è una continua chiamata alla vita e al futuro che chiedono una re-interpretazione, attraverso nuove espressioni maggiormente adeguate ai tempi, della medesima speranza vissuta da ogni generazione, sollevando nel contempo sempre di nuovo la questione del *sensu* e sottoponendo a critica serrata le istituzioni "stabili" del mondo. La teologia della storia, come intesa in questo indirizzo, trova la sua naturale prosecuzione come teologia dell'impegno politico, che abbiamo già incontrato nelle pagine precedenti, della quale appare la necessaria premessa.

Benchè su questo orientamento della teologia della storia sia lecito ribadire i dubbi manifestati già dagli escatologisti verso gli incarnazionisti a motivo dell'insolubile ambiguità della storia, rimane comunque assodato come vi sia, almeno implicitamente, un senso cristiano in questa, visto che il progresso dell'uomo, pur nei limiti creaturali sottolineati dalla fatica, dall'insuccesso e dall'enigma della morte e negli aspetti contraddittori derivanti da un uso distruttivo della libertà, obbedisce a un preciso comandamento di Dio, espresso da Genesi 1, 28 e altri testi analoghi, facendo del cammino storico non una realtà autoreferenziale, come nella mistica moderna del progresso, ma un percorso che va commisurato alle esigenze espresse dalla Rivelazione divina che perviene alla sua compiutezza in Gesù Cristo e nella legge dell'amore. Si tratta di interpretare l'*adveniat regnum tuum*, la seconda domanda del Padre nostro, alla luce dell'accresciuta coscienza della temporalità cui è pervenuto l'uomo contemporaneo che non può fare a meno di interrogarsi sulla portata degli eventi, forieri di speranza o tragici, che hanno segnato il '900 e l'inizio di questo secolo e di allargare lo sguardo della memoria al succedersi delle civiltà e degli assetti politici.

Come esemplificazione è interessante la voce originale dello storico francese Marrou che, da "semplice" cristiano competente nelle discipline storiche, si rivolge al tesoro della fede per motivare il suo impegno e per individuarne la direzione. Rileggendo oggi *La città di Dio*, il grande "dittico" di sant'Agostino in cui va in scena l'inestricabile ambivalenza della storia, egli afferma la necessità di superare innanzitutto una forma di individualismo religioso, diffuso nelle generazioni precedenti, che metteva in primo piano il tema della salvezza personale a scapito di quello della storia, ridotta a una somma di destini individuali mentre invece è costituita da una fitta trama di relazioni strutturate, sincroniche e diacroniche, che includono soggetti individuali e collettivi, istituzioni e ambiente naturale⁴²¹. Secondo l'autore d'Oltralpe, lo scarso rilievo dato

⁴²⁰ Di recente è stato pubblicato un saggio che accosta la questione del senso (o della salvezza) della vita e della storia declinandola sia attraverso la domanda filosofica che quella teologica sulla intera vicenda storica mediante il confronto delle figure paradigmatiche di Hegel e di Pannenberg: G. PASQUALE, *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011. Secondo l'autore, il primato del futuro costituisce il fondamento su cui poggiano sia la logica interna alla storia che la speranza di salvezza.

⁴²¹ Le idee da noi riassunte sono sviluppate in: H. -I. MARROU, *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano 2010³, pp. 114-120.

al senso teologico della storia, sostituito dall'ideale della santificazione personale, va di pari passo con la *atrofia della escatologia* che attende invece con trepidazione una trasformazione e una rigenerazione finale dell'intero creato. Non si tratta di eliminare la dimensione individuale del dialogo con Dio e della salvezza ma di integrarla di nuovo, secondo la prospettiva biblica e nel quadro della storia universale, con la dimensione sociale, storica e cosmica dell'avventura umana e della salvezza ad essa offerta.

È necessario invece, continua l'autore, valorizzare il carattere intrinsecamente escatologico del tempo vissuto della nostra storia realizzando un equilibrio fra la tensione verso il futuro ritorno del Signore, *venga il tuo regno*, e un presente vissuto come *escatologia incoativa*, che implica un'attesa resa operosa da un'attività quotidiana animata dalla speranza e dalla carità che realizza, in un intreccio imprevedibile fra presente e avvenire, un anticipo di ciò che l'*escatologia storica* completerà e consacrerà.

Accostandoli secondo una prospettiva di sintesi, entrambi i percorsi di riflessione sopra accennati si mostrano interessati a prendere posizione nei confronti della sensibilità storica della cultura occidentale, secondo due prospettive fra le quali dovrebbe esservi un'evidente circolarità: dalla storia della salvezza al cammino storico universale di cui essa è la luce, la prima, e inversamente, dagli eventi della storia universale attentamente scrutati per riconoscere in essi le orme del piano salvifico divino che ivi si compie, l'altra. Ambedue rilevano la centralità di Cristo ma la seconda, più interessata al cammino della società civile e agli aspetti salvifici che in essa possono albergare, dovrebbe dare ampio spazio alla considerazione dell'azione dello Spirito Santo e in misura maggiore di quanto anche la prima dovrebbe fare per non essere troppo cristomonistica, dato che lo Spirito è l'altra mano del Padre nel compimento del piano di salvezza. Inoltre, una teologia della storia universale correttamente intesa deve proporsi anche come cornice adeguata di un pensiero che metta a tema la valorizzazione secondo la fede delle realtà terrene, quali il lavoro, la famiglia, la creazione e l'uso e la conservazione dei suoi beni, le istituzioni sociali, in quanto fattori tramite i quali si costruisce il cammino dell'uomo⁴²².

In secondo luogo, creazione ed escatologia emergono non solo come affermazioni isolate sull'inizio e il compimento del mondo e dell'uomo, eziologia e teleologia rispettivamente, esse testimoniano piuttosto l'intima unità della storia universale e insieme la solidarietà che intercorre fra le vicende del cosmo e quelle dell'uomo, prospettando un'interazione fra la libertà provvidente di Dio e l'azione umana segnata da un crescendo di consapevolezza nel progresso della Rivelazione biblica. La riflessione credente sulla storia deve stimolare la speranza fondandola sulla fedeltà di Dio e ravvivare l'amore suscitando espressioni concrete di solidarietà umana attraverso la molteplice testimonianza delle comunità cristiane. Dal *senso* della storia al concreto *impegno* storico per realizzare degli *abbozzi sacramentali* del mondo nuovo, questa è in sintesi la motivazione che muove l'autentico pensiero di fede che scruta il cammino umano universale⁴²³.

⁴²² Non a caso G. Thils, verso la fine degli anni '40, scrive la sua *Teologia della storia* come parte di una più ampia *Teologia delle realtà terrene*.

⁴²³ Vedremo nella seconda parte come la riflessione di Sartori sulla storia, negli anni del post-concilio, segua una linea originale che integra entrambi i due approcci testè esaminati.

6.4.3- *La filosofia della storia* Le riflessioni precedenti, volte a ricapitolare come la teologia proponga oggi la relazione fra il μυστήριον di Dio e del Regno da un lato e il cammino dell'uomo dall'altro, lasciano anche intravedere che il problema odierno della storia, dell'origine, compimento e senso complessivo, si situa al crocevia di due prospettive non necessariamente conflittuali cui corrispondono due specificità ad esse proprie: la prospettiva teologica, che mette in luce il dono di Dio in Cristo e la qualità della risposta umana e dei suoi effetti, e quella filosofica la quale, pur prescindendo metodologicamente dalla Rivelazione, concorre a evidenziare, nei modi a lei propri, il dinamismo che percorre tutto l'itinerario dell'uomo, nell'origine nel *cor inquietum* e negli effetti. Senza dilungarci, ci limitiamo a segnalare che nel '900 parte della filosofia cristianamente ispirata si è adoperata per mostrare come l'esperienza del tempo sia capace costitutivamente di autotranscendersi aprendosi a una prospettiva di eternità, facendo nuovamente spazio alla considerazione del "mistero" del tempo e della storia intuito già da sant'Agostino⁴²⁴. Inoltre, come diversi lavori di Karl Löwith hanno contribuito a sottolineare, esistono rapporti stretti fra la concezione teleologica della storia propria della fede cristiana e le moderne filosofie della storia, emancipate dal credo religioso, che però ne "laicizzano" i contenuti⁴²⁵.

A questo proposito il filosofo tedesco si propone di dimostrare una duplice tesi. Anzitutto sul fronte storiografico motiva la derivazione teologica delle diverse filosofie della storia, incluse le più interessanti quali quelle di Marx, Hegel, Vico, Giacomino da Fiore e di Agostino. Sul fronte più propriamente teoretico perviene alla conclusione speculativa dell'inevitabile fallimento di ogni tentativo di spiegazione razionale del corso degli eventi. Secondo Löwith, le interpretazioni globali dell'itinerario umano succedutesi nella modernità sono cristiane nell'origine ma anticristiane nel risultato, contribuendo a generare una società che attende il futuro, ma senza più sperare, esprimendo una cultura in cui l'esperienza del male e del dolore, prodotti dall'agire storico, non sono adeguatamente presi in considerazione⁴²⁶.

Su una linea non dissimile si situa anche U. A. Padovani, fra i primi collaboratori di Sartori a *Studia Patavina*, il quale afferma la necessità di procedere ad indagare la storia con un approccio sia gnoseologico, volto ad appurare quale conoscenza se ne possa dare, che metafisico, per stabilirne la natura. La prima conclusione della sua analisi porta a verificare come della storia si possa avere solo una conoscenza limitata ai fenomeni, senza emettere giudizi di valore riferiti ai fatti o agli attori, talché la storia in senso stretto,

⁴²⁴ Ci limitiamo a citare qualche nome: L. Lavelle, N. A. Berdjajev, L. Lacroix e E. Mounier. Il pensiero cristiano rifiuta solo quelle forme di storicismo, chiuse alla trascendenza, che ricercano entro la storia stessa una sua eventuale ragione sufficiente. A questo proposito è opportuna la seguente osservazione di Maritain: «Un'autentica filosofia della storia non mira a smontare i meccanismi e gli ingranaggi della storia umana per vedere come funziona e per dominarla intellettualmente. La storia, per essa, non è un problema da risolvere ma un mistero da contemplare...» (J. MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1977³, p. 32).

⁴²⁵ L'autore tedesco ha scritto numerosi articoli e saggi sull'argomento ricapitolandoli in: K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici di una filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 2010. Tramite un percorso "a ritroso" attraverso le interpretazioni significative della storia tentate nel pensiero occidentale, motivato con il fatto che «la coscienza storica non può cominciare altro che da se stessa» (*ibidem*, p. 22) e, aggiungiamo noi, dall'assimilazione della "riduzione fenomenologica" appresa dal suo maestro Husserl, l'autore mostra come ogni interpretazione filosofica dell'avventura umana rimanga ancorata a un'originaria matrice cristiana, anche laddove sostituisce alla fede e all'idea di provvidenza il "progresso", anima dell'alternativa intrastorica opposta dalla modernità alla fede escatologica del cristianesimo.

⁴²⁶ Cf. LÖWITH, *Significato e fine della storia...*, pp. 21-24.

dall'autore detta "empirica", è esposizione di fatti criticamente accertati, con il controllo delle fonti e delle testimonianze, e delle loro relazioni spazio-temporali⁴²⁷. Tuttavia lo spirito umano non si appaga di questo ma, mosso da intenzionalità etiche e teologiche che risuonano continuamente nel fluire della vita, ricerca il senso della storia cosiddetta "integrale" che tuttavia sfugge, secondo l'autore, anche agli strumenti della metafisica che incontra un limite invalicabile nel problema del male, che è da intendersi filosoficamente come uno iato non sanabile razionalmente fra l'*essere effettuale* della creatura, che è in questo caso un *non dover essere*, e il suo *dover essere* secondo il dinamismo naturale che le compete.

Anche la tesi di Padovani, contro corrente nell'odierna situazione culturale, è che, in senso proprio, della storia si possa avere una teologia e non una filosofia; anzi il concetto stesso di "filosofia della storia" risulterebbe contraddittorio perchè è contraddittoria l'assolutizzazione del divenire, tanto più del divenire umano gravato dal male.

La storia integrale, essendo ancorata all'Assoluto, [in un linguaggio più condiviso: la lettura teologica della storia] può dare giudizi di valore che sono preclusi alla storia empirica, non dedurre la storia empirica dalla Rivelazione, come pretendeva la filosofia della storia dalla ragione. Giudizi di valore che risultano necessariamente approssimativi, quando si riferiscano non a dottrine, istituzioni, ecc., ma a persone umane e sia in causa l'umana libertà⁴²⁸.

Opporsi ai tentativi di rinchiudere la storia in se stessa significa riconoscerne la contingenza e i limiti e attendere il superamento definitivo che le conferisce il senso, non assimilabile ad alcuna forma di progresso. Secondo l'opinione degli antichi, la speranza è una virtù che aiuta a sopportare le avversità della vita, nulla di più, mentre Paolo ricorda ai cristiani di Roma che essi sono salvati "dalla speranza" (Rm 8, 24) fondata sulla fede incondizionata nella fedeltà e misericordia di Dio, Signore del tempo e della storia.

⁴²⁷ Per la giustificazione delle tesi dell'autore, qui solo enunciate, cf. U. A. PADOVANI, *Filosofia e teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 101-106.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 106. Secondo il filosofo patavino è possibile solo una filosofia *sulla* storia, limitata nelle prospettive temporali e nelle ambizioni speculative. Ancora più critico e polemico è Marrou. L'inesauribile complessità degli eventi e la loro casualità (se il naso di Cleopatra fosse stato più lungo...) motivano nello storico, «umile cottimista», una «profonda, viscerale avversione per tutti i tentativi di filosofia della storia che si sono succeduti in Occidente da due secoli. [Essi] non sono altro che brutte contraffazioni della teologia, fallaci risposte a una domanda posta maldestramente [poiché, a partire dalla] sola storia terrestre e dalla storia colta in superficie coll'esperienza visibile, ci si è accaniti a scoprire e a farne scaturire un senso». Cf. MARROU, *Teologia della storia...*, p. 61, *passim*. Nel marzo del 2014, intervenendo a un dibattito dal tema *La ricerca di Dio* organizzato dalla Parrocchia san Paolo apostolo di Vasto (Chieti) con la partecipazione di Bruno Forte, il filosofo Massimo Cacciari riconosceva, citando Leibniz, che "si comincia filosofi e si finisce teologi".

PARTE SECONDA

fed e storia in Luigi Sartori

Una receptio creativa del Vaticano II

Prima di inoltrarci nell'ultimo tratto del nostro itinerario che si è proposto di rinvenire un sottile filo rosso che attraversi la totalità dell'impegno teologico dell'autore patavino, riassumiamo brevemente le fasi salienti della ricerca intrapresa. Nella prima parte abbiamo delineato i contorni della sua poliedrica personalità, cui abbiamo attribuito l'appellativo "ecumenica", ripercorrendone la formazione, il ruolo singolare del concilio nel catalizzarne le intuizioni giovanili e nell'orientarne le scelte e la riflessione, l'attività ecclesiale e culturale su molteplici fronti e la vasta produzione di scritti che la accompagnano e la interpretano. Dalla dettagliata indagine ivi condotta è emerso l'impegno testimoniale di Sartori, profuso per tutta la vita, per realizzare una nuova fase di inculturazione e di promozione della fede nei processi vitali della società odierna, laica, multiculturale e anche multi-etnica.

Questo si concretizza anzitutto negli scritti teologici dagli esordi fino al concilio, che si caratterizzano già per una prevalente attenzione sia alla persona umana integrale e al senso della storia che al ruolo del laico nella chiesa e nella società contemporanea. Dopo il Vaticano II l'interesse e la riflessione del nostro autore si qualificano ulteriormente muovendo secondo tre direttrici fondamentali: anzitutto nella direzione del rinnovamento della metodologia teologica e di una nuova presenza politica della stessa teologia nella società. Inoltre coerentemente, ed è il secondo aspetto, Sartori si adopera in prima persona per il dialogo della fede con la cultura e la società, in specie tramite *Studia Patavina*, *CredereOggi*, il MEIC e le altre iniziative da noi illustrate, volte a riscoprire spazi per la fede e ad accreditare di nuovo la teologia come partner prezioso nella pubblica *agorà*. Infine va menzionata la sua costante opera di ecclesiologo ecumenista, per la quale è meglio conosciuto, che tuttavia non costituisce una digressione o una distrazione dal tema del confronto tra la fede e la storia, fra la teologia e la cultura, anzi al contrario⁴²⁹. Oltre agli indizi già emersi nella Parte prima, vedremo infatti anche nel seguito come la sua riflessione sia animata costantemente dalla prospettiva di una chiesa che è tutta missionaria, itinerante e solidale con il cammino umano, ad essa compete infatti di

⁴²⁹ «L'ecumenismo o è missionario o non è vero ecumenismo. (...) È il mondo l'orizzonte della missione della chiesa e quindi dell'ecumenismo, non la chiesa. Essa è chiamata in un certo senso a "farsi mondo" (perché il mondo possa "farsi chiesa")», SARTORI, *L'unità dei cristiani*...p. 62.

proporre e anche di realizzare forme sempre nuove dell'indispensabile mediazione tra la fede e la storia umana, e protesa verso la meta dell'unità "cattolica" in Cristo dell'intera umanità.

Nell'Intermezzo, seconda fase del nostro cammino, ci siamo proposti di mettere a fuoco con sufficiente precisione le aree dove la teologia cattolica, grazie all'apporto del Vaticano II, e la storia si confrontano con particolare vivacità oggi, dal tema nuovo e antico insieme dell'interpretazione e della ri-significazione dei testi biblici e della tradizione, a quello dell'empatia e della solidarietà verso il soggetto moderno, i suoi tratti identitari e il suo mondo, le sue speranze e i suoi progetti, per approdare poi all'anelito di libertà, di giustizia e di pace, sempre più manifesto, che accompagnano la percezione di una fondamentale unità e di una responsabilità condivisa del genere umano in quella casa comune che è la Terra, intuizione che postula a sua volta la ricerca del senso dell'avventura umana. Solo raccogliendo costruttivamente queste provocazioni del nostro tempo la fede, impegnata nel concreto e insieme critica, è in grado di mostrare la sua capacità di lievitare il cammino umano dando ad esso una direzione precisa e uno slancio ulteriore.

Come abbiamo più volte affermato è questa, a nostro avviso, l'idea di fondo che è sottesa alla traiettoria della testimonianza e della riflessione di Luigi Sartori. Già ora possiamo sottolineare come il suo pensiero, che pure segue un percorso originale, condivida ampiamente gli orientamenti di fondo della teologia cattolica del '900 nel suo confronto con la cultura odierna e con il senso della storia, lo si è intravisto nell'Intermezzo e nella Parte I, nel percorso attraverso gli scritti, le attività e gli "elementi" della sua teologia. Ma, nelle pagine seguenti, ci proponiamo di motivare ulteriormente la plausibilità della nostra proposta di lettura sintetica del suo pensiero, facendone scaturire l'unità fondamentale, che noi abbiamo individuato nell'idea guida espressa dalla formula *la fede lievito della storia*, esponendo i capisaldi della sua teologia e animandola attraverso il confronto con le diverse piste entro le quali si muove oggi la relazione storia-fede, evidenziate nelle pagine precedenti del capitolo 6.

Val la pena ricordare che il pensiero dell'autore non è consegnato *in toto* a delle opere "maggiori" ma si trova ripartito in un certo numero di scritti, normalmente non molto lunghi e distribuiti nell'arco di diversi anni, ciascuno caratterizzato da una sua *intentio* che lo motiva e lo caratterizza. A partire da questi è possibile comporre come in un mosaico le sue idee di fondo sulla fede e la storia, anzi si può seguirne l'arricchimento progressivo che viene loro dal confronto diretto con circa cinquant'anni di storia recente, un periodo di indiscutibile interesse per l'evoluzione della società e della cultura.

Anticipando dalle pagine che seguono delle considerazioni riassuntive la cui plausibilità diventerà più chiara nel seguito, riteniamo di poter affermare che la relazione tra la storia e la fede, secondo il nostro autore, presenti dei tratti essenziali analoghi a quelli che qualificano il rapporto che intercorre tra filosofia e cristianesimo nel pensiero di Blondel, secondo la sintesi proposta dallo stesso Sartori nella sua tesi di Dottorato⁴³⁰. Anzitutto entrambe sono integrali laddove la fede si adoperi a collaborare per la venuta del

⁴³⁰ Cf. sia quanto da noi esposto alle pp. 30-31 che la citazione seguente: «Ci sembra che tutto il pensiero di Blondel arrivi a queste tre affermazioni: 1- La filosofia deve essere *integrale*; 2- La filosofia per essere integrale deve *congiungersi col Cristianesimo*; 3- La filosofia per essere integrale deve, nel congiungersi col Cristianesimo, esercitare

Regno, per la quale essa prega con la seconda invocazione del Padre nostro, mentre la storia realizza un suo significato solo nell'impegnarsi per il conseguimento di un fine. La relazione fra il compimento metastorico del Regno e i vari traguardi storici intermedi che il cammino umano si propone, per superarli subito continuamente, rappresenta poi quel problematico ma necessario punto di contatto dove si gioca sia la significatività della fede che il valore perenne dell'impegno umano. Infine, se alla fede compete una funzione di stimolo, di indirizzo e di critica costruttiva nei confronti delle situazioni concrete, inversamente queste ultime costituiscono anche una continua provocazione che chiede ad essa creatività, spirito di servizio e verifica costante⁴³¹.

una *sua funzione* specifica ed autonoma»; SARTORI, *Blondel e il cristianesimo...*, p. 92 (i corsivi sono originali). L'autore puntualizza poco dopo che, per riflessione "integrale", il pensatore francese intende quella che si propone di affrontare il tema del senso e del fine della vita, chiamando in causa insieme l'intelligenza e la volontà, cioè la totalità dell'uomo.

⁴³¹ La ragione intima di questa possibile analogia va ricercata nella più ampia relazione fra natura e sovra-natura di cui sono espressione la filosofia e la storia e, rispettivamente, il cristianesimo e la fede.

Capitolo 7

Ripensare la fede oggi, secondo Luigi Sartori

Alle soglie dell'ultima tappa del nostro itinerario, vogliamo qui ricordare brevemente alcuni aspetti dell'approccio con cui il teologo patavino accosta i suoi temi, anche i due a cui ci accingiamo a rivolgere la nostra attenzione, senza però ripetere alla lettera quanto già esposto con maggiore ampiezza nella Parte prima cui rimandiamo comunque il lettore⁴³².

7.1- Alcuni *punti fermi*

Fin dagli scritti giovanili e preconciliari, nei quali è frequente anche il richiamo al magistero di Pio XII, il pensiero di Luigi Sartori si nutre con abbondanza di Bibbia e Tradizione nell'affrontare tutti i temi con cui si confronta. Ma è soprattutto l'evento del concilio a costituire il suo costante riferimento e il punto di partenza di ogni sua riflessione dell'età matura, e questo non solo a motivo dell'ovvia importanza della sua stessa celebrazione e del valore d'autorità della dottrina proposta nei diversi documenti promulgati. La ragione di fondo, che lo induce a ricercarne una *receptio creativa* che si protenda a individuare sempre nuove forme di "assimilazione" da cui attendere una rinnovata ricchezza di frutti, va piuttosto individuata nel fatto che l'assise conciliare ha "fecondato" il futuro seminando nel nostro domani dei semi, trovando e leggendo i quali noi siamo in grado di esprimere forme prudenti ma attendibili di proiezione in avanti o di profezia. Scrive infatti l'autore patavino:

Il concilio Vaticano II, concepito e gestito come sforzo di aggiornamento globale, corrisponde esattamente [alla] nostra congiuntura. A differenza di altri, non ha inseguito errori settoriali; non si è ridotto a un semplice confrontarsi con il "nuovo", analiticamente. Ha raccolto, tesaurizzato, ricapitolato, ha immesso nel presente (talora, con ammasso confuso e disordinato) quasi tutto quello che nel passato, anche recente e non solo remoto, era nato e cresciuto; rendendo in tal modo gravida di avvenire la chiesa intera. Non è stato dunque un attimo, un frammento staccato dalla storia; ma una assunzione piena della storia⁴³³.

Per il nostro autore, appellarsi al concilio assume quindi il significato ampio di un fare *memoria* "omnicomprensivo": appello alla Bibbia, al momento costitutivo delle Scritture, ai Padri della chiesa antica e

⁴³² Vedasi soprattutto i paragrafi 4.1 e 4.4, rispettivamente sulla *mens* teologica e sullo stile ermeneutico dell'autore.

⁴³³ L. SARTORI, «La barca ripartita. Dal concilio le vicende della chiesa», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 110. Il testo fa riferimento alla situazione post-conciliare della chiesa italiana ma le considerazioni svolte sono facilmente generalizzabili ad altri contesti. Sul Vaticano II rinviamo il lettore anche all'Intermezzo, paragrafo 6.1, dove abbiamo illustrato le ragioni che fanno dell'assise conciliare quel "concilio della storia" che polarizza in modo duraturo l'attenzione del teologo patavino e costituisce l'*incipit* della sua riflessione, come qui vogliamo ribadire. Invece, nella Parte prima, al paragrafo 1.2, ci siamo soffermati sull'esperienza conciliare vissuta dall'autore e sul ruolo ricoperto dall'evento nell'indirizzarne la teologia e la testimonianza.

ri-lettura dell'intera Tradizione, che per la prima volta dopo parecchi secoli viene avvicinata in un clima piuttosto di convergenza e di fraternità anziché di opposizione nei confronti delle confessioni separate⁴³⁴.

Con piena consapevolezza il Vaticano II attrezza ed avvia la chiesa a farsi *compagna*, per instaurare un dialogo intenso e fecondo, di un mondo segnato irreversibilmente da un pluralismo irriducibile, ma che tuttavia si scopre sempre più unito da molteplici legami, regionali e planetari, e da aspirazioni di cooperazione e di pace di respiro universale⁴³⁵. La ragione prossima e diretta di tale pluralismo, le cui conseguenze si riflettono evidentemente anche nella teologia, vanno ricercate nella condizione umana, nella storicità dell'uomo che «immerso nei limiti e nella conflittualità della storia non solo si trova lontano da Dio, ma si fa lontano anche da e in se stesso», generando fratture e incomunicabilità, tra i gruppi umani e tra le culture, che affliggono l'uomo nel suo vivere storico⁴³⁶. Ma se tale situazione potrebbe essere intesa come il triste epilogo, perpetuato nel tempo, della dispersione dell'umanità intervenuto dopo l'episodio della torre di Babele, nondimeno essa si radica, alla luce della fede che accoglie con gratitudine il dono della Grazia, nell'intimo del mistero dell'uomo che, e Sartori non si stancherà mai di ritornarvi per attingerne sempre nuova luce, trova il suo pieno significato solo nell'Incarnazione, «quasi la legge universale che governa tutto il cristianesimo», che porta a perfezione l'alleanza veterotestamentaria facendo della storia un'avventura sinergica, intrapresa dalla Grazia divina accolta dalla cooperazione della libertà umana⁴³⁷.

⁴³⁴ Alla capacità del Vaticano II di rispondere alla esigenza di cambiamento della chiesa valorizzando la totalità della memoria cristiana, allargandola anzi a vari aspetti dell'*humanum*, per stimolare poi una pastorale profetica sul modello della fede di Maria, che si articola nell'ascolto docile della Parola e nel prudente discernimento, l'autore ha dedicato il testo seguente: L. SARTORI, «Il concilio Vaticano II tra memoria e profezia», in *CredereOggi* 17 (1997) 6, pp. 91-104. La profezia cui allude non è *in primis* quella dei veggenti, bensì la comprensione progressiva dei fatti che si ottiene «serbandoli e meditandoli nel proprio cuore», vale ancora l'esempio della Madre di Gesù, accostandoli fra loro pazientemente, quasi fossero sillabe di una parola che poco a poco svela il suo significato. L'intenzionalità che lega memoria e profezia trova luce anche nell'azione liturgica che rende presente il passato per farne primizia di una nuova fruttificazione, oggi, in attesa della pienezza escatologica (cf., *ibidem*, pp. 94-95).

⁴³⁵ Per una rapida diagnosi del pluralismo esperibile nel mondo attuale ed un confronto con quello, assai più limitato, riscontrabile in altre epoche storiche, si può consultare: L. SARTORI, «Teologia e teologie: il pluralismo teologico», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 93-96. L'accumulo diacronico e sincronico delle conoscenze in ogni area del sapere, la pluralità dei linguaggi che veicolano i mondi vitali da cui originano ancor prima delle informazioni che trasmettono, la società odierna nella sua complessità, sono fra le cause più evidenti di questo pluralismo che necessariamente coinvolge anche la fede nei modi espressivi e nella riflessione, superabile solo con un ampio ricorso all'ermeneutica filosofica, sia nelle scienze umane che in teologia.

⁴³⁶ Cf. *ibidem*, p. 97 e ss.

⁴³⁷ La breve citazione si trova, *ibidem*, a p. 97. Il «retroterra» dogmatico di questa radicata persuasione dell'autore riceve luce da un suo contributo alquanto lungo sui misteri del Cristo, proposto al Convegno dei teologi veneti del 1965. Nel quadro del rinnovamento della cristologia dopo il Vaticano II, si trattava di «rimodulare» la relazione delle due Nature, divina e umana, nell'unica Persona storica di Gesù di Nazareth, senza dimenticare il vero Dio che è in Lui, al quale quasi esclusivamente la teologia classica e manualistica rivolgeva l'attenzione, ma risvegliando nel contempo anche l'interesse per la verità dell'Uomo Gesù (prospettiva ontologica) e delle sue vicende (*i mysteria carnis*), traendone poi le necessarie conseguenze antropologiche in termini di «*significato della vita di Cristo*, in quanto essa è storia, successione, progresso». L'esigenza di questo ripensamento ha sia ragioni teologiche, maggiore fedeltà ai dati biblici e patristici, che filosofiche, riassumibili nella necessità di tener conto sia dei tradizionali valori dell'*essenza* che di quelli dell'*esistenza*, ai quali ultimi il pensiero contemporaneo si mostra sensibile, tramite la quale il soggetto umano concreto prende coscienza di sé e si costruisce tramite i suoi *atti personali* posti in essere entro una fitta rete di *condizionamenti* ambivalenti. I misteri della vita di Cristo, che celebrati nella Liturgia assumono il significato di efficaci strumenti di Grazia, costituiscono anche, nella loro totalità, dei segni pregni della Sua situazione di *homo viator*, anche nell'accezione moderna dell'espressione, e della piena solidarietà storica con il percorso della vita di ogni uomo, ricapitolabile con la cifra globale dell'Incarnazione e fonte perenne di salvezza secondo la celebre espressione di

Il Dio biblico, con la sua *Parola*, la sua *Azione* e il suo *Spirito* interpella l'uomo, agisce tramite qualcuno che operi *in persona Christi* e soprattutto ispira e sostiene nuove iniziative cooperando alla costruzione di sempre nuovi tratti di cammino umano; il mistero di Dio non disdegna di *assumere* e di *passare* attraverso il mistero dell'uomo. Secondo il nostro autore, la manifestazione *economica* del piano divino, Parola, Azione e Spirito, costringe a ripensare il soggetto umano e la sua vicenda storica integrando, senza rigettarla, la prospettiva classica, centrata piuttosto sulla *natura* immutabile e sui suoi attributi, abbracciando anche la *cultura* e la *storia*, intrecciando creazione e compimento finale, compenetrando così la stabilità dell'essere con il dinamismo del divenire⁴³⁸.

Nella direzione della *profezia*, il concilio prospetta poi autorevolmente la sua visione di chiesa facendo propria la teologia paolina del *mysterium*, prendendo le mosse dalla realtà della Trinità e delle missioni *economiche* del Figlio e dello Spirito, additandola come «quella grande realtà storica in cui si esprime il realizzarsi del progetto globale di Dio», obbligando a correlare Trinità e chiesa e, di conseguenza, Dio e storia⁴³⁹. Tuttavia, come osserva Sartori, «la fede nella Trinità è legata a due esperienze previe: quella di *Cristo* e quella dello *Spirito*; quella della Pasqua e quella della Pentecoste» che sono la *conditio sine qua non* per avvicinare il mistero trinitario⁴⁴⁰. «La prima è una esperienza *escatologica*, di esodo, di uscita dal mondo e dalla storia, per tornare con Cristo al Padre», vissuta autenticamente come rottura dei limiti creaturali per entrare *per crucem* in un mondo nuovo, quello del Padre⁴⁴¹. «L'altra esperienza forte del cristiano è quella

sant'Ireneo *totum redemptum quod assumptum*, accrescendo quasi il significato “comunicabile” all'uomo d'oggi dei segni liturgici. Per una trattazione più ampia e documentata, cf. il testo proposto al convegno sopra ricordato: L. SARTORI, «Il mistero pasquale e il mistero totale di Cristo», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 252-282 (la citazione con il corsivo originale è a p. 259). Il titolo è già un invito a relazionare e a interpretare l'apice pasquale del mistero della salvezza entro tutta la realtà complessa dell'evento Gesù di Nazareth, Signore e Cristo. Anche il cammino ecumenico e il più ampio dialogo con le religioni non cristiane sembrano richiedere una crescente attenzione alla *funzione storica* universale del Cristo, privilegiando il ricorso alla Scrittura, anche per l'indispensabile attualizzazione dei dogmi che costituiscono come un “capitale” di memoria fontale da investire per farne profezia per l'oggi. Cf. al riguardo: L. SARTORI, «Cristo nel cammino ecumenico», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 235-246.

⁴³⁸ Il tema è sviluppato in: SARTORI, *Teologia e teologie: il pluralismo teologico...*, pp. 97-99. Vedremo più avanti come l'autore applicherà queste idee alla sua comprensione della storia secondo la fede. Analogamente, Bruno Forte parla di una “struttura esodale” della condizione umana cui si fa incontro l'ad-venire divino, avendo presente la relazione fra “i due agire”, quello di Dio e quello dell'uomo; cf. B. FORTE, «La teologia come storia», in AA.VV., *Teologia e storia*, a cura di B. Forte, M. D'Auria Editore, Napoli 1992, p. 29. Anche il filosofo Padovani, pur riconoscendo al pensiero moderno il merito dell'aver focalizzato l'attenzione sulla dimensione storica dell'esistenza, osserva tuttavia che questa acquisizione deve accompagnarsi alla considerazione tradizionale della natura umana; cf. U. A. PADOVANI, *Filosofia e religione*, La Scuola, Brescia 1956, p. 157. Le pagine sartoriane citate, del 1980, che relazionano nel soggetto umano il dato creaturale con il dinamismo teleologico impressogli dalla Rivelazione, trovano poi la loro naturale corrispondenza, sotto il profilo filosofico, nella “metafisica dell'amore”, proposta avanzata oltre venti anni dopo (vedasi la Parte prima, alle pp. 54-56). Ricordiamo al lettore anche le riflessioni sulla creaturalità, cf. sopra le pp. 76-78.

⁴³⁹ Cf. L. SARTORI, *Trinità e chiesa*, in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 214. Il testo, del 1986, analizza la relazione fra le tre divine Persone e la realtà ecclesiale passando in rassegna i documenti conciliari più significativi. La rilevanza pastorale di questa dottrina è notevole poichè richiede ai cristiani un coinvolgimento pieno e attivo nel piano di Dio piuttosto che una mera contemplazione “estatica” del *Deus absconditus*. «Tocca alla chiesa essere specchio storico, icona storica della Trinità», sul modello di Gesù, epifania del Padre (cf. Gv 14,9); cf. *ibidem*, p. 214.

⁴⁴⁰ La citazione è tratta da un contributo pubblicato nel 1980: L. SARTORI, «SS. Trinità. Senso teologico della festa», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 208. L'autore argomenta, a partire dalla collocazione della festività posta non a caso alla conclusione dell'anno liturgico, sulla necessità di mantenere un prudente riserbo nel trattare del mistero trinitario, evitando certe presentazioni del passato che evidenziavano soprattutto l'enigma e l'astrazione di un meccanismo complicato (cf. *ibidem*, pp. 207-208).

⁴⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 209.

della Pentecoste, che reimmette nella storia», ma in modo nuovo perché, dopo esserne uscito al seguito di Cristo nella Pasqua, egli fa già ora l'esperienza del cielo e di una libertà e di un'apertura di mente e di cuore prima impensabili⁴⁴². La Trinità si profila così alla confluenza nel Padre delle due strade percorse dal dono di Dio agli uomini per chiamarli alla comunione con Lui, le due *missioni* secondo la terminologia tradizionale, le due *esperienze specifiche del dono del Padre* a noi, come suggerisce Sartori con una espressione più vicina alla sensibilità odierna⁴⁴³. La Trinità è un mistero legato alla storia che, a partire dall'agire divino in essa a nostro favore e facendo buon uso della analogia, lascia contemplare delle *vestigia* della realtà della vita divina in se stessa, della cosiddetta Trinità *immanente*, come viene chiamata nella teologia odierna, legando insieme storia ed eternità.

Nella riflessione di Luigi Sartori, attraverso una rilettura "proiettante" dei primi numeri di LG attenta a valorizzarne gli aspetti di tensione missionaria ed escatologica, la realtà divina trinitaria occupa un posto fondamentale, non primariamente come *dottrina* su Dio, ma innanzitutto come meta, compimento ultimo della storia e Patria definitiva dei credenti, fondando così anche teologicamente la storicità culturale della chiesa⁴⁴⁴. Inoltre egli sente un continuo pressante invito, di ascendenza agostiniana, a cercare le *vestigia Trinitatis* nell'uomo, singola persona o comunità, nel suo mistero profondo e nella sua storia, piuttosto che nel cosmo o nelle ricchezze della natura le quali, benché parlino anch'esse di Dio, oggi vengono sempre più percepite come "dissacrate", anche perché sono da tempo consegnate alla gestione delle varie scienze e tecniche. Questa provocazione va raccolta, oggi ancor più che nel passato, ad un duplice livello: anzitutto essa ci chiede di purificare costantemente le nostre immagini di Dio, salvaguardandone quella ineffabile trascendenza che è costitutiva della Sua *santità*, secondo le categorie dell'Antico Testamento. In secondo luogo la Trinità, oltre che offrirsi nel dono del Figlio e dello Spirito, è anche un gravoso e ineludibile compito che compete anzitutto ai cristiani singolarmente e alle comunità ecclesiali, chiamati a diventare nella storia «i "luoghi della Trinità"; luoghi cioè di espressione e di alimentazione dell'amore espansivo, gratuito, di sovrabbondanza», realtà quasi "sacramentali" dove l'eternità prende dimora nel tempo⁴⁴⁵.

⁴⁴² Abbiamo sintetizzato le pagine, *ibidem*, 208-210. La piena inserzione nella storia e insieme, allo stesso tempo, la sua relativizzazione-trascendimento appartengono quindi al dinamismo stesso della fede.

⁴⁴³ Cf. *ibidem*, p. 210. Il termine "missione" appartiene alla tradizione teologica, mentre "esperienza" ha una indubbia risonanza antropologica. Osserva ancora l'autore che solo per i pochi testimoni *preordinati* da Dio (At 10,41) la successione delle "esperienze" va dal Cristo allo Spirito; per tutti gli altri, noi inclusi, il movimento è dall'accoglimento dello Spirito all'inserzione nel mistero di Cristo.

⁴⁴⁴ «Diventa così preminente il discorso sulla storicità, anche in quanto variazione e pluralità, ma non solo in chiave culturale e filosofica, bensì rigorosamente teologica. Il n. 5 [di LG], allora, sul rapporto chiesa e Regno, amplifica la tensione escatologica, proprio per far riacquistare alla chiesa un maggior senso della storia, ossia il senso della relatività di ogni forma di realizzazione, per una apertura coraggiosa a più grandi possibilità di forme, sincronicamente e diacronicamente» (SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi...*, p. 143).

⁴⁴⁵ Cf. *ibidem*, le pp. 210-214 che noi abbiamo qui sintetizzato; la citazione si trova a p. 213. Alla relazione fra Trinità e coscienza storica l'ATI ha dedicato il suo X. Congresso Nazionale, tenutosi nel 1983, del quale non sono stati purtroppo pubblicati gli Atti, ma solo dei contributi parziali ad opera di alcuni dei partecipanti. Anche Sartori ha prodotto pochi anni dopo un lavoro che ripropone i temi, il clima e le idee di quell'evento, *materia* alla quale egli ha dato la *forma* della sua personale anima teologica, dal titolo: L. SARTORI, «Trinità e coscienza storica: un itinerario di pensiero», in *Asprenas* 35 (1988), pp. 435-457. Il cammino cui fa cenno il titolo si propone di superare il disagio della distanza, apparsa ad alcuni addirittura incolmabile, fra chiesa e società contemporanea e insieme individuare nuove forme comunicative della verità cristiana, alla luce delle prospettive incoraggianti emerse con la "svolta antropologica" della

Infine vogliamo qui ricordare come, fra i molti aspetti dell'insegnamento conciliare che Sartori fa propri, egli applichi costantemente nella sua teologia i cosiddetti *principi cattolici dell'ecumenismo*, che possono essere legittimamente riguardati, nella nostra prospettiva orientata alla storia, come principi fondativi di una sana storicità nell'ambito della fede e della chiesa⁴⁴⁶. Sotto il profilo culturale e filosofico è basilare la distinzione, nell'annuncio della verità, fra il *depositum fidei* e la forma espressiva (vedi UR n. 6), mentre la prospettiva teologica orienta a differenziare/gerarchizzare le affermazioni della fede a partire dal suo centro/vertice nella divina Trinità (vedi UR n. 11), in armonia con le considerazioni svolte sopra⁴⁴⁷. La stessa prospettiva chiede anche di distinguere fra il dono di Dio e la sua fruttificazione storica nelle confessioni cristiane, riconoscendo nella situazione espressa dal *subsistit in*, un sussistere-essere presente che non consente una piena identificazione, la relazione appropriata fra un esuberante "contenuto" divino e i limiti del "contenitore" umano⁴⁴⁸.

Legittimato dai testi e dallo spirito del concilio, il nostro autore fa uso anche di altre analoghe "gerarchie", quella dei *tempi* e quella delle *autorità* per descrivere con efficacia e precisione il ruolo della storia nel dare veste umana alla verità⁴⁴⁹. Collettivamente considerati questi principi, assieme al *subsistit in*

teologia (cf. l'Intermezzo). Storia, storicità, senso storico (capacità di discernimento fra acquisizione duratura o fatto transeunte e caduco) e coscienza storica (consapevolezza delle parzialità e dei limiti di ogni fatto e di ogni soggetto) hanno diritto di cittadinanza, se correttamente intesi, anche nell'universo cristiano e vanno relazionati con il Dio della Bibbia. Sartori sintetizza in tre piste diverse le vie attraverso le quali si è tentato di realizzare questa correlazione: innanzitutto a partire dalla provocazione della filosofia hegeliana circa la relazione fra storia e spirito, poi dalla *theologia crucis* ed infine integrando sensibilità diverse emerse nel confronto ecumenico; non potendo soffermarci su questi aspetti, rinviando, *ibidem*, alle pp. 437-440. Di fronte alla caduta del senso della vita e della presenza di Dio e al crescente rilievo "pratico" dello storicismo nella società, il cristianesimo è provocato ad interrogarsi sulla rilevanza *politica* dell'immagine di Dio di cui esso si fa portatore, tenendo presente i legami e i condizionamenti reciproci che intercorrono fra l'autocomprensione che l'uomo ha di se stesso e la sua visione di Dio, i quali non possono prescindere per il credente dalla solida base della *imago Dei* che in-forma la creatura umana. Si tratta, riassume Sartori in guisa di conclusione aperta, di ripensare la Trinità e la storia assieme, evidenziando e distinguendo l'azione sinergica delle divine Persone, ma senza dividere la storia in fasi, attribuendo ciascuna ad una di Esse in una prospettiva di successione-superamento, come ha fatto Gioacchino da Fiore (*ibidem*, pp. 453-456). Benchè nel corso dei dialoghi ecumenici fra le diverse confessioni cristiane il tema di Dio non sia mai stato alla ribalta, essendo altre le aree di frizione, tuttavia vi sono testi e documenti ufficiali in cui si avverte distintamente una *svolta antropologica* della teologia ecumenica, analoga a quella della teologia cattolica, con l'identico fine di avvicinare il soggetto moderno con le sue sensibilità al Dio trinitario della Rivelazione. L'autore pubblica nel '94 un articolo in cui analizza vari testi sotto questo profilo: L. SARTORI, *Dio nella riflessione ecumenica*, in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 215-239.

⁴⁴⁶ Sopra, alle pagine 23-24 e 119-121, abbiamo visto come il concilio ponga le basi per una corretta impostazione della relazione fra verità eterna e divenire della storia, che *precede* sia il dialogo con una cultura storicista che quello con confessioni cristiane la cui tradizione si è differenziata, per motivi storico-culturali, dalla nostra. Per ulteriori dettagli su questi "principi" rinviando il lettore anche alle pagine 44-45, della Parte prima.

⁴⁴⁷ Oltre quanto già detto nella Parte I, per una discussione critica di questi due principi, che abbraccia insieme i passi significativi di UR e di altri documenti del concilio e si avvale di un ventennio di applicazioni "sul campo", cf. anche il seguente testo del 1984: L. SARTORI, «I principi cattolici dell'ecumenismo alla luce dell'esperienza di 20 anni», in *Il gusto della verità...*, pp. 197-219.

⁴⁴⁸ Il tema del *subsistit in* è già stato da noi affrontato nella Parte prima sia sotto il profilo ecclesiologico che nelle sue conseguenze sul dialogo ecumenico, vedi alle pp. 45-47. Proponiamo al lettore la consultazione anche di un altro testo del 1983 che propone il "sussiste in" come *centro* teologico dei principi cattolici dell'ecumenismo, in linea con le convinzioni dell'autore: L. SARTORI, «La chiesa cattolica e il movimento ecumenico. Principi cattolici dell'ecumenismo», in *Il gusto della verità...*, pp. 171-191.

⁴⁴⁹ La gerarchia dei tempi fa riferimento al momento costitutivo delle Scritture e a quello seguente, esplicativo ed applicativo delle medesime, e alla loro differente autorità. Analogamente, anche la seconda si riferisce ad un aspetto differente della medesima *vexata quaestio* della relazione fra la Scrittura e la Tradizione: la funzione del Magistero e, in modo tangenziale, la comprensione della *apostolicità* della chiesa. Cf. al riguardo: SARTORI, *La Bibbia nella Tradizione*

che ne è l'anima, costituiscono la presa d'atto della propria storicità da parte della chiesa che emerge rinnovata dal concilio; storicità che non è solo il riflesso ovvio di quella dei credenti, in quanto soggetti storici, bensì anche la risultante di una seconda ragione, teologica, legata alla "sproporzione" fra l'umano e il divino che abitano la realtà ecclesiale che vive una permanente tensione fra il suo essere pienamente incarnata e insieme straniera nel mondo, perchè pellegrina verso il Regno⁴⁵⁰.

Il Vaticano II, ricapitolazione aggiornata dalla prospettiva missionaria della verità cristiana, l'Incarnazione, criterio di lettura e di interpretazione globale dell'umano, la Trinità, origine, senso e fine della storia, i principi cattolici dell'ecumenismo, riferimenti di ogni ermeneutica ecclesiale che favorisca la ricerca e la realizzazione dell'unità dei cristiani, sono questi i quattro punti cardinali che orientano il cammino della riflessione di Luigi Sartori.

7.2- La ricchezza della fede *si offre* al soggetto moderno

La complessità della fede emerge anche solo considerando alcuni aspetti secondo i quali essa è stata riguardata nella lunga storia del secondo millennio cristiano. Coerentemente a un'idea di Rivelazione come *comunicazione della scienza divina*, la teologia fin dal Medioevo privilegia nel *credere*, assimilato ad una forma imperfetta di *conoscere* che impegna quindi l'intelletto, i suoi oggetti e contenuti veritativi, senza tuttavia dimenticare il concorso della Grazia e della libera volontà umana nella genesi della fede⁴⁵¹. Questo delicato equilibrio fra i sopra citati tre "fattori" entra in crisi e si piega progressivamente a favore della componente razionale per motivi apologetici legati sia alla riforma protestante che, a motivo dell'enfasi posta sulla soggettività del credente, induce per reazione in ambito cattolico dei "sospetti" sulla volontà, che alla "concorrenza" della filosofia moderna la quale, dopo Cartesio, ricostruisce progressivamente l'universo a partire dal soggetto conoscente e dalle sue categorie, costringendo la verità cristiana ad esibire le ragioni razionali della sua credibilità⁴⁵². L'epoca «che potremmo chiamare della preponderanza del problema

della chiesa..., III, specialmente le pp. 32-33. Il testo è una rilettura del capitolo 2 di DV con l'intento di valorizzarne la portata nell'ambito del cammino ecumenico.

⁴⁵⁰ Cf. le pp. 43-45 della Parte I. Il *subsistit in* informa anche, come vedremo più avanti, l'approccio del teologo patavino al tema della verità.

⁴⁵¹ Cf. un breve articolo del 1981: L. SARTORI, «Fede e storia», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 9-10. Anche san Tommaso, sulle orme di sant'Agostino, osserva l'autore, sembra privilegiare nella fede l'aspetto di anticipazione delle "verità eterne", la prefigurazione della visione beatifica del cielo, ai suoi contenuti storici, pur senza trascurarli del tutto. In un altro testo, di qualche anno posteriore, il teologo patavino ricorda come il plesso delle tre virtù «teologiche», fede-speranza-carità, venisse considerato unitariamente fino alla teologia scolastica, motivata piuttosto ad individuare il *proprium* di ciascuna, che fissa «lo statuto epistemologico del "credere" come "conoscere", superiore alle opinioni discutibili, ma inferiore alla "scienza" delle verità evidenti». Nell'epoca dei Padri, invece, «il passaggio dall'una all'altra, dentro le tre virtù teologiche, era normale; una specie di "circuminsessione" o "immanenza reciproca" induceva a parlare anche della fede come di impegno decisivo che prende tutta la persona e la rende oblativa a Dio e ai fratelli», anticipando quasi le esigenze moderne sulla sua significatività interpersonale e storica. Le citazioni sono tratte da: L. SARTORI, «Libertà e fede», in AA.VV., *Chiamati a libertà*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1985, p. 74, *passim*.

⁴⁵² Dopo il periodo aureo della Scolastica, questa riflessione "unitaria" che ha per oggetto i citati tre fattori del credere si suddivide in due dibattiti fondamentali. Il primo concerne la relazione fra la Grazia e la libertà umana e coinvolge sia la teologia che la filosofia, mentre il secondo, che occupa la riflessione teologica, si volge ad investigare le relazioni fra intelletto e libertà nella genesi della fede, lasciando di fatto a margine l'iniziativa divina e volgendo progressivamente la libera volontà a fungere da "integrazione" della carenza di certezza apodittica insita nel credere. Su questi aspetti

apologetico, l'epoca che ha chiesto troppo alla ragione, quasi la forza di generare o rigenerare la fede», trova la sua più autorevole espressione ecclesiale nella dottrina del Vaticano I al cui centro sta «l'intelligenza, che nella fede è abilitata a “tener per vero” quello che Dio ha detto, in forza della autorità stessa di Dio “che non può né ingannarsi né ingannare”»⁴⁵³.

Questo lungo periodo storico si conclude con il Vaticano II il quale, pur senza offrire una dottrina esaustiva sulla fede, nondimeno integra ampiamente l'approccio del precedente concilio consacrando delle prospettive che erano andate maturando nella riflessione cattolica, orientate specialmente alla valorizzazione della dimensione personale-interiore e di quella comunitaria-ecclesiale del credere e, aspetto che Sartori ha particolarmente a cuore, dell'ampio orizzonte dialogico e storico della fede. Quest'ultimo, a partire dal decisivo incontro interiore con Dio, la sua Parola e il Mistero della Sua volontà, feconda poi la mente e il cuore “attrezzandoli” per una ricca gamma di relazioni con gli altri credenti in Cristo, nello spirito dell'incontro sincero e della condivisione fraterna, e poi anche con gli altro-credenti, siano essi spiriti religiosi o semplicemente uomini persuasi dell'esistenza di una mutua responsabilità storica che coinvolge sia le relazioni intersoggettive che quelle con l'ambiente⁴⁵⁴. L'importanza del cambiamento di registro realizzato nel Vaticano II, che raccoglie in una nuova sintesi della fede l'iniziativa divina e il concorso del soggetto umano, identificati dalla teologia medioevale nell'apporto della Grazia e, rispettivamente, dell'intelligenza e della volontà, si misura subito a partire dalle conseguenze generate.

nonchè sulle ragioni dettagliate dello spostamento del “baricentro” della teologia della fede verso la dimensione apologetica e per la discussione della sequenza delle tesi che mostrano la *inevitabilità* secondo ragione della fede stessa, cf. SARTORI, *Libertà e fede...*, pp. 74-76.

⁴⁵³ Sono chiari i due punti qualificanti della dottrina sulla fede proposta dal primo concilio vaticano: anzitutto l'enfasi sulle “cose dette” piuttosto che sul comunicarsi di Dio la cui autorità viene presentata, secondo aspetto, come quella di un “teste” autorevole, secondo una prospettiva giuridica non rara a quel tempo. Cf., anche per la citazione: SARTORI, *Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II...*, pp. 49-50. Di fatto, però, non è possibile rinunciare del tutto all'aspetto intersoggettivo, di relazione e di impegno vicendevoli, nel credere. A riprova, l'autore effettua, qualche anno prima del concilio, una disamina storico-teologica della “fede minima” richiesta per la validità del Battesimo, sia nel ministro che nel battezzando, essendo questo un processo *ex fide in fidem* che mostra anzitutto come la fede debba precedere, accompagnare e seguire il sacramento, pur avendo caratteristiche in parte diverse nei tre momenti accennati ed esibisca una dinamica di crescita-maturazione. Inoltre, poichè sia il Battesimo che la fede rinviano al *mysterium salutis*, all'azione di Dio che precede, Sartori coerentemente conclude con due interessanti affermazioni, la prima: «La fede in quanto inizio, radice e fondamento della salvezza, non può equivalere a un movimento di iniziativa umana, che preceda od anche solo condizioni essenzialmente l'iniziativa divina». La seconda: «Più importante però è la considerazione del grado di partecipazione personale a quel contesto di fede oggettiva da parte degli attori del dramma rituale, delle persone interessate ad attuare» la *ratio signi* del battesimo. Cf. SARTORI, *Il Battesimo nella teologia attuale...*, vedi anche la nota 56 nella Parte I per le informazioni sulla genesi del testo. I due passi citati si trovano a p. 29 e a p. 21, rispettivamente, nell'articolo menzionato.

⁴⁵⁴ Al centro della prospettiva del Vaticano II non si trova più l'intelligenza, la *ratio* del soggetto, bensì la persona umana integrale chiamata dalla Grazia ad assentire liberamente all'accoglienza del dono di Dio, consentendo così il riequilibrio dei tre fattori, prima menzionati, che già la teologia scolastica aveva individuato come costitutivi del credere cristiano. Il teologo patavino, riferendosi alla fede in dialogo, ne parla come della dimensione ecumenica del credere, nella prospettiva dell'incontro interconfessionale: «A voler andare alla sua radice, il problema ecumenico si presenta come problema della possibilità di una certa pluralità all'interno di una fede che è pure unità e vincolo, anzi vincolo primario dell'unità della chiesa»; cf. SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi...*, p. 151. Cf. anche: SARTORI, *Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II...*, pp. 49 e ss. Altrove egli prospetta un orizzonte più vasto, di respiro planetario, per la «dimensione storica ed ecumenica della fede» nell'ambito di una “espansione” della libertà umana sulla quale ritorneremo più avanti, in: SARTORI, *Libertà e fede...*, pp. 79 e ss.

Anzitutto, alla luce dei testi conciliari, va ripensata la tradizionale distinzione fra *fides qua* e *fides quae*, fra l'atto di fede del credente e i contenuti ai quali il medesimo dà l'assenso, con una accentuazione indiscutibilmente privilegiata della prima che, in quanto dedizione forte e integrale del *soggetto* umano alla Parola che lo libera e lo salva, merita la denominazione autentica di fede, senza tuttavia ignorare la compresenza di un nucleo, almeno, di affermazioni *oggettive*, di contenuto⁴⁵⁵. Il teologo patavino osserva come l'unità profonda della chiesa e l'anelito che muove le diverse confessioni a ricostituire, anche visibilmente, questa unità vada cercata a livello soprattutto di *fides qua*, nella direzione dell'obbedienza alla Parola e della disponibilità all'azione dello Spirito, mentre la tensione dialettica fra aspetto soggettivo e oggettivo della fede introduce alla sua necessaria, anche se complessa, dimensione *storica*, sia in prospettiva diacronica, come cammino progressivo verso una sempre maggiore intelligenza della Parola sostenuta dall'azione dello Spirito, che in quella diacronica, come varietà molteplice di espressioni legittime ma parziali nelle quali si realizza quell'indispensabile *subsistit in* che avvia alla verità nella sua escatologica pienezza ed integralità⁴⁵⁶.

L'esigenza di rimodulare il ruolo e il valore dei due citati aspetti del credere emerge anche dal secondo elemento che caratterizza la fede autentica secondo la dottrina del recente concilio: il suo valore strettamente teologale, che si manifesta in un abbandono fiducioso, in un legame speciale di obbedienza che lega colui che crede anzitutto e stabilmente con Dio. Il nostro autore, allo scopo di descrivere l'itinerario interiore dell'atto di fede, riconosce l'opportunità di riproporre ancora la nota formula agostiniana *credere Deum, credere Deo, credere in Deum* osservando che «nella progressione si cammina anche nel senso della esclusività: solo “in Dio” si può credere»⁴⁵⁷. La funzione della chiesa si rivolge soprattutto alla trasmissione della divina Rivelazione, cui *Dei Verbum* dedica il secondo capitolo, la quale va plausibilmente intesa, osserva Sartori, «più come dottrina, o complesso di verità o affermazioni, che non come atto fondamentale della autocomunicazione di Dio. (...) La chiesa è solo *ministra obiecti*»⁴⁵⁸. Ad essa compete comunque un ruolo fondamentale a servizio della fede, quale luogo di incontro con la Parola e ambiente dove la fede nasce e si alimenta tramite le celebrazioni liturgiche, avviando quel dinamismo che accomuna tutti i credenti in Cristo e li spinge verso la perfetta unità che è significata e propiziata dall'Eucaristia⁴⁵⁹.

Accanto allo sforzo di interpretare le legittime esigenze della prospettiva “personalistica” della fede, il Vaticano II sviluppa su nuove basi, più attente alla sensibilità contemporanea, anche la dimensione

⁴⁵⁵ «La fede, allora, acquista un significato e un valore di moto e di tensione feconda tra momento soggettivo e momento oggettivo, tra atteggiamento di fondo dello spirito che si abbandona a Dio e “intelligenza della rivelazione” intesa come dottrina e insieme di verità, concentrate nell'unica verità che è il Cristo»; SARTORI, *Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II...*, p. 51.

⁴⁵⁶ Abbiamo sintetizzato il pensiero dell'autore esposto *ibidem*, pp. 50-52.

⁴⁵⁷ Cf. *ibidem*, p. 52.

⁴⁵⁸ Citazione, *ivi*, a p. 52. Opportunamente l'autore distingue poi l'obbedienza della fede da quella, analoga ma non identica, dovuta alla chiesa e ai suoi pastori, anch'essa comunque “ispirata” dalla stessa fede; cf. *ibidem*, pp. 52-53.

⁴⁵⁹ «La chiesa è un necessario punto di riferimento della nostra fede. E noi dobbiamo fare attenzione alla sua dottrina, alla sua vita e al suo culto, perché in questi essa *perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto quello che essa è, tutto ciò che essa crede* (DV n. 8)», SARTORI, *Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II...*, p. 53.

“comunitaria-ecclesiale” del credere, come l’autore patavino non manca di sottolineare⁴⁶⁰. Argomentando infatti a partire dalla categoria fondamentale che interpreta “globalmente” la realtà chiesa, sia nell’ottavo numero della *Dei Verbum* cui prima si è fatto riferimento come pure nella più ampia *mens* conciliare, quella *communio* che si dispiega quando l’unità viene intesa come fraternità e consenso spirituale generando una vera e profonda unanimità e che il teologo veneto “applica” senza indugio al tema in questione, egli rileva come, «per quanto riguarda la fede, quindi, il più elevato criterio di stimolo e di sicurezza per il nostro credere [sia] dato dall’armonia dei credenti, dal consenso nel credere, dal “concredere”», che provengono dall’azione dello Spirito Santo che raggiunge e coinvolge direttamente anche i singoli fedeli nell’intera chiesa, e non solo tramite la predicazione dei titolari del magistero⁴⁶¹. Continua ancora Sartori: «E la grande opera dello Spirito è appunto l’unità della chiesa, la comunione degli spiriti, il consenso nella fede», che l’ecumenismo intende risvegliare impegnando i credenti al confronto sincero e fraterno, nella carità⁴⁶². L’aver posto l’accento sullo Spirito Santo come il principio più adeguato della fede nella sua origine e nella sua unità, consente di affrontare poi il tema dell’unità della chiesa spostando l’attenzione da una prospettiva più orientata al visibile e al giuridico ad un’altra più attenta, invece, alla dimensione spirituale, storica e soprannaturale, possibilità già intuita anche all’epoca del Vaticano I, come ricorda l’autore, ma lasciata a margine in quel contesto, assillato da altri problemi⁴⁶³.

Osserva ancora Sartori come il Vaticano II, dopo aver additato come obbedienza suprema quella allo Spirito mentre «l’altra, ai pastori, è obbedienza di verifica, di controllo, di confronto, di conforto», abbia rivalutato un altro aspetto importante del credere cristiano che, accanto al senso della fede e al consenso nel credere, dà *tonalità e timbro* alla fede soggettiva inserita “nel mosaico di colori e nell’armonia di suoni

⁴⁶⁰ La fede autentica, secondo Sartori, è alla base della “conversione ecumenica” della mente e del cuore, cf. sopra a pagina 23 e ss., che avvia alla dimensione “comunitaria” del credere, all’ermeneutica “condivisa” della memoria e della situazione nella comunità cristiana, al camminare “insieme” nella storia. Abbiamo già illustrato le tappe di questo percorso nella Parte prima, al numero 4.4.

⁴⁶¹ Il tema della κοινωμία, alla cui sorgente stanno l’azione divina e la risposta obbediente della fede (cf. DV n. 5), è presente al teologo patavino anche allorché accosta significativamente DV n. 8, sul progresso della viva Tradizione della Parola nella chiesa grazie anzitutto all’assistenza multiforme dello Spirito Santo, a LG n. 12, dove si tratta del *munus* profetico che compete all’intero popolo di Dio in forza dello speciale *sensus fidei*, gli «occhi della fede» di cui parlava oltre mezzo secolo prima del Vaticano II Pierre Rousselot, che fonda l’infallibilità *in credendo* della chiesa stessa. Cf. SARTORI, *Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II...*, pp. 54-55. Non potendo soffermarci oltre sul senso soprannaturale della fede, «garanzia sovrana di incontro con la parola di Verità, quando si manifesta come *consenso universale* (cioè cattolico) *in cose di fede e di morale*» (LG 12), sulla funzione del magistero ecclesiastico, cui compete un ruolo di servizio e collaterale al *sensus fidei*, e sulla correlata infallibilità *in docendo*, rinviando per la discussione di questi temi alla elaborazione dell’autore, *ibidem*, nel seguito alle pp. 54-57. La citazione si trova a p. 54.

⁴⁶² Questo è il traguardo dell’obbedienza della fede, la quale impegna anzitutto il credente, la sua *fides qua*, che, in un momento successivo, acconsente anche ai suoi contenuti che, progressivamente, si dispiegano secondo una “gerarchia delle verità”; cf. *ibidem*, p. 55. Il primo fondamentale “embrione” di *fides quae* Sartori lo ravvisa nel convincimento che «la fede cristiana nel suo profondo, deve radicarsi nella carità, almeno per quel tanto che essa è autentica risposta all’autocomunicazione di Dio Amore», ovvero in quel *credere in* che completa, quasi un *reditus*, la circolazione della Grazia che “esce” dalla Trinità indirizzandosi verso gli uomini e la storia. Il credere che fonda l’aspirazione ecumenica raccoglie anche la provocazione mossa dall’aspirazione alla pace coltivata dall’ideale illuministico, ma insieme ne prende le distanze e la supera fondandola sull’Amore divino che contagia nel suo dinamismo estroverso, anziché sulla ragione calcolante elevata a nuovo principio universale in luogo delle fedi religiose. Sul tema della carità, via della fede e della verità, cf. SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi...*, pp. 219-243. La citazione proposta si trova, *ivi*, a p. 238.

⁴⁶³ Cf. SARTORI, *Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II...*, pp. 58-60. Questa discussione era sorta nel contesto della fondazione teologica dell’infalibilità, come carisma del pontefice o dono provvidenziale di Dio.

diversi” che costituiscono le comunità cristiane: si tratta della dottrina dei *carismi*⁴⁶⁴. Essi sono i “doni dello Spirito” che, se valorizzati con discernimento e prudenza, arricchiscono personalizzandola la comunità intera, tramite i soggetti cui sono affidati, rafforzandola nel senso della fede e nella capacità di adempiere fedelmente al compito della testimonianza profetica, secondo lo spirito del numero 12 di *Lumen gentium*⁴⁶⁵.

A conclusione di questo percorso, il nostro autore sottolinea il duplice “guadagno” conseguito dalle nuove sottolineature sulla fede implicite nella dottrina conciliare. Affacciandosi al fronte ecumenico,

l’aver spostato l’accento, anzitutto dalla dottrina oggettiva della fede all’atteggiamento personale della virtù della fede, e inoltre dal vincolo giuridico dell’unità della fede al vincolo interiore dello Spirito, ha condotto il concilio ad una più approfondita concezione della cattolicità della chiesa, e più esplicitamente ad affrontare con maggior coraggio il problema del pluralismo nella fede,

indispensabile banco di prova, ecco il secondo vantaggio, per incontrare costruttivamente il pluralismo nella cultura e nella società⁴⁶⁶. L’approccio prospettato dal Vaticano II alla cattolicità muove nella direzione della promozione e dell’armonia delle varietà legittime, che costituiscono vere ricchezze che la chiesa deve “ricapitolare”, anziché in quella di una livellante uniformità. Tutto questo trova poi la ragione teologica profonda nella logica stessa dell’Incarnazione, nell’incontro fra Dio e l’uomo, realtà infinita e quindi sempre “eccedente” la prima a confronto dei limiti e dei condizionamenti inevitabili, morali oltre che creaturali, della seconda, per cui, per esprimerci con una formula cara a Sartori, sono possibili una pluralità di forme legittime di *subsistit in* da accogliere come dono, tramite le quali la creatura esprime nella fede la sua adesione storica all’eternità aprendosi all’incontro con essa, che mai può trasformarsi in un possesso, nemmeno transitorio⁴⁶⁷.

L’accresciuta attenzione all’atto di fede e alla sua soggettività, se da un lato avvicina i cattolici alla sensibilità delle confessioni separate, paradigmaticamente ri-espressa nel Novecento da Bultmann che lo concepisce come libero accoglimento dell’appello divino insito nella predicazione, dall’altro consente anche di rispondere alla accresciuta esigenza odierna, percepita nella società civile anche come bisogno di una

⁴⁶⁴ Nell’armonia articolata dei carismi «si rivela la ricchezza dello Spirito, e quindi della chiesa. Essendo lo Spirito, nella chiesa, non solo principio di vita, ma anche di moto, non solo di unità ma anche di varietà»; la riflessione del teologo patavino è profondamente ispirata alla dottrina trinitaria, alla pericóresi. Cf. SARTORI, *Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II...*, pp. 57-58; la citazione si trova a p. 58.

⁴⁶⁵ Il cammino verso la santità, che è proposto collettivamente a tutti i credenti, risulta individualizzato proprio dalla valorizzazione dei carismi assegnati a ciascuno; cf. il capitolo 4 sulla “santità”. Per un approfondimento biblico-teologico sul ruolo dei carismi sotto il profilo della relazione fra la chiesa e l’azione dello Spirito Santo che la arricchisce dei suoi doni, suggeriamo anche la lettura del testo, già citato: SARTORI, «Carismi e ministeri», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, pp. 506-510.

⁴⁶⁶ L’autore si premura di sottolineare correttamente come si tratti di un pluralismo *espressivo* del credere, di un pluralismo *nella* fede e non di un pluralismo *delle* fedi, che tiene nella dovuta considerazione la *storicità* di tutto ciò che è umano. Cf., anche per la citazione riportata: SARTORI, *Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II...*, p. 60. In realtà, egli continua, il pluralismo è sempre stato ammesso in ambito cattolico, limitandolo però ad ambiti quali l’azione dei cristiani nella società civile, nell’area del *temporale* e del *pratico*. Era di fatto escluso, invece, nell’ambito sprannaturale della fede e della dogmatica.

⁴⁶⁷ Abbiamo sintetizzato il pensiero del teologo patavino sul tema ecumenico del pluralismo *nella* fede, sulla *libertà nella* sua espressione linguistica e nella formulazione dottrinale, rinunciando tuttavia a seguirlo, perché fuori dalla nostra prospettiva, sul terreno della discussione puntuale dei necessari limiti e delle forme possibili, alla luce degli “abbozzi” disegnati dai testi conciliari. Cf. SARTORI, *Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II...*, pp. 60-62.

forma di *adaequatio* o di mutua osmosi e di coerenza fra il credere e la vita, di porre maggiormente l'accento su una fede qualificata come "esperienziale", che coinvolga il vissuto concreto individuando in esso dei "luoghi" propizi in cui fare *esperienza* di Dio, che non su una "credenziale", rivolta prevalentemente ai contenuti e alle pratiche religiose.

La risposta del recente concilio è articolata e va ricercata lungo varie direttrici, come annota il teologo patavino: essa inizia con una rivisitazione del senso dell'azione liturgica, interpretata non più solo come memoria dei *magnalia Dei* e della dottrina in essi adombrata, bensì al pari di un rivivere, attualizzandolo, il rapporto fra Dio e uomo, fra vita trinitaria e storia, ridonando così al soggetto umano il ruolo di co-protagonista inserito nella storia della salvezza che porta al Padre, attraverso il Figlio e lo Spirito⁴⁶⁸. «Ciò conduce alla via dell'esperienza, attraverso la conoscenza e la meditazione che sfociano nel gusto di ciò che si è meditato e pregato per realizzarlo nel concreto. In questa luce assumono un preciso significato i singoli carismi», vero nucleo della vocazione alla santità cui ogni credente è chiamato, la quale è universale e insieme "personalizzata" per ogni uomo⁴⁶⁹. In secondo luogo, anche il sopra citato numero 8 di *Dei Verbum*, il testo principe sull'esperienza di fede secondo Sartori, presenta la Rivelazione sia come una storia in cui ci si inserisce attivamente per mezzo della fede e che continua non solo tramite la dottrina della chiesa ma anche nella sua vita e nel suo culto, che come una relazione perenne fra Dio e l'umanità che ha nella Bibbia e nella Tradizione la sua testimonianza privilegiata⁴⁷⁰.

Approfondendo i fattori che muovono il progresso di questa storia di rapporti teandrici, il testo della citata Costituzione ne elenca tre: la riflessione e l'approfondimento degli studiosi e dei contemplativi, l'intelligenza che si fa penetrante allorché *sperimenta* le cose dette da Dio e infine la predicazione dei pastori⁴⁷¹. Bisogna ricordare, poi, come *Lumen gentium* abbia impegnato la soggettività del credente allargando la prospettiva al *sensus fidei* e ai *carismi*, cui già si è fatto cenno, ma sono soprattutto le tre categorie fondamentali, *koinonía*,

⁴⁶⁸ Cf. al riguardo: L. SARTORI, «Verso una religiosità d'esperienza», in *Per una teologia in Italia...*, II, pp. 35-46. Nelle prime pagine l'autore passa in rassegna i motivi storici che hanno creato un alone di sospetto, se non addirittura di avversione, nei confronti della *esperienza* in seno alla chiesa cattolica, benché questa eserciti un ruolo basilare nelle scienze sperimentali e sia apprezzata nella vita quotidiana. Anzitutto il confronto con il protestantesimo, sospettato di dare spazio ad un soggettivismo potenzialmente anarchico, poi la lotta con il modernismo che, universalizzando il "sentimento religioso" di ascendenza romantica, sembra creare un proprio oggetto specifico che si pone in alternativa alla religione rivelata; infine la competizione con il razionalismo, lo scetticismo e il deismo di impronta illuministica che ha progressivamente contagiato, attraverso l'apologetica, anche la riflessione cristiana inducendo quasi a preferire la ragione alla fede, ed in questa i contenuti rispetto al vissuto religioso, che tuttavia si prendeva la sua rivincita sia al livello della massa del popolo credente che, all'estremo opposto, sul piano delle esperienze spirituali dei santi. L'autore sottolinea i pericoli insiti in questo procedimento esageratamente deduttivo che corre il rischio di assimilare la fede a un'opera dell'uomo e, fatto ancor più grave, di dividere il popolo cristiano in un gruppo di pochi competenti, *maiores* nel credere e in una maggioranza di *minores* che vivono invece la loro fede in modo acritico e prevalentemente ritualistico. Cf. per una dettagliata discussione, *ibidem*, alle pp. 35-38.

⁴⁶⁹ Cf. SARTORI, *Verso una religiosità d'esperienza...*, p. 35. Sul tema della santità che il Vaticano II offre a tutti, rispondendo a un bisogno ampiamente percepito di itinerari spirituali adatti a ciascuno, e sul ruolo svolto dai carismi nel cammino personale verso la perfezione, cf. L. SARTORI, *Il tema della santità nella "Lumen gentium"...*, pp. 292-294.

⁴⁷⁰ Cf. per una discussione più dettagliata: SARTORI, *Verso una religiosità d'esperienza...*, pp. 41-42.

⁴⁷¹ Poco sopra abbiamo visto come Sartori, in *Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II...*, commentando lo stesso numero 8 di DV abbia messo in luce il regista divino, lo Spirito Santo, del cammino della Tradizione, laddove in questo testo, dedicato al ruolo dell'esperienza nella fede, mette a fuoco invece le funzioni e i ruoli umani implicati in questo processo. Si tratta di due prospettive complementari, nello spirito dell'Incarnazione.

diakonia e *martyria*, che il Vaticano II ha rimesso in onore tramite diversi documenti come sintesi della realtà ecclesiale, che qualificano cristianamente anzitutto il vivere, e solo successivamente il sapere, e costituiscono quindi un importante fattore di esperienza. Infine *Gaudium et spes* radicalizza il problema religioso nel suo ambito più naturale, il cuore dell'uomo, la sua coscienza, il luogo dell'incontro con Dio che può diventare *esperienza*, visto che al numero 15 si parla del dono dello Spirito Santo che conduce l'uomo «a contemplare e a gustare, nella fede, il mistero del piano divino»⁴⁷².

Raccogliendo i diversi spunti offerti dai documenti del concilio, il teologo patavino propone infine alcune indicazioni conclusive sui limiti dell'esperienza di Dio verso il quale si protende il dinamismo del credere, che legittimamente presenta dei tratti esperienziali essendo ormai assodato «che la fede è già dall'inizio e per tutti un dono e una vocazione che chiama a un cammino di progressivo incontro con Dio, e di santità»⁴⁷³. Questa esperienza è sempre *mediata* tramite segni e simboli in cui è dato sperimentare la presenza e l'amore di Dio e la sua azione benefica, Parola e Sacramenti, carismi ma anche persone e comunità, eventi significativi. Ma «è l'uomo il luogo privilegiato della presenza, rivelazione e azione di Dio. Naturalmente anzitutto l'uomo fatto cristiano, diventato chiesa; ma (...) anche ogni altro uomo. Il credente è *soggetto* di esperienza di fede», si scopre dono di Dio e «anche *termine* di esperienza di fede, cioè il credente (singolo o comunità) è oggetto contemplato, accettato, scoperto, amato e valorizzato come dono di Dio fatto a noi, nei suoi carismi»⁴⁷⁴. Questa *mediatezza*, essendo legata all'uomo e al suo mondo, dice anche «permanente ambiguità dell'esperienza di fede; la quale non è mai criterio unico né ultimo della propria autenticità» e richiede di predisporre spazi e tempi di verifica comunitaria e di eventuale correzione fraterna⁴⁷⁵. La guida maestra dell'esperienza religiosa e della fede rimane il Cristo che, nell'Incarnazione, unisce senza confusione ma indissolubilmente le due nature e che, nella sua vita storica, si è fatto *prossimo* di ogni uomo⁴⁷⁶.

⁴⁷² Abbiamo sintetizzato quanto l'autore espone in: SARTORI, *Verso una religiosità d'esperienza...*, pp. 42-44. Allargando gli orizzonti alle religioni non cristiane, la dichiarazione *Nostra aetate*, al n. 2, dà credito al senso religioso universale, quasi «una specie di *percezione* della forza arcana che è presente ed opera nella creazione e nella storia»; cf. *ibidem*, p. 43.

⁴⁷³ Questo «rispetto» del Mistero si inquadra nello stile del pensiero dell'autore, nella persuasione dell'inevitabile apofaticità di ogni riflessione autentica, come abbiamo evidenziato nella Parte I descrivendone la *mens* teologica, al numero 4.1. La citazione è tratta da: SARTORI, *Verso una religiosità d'esperienza...*, p. 45.

⁴⁷⁴ La citazione, da noi un po' abbreviata, è un sunto del pensiero antropologico del teologo patavino; cf. *ibidem*, p. 45.

⁴⁷⁵ Cf. SARTORI, *Verso una religiosità d'esperienza...*, p. 45. Nel testo l'autore offre anche indicazioni pratiche sul come realizzare tutto ciò. Noi ci limitiamo ad osservare come il pensiero proposto sia in linea con il suo approccio ecumenico, alla luce anche di alcuni spunti già emersi nella Parte prima.

⁴⁷⁶ Cf., per una discussione più ampia, *ibidem*, p. 46. I cristiani parlano sempre di fede in Gesù anche perché il NT, nel descrivere la sua relazione con il Padre, si esprime preferibilmente in termini di «obbedienza». Tuttavia c'è un singolare passo in cui si allude a Gesù come «l'autore e il consumatore della fede» (Eb 12, 2) che apre così anche la prospettiva della considerazione di una fede *di* Gesù, del quale talvolta si dimentica la piena umanità, messa in ombra con troppa precipitazione dalla sua divinità. Senza entrare nel merito dell'esegesi di questo *ápax legómenon* e dei *lógia* evangelici aventi per oggetto la fede, ne riassumiamo tuttavia i tratti strutturali che da essi emergono: essa è certezza, dà cioè senso all'esistenza perché la fonda in Dio, protensione al futuro che, nel concreto delle situazioni umane, dispone alla fiducia intersoggettiva, e infine, è sempre una fede che «salva», dando un senso alla vita oltre ogni misura semplicemente umana. Sartori insiste abitualmente sulla esemplarità di Cristo per ogni uomo ma non ci risulta abbia mai scritto il suo pensiero su questo aspetto, il cui rilievo non è solo esegetico. Sul tema cf. H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, pp. 386-388.

Ma, secondo Sartori, l'ampiezza della prospettiva della riflessione sul credere offerta dal recente concilio coinvolge in modo nuovo anche la libertà, quella «libertà che opera *dentro* la fede» e che è chiamata a dare piena espansione alla totalità che *in nuce* è già contenuta nel germe della fede stessa⁴⁷⁷. Precisa subito il teologo veneto: «Ma su tutti i fronti: del divino e dell'umano: e perciò della grazia, e perciò dell'intelligenza, provocata al massimo dalla Parola; e perciò della libertà, incentivata al massimo dal Mistero-Progetto divino di unità totale svelatoci dalla Parola»⁴⁷⁸. Per l'autore patavino «la vera libertà è liberazione dai limiti, e soprattutto dalle parzialità (...), [è un] liberarsi da ciò che divide in parti, da ciò che crea muri di divisione, da ciò che limita e separa. (...) L'esperienza della libertà vera si dà solo nell'approdo all'Infinito, che ti restituisce la totalità dei finiti in quanto armonia e comunione. Una fede che non libera la libertà in questo modo non è ancora autentica», perché le mancherebbe l'esperienza di quel germe di novità qualitativa che le viene dalla relazione aperta e liberante che instaura con il divino⁴⁷⁹.

Questa dilatazione di orizzonti viene poi da Sartori verificata secondo tre orientamenti principali che costituiscono l'arricchimento che l'ecumenismo promosso dal Vaticano II offre al credente⁴⁸⁰. Anzitutto la fede, ancor prima di esprimersi negli «atti» che la manifestano, ai quali era prevalentemente rivolta l'attenzione della teologia nel passato, e nelle «parole» che la narrano, va considerata come «un radicale modo di essere, una forma di dare consistenza al soggetto», una modalità di esistere che, al pari della sessualità, caratterizza trasversalmente tutto l'essere, un atteggiamento che precede e dà affidabilità,

⁴⁷⁷ Il traguardo della piena espansione della libertà umana resa possibile dalla fede è la pienezza di un ecumenismo «planetario». Cf. SARTORI, *Libertà e fede...*, pp. 79-80. Ripensando al cammino percorso dalla teologia della fede a partire dall'età moderna e al diverso modo di concepire il ruolo della libertà nel credere, l'autore così conclude: «Siamo ben lontani dalla pura suppellettile offerta all'intelligenza per colmare la non evidenza del suo oggetto!»; cf. *ibidem*, p. 84. L'autore non si sofferma a indicare in quali testi e come il concilio avrebbe aperto questa nuova pista per una più piena comprensione del dinamismo della fede, dando il fatto come presupposto e ovvio. Tuttavia, è possibile, a nostro avviso, colmare questa lacuna rileggendo due pagine del suo commento alla *Lumen gentium* dove il teologo patavino propone una convincente interpretazione dell'unità tematica dei documenti conciliari a partire dal duplice schema contenutistico con cui è strutturata l'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI, articolata in un triplice impegno della chiesa (*ad intra*: autocomprensione, rinnovamento e dialogo) e in un itinerario in quattro fasi per il suo andare incontro al «mondo» (*ad extra*: i quattro cerchi del dialogo). Ciò consente a Sartori di legare assieme i testi principali del Vaticano II in una relazione che vede la centralità di LG sulla natura della chiesa, il ruolo delle sue origini-fonti trattato in DV e SC, mentre il fine è additato da AG, più «tecnico» sulla missionarietà, e da GS, UR e NA, orientate alle diverse aree del dialogo. Questa relazione fra i documenti si presta, tuttavia, ad essere letta anche secondo la prospettiva del dinamismo della fede, a partire dall'origine nella Parola e nei Sacramenti, sostando sulla «culla» vitale che è la chiesa per approdare alla sua «verifica operativa» nel dialogo e nel progressivo coinvolgimento missionario dell'intera umanità. Quanto al «fine», questo è trattato ancora in LG nei numerosi rimandi all'escatologia e nel capitolo sulla santità. Cf. SARTORI, *La "Lumen gentium"...*, pp. 17-18.

⁴⁷⁸ Cf. SARTORI, *Libertà e fede...*, p. 80.

⁴⁷⁹ Abbiamo sintetizzato i passi fondamentali di un brano più lungo tratto da: SARTORI, *Libertà e fede...*, pp. 80-81. Il pensiero dell'autore prospetta «occhi della fede» capaci di scrutare senza preconcetti tutto l'orizzonte umano e cosmico e una libertà in grado di protendersi coraggiosamente per abbracciare ogni angolo della creazione e della storia. La personale lettura sartoriana delle aperture che la *mens* conciliare ha additato sul tema del credere sono accolte attraverso il «prisma» della sua personalità e della sua speciale passione per l'unità intesa come totalità, che non si realizza tramite un'addizione di parti ma con una loro piena interconnessione secondo la citata prospettiva dell'*in-in*, avendo a modello la vita trinitaria.

⁴⁸⁰ Cf. SARTORI, *Libertà e fede...*, pp. 81-88. Il concilio ha inteso promuovere l'unità dei cristiani ma non ha rinunciato ad indicare come meta anche l'unità della famiglia umana. Coerentemente, il teologo patavino si è sempre mostrato fedele a questa intenzionalità «allargata».

fondatezza e profondità ai frutti che ne scaturiscono⁴⁸¹. In secondo luogo, questo nuovo orientamento dell'esistenza si realizza nel «sapersi e volersi sintonizzare con Dio» e con la Sua azione, superando le difficoltà e le obiezioni mosse dalla modernità, nella presunzione di una alternativa, o addirittura di un conflitto, fra due contendenti che lottano per la spartizione di un bene⁴⁸². «L'agire dell'uomo di fede è un autentico “lasciarsi agire”», che esprime la sua più alta libertà nel rendersi disponibile all'azione di Dio, avendo a modello il Figlio che *tutto* riceve dal Padre, per avere da Lui l'essere, prolungando e sublimando la creaturalità⁴⁸³. Infine, la fede è autentica laddove «la verifica dell'atteggiamento della disponibilità ad “essere edificati” si dà nella disponibilità concreta e storica verso gli altri, l'apertura al loro dono, la accoglienza gioiosa dell'azione altrui su di noi. La fede deve radicarsi in un'antropologia della comunione e del dialogo universali e integrali»⁴⁸⁴.

Secondo il teologo patavino, la grandezza del Mistero e la ricchezza della Parola sono tali che se ne possono vivere solo dei frammenti, che andrebbero accolti e condivisi da un ampio soggetto plenario, *in intentione* l'intera umanità, nello spirito della vicendevole testimonianza fraterna. «La fede, intesa anche come dottrina e come dogma, più che non “un linguaggio” determinato o “una lingua” fissata, assomiglia piuttosto a una tastiera che consente di esprimere infinite varietà di produzioni sonore»⁴⁸⁵. Il dinamismo del credere verso cui avvia lo spirito del concilio implica una duplice apertura-disponibilità: non solo a tutto l'Oggetto (Parola di Dio e Mistero) ma anche a tutto il Soggetto (gli uomini in quanto portatori di scintille di

⁴⁸¹ Cf. SARTORI, *Libertà e fede...*, p. 81. Andrebbe tenuto a mente che non c'è la fede *tout court* bensì ci sono uomini che credono. Continua l'autore: «Ecco l'orizzonte primo della libertà della fede: non semplice autonomia di fare questo o quello...; ma autonomia come capacità di determinarsi in profondità..., di diventare ciò che si è chiamati ad essere, di attuare la propria vocazione» (*ibidem*, p. 82). In questo modo la fede partecipa a pieno titolo a quel grande *processo di identificazione* tramite il quale i soggetti, singoli e/o comunitari, scoprono e individuano con sempre maggiore nitidezza la propria identità, segnata in questo caso dalle esigenze della vocazione cristiana. Appartiene a questo itinerario anche la necessità, individuale e comunitaria, di riesprimere la fede tramite parole attinte dal proprio linguaggio vitale. Si tratta di un percorso lungo e accidentato per far propria l'*obbedienza della fede*, influenzato oltre che dai carismi, a livello del singolo, anche da fattori storici, caratteriali e culturali, che rende ragione anche delle tonalità diverse che distinguono le forme del credere nelle varie confessioni cristiane. Su questo aspetto fondamentale per l'incontro ecumenico, in quanto punto di partenza per un confronto fruttuoso dei diversi percorsi ecclesiali, da noi solo accennato, cf. SARTORI, *L'unità della chiesa...*, pp. 163-183, ma specialmente le pp. 170-173. Sui diversi linguaggi della fede e sull'esigenza di riuscire a realizzare tra di loro, pur tra varie difficoltà, forme di comunicazione e di armonia, cf. L. SARTORI, «Quale rapporto tra i vari linguaggi della fede?», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 57-70.

⁴⁸² Cf. SARTORI, *Libertà e fede...*, pp. 82-83.

⁴⁸³ Cf. *ibidem*, p. 83. L'autore si mostra discepolo di Blondel (il vertice del *fare* è nel *lasciarsi fare*) e insieme di san Tommaso (la creatura che anela un *di più* di perfezione dal suo Creatore).

⁴⁸⁴ Cf. SARTORI, *Libertà e fede...*, p. 84. L'autore continua osservando come la fede e la teologia oggi siano provocate a riconoscere i propri limiti anche dall'esempio delle scienze umane e naturali, ognuna delle quali è costretta a rispettare i confini del proprio settore e a ricorrere alla collaborazione interdisciplinare. Tuttavia, la missionarietà della chiesa invita a vivere le inevitabili “parzialità” «come “complementarietà”, come richiamo all'armonizzazione fraterna con tutti gli altri, e con tutte le altre “parti”, perché si cammini insieme verso la pienezza, verso il Tutto trascendente» (*ibidem*, p. 85). La cattolicità della chiesa emerge così anche come fine e risultato del dinamismo della fede.

⁴⁸⁵ SARTORI, *Libertà e fede...*, p. 86. L'autore accenna implicitamente sia ai carismi individuali che al “genio collettivo” delle comunità che consentono di vivere ed esprimere in modi legittimamente originali quel *credere in Deum* che tutti li accomuna. La libertà-dinamismo-espansione *della* fede si apparenta quindi con una prudente ma necessaria libertà-pluralismo-storicità *nella* espressione della fede.

verità e testimoni del dono della Grazia), oltre la chiesa cattolica e gli altri cristiani, oltre le altre religioni per assumere e ricapitolare «il positivo del credere umano “tout court”»⁴⁸⁶.

In sintesi, la libertà attivata dalla fede ricentra il credente in se stesso, integrandone le varie dimensioni umane e spirituali, ne rafforza l'unità con Dio e lo abilita ad interagire da protagonista nei suoi ambienti di vita. Secondo la prospettiva che l'autore patavino ricava dalle indicazioni conciliari, la fede autentica consente di superare la contrapposizione sterile fra *libertà da* e *libertà per* vissuta dal soggetto moderno, inserendolo in un cammino, individuale e comunitario insieme, di espansione delle proprie virtualità e di rimedio progressivo ai propri limiti, rendendolo cooperatore del piano divino insieme a tutti gli operai che lavorano nella vigna del Signore, come vedremo meglio nel capitolo seguente sulla storia, e curando così alla radice la percezione diffusa dell'insignificanza della vita che serpeggia nella società occidentale nelle forme del relativismo, dello scetticismo e del nichilismo⁴⁸⁷.

Per concludere la disamina delle diverse dimensioni del credere illustrate nella riflessione del nostro autore, è necessario accennare anche alla fede come principio di visione apocalittica, che si interroga sul senso degli eventi e della storia, e che, allo stesso tempo, coltiva anche l'aspirazione ad andare oltre, verso il suo fine naturale, nella contemplazione ultima del Cielo⁴⁸⁸. L'evento Cristo ha impresso nella storia una dialettica drammatica fra Bene e Male, che continuerà fino alla vittoria conclusiva di Dio, facendo del “tempo intermedio” fra le sue due venute un tempo “pieno”, benchè gravato dal peso della non evidenza di segni e simboli, e per di più di valenza opposta. In una situazione così connotata da incertezza e ambiguità «la fede cristiana “autenticamente apocalittica” è sorgente di gioia, di speranza, di attività, di impegno [e si

⁴⁸⁶ È questa la conclusione e l'auspicio ecumenico del teologo di Padova che chiede alla chiesa di essere il «luogo della mutua verifica, della mutua testimonianza, della vicendevole educazione», per superare una concezione “privatistica” della fede, di matrice borghese si sarebbe detto negli anni della “contestazione”, verso un credere dalla “temperatura elevata” che raccolga le sfide della storia e ne metta a frutto le potenzialità e le ricchezze ivi disseminate. Le citazioni sono tratte da: SARTORI, *Libertà e fede...*, p. 87 e 86, rispettivamente.

⁴⁸⁷ Questa fede ad alta temperatura, di cui parla Sartori, *si offre* al soggetto moderno come roccia su cui fondare la sua *true existence*, secondo la terminologia che Bultmann impiega nel saggio, originariamente pubblicato in inglese come trascrizione di un ciclo di *Gifford lectures* tenute all'Università di Edimburgo dall'autore nel '55, R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia 1989, p. 7 e ss. Essa ci sembra qualcosa di più dell'adesione atemporale alla Parola che risuona nella predicazione. La fede “viva” presuppone tutto questo, ma come premessa di un cammino impegnativo, coinvolgente e mai concluso, pienamente *storico* ma aperto all'*éschaton*, alla scoperta di se stessi, dei propri compagni di viaggio e di Dio.

⁴⁸⁸ Apocalisse della fede, quindi, secondo il doppio significato del genitivo. Anzitutto soggettivo, la fede come sguardo che si protende oltre il presente per cooperare alla costruzione del futuro; ma anche oggettivo, una fede consapevole della propria provvisorietà e parzialità, quindi ecumenica e cattolica. Sono questi i temi che il nostro autore affronta in: L. SARTORI, «L'Apocalisse della fede», in *Hermeneutica* 3 (1983), pp. 11-23. Il suo discorso è articolato in quattro passaggi: 1- il carattere velato (simbolico) della visione di fede che corrisponde alla provvisorietà della realtà presente; 2- la visione dialettica e drammatica della storia, gli aspetti contraddittori e il problema del Male, anche personificato; 3- scrutare il futuro per scorgervi i “segni della fine”; 4- l'atteggiamento conseguente nel vissuto, paura o speranza? Sul primo punto non sostiamo qui ulteriormente avendolo già segnalato sopra a proposito dei limiti dell'esperienza della fede; sul secondo e terzo ritorneremo a breve nel prossimo capitolo, sulla storia. Ci soffermiamo invece sul quarto aspetto, anche perché è chiara la connessione con il tema testè svolto del dinamismo impresso alla libertà dalla fede. Come ampliamento del primo punto, osserviamo che anche «la Chiesa della fede resta ancora un mistero velato. È figlia della croce. Non ha capacità nè diritto di porsi quale “popolo tra i popoli”, ossia separatamente e in qualità di ente sacrale; bensì deve restare “popolo nei popoli”, nascondendosi dentro ogni gente, ogni cultura, “a guisa di fermento”, senza pretese di egemonia e di superiorità». Cf. SARTORI, *L'Apocalisse della fede...*, pp. 13-14.

sforza] di darsi parole e forma storica» per offrirsi come istanza critica e “memoria pericolosa” che smaschera ogni idolatria o assolutizzazione indebita del presente⁴⁸⁹.

Assunzione e immersione nella situazione storica, e insieme distacco, verifica e valutazione critica della medesima, sono i due volti dell’atteggiamento del credente e dell’azione della chiesa, legati alla dimensione di incarnazione della fede e al suo contemporaneo dinamismo di perenne trascendimento⁴⁹⁰. Sartori conclude, quindi, affermando che una fede purificata nella dimensione apocalittica ha le giuste credenziali, oggi, che la domanda di senso si è fatta così urgente, in un mondo sovraccarico di mezzi ma sorprendentemente debole nell’area dei significati e dei fini. Anche la complessità dei contesti vitali e delle situazioni odierne vede la fede, resa attenta dalla riserva escatologica, umile e disponibile a raccogliere i molti segni “incoraggianti” sparsi ovunque nella storia. Infine, l’autore patavino raccoglie dalla fede apocalittica anche un ultimo invito «a coltivare la teologia “negativa”, ossia la parte del “no” e del “silenzio”, dopo il “sì” e “le parole”; onde alimentare veramente in sé l’anelito e la disposizione alla visione»⁴⁹¹.

Ricomponendo, infine, questo ampio mosaico di idee e di attese sulla fede che tengono presenti le diverse caratteristiche del soggetto moderno e della situazione socio-culturale, possiamo constatare come la riflessione sartoriana, esplorando fino in fondo le piste additate dal Vaticano II, raccolga le provocazioni legittime del nostro tempo ribadendo la centralità del *credere in Deum* e il ruolo necessario ma funzionale della chiesa, esprimendo rispettosa attenzione ai soggetti umani nella loro integralità, alla loro dignità inviolabile e alle ricchezze di cui essi sono portatori, mostrandosi sensibile ai valori, oggi assai sentiti, dell’esperienza, della socialità, della libertà e della corresponsabilità che dal teologo patavino vengono trasformati in altrettante “vie della fede” proponibili e percorribili oggi⁴⁹². La sua teologia è vicina “per natura”, essendo militante e testimoniale, ai temi dell’impegno e della verifica etica, della responsabilità individuale e collettiva; la sua proposta, anche sul tema della fede, è coinvolgente ed inclusiva nel mobilitare ogni risorsa nel costruire oggi un frammento di futuro del quale la fede escatologica garantisce il senso.

⁴⁸⁹ Cf. SARTORI, *L’Apocalisse della fede...*, p. 22. Sullo sfondo possiamo cogliere una vicinanza con la teologia della speranza di Moltmann, cf. il capitolo precedente ai numeri 6.2 e 6.4.2. Continua l’autore: «La “riserva escatologica” costituisce fermento di crescita, pungolo di rinnovamento, principio di autentica “rivoluzione”» (*ibidem*, p. 22). L’orizzonte di queste riflessioni è sia individuale che comunitario e apre a un dinamismo di libertà assai più intenso e coinvolgente degli scenari intrasoggettivi prospettati da Bultmann nel saggio citato alla nota 487, pp. 183-204. L’autentica fede apocalittica genera, secondo il teologo patavino, una speranza che non viene mai meno, della quale disegna la sorgente e i tratti somatici in un testo del 2002 dal titolo «La speranza invincibile», raccolto in: SARTORI, *Il gusto della verità...*, pp. 531-540.

⁴⁹⁰ Per le “applicazioni” di questa legge della fede, estese anche alla relazione fra memoria e profezia, cf. SARTORI, «Introduzione generale», in *Dizionario di Pastorale...*, pp. 26-28.

⁴⁹¹ Cf. SARTORI, *L’Apocalisse della fede...*, pp. 22-23, *passim*. Al riguardo, l’autore esprime un benevolo rimprovero alla teologia contemporanea che troppo insiste sulle affermazioni, arrestandosi in esse, quasi fossero proporzionate al mistero, dimenticando il metodo della vera analogia, che ad esso solo si avvicina... “in punta di piedi”. Allargando lo sguardo a partire dalla particolare prospettiva costituita dal carattere escatologico della fede riscoperto dal concilio, il teologo patavino, ricordando come anche san Tommaso parli della *res* (la realtà di Dio e della sua Parola) che si comunica e insieme si nasconde sotto l’*enuntiabile* (le parole umane in cui essa “sussiste” e viene trasmessa), vede nei due principi-guida dell’ecumenismo enunciati dal Vaticano II un’applicazione della conoscenza velata, «come in uno specchio, e in enigma» (1 Cor 13,12), diversa dalla visione, propria della fede; cf. in proposito: SARTORI, *La fede nel dinamismo della storia...*, pp. 26-28.

⁴⁹² Rimandiamo il lettore anche alla Parte prima, ai testi e ai temi che illustrano la *mens* dell’autore.

La lunga frequentazione dell'ecumenismo ha portato il nostro autore a insistere sull'importanza dell'*implicito* nel vissuto della fede, che impegna a porre in primo piano l'atteggiamento soggettivo profondo del credere, a riconoscere in esso anche l'inevitabile presenza di limiti e di ambiguità e a porre la *solidarietà* interpersonale come esigenza primaria intrinseca del credere. Ne segue che «il soggetto credente più adeguato al dono della Rivelazione non è il singolo; è la comunità; anzi è la chiesa universale; anzi la futura chiesa ecumenica (...). Il credere reale e autentico è sempre un *con-credere*», in cui un “noi” comunitario e professante si fa costruttore di storia nel dono, nella testimonianza e nel sostegno reciproco della fede dei singoli. Questo peculiare carattere della fede, che si realizza nell'incontro interpersonale, da soggetto e soggetto, instaurando una *relatio* vicendevole ultimamente protesa verso il “totalmente Altro”, potrebbe affiancarsi, qualificandola come *fides cui creditur*, alle altre due dimensioni ben note del credere, la *fides qua*, da testimoniare e comunicare come esperienza, e la *fides quae*, da trasmettere come oggetto, quale *depositum fidei*⁴⁹³.

È questa insistenza di Sartori sulla dimensione comunitaria, sul *noi* dei credenti che segue e dà compimento all'atto di fede individuale, la singolarità che lo differenzia, ad esempio, sia da C. Theobald che da J. Ratzinger, due noti teologi che hanno sondato la profondità della fede nell'odierno contesto culturale. Se tutti e tre convengono sulla necessità di dare maggiore importanza alla *fides qua* di quanto non facesse la teologia pre-conciliare, laddove gli altri due autori la descrivono in termini di esperienza soggettiva e individuale, Theobald come incontro con il traghettatore di Nazareth e Ratzinger come balzo-trasvolata verso un valore invisibile colto come basilare per la vita, il teologo patavino la prospetta invece, ancor prima di addentrarsi nei contenuti, secondo una duplice dimensione⁴⁹⁴. Ricordando i passi essenziali del percorso appena concluso, essa è innanzitutto individuale e si sviluppa poi come *esperienza*, espansione della *libertà* e percezione della *riserva escatologica*, ma è allo stesso tempo anche il fondamento della *communio* ecclesiale, quindi un credere *insieme* la cui piena espansione autocosciente si ha in una pluralità di linguaggi condivisi e nella fede ecumenica⁴⁹⁵.

Concludiamo la nostra presentazione teologico-fondamentale della fede e della sua attualità odierna, secondo il pensiero di Sartori, con una rassegna di tre confronti “applicativi” in cui essa si misura con altrettanti contesti odierni difficili, quali il tema della verità, le forme concrete del credere o dell'incredulità, la relazione con la cultura. Questa breve panoramica ci sembra importante per due motivi: anzitutto mostra la sollecitudine e l'intenzione pastorale dell'autore nell'affrontare dei temi “caldi” per la fede e la teologia, che esprimono tutti prospettive diverse dell'articolata dialettica fede-storia. D'altro canto questo ci consente di

⁴⁹³ Ci siamo ispirati ad un breve testo dell'autore, in cui non si cita l'espressione *fides cui creditur* anche se il concetto da noi inteso di fatto viene espresso: L. SARTORI, «Fides qua - fides quae», in *Studia Patavina* 49 (2002), pp. 109-111. La nostra citazione si trova a p. 110. La “fede comunitaria” ci sembra presupposta anche dalla preghiera che il celebrante, nei riti di comunione, rivolge al Signore Gesù prima dello “scambio della pace”: «non guardare ai nostri peccati ma alla fede della tua chiesa...».

⁴⁹⁴ Cf. C. THEOBALD, *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2006, pp. 63-64; RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*..., p. 22.

⁴⁹⁵ Una riprova del valore che Sartori attribuisce alla qualità della dimensione comunitaria del credere la si evince dall'attenzione che egli riserva al ruolo testimoniale affidato alla chiesa, comunità dei fedeli, come *segno* che invita a credere, aggiornando la categoria di “miracolo morale”. Vi ritorneremo più avanti.

verificare anche il carattere “responsoriale”, testimoniale, della riflessione del teologo patavino che preferisce al pensiero astratto e alla riflessione accademica la risposta puntuale offerta dalla fede che rielabora, generalizzandole, le istanze emergenti dalla situazione concreta alla luce della *memoria fidei* per diventare *profezia* che lievita e indirizza la storia⁴⁹⁶.

7.3- La fede e la verità

Nell'Intermezzo è emerso come aspetto irrinunciabile, benchè problematico per la teologia *oggi*, il riproporre la relazione fra la fede e la verità in un ambiente culturale dove alla *ratio* conoscitiva viene riconosciuto solo un ruolo prevalentemente operativo e funzionale, rinunciando alla intenzionalità metafisica piena assegnatole dalla tradizione classica e cristiana⁴⁹⁷. Non solo, anche «nel dibattito ecumenico [si ascoltano] voci preoccupate circa la tensione tra unità e verità, e sembra che solo la verità costituisca un valore assoluto, a differenza dell'unità, che sarebbe solo un'opzione o poco più»⁴⁹⁸. In un testo dell'anno 2000 Sartori scrive: «Verità è nome santo; ma quando scende dalle altezze dell'empireo degli ideali puri e viene posta nelle mani dell'uomo storico si macchia facilmente di ambiguità. Com'è di ogni altro ideale trascendente (...). E l'esperienza sembra incaricarsi di metterne in rilievo piuttosto le ombre e le contraddizioni», evindenziando più la forza *divisiva*, che si manifesta nell'intolleranza e nell'esclusivismo, piuttosto che quella *unitiva* che si concretizza nella ricerca della giustizia e della pace, ardentemente desiderate dall'umanità stanca di conflitti, perché «siamo entrati nell'era ecumenica»⁴⁹⁹. Parlare della verità nel difficile contesto culturale odierno, scettico e relativista, mostrare la necessità del camminare insieme dei credenti come unica via adeguata per avvicinarsi ad essa, far valere il suo ruolo insostituibile e unitivo verso la meta della pace vera, queste sono tre tra le sfide raccolte dal teologo patavino nei suoi scritti e nella sua testimonianza, prediligendo un approccio intenzionalmente missionario-pastorale, pratico quindi, piuttosto che teoretico, anche se i capisaldi della sua riflessione sono chiari e argomentati⁵⁰⁰.

⁴⁹⁶ Cf. l'ampio scritto: SARTORI, *Teologia sistematica, domani...*, che abbiamo presentato nella Parte I alla p. 52.

⁴⁹⁷ Cf. sopra alle pp. 119-121 per una sintesi del “clima” della relazione odierna fra pensiero e verità al quale la teologia non può assuefarsi. Essa si deve sentire impegnata a dare il suo contributo a risolvere i grandi problemi della società, ma facendo valere come suo apporto specifico proprio la questione e le esigenze della verità di cui deve mostrarsi testimone e non proprietaria, come nota non senza apprensione G. Colombo. Cf. COLOMBO, *La teologia del secolo XX...*, pp. 47-50.

⁴⁹⁸ Cf. SARTORI, *L'unità della Chiesa...*, p. 184. L'autore si mostra preoccupato di stabilire innanzitutto un confronto corretto fra due valori, unità e verità, considerati entrambi o sotto il profilo universalissimo dei *trascendentali*, oppure sotto un aspetto concreto, questa particolare verità e questa forma di unità; cf. *ibidem*, le pagine seguenti.

⁴⁹⁹ Le citazioni son tratte da: L. SARTORI, «“Io sono la verità” (Gv 14,6). Verità e dialogo», in SARTORI, *Il gusto della verità...*, p. 481. Dopo aver più volte affrontato il tema della verità nel contesto del dialogo ecumenico fra le chiese, in questo saggio l'autore esamina ancora il medesimo argomento nel più ampio contesto dell'odierno ambiente culturale.

⁵⁰⁰ Quanto alla verità e ad altri argomenti correlati, senza ripeterci rinviando il lettore anche a ciò che si è già detto nella Parte I su alcuni aspetti del pensiero del teologo patavino: pp. 19-20, il Vaticano II e la *veritas salutaris*, l'intenzionalità salvifica della verità; pp. 23-24, il concilio e il *depositum fidei*, un approccio articolato; pp. 29-31, verso una “via antropologica” alla verità; pp. 42-44, le religioni e la pace, un compito da condividere; pp. 44-46, LG e UR, il *subsistit in*, la verità e la sua veste storica; pp. 50-51, spiritualità, storicità ed ecumenismo (planetario), tre prospettive che devono crescere *insieme* nella teologia, secondo l'autore patavino; pp. 92-93, la carità come strumento *della* e *via verso* la verità; pp. 94-95, la ri-recezione come mezzo per l'inculturazione della fede, “rispettoso” delle identità diverse.

Secondo l'autore patavino sono «decisive alcune categorie espresse e sottolineate dal Vaticano II, due in particolare: prima, *il criterio della pienezza* e dell'integrità; seconda, *la dimensione escatologica* del dono di Cristo e della chiesa», dove la prima dice la partecipazione e la gradualità del "sussistere" dei doni divini nelle realtà finite, mentre la seconda fa riferimento a un cammino, a un processo temporale che realizza quella progressività mai conclusa con cui nella storia la verità viene fatta propria e vissuta dai credenti⁵⁰¹. La percezione chiara della differenza fra il dono di Dio, che in una concatenazione di *subsistit in* si comunica mediante la sua Parola, accolta nelle molte e diverse parole umane della Bibbia, a sua volta proclamata dalla voce della chiesa, e della capacità di recezione dei credenti, segnata dai limiti creaturali e dal peccato ma anche in grado, specie come grande soggetto comunitario con-credente, di progredire nel vivere e fruttificare questo dono grazie all'aiuto dello Spirito, consente alla teologia di Sartori di porsi in una certa sintonia spontanea con la percezione, spesso irriflessa, che i nostri contemporanei hanno della verità, mutuata dal mondo tecnico-scientifico.

Infatti, benchè la verità dei moderni a differenza degli antichi abbia spesso solo un ruolo funzionale-stumentale, tuttavia anche nella mentalità odierna è diffusa la convinzione che il cammino che ad essa conduce abbia le sembianze di una impresa che è sia collettiva che progressiva e storica⁵⁰². Ma la cooperazione dei credenti all'impegno di "liberazione" dell'uomo, specialmente degli oppressi, e alla promozione dei valori etici assume anche il volto dell'inculturazione del Vangelo.

Allora il guardare fuori della fede cristiana verso il mondo etico o dei valori umani sui quali si determina oggi un consenso e un approfondimento da parte di tutti, non è propriamente un guardare fuori, è piuttosto un guardare *la rivelazione come in uno specchio*, per misurare il riverbero e la premessa della Parola. Tutto ciò che aiuta a capire l'uomo e il cosmo, dà contributo a capire la Parola⁵⁰³.

Almeno a livello di metodo e di obiettivi comuni, nell'interesse dell'uomo e della fede, è quindi possibile un lavorare insieme tra cristiani, cattolici e non, e altro-credenti, e la partecipazione frequente del teologo patavino a numerosi e "riusciti" incontri, seminari e simposi interdisciplinari e interconfessionali ne è la dimostrazione più chiara ed efficace⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ Cf. L. SARTORI, *Prefazione. Riflessioni confidenziali di un amico...*, p. 11; i corsivi sono dell'autore. Sono i temi del *subsistit in* e dell'indole escatologica della chiesa, noti dalla Parte I e ribaditi nelle pagine precedenti. Sottolineiamo inoltre che, affermando il sussistere della verità in una sua forma espressiva anche senza piena identificazione, non si nega affatto il suo *ad-venire*, come pure sostenere che cresce nel cammino dei credenti la sua comprensione-fruttificazione è ben diverso dall'affermare che la verità *diviene* nella storia. Per comprendere l'importante ruolo del *subsistit in* nel pensiero dell'autore patavino è necessario, a nostro avviso, tenere a mente anche il tratto spirituale della sua teologia, mistica e apofatica, che si conclude con un parlare a Dio nella preghiera, e la sua convinzione circa il valore solo analogico del nostro parlare di Dio; cf. Parte I, pp. 76-78.

⁵⁰² Sul diverso modo di concepire la verità e la *ratio* che ad essa intende, fra gli antichi e i moderni e sulla concezione della storia cf. sopra le pp. 107-108, 113. Sartori chiama *verità soggettiva* il modo contemporaneo di concepire il vero, fondato sull'attività della coscienza e della libertà; cf. SARTORI, *"Io sono la verità" (Gv 14,6). Verità e dialogo...*, p. 483.

⁵⁰³ L. SARTORI, «La rivelazione, i libri sacri, i valori etici comuni», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 90-91 (i corsivi sono dell'autore). Tuttavia, egli osserva nel seguito, ciò non significa accoglimento indiscriminato di tutto quanto esce dal fronte dell'etica umana e della politica mondiale. Occorre, infatti, decifrare e interpretare per poi *purificare, consolidare e trasfigurare* secondo le indicazioni del concilio.

⁵⁰⁴ L'aggettivo "riuscito" richiede qualche chiarimento. Il valore della comunione, il modello aperto e "cattolico" della Scrittura in cui Sartori crede, aiutato anche dalla sua mentalità, chiedono come conseguenza che il rapporto fra le

Non va tuttavia dimenticato che il suo convincimento, più volte sostenuto, della necessità del camminare insieme verso la verità, da parte di tutti i cristiani e in compagnia anche dei fedeli delle altre religioni e di coloro che credono nei valori umani, e della condivisione del frammento di essa di cui ciascuno è portatore, può generare l'impressione che il suo pensiero sia orientato all'eclettismo, o addirittura al sincretismo⁵⁰⁵. Sono sospetti che vanno decisamente allontanati osservando come la posizione di Sartori sia pienamente ortodossa perchè teologicamente fondata: essa elabora delle conclusioni coerenti a partire dal riconoscimento della trascendenza di Dio e dall'assunzione fedele della nota della *cattolicità* che chiede alla chiesa di ricapitolare, riconducendo in un'unità armonica, *tutte* le ricchezze disperse ovunque nella storia⁵⁰⁶.

Coerentemente con la sua "relazione" abituale con la filosofia, l'autore patavino affronta il tema del *verum* guardando al «cambiamento culturale e sociale che ci impegna a modificare il nostro ricorso al valore della verità», quindi con una intenzione pastorale piuttosto che teoretica, per aprire concretamente una via alla fede nell'attuale contesto e non *principaliter* per instaurare un dialogo sull'argomento con le correnti del pensiero filosofico contemporaneo⁵⁰⁷. Uno sguardo rapido alla cultura odierna mostra una notevole accentuazione del ruolo del soggetto nel processo veritativo, dal quale ci si aspetta aprioristicamente maturità e capacità di giudizio, requisiti che fondano il buon funzionamento della democrazia. In un ambiente umano caratterizzato dalla disponibilità crescente di mezzi tecnici in ogni settore che ampliano i confini creaturali e da un clima di concorrenza esasperato, la contropartita è lo scarso interesse al profilo oggettivo del vero,

persone sia improntato non allo scontro bensì al dialogo franco, all'ospitalità vicendevole e alla mutua recezione. In un testo sulla carità, via della verità, scrive: «Aprirsi all'altro, ai molti altri, obbliga a trattare se stessi e tutti non solo come destinatari bensì anche come portatori di verità (almeno di frammenti!); e quindi si dilata l'amore della verità, amplificando il campo e l'orizzonte della ricerca e dell'attesa» (SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi...*, p. 229). Nello spirito del teologo patavino, a queste condizioni, un incontro può dirsi riuscito.

⁵⁰⁵ Potrebbe ricordare anche l'atteggiamento anglosassone definito dalla *comprehensiveness*, la cui brillante espressione politica è stata la creazione del Commonwealth nel secondo dopoguerra, cioè disponibilità ampia al dialogo ottenuta al prezzo di un implicito cedimento al sincretismo e al relativismo. Sulle caratteristiche dell'amore autentico per la verità, secondo l'autore patavino, suggeriamo la lettura di un breve passo di: SARTORI, «L'ecumenismo, laboratorio di tolleranza», in *CredereOggi...*, pp. 116-117. Inoltre, sulle risposte alle obiezioni più frequenti che vengono mosse da più fronti all'esigenza del dialogo sulle questioni attinenti alla fede, si può leggere anche: SARTORI, «Dialogo», in: *Dizionario della pace...*, pp. 298-299.

⁵⁰⁶ È l'assoluta sproporzione fra Creatore e creatura ad esigere, secondo il nostro autore, un soggetto meno inadeguato possibile come partner del dialogo con Dio, come solo può esserlo un ampio soggetto storico comunitario, animato dall'identica fede e dal medesimo Spirito. Le stesse motivazioni sostengono anche la sua proposta di un'ermeneutica ecclesiale condivisa che abbiamo incontrato nella Parte I, numero 4.4. Egli è tuttavia consapevole che «non è rara nei filosofi e teologi "puri" una certa diffidenza pregiudiziale contro l'ermeneutica; questa opererebbe a un livello più basso rispetto a quello autenticamente meritevole del titolo di filosofia e teologia» (cf. L. SARTORI, «Filosofia e teologia: incontro impossibile? Il "caso" Salmann-Severino», in *Studia Patavina* 44 (1997) 2, p. 324). Infine, sul significato e le esigenze della *cattolicità*, che esprime l'originale unità in *Cristo* modellata sull'esempio della Trinità, rinviamo il lettore a quanto si è già detto al numero 4.3.3.

⁵⁰⁷ Mutuando due termini dalla medicina, l'uso della filosofia da parte del teologo patavino ha un intento "semeiotico" e "diagnostico" nel leggere la società contemporanea, come già da noi anticipato alla Parte I, numero 5.2. La breve citazione è tratta da: SARTORI, *"Io sono la verità" (Gv 14,6). Verità e dialogo...*, p. 481. Nello scritto il teologo patavino illustra come la filosofia tomista fosse attenta a diversi "universi" di verità, metafisica, gnoseologica e morale e, tramite gli "accidenti" e le "note individuanti", trovasse un certo rilievo anche gli esistenti concreti e specialmente gli individui umani nella loro "ineffabilità"; cf. *ibidem*, pp. 487-488. L'unità fra pensiero e realtà veniva risolta tramite la relazione di *essenze* e di *esistenze*, soluzione oggi considerata non soddisfacente. In assenza di vere alternative, improbabili in un clima di "pensiero debole", Sartori constata il ripiegamento della cultura e della società sulle due posizioni che descriviamo nelle righe seguenti. Nel testo, inoltre, l'autore si rivolge a tutti senza distinzione, ma specialmente ai credenti per invitarli a fare della loro fede il motivo fondante del dialogo e di una testimonianza capace di accogliere e coinvolgere.

fatto che comporta un facile passaggio allo scetticismo e al relativismo che si traducono non di rado in ostilità aperta nei confronti delle religioni alle quali si attribuisce un ruolo divisivo nella società, a motivo dell'ostinata difesa del patrimonio dottrinale di verità di cui tutte si sentono depositarie⁵⁰⁸.

In questa situazione di disorientamento prodotta dal venir meno di stabili riferimenti valoriali condivisi, Sartori rileva due tentativi di supplire a questo indebolirsi della tensione verso la verità e alla funzione unitiva che questa ha sempre esercitato. Il primo, di cui tanto si parla ai nostri giorni, è la globalizzazione, nata con un profilo prevalentemente tecnico-economico, favorita dalla nuova *κοινὴ* costituita dal linguaggio delle scienze e della tecnica e dalla mondializzazione delle economie, ma che oggi si propone anche come un implicito riferimento veritativo tramite la sua influenza sulla cultura e sugli stili di vita, appoggiata da ingenti interessi politico-economici che agiscono sulle coscienze per renderle "omogenee" tramite il quasi monopolio dei *mass media*⁵⁰⁹. La seconda soluzione, speculare alla prima e in parte nata come reazione antagonista ad essa e come risultante delle paure generate dalla complessità odierna in fatto di culture e di religioni e del bisogno di nicchie tranquillizzanti, è il chiudersi nella propria "verità".

Si cerca (...) rifugio in un piccolo mondo di proprie scelte ad orizzonte limitato, circoscrivente, protettivo (...). La *diversità* pare sempre qualcosa di *ostile*, di pericoloso, una *minaccia* almeno potenziale. Eppure è proprio la diversità o particolarità, e non l'unità o l'universalità ad essere esaltata (...). Sotto sotto si cede allo scetticismo, al relativismo. Non esiste la Verità in grande, esistono solo tante piccole verità (...). Al massimo si predica la *tolleranza*; si ammette la necessità di una sorta di *coesistenza* pacifica, purché siano ben fissati i confini anche fisici che dividono tra loro i vari inquilini del mondo⁵¹⁰.

Infine la proposta cristiana, secondo le parole di Sartori:

La Verità al maiuscolo è la *Verità dialogica*, ossia la verità verso la quale ci si muove insieme, che si cerca insieme, che si scopre insieme e che si professa insieme⁵¹¹. Primato della *comunione*, a livello radicale, ossia anche per ciò che riguarda il rapporto con la Verità. Qui si decide del senso vero, religioso, della Verità. Questa è sì anche un dono già dato, e che rende già prezioso e ricco ogni soggetto umano, sia individuo che gruppo o comunità; ma è donato come "seme" ed anzi, secondo le parabole di Gesù, come seme di eternità, che esplicita in pieno frutti maturi solo nel Regno di Dio. La Verità, in altri termini, è sì anche un dono che ci precede, ma è soprattutto un dono che sta sempre più avanti di noi, che è promesso e che impegna a raggiungerlo in futuro (...). Nella fase storica ci son concessi solo frammenti, anticipi; solo nell'eschaton si rivelerà in pienezza. La verità deve diventare vita, vale a dire impegnare a crescere in essa, superando progressivamente ogni suo limite, perciò aprendo al dono di altri soggetti portatori di verità. Così che alla fine la Verità appaia anch'essa *dono di tutti e a tutti*. (...) [Come soggetto vivo e non destinatario o strumento passivo] la persona umana ha la dignità di *prima verità*; Gesù affermando di sé "io sono la Verità", in qualche modo ha puntato il dito su ogni persona umana

⁵⁰⁸ Abbiamo riassunto le pp. 482-486 del testo citato alla nota precedente. L'autore rileva tuttavia come la cooperazione del soggetto all'oggettività della verità non sia incompatibile con la Rivelazione; scrive, infatti: «Anche la Parola di Dio, come si presenta nella tradizione biblica, in particolare cristiana, è soprattutto "dialogo", esige risposta perché risulti "compiuta"; Dio interpella e l'uomo traduce, interpreta, dona propria lingua e non solo proprio consenso (l'*amen* della fedeltà)» (cf. *ibidem*, p. 483). Ciò era valorizzato anche dalla tradizione tomista che distingueva fra un *auditus* e un *intellectus fidei*.

⁵⁰⁹ Cf. SARTORI, "Io sono la verità" (Gv 14,6). *Verità e dialogo...*, pp. 488-489. «La globalizzazione rappresenta la vittoria unilaterale del valore "unità"; ma in nome di una sola verità: quella dell'"utile"; quindi tendenzialmente materialistica», (*ibidem*, p. 489).

⁵¹⁰ Cf. SARTORI, "Io sono la verità" (Gv 14,6). *Verità e dialogo...*, p. 490. Osserva l'autore come questo secondo atteggiamento sia molto diffuso anche presso i cristiani; esso corrisponde al sotterrare il talento, secondo la parabola del Vangelo.

⁵¹¹ Su "la chiesa e il dialogo" dopo il concilio cf. la Parte I, le pp. 22-23. Il nostro teologo mostra la sua intenzione pastorale anche proponendo delle idee concrete sulle modalità di attuazione del "dialogo della verità", alle quali noi ci limitiamo a rinviare il lettore, in: SARTORI, "Io sono la verità" (Gv 14,6). *Verità e dialogo...*, pp. 493-497.

perché ci convinciamo che, pur non essendo Dio come lo è Lui, anche ogni altra persona umana riveste in qualche misura la dignità di costituire un dono di verità, di essere anch'essa verità⁵¹².

La verità cristiana, tuttavia, ha una natura speciale: fluisce dal mistero di Dio e dal suo piano salvifico e “sussiste” in una rivelazione storica coinvolgendo dei “mezzi” anch'essi storici (dogmi, sacramenti...) che rinviando, per uno svelamento pieno, solo alla fine dei tempi, al Regno escatologico. In analogia alla vicenda di Gesù, che dopo la luce di Pentecoste viene contemplato da tutti i credenti nella gloria del compimento finale, anch'essa richiede la fede che consente di coglierla al di là dei simboli e dei linguaggi che la veicolano⁵¹³.

Il *Vero dialogico* di cui parla Sartori si rivolge e provoca il dinamismo della triplice libertà della fede (nei confronti del soggetto stesso, di Dio e di tutti gli altri uomini), il suo sì al piano divino come in Maria, attivando quella capacità di visione apocalittica che rende la fede capace di diventare memoria critica e proposta profetica nel cammino della storia⁵¹⁴. Esso si rivela anche portatore di un ampio spettro di significati: riceve dalla tripartizione classica della verità secondo la tradizione scolastica, è ancorato a quella biblica in quanto gravido di futuro e fondato sulla fedeltà divina nei confronti del Suo popolo ed accoglie anche la prospettiva di progressivo disvelamento mai concluso, di avvento continuato dell'Essere, proposta dal pensiero di Heidegger⁵¹⁵. Esso predispone alla collaborazione con tutti i soggetti storici e all'azione concreta poiché «la “veritas” biblica non è una verità solo “contemplanda”, da contemplare; è una verità “facienda”, da realizzare; e facendo la verità non solo si attinge luce, ma si illumina; si contribuisce ad accendere luce»⁵¹⁶. Dono di Dio offerto a tutti e invito alla corresponsabilità rivolto specialmente ai credenti in Cristo affinché uniscano generosamente le loro forze a quelle di tutti gli altri uomini per lievitare la storia, piantandolo e coltivandolo in essa come seme di eternità: questa è la sintesi della verità cristiana nel pensiero

⁵¹² La lunga citazione, ampiamente riassuntiva del suo pensiero, è tratta da: SARTORI, *“Io sono la verità”* (Gv 14,6). *Verità e dialogo...*, p. 491. L'affermazione del senso religioso della verità avvicina il teologo patavino alle conclusioni di Padovani sulla irraggiungibilità del senso globale della storia, anche con gli strumenti della metafisica, cf. l'Intermezzo pp. 131-132. Secondo un'altra prospettiva, la presenza di Dio e della legge morale nell'intimo della coscienza di ogni uomo è affermata da GS al n. 16. La verità, come seme che attende di portare frutto, si prolunga naturalmente sul tema del prossimo capitolo, la storia, dove si paleserà, attraverso la cooperazione della fede dei credenti, come fattore di crescita e di unificazione offerto ai progetti umani. Infine osserviamo come questa “terza via” dialogica e cristiana salvaguardi sia il valore dell'unità che quello delle molteplicità legittime.

⁵¹³ Cf. SARTORI, *“Io sono la verità”* (Gv 14,6). *Verità e dialogo...*, pp. 493-494. La fede, non essendo né prodotto o conquista della ragione e nemmeno visione, abbisogna della luce dello Spirito per fare ermeneutica entro il mondo dei simboli e dei segni storici e culturali che veicolano la verità.

⁵¹⁴ Nel pensiero dell'autore la verità e la fede esprimono un dinamismo “parallelo”, dal seme fino al compimento escatologico, che si realizza tramite il loro mutuo coinvolgimento. Per gli aspetti ora citati della fede cf. sopra il numero 7.1.

⁵¹⁵ Cf. la nota 505. La tripartizione sopra accennata è fra verità *metafisica*, o *ontologica*, *logica* e *morale*.

⁵¹⁶ Cf. SARTORI, «Introduzione generale», in *Dizionario di Pastorale...*, p. 21. Altrove, alcuni anni dopo, scrive: «[Il] vero credente si fa *ospitale* al massimo; non solo per rapporto alle verità astratte, ma anche per rapporto ai fratelli portatori di verità, a tutti: dai cercatori quasi disperati, ai dubbiosi, ai fornitori di “no” ossia di obiezioni, ai credenti incerti, fino ai fervorosi e ai mistici. Ospitale nel senso sia attivo che passivo: nel senso di ospitante, di “capace di ospitare dentro la propria fede” le altre situazioni di fede di altri soggetti, e nel senso di ospitato, di “disponibile ad essere ospitato” dentro la fede di altri. Provocato *da*, pensa e vive *con*, per maturare *in*»; SARTORI, *Ripensare l'ateismo...*, pp. 266-267 (i corsivi sono dell'autore). È questa la “via antropologica” alla verità sognata dal teologo patavino.

del teologo patavino, un dono fatto all'intera famiglia umana affinché consegua in Dio l'unità e la vera pace⁵¹⁷.

Dopo aver esaminato come l'autore collochi il tema della verità entro le coordinate del dono escatologico divino e dell'impegno umano collettivo al dialogo, al mutuo interscambio e alla corresponsabilità, facciamo ora un rapido cenno alla trattazione dell'argomento da lui proposta nell'ambito del dialogo interconfessionale e di quello interreligioso⁵¹⁸. Il dibattito tra le chiese sulla verità va collocato, secondo il teologo patavino, nel quadro della riconciliazione delle rispettive concezioni e interpretazioni della dottrina della fede, rivendicate come le uniche vere e autentiche da ognuna di esse⁵¹⁹. Il nucleo problematico della difficoltà di intesa si situa nella *storicità* della esplicitazione della Parola, reso più acuto dalla lunga separazione delle chiese, durata alcuni secoli, e dal clima di polemica e di competizione alimentato quasi ininterrottamente fino ai giorni nostri. Questa dimensione storica non è riconducibile al solo "sviluppo del dogma" e al progresso della Tradizione, ben noto alla teologia cattolica, ma coinvolge anche le diverse confessioni e gli stessi fedeli, le storie individuali delle chiese separate, con le luci e le ombre, e i diversificati processi di identificazione della fede interiorizzati dai credenti⁵²⁰.

⁵¹⁷ In un altro scritto ribadisce la convinzione che anche «la fede degli altri [altri cristiani e credenti di altre religioni] può offrire un contributo positivo alla purificazione-fortificazione della fede cristiana e alla costruzione di quel "soggetto plenario" del "concredere", che – utopicamente parlando – si identifica con l'umanità tutta intera, alla quale è indirizzata intenzionalmente la parola di Dio» (cf. SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo...*, p. 21, corsivo dell'autore). Qui nel nostro testo abbiamo accennato solo tangenzialmente al tema della pace, dono di Grazia e cifra sintetica dell'amore e del dialogo trinitario. Per uno sviluppo più ampio dell'argomento nel pensiero di Sartori, anche in rapporto alla responsabilità delle religioni, rinviamo il lettore a quanto esposto alla Parte I, alle pp. 43-44. Osserviamo, infine, come il dialogo ad ampio raggio inteso dall'autore riproponga quello auspicato da Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam*.

⁵¹⁸ Nel dialogo ecumenico per il ritorno alla piena unità delle chiese, sotto il profilo della comunione della fede, della celebrazione liturgica e della vita ecclesiale, per verità si intende di norma la *fides quae*, i contenuti della fede sui quali si auspica una ritrovata unanimità. È convinzione di Sartori che la radice del problema stia «nella prima delle tre comunioni, quella che riguarda la fede (...). La diversità da riconciliare è anzitutto quella che tocca la concezione della fede, e i modi di interpretare la Parola e poi di esprimerla» (SARTORI, *L'unità della Chiesa...*, pp. 162-163).

⁵¹⁹ Solitamente si distinguono "due anime", due orientamenti di fondo nella concezione della fede nelle chiese: quella cattolica, propensa all'espansione dello sviluppo dottrinale della Parola e del suo impianto missionario in ogni cultura e attenta all'esigenza dell'unità, e quella evangelica, concentrata sulla salvaguardia della purezza del nucleo originale del *depositum fidei* e sospettosa nei confronti delle "incarnazioni" storiche del Vangelo; cf. SARTORI, *L'unità della Chiesa...*, pp. 163-164. Secondo il teologo di Padova, questi due "modi" di essere chiesa possono essere riconciliati assumendo «la dinamica di ritornare al centro e poi di risalire verso i fiori e i frutti, verso l'esterno» (cf. L. SARTORI, «La gerarchia delle verità. Prospettive ecumeniche», in AA.VV., *Verità di Cristo, Verità dell'uomo*, L.I.E.F., Vicenza 1982, p. 215). Questo metodo, che B. Forte chiama di "concentrazione ed espansione" apre, secondo il teologo partenopeo, nuove vie alla teologia ecumenica superando la rigidità delle contrapposizioni tradizionali fra cattolici e riformati per farne momenti dialettici nell'unico processo di crescita della verità; cf. FORTE, «Un esempio di teologia ecumenica in Italia», in *Venti anni di Concilio Vaticano II...*, pp. 188-190.

⁵²⁰ La concezione "attuale" della fede di una chiesa è quindi la risultante di un intreccio complesso di fattori oggettivi e soggettivi, alcuni riconducibili all'area del "teologico", altri invece solo storici, geografici, caratteriali di protagonisti o di comunità. Dipanare pazientemente una matassa così ingarbugliata richiede una competente ermeneutica e carità reciproca, come raccomanda il nostro autore negli scritti sui temi ecumenici. Il dialogo si rivela in ogni caso fondamentale, non soltanto a livello di "vertici" delle chiese ma coinvolgendo anche la "base" per stimolare la crescita di una mentalità ecumenica che gradatamente percepisca la "necessità dell'unità" e sia disponibile quindi a percorrere un cammino comune di superamento delle differenze e di reciproco avvicinamento; cf. anche un testo già esaminato nella Parte I alla p. 47: SARTORI, «I "vertici" e la "base" della chiesa a Graz: due ecumenismi?», in *CredereOggi...*. Per una discussione ampia di quanto qui sinteticamente enunciato rinviamo a: SARTORI, *L'unità della Chiesa...*, pp. 167-183.

Dopo la fase della condivisione della memoria storica, della comparazione e dell'auspicabile superamento di almeno parte delle differenze dottrinali, Sartori invita le chiese a tener conto della particolare natura della verità cristiana, mistero escatologico sempre eccedente ogni forma storica, che comporta prudenza e riserbo nelle affermazioni teologiche (il nostro *est*, riferito alla verità, potrebbe spesso ridursi a un più adeguato *subsistit in*), un uso accorto e fedele della analogia (non solo *affermazione* o *negazione*, ma entrambe *assieme* senza dimenticare la *via eminentiae*) e la coscienza delle possibilità e anche dei limiti dei linguaggi con cui le diverse confessioni esprimono l'esperienza di fede⁵²¹. Non si tratta, osserva il teologo veneto, di costruire un esperanto ecumenico ma di riconoscere tutte le funzioni della lingua, che non è limitata al solo ruolo noetico-comunicativo, e di puntare a un dialogo sempre più profondo e ricco *entro* e *tra* le diverse chiese⁵²². Si tratta, come scrive in un articolo del 1997, di elaborare pazientemente una "ermeneutica della diversità", richiesta da una più profonda fedeltà alla storia interpretata sempre meglio in senso escatologico, che salvaguardi al massimo il valore della differenza ma in funzione di un'unità che è "verso il tutto", e quindi senza indulgere alla rassegnazione quanto alla meta finale del cammino ecumenico⁵²³.

Quanto all'incontro con le religioni non cristiane, già auspicato da Paolo VI in *Ecclesiam suam*, esso presenta difficoltà ancora maggiori, anzitutto sotto il profilo ermeneutico viste le notevoli differenze culturali ed etniche coinvolte, ma potrebbe portare dei "guadagni" insospettati per la spiritualità e la teologia cristiane⁵²⁴. Il primo prerequisito per il dialogo è un livello adeguato di reciproca conoscenza che potrebbe

⁵²¹ I molteplici linguaggi della fede «devono esprimere la vita, ossia rendere, insieme con la Parola *anche l'eco* suscitata da essa in tutta l'esistenza (...). Una fede che non "sa parlare", che non restituisce la Parola con parole tratte dalla viva esperienza (...) non è ancora una fede adulta». Questa osservazione del teologo patavino, valevole per ogni credente ma ancor più per le comunità e le chiese, è tratta da: SARTORI, «Quale rapporto tra i vari linguaggi della fede?», in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 61. Nel testo l'autore affronta il problema dell'armonia e della comunicazione fra le varie forme espressive del credere. Come "applicazione" aggiungiamo che, qualche anno prima della morte, il Nostro si è occupato della *anafora* di "Addai e Mari", tema divenuto di attualità dopo il riconoscimento pontificio, avvenuto il 20 luglio 2001, della validità di questa antichissima formula eucaristica della chiesa siro-caldea. Sulla delicata questione, che non riguarda solo la storia della liturgia ma coinvolge anche il progresso dogmatico e l'ecumenismo "diacronico", l'autore propone il seguente contributo: L. SARTORI, «Valida l'anafora di 'Addai e Mari'? Ripercussioni sulla teologia eucaristica romana», in: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *L'intelletto cristiano. Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo per l'LXXX compleanno*, Glossa, Milano 2004, pp. 453-472. Il testo, per concessione dell'editore, è riprodotto anche in *Angelicum*, 82 (2005), pp. 739-753.

⁵²² Oltre a sviluppare ampiamente le idee qui solo enunciate, l'autore propone anche delle indicazioni "pratiche" per realizzare una comunione della fede fra le chiese, tappa fondamentale per una ritrovata unità. Per questo rinviamo a: SARTORI, *L'unità della Chiesa...*, pp. 184-211. Sui primi timidi passi della *confessione comune della fede* elaborata nel '91 da *Fede e Costituzione* e sottoposta poi al giudizio delle chiese, cf. L. SARTORI, «Credere insieme. Un bilancio prospettico», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 149-160. La chiesa *sotto* lo Spirito cammina verso l'*unità cattolica*, cf. *ibidem*, pp. 158-160.

⁵²³ Il titolo del testo, comparso in origine su *Studi Ecumenici* come commento a uno scritto dell'allora Segretario Generale del CEC, è il seguente: L. SARTORI, «Ermeneutica della diversità», in: SARTORI, *Il gusto della verità...*, pp. 108-112. Osserva ancora l'autore che la «riscoperta della nota primariamente escatologica del mistero cristiano e quindi anche della chiesa [comporta che] ogni acquisizione teologica nel campo della fede intesa come dottrina, ogni realizzazione concreta dei credenti e della chiesa nell'obbedienza alla volontà di Dio, costituiscono soltanto delle tappe, prefigurazioni, anticipazioni, promesse, profezie di quella pienezza del dono di Dio offertoci in Cristo che ci sarà dato di contemplare e di vivere solo nell'aldilà» (*ivi*, p. 109).

⁵²⁴ Il nostro autore lamenta come spesso, laddove la teologia ricorre all'ermeneutica, «ecco che ad alcuni basta solo questo a giustificare il sospetto che essa abdichi ad istanze di verità ontologica e metafisica, in favore di un mero interesse per le questioni di senso, di valore, anzi di sola utilità pragmatica. Ma ciò non è vero, almeno in generale. Quando si ha a che fare con problemi storici c'è necessità immediata non di filosofia o teologia dell'essere, e nemmeno di teorie astratte e universali su storia e storicità (...). [La chiesa del Vaticano II ha preferito] insistere su richiami e

essere favorito sia dai grandi flussi migratori in atto dal Terzo e dal Quarto mondo verso l'Occidente che dalla presenza di comunità cristiane nei Paesi dove i fedeli di altre religioni sono la maggioranza⁵²⁵. Sono proprio queste chiese locali che potrebbero assumersi il compito di operare una critica ri-recezione degli aspetti integrabili in Cristo appartenenti alle loro culture⁵²⁶. Un primo terreno di incontro propizio per costruire solidi legami è in ogni caso l'ortoprassi, da promuovere con l'impegno comune per la soluzione dei problemi umani, per l'emancipazione dei popoli e per la pace, senza dimenticare tuttavia il ruolo della teologia che deve accompagnare i «passi dell'incontro concreto e vivo, per aiutarlo ad essere autentico, ossia pregno di senso religioso – e non scadere nel riduttivismo della politica –, e per recepire le stimolazioni maturandole in nuove e più meditate riflessioni sui principi della fede cristiana»⁵²⁷.

Sartori, benchè non altrettanto coinvolto in quest'area del dialogo che impegna la chiesa come in quello ecumenico, segue comunque con interesse e partecipazione il cammino del ramo della teologia che si occupa del “fatto” della *pluralità* delle religioni, intesa sia come *varietà* sia come *divergenza* che interpella e mette in questione la pretesa di *unicità* del cristianesimo, sintetizzandone il percorso storico e mettendo in evidenza quelle “novità” del Vaticano II che invitano a progettare un ulteriore nuovo tratto di percorso. Dopo aver ribadito che «per noi cristiani (...) il vero Dio non può che essere universale ed esprimere *onnipotenza*, *sapienza* e soprattutto *amore*, ma su tutti, in tutta la natura e in tutta la storia», egli segnala subito una differenza nell'applicazione di questo principio assoluto di fede e di dottrina, nella riflessione cattolica, quando si passa dal settore della “grazia” a quello della “parola”: «altro cioè il discorso sull'azione segreta di Dio, e altro quello sulla sua manifestazione aperta (...), si preferisce parlare della presenza e dell'azione universale dello Spirito Santo, piuttosto che della presenza universale del Verbo, del Cristo»⁵²⁸.

Nonostante queste reticenze sulla presenza di tracce della Parola nelle altre religioni, il pensiero cristiano ha cercato comunque di allargare gli orizzonti, specialmente nei decenni pre-conciliari, sia valorizzando

criteri storici, anzitutto per riflettere sul passato, onde recuperare da capo l'istanza radicale e fontale della fede cristiana, e per aprirsi poi all'interpretazione dei “segni dei tempi”, onde decifrare il futuro anche in termini di profezia, e così penetrare sempre di più dentro il progetto salvifico di Dio sull'umanità e sulla chiesa» (SARTORI, *Prefazione. Riflessioni confidenziali di un amico...*, p. 9).

⁵²⁵ Il teologo patavino ha sempre considerato il dialogo interconfessionale fra cristiani come una necessità, un banco di prova e una “cartina al tornasole” in vista del confronto con le altre fedi presenti nel mondo e del dialogo ad ampio raggio fra fede e cultura. Scrive infatti, con un po' di rammarico per la difficoltà e la lentezza con cui procede il cammino ecumenico: «Ma se nel frattempo non si consolida la mentalità ecumenica di base, non c'è molto da sperare nemmeno per la serenità del dibattito in orizzonti più vasti» (SARTORI, *Prefazione. Riflessioni confidenziali di un amico...*, p. 8).

⁵²⁶ Sulla ri-recezione cf. la Parte I, pp. 94-95.

⁵²⁷ Cf. L. SARTORI, «Teologia delle religioni non cristiane», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, p. 413. In questo suo contributo l'autore patavino offre, accanto alla storia del tema e al suo *status quaestionis* nel post-concilio in area cattolica, anche delle informazioni su alcune esperienze di incontro interreligioso e sulle prospettive del dialogo.

⁵²⁸ Cf. L. SARTORI, «Dio si rivela nelle religioni non cristiane?», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 72-73, *passim* (i corsivi sono dell'autore). Nella bibliografia alla fine dell'articolo, a p. 80, sono citati altri due scritti dell'autore sullo stesso tema, oltre a quello già menzionato alla nota precedente. Quanto alle ragioni del riserbo nel pensiero cattolico, «la via della grazia (e dell'azione dello Spirito Santo sembra rispettare meglio il carattere invisibile di Dio e soprattutto difendere meglio la gratuità del dono “nuovo” offerto nella storia all'uomo. L'azione del Verbo e il darsi della Parola sembrano compromettere troppo Dio, in quanto ogni forma storica visibile e manifesta del mistero sembra rendere questo in qualche modo maneggiabile dall'uomo, oggetto dell'appropriazione e del possesso da parte dell'uomo» (*ibidem*, p. 73).

l'uomo come *capax Dei* (linea Rahner) che facendo appello a una "rivelazione cosmica" (linea Daniélou), anteriore alla vera e propria Rivelazione biblica e diversa dalla "rivelazione naturale" di ascendenza filosofica, che inizia con la chiamata di Abramo, preparando gli orientamenti sanciti poi dal Vaticano II⁵²⁹. Questi si compendiano in tre piste rintracciabili nei documenti conciliari: 1- vengono riprese due "teorie" dei Padri della chiesa antica, quella dei *semi del Verbo* e quella della *preparatio evangelica*; 2- si guarda al "fatto religioso umano" in modo assai più positivo che nel passato sostenendo che l'appartenente ad un'altra religione «sia sotto l'azione misteriosa di un Dio che lo attrae e quasi gli parla»; 3- il riferimento ineludibile «è costituito dal Cristo considerato come "dono in pienezza": sia nel senso di "grazia in pienezza" e sia nel senso di "rivelazione in pienezza"»⁵³⁰. Questi indirizzi conciliari, il terzo soprattutto, ripropongono la necessità della ricerca di una forma eventuale di *subsistit in* di tracce della verità anche nell'ambito delle religioni non cristiane, da effettuare con gli strumenti dell'ermeneutica, ma animandoli con disponibilità al dialogo, empatia e carità. In altre parole la domanda da porre è se sia possibile, ed eventualmente a quali condizioni, ampliare il concetto di rivelazione e di testo canonico, quale "contenitore" privilegiato della parola di Dio, anche ad altre tradizioni religiose e ai loro libri sacri.

Su un esempio di ricerca pionieristica di tal genere si sofferma l'attenzione del teologo patavino, attratto da un possibile guadagno per la fede scaturente dall'incontro di due grandi tradizioni religiose, quella dell'India, con il suo forte afflato mistico, e quella cristiana occidentale che invece «ha evidenziato assai il momento storico della fede e la sua verifica nell'azione»⁵³¹. Da noi oggi il fenomeno della secolarizzazione assume la forma di un conflitto fra i molti progetti "laici" che si pongono in concorrenza con il "progetto della fede" riproponendo, in chiave aggiornata, antiche dispute medioevali tra forze e soggetti storici.

In Oriente invece lo scontro è fra due grandezze nettamente opposte: da una parte la *contemplazione*, dall'altra la presenza nella storia con pieno coinvolgimento; ne è messa in questione la spiritualità come dimensione originale e profonda dell'anima religiosa. Infatti il lavoro compiuto dai nostri fratelli della chiesa d'India ha posto l'accento sulla spiritualità; meno sull'impegno di verifica etica e politica. Per questo il loro lavoro ci interessa molto: al fine di integrare le due tendenze,

⁵²⁹ Per una discussione di quanto qui solo enunciato cf. SARTORI, *Teologia delle religioni non cristiane...*, pp. 405-409; e anche SARTORI, *Dio si rivela nelle religioni non cristiane?...*, pp. 74-78.

⁵³⁰ Per maggiori dettagli vedasi: SARTORI, *Dio si rivela nelle religioni non cristiane?...*, pp. 78-79. Riferendosi soprattutto al punto 3, l'autore conclude: «Con questo si è portati, sì, ad aspettarci che anche fuori esista rivelazione divina, ma insieme viene predisposto il solo criterio che può verificare ogni eventuale rivelazione: Cristo. Come l'Antico Testamento porta a Cristo, ma riceve autenticazione da Cristo, così – analogicamente – ogni altra religione si decifrerà portatrice di eventuale rivelazione nella misura in cui ciò risulterà dal suo effettivo incontro con Cristo, con la pienezza della Parola contenuta nel Nuovo Testamento» (*ibidem*, p. 79).

⁵³¹ Cf. SARTORI, *La rivelazione, i libri sacri, i valori etici comuni...*, pp. 81-92. L'autore presenta una iniziativa ufficiale della chiesa cattolica dell'India che, negli anni '70, ha promosso un ampio lavoro multidisciplinare sulla rivelazione e l'ispirazione nelle scritture extra-bibliche, con ovvio riferimento alla grande tradizione induista. Lo scopo dell'impresa era verificare se nella liturgia della Messa fosse possibile assumere spirito, stile, ritualità ricorrendo anche alla lettura di testi sacri dell'induismo, facendo dono dei risultati del lavoro all'intera chiesa. Per l'illustrazione dello spirito dell'iniziativa e dei motivi che la rendono interessante nonché per i documenti prodotti cf. *ibidem*, pp. 81-83 e 91-92. La breve citazione si trova a p. 84 (il corsivo è dell'autore).

quella che concepisce la “cattolicità” in quantità ed estensione e un’altra che la vive come intensità di un’esperienza interiore⁵³².

Dopo aver riferito che la chiesa indiana ritiene sia stato ampiamente positivo per i suoi membri l’accostamento agli antichi testi dell’induismo, Sartori osserva come la fede cristiana si trovi oggi in una situazione analoga a quella dell’ebraismo all’epoca della sua maturità religiosa, collocabile nel periodo dell’esilio babilonese, costretto dagli eventi a riflettere sul ruolo del suo Dio nei confronti degli altri popoli.

Come risposta, l’ebraismo ha fatto spazio al tema delle “alleanze” precedenti (quella cosmica e universale con Adamo, quella di Noè e dei molti popoli dopo il diluvio), e poi al tema della prospettiva di futura nuova alleanza messianica. Qualcosa di analogo sta per verificarsi oggi in seno al cristianesimo: siamo chiamati a guardare fuori dell’Arca, per allargare l’orizzonte della storia della rivelazione salvifica, e quindi anche del “libro sacro”⁵³³.

Un’ultima osservazione conclusiva per riflettere sulla preoccupazione, allusivamente espressa da G. Colombo, circa un possibile “ripiegamento” della teologia post-conciliare dal suo impegno di difesa coraggiosa della verità, magari con l’intento di compiacere così la cultura d’oggi⁵³⁴. Dopo il percorso fatto in queste ultime pagine, ci sembra di poter affermare che il pensiero di Sartori non corre questo rischio. La *Verità dialogica* di cui parla non è una forma diminuita del vero e l’ermeneutica che questa richiede non fornisce un’abile tattica per raggiungere un compromesso per tutti soddisfacente. Al contrario essa è così elevata da richiedere il concorso generoso di tutti e il ruolo consapevole e critico, esercitato nella carità, dei credenti in Cristo e comporta un impegnativo sforzo ermeneutico sia storico-diacronico che geografico-sincronico. Come dono essa offre in cambio il suo inequivocabile ruolo *unitivo* e *cattolico*, portatore di pace, e si propone di accompagnare lo sforzo umano come meta mai pienamente raggiungibile.

7.4- Sulle forme della fede, oggi

La fede, come apertura a Dio e disponibilità a lasciarsi guidare dalla Parola, è sempre la stessa in tutti i tempi e a tutte le latitudini e, in quanto atteggiamento esistenziale, non ha storia, mentre si rivela un fattore che contribuisce a plasmare la storia stessa. Tuttavia, quando si esprime *hic et nunc*, assume di necessità

⁵³² L’aiuto che la chiesa indiana, fedele alla tradizione della sua Terra, offre alla fede è rivolto prevalentemente alla “comprensione” del *mistero* di Dio, dell’uomo e del cosmo. La spiritualità, in Occidente, è sempre stata appannaggio tradizionale, benchè non proprio esclusivo, delle famiglie religiose. Al teologo veneto, in sintonia con lo stile del suo pensiero, appare degna di nota soprattutto la possibilità che l’esperienza della chiesa in India fornisca l’occasione per un’arricchimento della nostra fede mostrando realizzabile la compresenza delle due *anime* tradizionali del vissuto religioso, sia entro una medesima comunità che addirittura in uno stesso credente, una fede che sia produttiva di storia e, insieme, mistica-apocalittica (cf. le pp. 205-206). La citazione è presa da: SARTORI, *La rivelazione, i libri sacri, i valori etici comuni...*, p. 84; il corsivo è dell’autore.

⁵³³ SARTORI, *La rivelazione, i libri sacri, i valori etici comuni...*, p. 85. Qui la storia biblica, cui l’autore fa riferimento, appare come la guida per orientarsi nel rispondere alle esigenze della situazione attuale che chiede un allargamento degli orizzonti del dialogo anche alle altre fedi, per ricevere doni spirituali anche da quest’ultime. Non ci soffermiamo sui criteri di discernimento dello Spirito impiegati dalla chiesa indiana nella lettura degli antichi testi dell’induismo; essi integrano quelli proposti dal Vaticano II, sopra menzionati, con l’uso della analogia e prevedono anche una verifica del valore di verità dei testi induisti a partire dal vissuto della chiesa locale, analogamente alla fase di lenta fissazione del canone biblico. Per una loro discussione cf. *ibidem*, pp. 85-89.

⁵³⁴ Cf. la nota 497.

forme diverse poichè i differenti orizzonti culturali in cui l'uomo si trova lasciano la loro impronta anche sulla fede in quanto il soggetto umano rimane culturale e storico anche nella sua relazione con l'Assoluto. Dalla condizione storica, oggi in mutamento rapido e continuo, essa riceve sia strumenti espressivi originali che limiti e problemi inediti: la frammentarietà e la complessità odierna si riflette in vari modi di vivere ed esprimere la fede, ognuno contrassegnato da possibilità positive ma anche da riduzioni e unilateralità. Anche Sartori più volte è stato sollecitato ad accostare questo dato di fatto pervenendo a delle riflessioni che spesso "oltrepassano" i confini del tema in questione andando ad arricchire ulteriormente il suo pensiero sulla fede e sul ruolo attuale delle chiese⁵³⁵.

Anzitutto il "no" alla fede opposto dall'ateismo ricorda al nostro autore il criterio dell'analogia, dove la negazione ha il ruolo di rettificare le ambizioni eccessive del "sì" che lo precede, lasciando spazio all'eccedenza divina che si cerca di rappresentare. L'obiezione radicale degli atei potrebbe quindi rivelarsi utile a correggere e a purificare una fede non di rado esclusivista e integrista dei credenti che «non sembrano quasi mai sollecitati da ansie apofatiche e mistiche, né dominati dal senso della assoluta trascendenza di Dio»⁵³⁶. Bisogna poi osservare che questa negazione va meglio compresa nelle sue caratteristiche attuali che, secondo Sartori, la differenziano da quella tradizionale del Settecento e dell'Ottocento sotto tre aspetti: 1- l'ottimismo degli illuministi è venuto meno e con esso anche la loro idolatria dell'uomo lasciando spazio almeno al senso del limite; 2- l'odierno ateismo non ha solo una matrice filosofica ma affonda le sue radici anche nella psicoanalisi, con il ruolo dell'inconscio, nel neo-positivismo linguistico, che asserisce il "non senso" dei linguaggi religiosi, e nella mentalità tecnico-scientifica, che ottunde le capacità trascendentali dell'uomo atrofizzando la possibilità di percepire ogni orizzonte metafisico; 3- il clima attuale non è più anti-teistico ma è segnato dall'indifferenza, dall'irrelevanza della *Gottes Frage*, che impone di riconsiderare il tema dei *preambula fidei*⁵³⁷.

Tuttavia, continua il teologo patavino, sta probabilmente finendo l'egemonia culturale dell'Occidente «e del suo modello di pensare, che ha fatto vivere anche il pensare come un "fare", un "produrre l'essere", onde dominarlo, sia con l'analisi tecnico-scientifica, sia con le visioni totalizzanti da "Spirito assoluto"», perchè è in atto una deriva sia dei continenti culturali che di quelli religiosi⁵³⁸. Non è quindi più lecito, osserva Sartori, considerare la *pars pro toto* e ritenere il nostro mondo occidentale, anche nella sua tensione fra ateismo o indifferenza religiosa e fede, rappresentativo dell'intera umanità che si mostra sempre più una unità complessa di molteplici soggettività in cui la dialettica "europea" fra credenza religiosa e incredulità viene

⁵³⁵ Noi ci limitiamo a verificare il suo interesse studiandone la riflessione in tre situazioni tipiche: il "no" alla fede, il credente "medio" e la religiosità popolare, principalmente nella forma molto comune del pellegrinaggio.

⁵³⁶ Cf. SARTORI: *Ripensare l'ateismo...*, p. 267. Il breve articolo, un commento di un saggio di S. Palumbieri sul tema, offre all'autore l'opportunità di esporre il suo pensiero.

⁵³⁷ Abbiamo riassunto le pp. 268-270 del testo citato alla nota precedente. Oggi la fede si confronta, anche a livello di massa, con una coscienza storica, non sempre tematizzata esplicitamente, che tende a valutare il sapere e il cammino umano secondo il paradigma delle scienze della natura e della tecnica e alla luce di un'idea di progresso misurato su parametri quantitativi piuttosto che qualitativi. Ciò costituisce un *humus* problematico per la fede tradizionale.

⁵³⁸ Per altri dettagli di questa ardita visione del futuro, peraltro plausibile alla luce dei recenti sommovimenti che coinvolgono culture e religioni tramite le quali vengono alla ribalta mondiali nuovi soggetti storici, cf. SARTORI: *Ripensare l'ateismo...*, pp. 270-271.

assai ridimensionata. Diventa, invece, sempre più urgente realizzare quel soggetto umano plenario e davvero rappresentativo della totalità delle culture e delle fedi, come alternativa e antidoto allo scontro da più parti paventato, compito in cui le religioni hanno una speciale responsabilità⁵³⁹.

Questa prima riflessione si completa con una seconda considerazione:

Il tema ecumenico-religioso del domani è dunque quello della pace e dell'unità fra i credenti, fra le religioni e fra le chiese, per realizzare l'unità effettiva del genere umano. (...) Emerge il tema della pace, quale collettore comune e universale. Tutto, infatti, è ormai legato alla stessa sorte. (...) L'unico soggetto umano, pertanto, dovrebbe risultare promotore e non seppellitore della soggettività dei popoli, delle religioni, delle chiese⁵⁴⁰.

In luogo dell'antica controversia fra fede e ateismo, come concepita dall'apologetica, il teologo di Padova osserva che «la solidarietà tra i credenti, e dei credenti con i non credenti, diventa sempre più decisiva» oggi, mutando così lo scontro e l'alternativa in una sorta di *vicarietà* e di *diakonia* dei credenti nei confronti sia di coloro che non hanno fede che di tutta l'umanità⁵⁴¹.

Intervenendo negli anni '90 ad un simposio sull'identità del cattolico "medio" in Italia, Sartori offre alcune indicazioni sintetiche di diagnosi della situazione⁵⁴². Anzitutto egli segnala la crisi del senso della verità del cristianesimo come dato-dono oggettivo nelle scelte della maggioranza dei fedeli che appaiono «essere di tipo fideistico soggettivo, spontaneistico e in parte anche libero-gratuito», guidate da criteri di valore, interesse, utilità ed efficacia riferiti anzitutto al singolo soggetto, cosicché «religione e fede paiono non collocarsi sul piano del *fine*, ma su quello dei *mezzi*»⁵⁴³. Inoltre la percezione della chiesa, e di tutta la complessità degli elementi che la costituiscono, viene di fatto semplificata nel dualismo fra *pastori* e *fedeli* favorendo così il disimpegno e il minimalismo della maggioranza del popolo cristiano, che non riesce a cogliere quel *seme* di unità, nascosto sotto le vesti della complessità della compagine ecclesiale, che rappresenta quella «*intenzionalità profonda* che anima il credere cristiano a tutti i livelli e in tutte le stagioni (...): l'anelito a Dio, all'incontro con Cristo, la sete di felicità, di verità, di bontà, di amore», e che risponde ai bisogni umani⁵⁴⁴. Secondo il nostro autore, è proprio il far riscoprire al cristiano medio questo nucleo di

⁵³⁹ Sullo "scontro delle civiltà" cf. il noto saggio dello statunitense S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Cernusco sul Naviglio (MI) 2000. Il testo dell'autore patavino è anteriore all'affacciarsi della globalizzazione, tuttavia la soluzione additata, in linea con la "Verità dialogica", pone rimedio alle aporie di questa unità, forzata "dall'alto" e su basi improprie, come pure al rischio insito in un "supermercato" delle credenze e dei valori, fondato su un dubbio irenismo.

⁵⁴⁰ SARTORI: *Ripensare l'ateismo...*, pp. 271-272.

⁵⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 272. Con realismo l'autore riconosce tuttavia che non sarà un'impresa facile, siamo troppo abituati a competere e a guerreggiare in ogni campo. Quindi è necessaria la pazienza di saper ricominciare continuamente senza stancarsi, come con l'anno liturgico, si parte con l'Avvento, poi ci si incammina verso Pasqua e Pentecoste e infine di nuovo un altro Avvento, «che è il periodo in cui si dovrebbe rivivere (...) il cammino che dal silenzio, dal vuoto, dal nulla ci fa partire verso la ridestazione del desiderio, della fame e della sete di Dio, ed insieme con tutti gli uomini che sono ancora alla ricerca di Dio» (*ivi*, p. 273). Inoltre, il modello della mutua ospitalità è la Bibbia stessa che ospita stili, temi, prospettive molto diverse tra loro.

⁵⁴² Sono sue le conclusioni del Simposio sulla "Identità del cattolico medio nella crisi di appartenenza religiosa", raccolte in: L. SARTORI, «"Cristiano medio"», in *Studia Patavina* 43 (1996) 2, pp. 95-98. Il testo e l'incontro stesso fanno riferimento a una tripartizione dei fedeli in "periferici, lontani o in secessione", "cristiani medi" e "ferventi".

⁵⁴³ Cf. *ibidem*, p. 95. I corsivi sono originali.

⁵⁴⁴ Cf. SARTORI, "Cristiano medio" ..., pp. 95-96.

unità e semplicità della fede e della chiesa, in un mondo divenuto complesso, il compito pastorale più urgente, per il quale egli offre alcune indicazioni dettate dalle sue intuizioni teologiche.

Anzitutto occorre:

decidersi per una giusta valorizzazione del momento soggettivo della vita di fede. In concreto: decidersi per il riconoscimento serio e pratico del *primato del bene del soggetto credente*, singolo o popolo. La pastorale non deve mettere al primo posto il valore-bene “Chiesa”; la chiesa va sempre ricostruita da capo, partendo dalle “pietre vive” che ne devono costituire l’articolarsi dell’edificio e il bene dei soggetti comporta la cura del “noi” o *comunione che matura gli “io”*,

come meta posta sempre più avanti nella direzione dell’*eschaton*⁵⁴⁵. In secondo luogo, la tensione al futuro ultimo chiede di storicizzare la pastorale dando valore a tutti e tre i tempi: 1- Nel passato Dio precede l’azione della chiesa agendo dentro la vicenda di ognuno sia a livello ontologico e creaturale sia a livello storico; «la pastorale deve anzitutto *sostare a lungo* nell’impegno di verificare il già seminato e di fare raccolta del poco o molto che è maturato (c’è sempre un Antico Testamento nella storia di ogni credente)». 2- Anche al presente, come suggerisce il n. 16 della *Lumen gentium*, Dio è attivo in ogni coscienza. «La vita morale è luogo del primo, costante e più decisivo dialogo tra Dio e l’uomo, del grande incontro creativo tra offerta-proposta di Dio e reazione-risposta dell’uomo; occorre rivalutare il *momento morale* (quello intimo!) come *vero momento primario della stessa vita di fede!*». 3- «Più ancora è importante il riferimento al futuro; ma nel senso di fargli spazio con fiducia, senza pretese di garantirsi una sua presa immediata e facile, sia come possesso che come visione; la pastorale deve insistere sull’aspetto di “*metodologia*” della fede come *processo storico che incammina verso l’eternità*»⁵⁴⁶. Infine Sartori suggerisce anche di sfruttare la dialettica fra le varie forme di fede oggi presenti anche alle nostre latitudini e i vari gradi di identificazione e di partecipazione ecclesiale riscontrabili nelle nostre comunità. «Tale confronto cui siamo costretti può diventare scontro, ed offrire occasioni di sofferenza. Eppure la “comunicazione-comunione” fra questi modi, livelli e gradi diversi di credere possono (devono!) stimolare a crescita positiva»⁵⁴⁷.

Più volte Sartori è intervenuto nell’ampio dibattito sulla religiosità popolare, nell’ambito del quale si è anche occupato del tema del pellegrinaggio, mantenendo sempre una posizione di equilibrio fra i “protettori” e i “detrattori” delle forme di fede del popolo cristiano, i quali anticipano frettolosamente la valutazione senza ricordare che un *giudizio* è sempre un *atto profetico* per il quale si richiede innanzitutto un *profeta* che deve «possedere un’attrezzatura spirituale di apertura, di simpatia, di capacità di lettura, di estimazione sincera» di queste espressioni della fede popolare per discernere in essa i valori da purificare, assumere e

⁵⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 96 (i corsivi sono dell’autore). Abbiamo incontrato queste idee nelle pagine precedenti.

⁵⁴⁶ Cf. *ibidem*, pp. 96-97 (i corsivi sono originali). Ci siamo soffermati alquanto sul testo dell’autore, ricorrendo anche a diverse citazioni, poiché questo, al di là del tema contingente dei cristiani medi, ci offre l’opportunità di leggere il suo pensiero anche sull’*initium fidei*, incentrato sia sulla “preistoria” dell’incontro con Dio che sulla vita morale di ogni soggetto, aspetto non molto presente nei suoi scritti.

⁵⁴⁷ Cf. SARTORI, “*Cristiano medio*”..., p. 97. L’autore conclude che la fraternità è già “grazia” anche quando «scuote il credere da incrostazioni di egocentrismo, di soggettivismo».

unificare in Cristo⁵⁴⁸. Il teologo patavino osserva come con queste tre linee guida il Vaticano II abbia già fornito la criteriologia per affrontare correttamente e comporre la fede popolare con quella “ufficiale” della chiesa «quando ha toccato il problema dei rapporti tra cristianesimo e culture, sia in orizzonte missionario, sia dentro l’area del “diverso” da ricapitolare, come ricchezza di “cattolicità” interna alla chiesa, sia sul fronte del dialogo con le confessioni cristiane e con le religioni non cristiane, e infine in tema di rapporti tra chiesa e mondo. La triade proposta è quasi sempre la seguente: *purificare-consolidare-elevare*», pur con qualche variazione espressiva nei termini di volta in volta impiegati⁵⁴⁹. Anzitutto è indispensabile la *mutua purificazione*, anche della religione “ufficiale”, sullo stile della “correzione fraterna” fra le confessioni religiose, per cogliere le “intenzioni” che si celano entro e sotto i segni esteriori, avendo a metro di confronto il Cristo, *centro e cifra* della storia della salvezza. Poi si tratta di rafforzare «il valore e il dinamismo “liberatorio” anche sociale e politico che si nasconde e si esprime nella religiosità popolare», cogliendolo empaticamente da dentro la cultura in cui è nata e tramite la quale si esprime. Infine viene la ricapitolazione-elevazione delle espressioni della religiosità popolare a partire dal senso che queste comunicano come manifestazione della vera fede, dal ruolo che queste possono rivestire come atteggiamento di apertura e non di chiusura a Cristo⁵⁵⁰.

Quanto al tema del pellegrinaggio cristiano, la teologia, secondo Sartori, dopo aver raccolto le indicazioni che emergono dagli studi storici e biblici e aver interrogato le scienze umane sulle dimensioni antropologiche implicate nel fenomeno universale del pellegrinaggio religioso, ha il compito di «indicare, o meglio additare in lontananza, su uno sfondo quasi utopico, l’ideale del pellegrinaggio cristiano autentico, pienamente umano e pienamente di fede»⁵⁵¹. Circa il suo fondamento antropologico, esso:

⁵⁴⁸ Cf. L. SARTORI (a cura di), *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, EDB, Bologna 1978, p. 300; con abbondante bibliografia finale. Il volume raccoglie gli Atti di un convegno interdisciplinare sul tema tenutosi lo stesso anno a Verona presso il CEIAL (Centro Ecclesiale Italiano per l’America Latina) e realizzato, accogliendo l’invito conciliare alla cooperazione inter-ecclesiale, con la collaborazione di teologi e di altri studiosi del Triveneto e dell’America latina. Il grande influsso del marxismo nella cultura del dopoguerra induce a vedere nella religiosità popolare, per definizione “esercizio rituale della religione” da parte di un popolo, un’espressione della dialettica fra oppressi e oppressori, sia in Italia, dove è molto forte l’eredità del pensiero di A. Gramsci, che in America latina, terra d’origine della “teologia della liberazione”. Questo può condurre a una frettolosa ed eccessiva contrapposizione tra “religione ufficiale” e “religione del popolo”, dando implicitamente un prevalente significato politico-sociale al termine *liberazione*. Laddove invece, abbandonati i pregiudizi ideologici, nella religiosità delle masse si scopre l’espressione, magari primitiva e ingenua, dell’esperienza della fragilità creaturale e del mistero della vita, si fa spazio a un cammino reciproco di avvicinamento fra le due “forme” e alla *liberazione* di tutto ciò che di autenticamente religioso contiene la religiosità popolare (cf. anche la *Presentazione* del curatore, soprattutto le pp. 9-11). Per un accostamento alle espressioni religiose del popolo cristiano colte nelle loro radici profonde, dai primi secoli fino ai nostri giorni, è utile la lettura della seguente opera collettanea: J. DELUMEAU (sotto la direzione di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, SEL, Torino 1985. Nelle righe seguenti ci occuperemo solo del pellegrinaggio, la forma di religiosità più diffusa in tutte le aree del nostro Paese, rinunciando ad esaminare altre tradizioni a carattere locale.

⁵⁴⁹ Cf. SARTORI, *Religiosità popolare e cammino di liberazione...*, p. 331. Nel testo l’autore esamina in dettaglio, ma noi ci limitiamo a ricordarle, le ragioni teologiche per cui non si può convenire né sull’accettazione acritica che sul rifiuto preconconcetto delle forme popolari di religiosità, atteggiamenti che egli qualifica come “monofisismo” e, rispettivamente, “nestorianesimo”, con evidente riferimento alle eresie cristologiche del V secolo; cf., *ibidem*, pp. 303-330.

⁵⁵⁰ Abbiamo sintetizzato, riproducendo anche i corsivi, le indicazioni pastorali proposte dal teologo di Padova. Per ulteriori dettagli cf. SARTORI, *Religiosità popolare e cammino di liberazione...*, pp. 330-342.

⁵⁵¹ Cf. L. SARTORI (a cura di), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, EMP, Padova 1983, p. 8. Il testo collettaneo raccoglie gli Atti del convegno organizzato dal Santuario di santa Rita, a Cascia nel 1981, in occasione del VI

dovrebbe rilevare, in modo acuto e vivo, *il carattere finito e precario dell'esistenza umana* (...). [L'uomo] è per essenza pellegrino e itinerante, quasi straniero a se stesso e in esilio nella storia, sua sede attuale di esistenza; e perciò chiamato o meglio provocato a un costante e progressivo esodo da sé, se vuole recuperarsi alla vera esistenza; costretto alla fatica di un drammatico "divenire" per poter in qualche modo "essere"⁵⁵².

Così il pellegrinaggio non teorizza con concetti filosofici ma esprime *simbolicamente* questo tratto essenziale della condizione umana e diventa anche figura adeguata della condizione itinerante della fede. Inoltre, il camminare insieme verso la meta, che è congeniale a questa forma di religiosità, raffigura fedelmente la dimensione sociale-comunitaria dell'esistenza umana e dello stesso credere, che vede nel tempo e nello spazio anche l'accumularsi di occasioni propizie per un incontro con Dio, per "fissare" autentici appuntamenti di salvezza che si lasciano rappresentare anche dalle mete e dalle date di un vero pellegrinaggio cristiano⁵⁵³.

Le categorie suaccennate di tempo e spazio ci spingono a spostare l'attenzione sul "movimento" della Creazione dal punto Alfa di origine verso la meta finale, l'Omega della storia dell'intero cosmo, e a scorgervi un percorso ininterrotto in cui campeggia l'Incarnazione, assunzione piena della natura umana da parte di Gesù Cristo che, nel mentre percorreva le vie della Palestina,

ha interpretato la sua vicenda terrena, la propria esistenza storica come *un grande pellegrinaggio*. Ha parlato di "esodo dal Padre" e di "ritorno al Padre" (cf. Gv 16,28). E così ha offerto la chiave di lettura che ha ispirato la teologia cristiana fin dall'antichità a scoprire nascosta dentro la famiglia stessa di Dio, *dentro la Trinità*, una sorta di misteriosa forza eterna di *processione* (quasi pellegrinaggio intimo a Dio!)⁵⁵⁴.

Non solo, egli ha anche ricapitolato la *memoria* biblica e il pellegrinare di Abramo con cui:

comincia il "sacramento" dell'ascesa verso Dio, attraverso e dentro il cammino dell'uomo e verso mete terrene. Eternità e tempo si richiamano a vicenda. Il peregrinare spirituale si inserisce in quello terreno. La Patria o casa del Padre è insieme celeste e terrestre. Uscire da sé e tornare a Dio non è solo problema interiore, ascetico; è

centenario della nascita della Santa. Lo scopo, nelle parole del curatore, è di dare «spazio ad una pastorale equilibrata, al tempo stesso di purificazione e di correzione, attenta ai rischi, alle impurità e alle contaminazioni deformanti cui contrapporsi, ma insieme, di valorizzazione positiva e di promozione degli aspetti di purezza e di autenticità umana e cristiana». Le riflessioni contenute nella relazione teologica al convegno, offerta dal curatore stesso, accolgono la prospettiva di un "senso del sacro" trasversale nell'uomo, come la fede, e non posto "accanto" ad altri istinti e dinamismi, come avviene nelle scienze moderne o in F. Schleiermacher e in R. Otto (cf. *ibidem*, p. 141). Ciò è in linea anche con l'approccio alla religiosità popolare, cf. nota 548. Le considerazioni teologiche dell'autore si svolgono su un duplice piano: anzitutto sviluppano un quadro tripartito di riferimento antropologico, cristologico ed ecclesiologico ove "radicare" il pellegrinaggio cristiano, per elaborare a partire da questo, ed è il passo successivo, dei criteri di interesse pastorale che ne garantiscano l'autenticità. Non si tratta di vere e proprie indicazioni pratiche ma solo di premesse a queste. Su questo triplice riferimento consultiamo anche un'altro testo dell'autore: L. SARTORI, «Significato teologico del pellegrinaggio», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 189-198. Noi ci limiteremo a seguire il teologo patavino nella prima parte di questo percorso.

⁵⁵² Cf. SARTORI, *Significato teologico del pellegrinaggio...*, p. 190.

⁵⁵³ Abbiamo riassunto la trattazione più ampia offerta dal teologo patavino in, *ibidem*, pp. 190-192. Ancora più ricca l'esposizione in: SARTORI, *Pellegrinaggio e religiosità popolare...*, pp. 142-148.

⁵⁵⁴ SARTORI, *Significato teologico del pellegrinaggio...*, pp. 193-194. In questo "itinerario" di Cristo, scandito da quelle tappe progressive che la Liturgia chiama "misteri", anche noi siamo coinvolti, a partire dall'*exitus pro nobis* fino al *reditus nobiscum*. Le "processioni", continua l'autore, indicano un Dio estroverso che «non considera "possesso geloso" la ricchezza della propria divinità (cf. Fil 2,6). (...) [Il pellegrinare fa quindi] parte della vita di Dio: il suo uscire da sé per darsi a noi intende proprio coinvolgere noi in un movimento analogo che ci rafforzi in un estremo, radicale e pieno "uscire da noi stessi" (ecco il segno dell'Amore!)».

affrontare il vuoto dell'inedito, il rischio del nuovo, è intrecciare sempre più fitte relazioni con le cose, con l'uomo. Non è solo "ritorno"; è anche produrre, portare avanti, accrescere la dotazione iniziale

cooperare alla costruzione del *futuro* e al dinamismo della Creazione⁵⁵⁵. Il riferimento biblico-cristologico chiarisce ulteriormente che l'autentico pellegrinaggio cristiano, che ha a modello quello della fede, deve mettere al centro della sua intenzionalità la ricerca di forme che valorizzino "il camminare incontro all'uomo" come via per incontrare Dio⁵⁵⁶.

L'aver posto l'accento sul Cristo e sulla sua esistenza chiama in causa anche la chiesa, convocata a riprodurre i caratteri nella sua vita, a ripetere il pellegrinaggio di Gesù, dal Padre al Padre e dalla storia all'eternità. Se, come abbiamo visto, l'esperienza della Pasqua coinvolge i credenti in un esodo definitivo verso il Padre, quella di Pentecoste li impegna in una nuova diaspora a «dispersersi sulla terra e nella storia onde alimentare dentro l'umanità, che è già ontologicamente pellegrina in forza della creazione, l'anelito e la forza per trasfigurare il suo pellegrinaggio in senso più alto, e cioè in modo radicale, totale e assoluto»⁵⁵⁷. Il Vaticano II, indicando la chiesa tramite la metafora di popolo di Dio in cammino nella storia, ha implicitamente messo in primo piano il tema del pellegrinaggio dei credenti "nei" popoli come lievito di trascendimento, «per disegnare anticipi di perfezione ulteriore, definitiva, futura»⁵⁵⁸. Solidarietà con l'uomo e il suo mondo, appello al Cristo come modello e *fons*, profonde radici ecclesiali: sono questi i tre caratteri del pellegrinaggio cristiano.

Infine, Sartori si è soffermato a riflettere anche sul significato che i "nuovi" movimenti religiosi rivestono per la fede e la chiesa. Si tratta di realtà inedite che si pongono spesso in antitesi, o almeno esprimono una diversa forma di appartenenza ecclesiale, e mettono comunque in questione «anzitutto il senso della fede e dell'esperienza religiosa, e quindi il senso di Dio e di Cristo»⁵⁵⁹. L'*humus* in cui nascono queste alternative esperienze religiose di matrice cristiana è la società arida e "unidimensionale" e la cultura secolarizzata e conformista, a cui si aggiungono poi anche le fragilità di soggetti deboli e insicuri, che trovano sostegno adeguato in gruppi limitati guidati da un leader carismatico, la paura della complessità e la tendenza a semplificazioni eccessive, che conducono ad affermazioni del tipo: "Dio sì ma chiesa no". Tuttavia il fenomeno dei nuovi movimenti mostra un implicito reale bisogno di chiesa, affermando di fatto:

la natura comunitaria dell'esperienza di fede, per quanto essi diano risalto alla sua forza di coinvolgimento totale della persona. Non incrementano l'individualismo come solitudine. Il senso di Dio non fa celebrare la tendenza a

⁵⁵⁵ Cf. SARTORI, *Pellegrinaggio e religiosità popolare...*, p. 149.

⁵⁵⁶ Per una discussione più ampia del fondamento cristologico del pellegrinaggio cf. SARTORI, *Significato teologico del pellegrinaggio...*, pp. 192-195, e anche SARTORI, *Pellegrinaggio e religiosità popolare...*, pp. 148-150.

⁵⁵⁷ Cf. SARTORI, *Significato teologico del pellegrinaggio...*, p. 197. Sulla Pasqua e la Pentecoste, esperienze previe della fede trinitaria, cf. la nostra riflessione precedente alle pp. 138-139.

⁵⁵⁸ Per la breve citazione cf. SARTORI, *Pellegrinaggio e religiosità popolare...*, p. 152. Inoltre, sulla radicazione ecclesiologica cf., *ivi*, pp. 151-152 e in: SARTORI, *Significato teologico del pellegrinaggio...*, pp. 195-198.

⁵⁵⁹ La breve citazione è tratta da: L. SARTORI, «Nuova appartenenza alla chiesa?», in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 135. Nel testo l'autore affronta l'argomento dei nuovi movimenti, proliferati dopo gli anni '70, sotto il profilo della sfida pastorale che essi pongono alla chiesa, proponendosi come l'alternativa della "esperienza forte" in luogo di una ritenuta "routinaria" e fiacca, ma anche delle ricchezze della fede che questi mostrano di vivere. Noi ci limiteremo a queste "ricadute" sulla fede e a individuare gli orizzonti che così si dischiudono.

vivere da solitari. (...) Certo [a loro] non interessa primariamente la rilevanza pubblica della fede rispetto al sociale e al politico; ma la socializzazione dell'esperienza di fede ha grande valore in quanto sostegno e promozione della sua dimensione personale⁵⁶⁰.

Questa esperienza di appartenenza e di comunione si precisa innanzitutto nella consapevolezza di una "elezione", di una "vocazione" da parte di Dio, in una esperienza di salvezza che nasce dapprima come percezione soggettiva e interiore che viene subito dopo irrobustita, come osserva il nostro autore, dall'eco della testimonianza individuale offerta al gruppo che rimbalza al mittente ma rafforzata e amplificata dalle analoghe conferme provenienti dai compagni di fede. Oltre al "senso del noi" che anima dall'interno la fede di questi credenti, risulta anche chiaro che «la prima esigenza che sottende al fenomeno dei nuovi movimenti è quella di un rapporto maggiormente *esperienziale* con Dio, di un incontro il più possibile "immediato" con lui e tale che coinvolga tutta la persona e la vita concreta di questa»⁵⁶¹. Il riferimento a Cristo e a Dio, secondo il teologo di Padova, supera la prospettiva un po' angusta di un riferimento al trascendente inteso solo come mezzo per vincere i limiti della creaturalità e per porre rimedio a insicurezze e fragilità del soggetto, mostrandosi anche come sete di verità, di luce e di perfezione senza limite. «Nei confronti di un mondo che si illude di maneggiare l'infinito per il fatto che riesce a far proprie realtà finite in gran numero, i credenti protestano la verità dell'unico Infinito; nei confronti di un'umanità che si "materializza" confessano il valore unificante dello "spirituale"»⁵⁶².

Se, come osserva Sartori, è il *senso stesso di Dio* che genera il *noi* di una comunità di fratelli con la sua chiamata e la sua elezione, è la salvezza da lui offerta che «costituisce un nuovo modo di vivere in pienezza anche la dimensione sociale dell'esistenza»⁵⁶³. Quindi la fede, anche quella espressa da questi movimenti, mostra sempre un duplice dinamismo: verticale, orientato all'incontro, alla preghiera e alla visione, ma anche, in modo innovativo, orizzontale che diviene fermento di nuove relazioni con i "vicini" e di più motivato impegno nelle vicende della vita; si rende manifesta in un "noi" comunitario che si vota a Dio e alla storia.

Dopo aver ripercorso assieme all'autore la ricca realtà della fede attraverso l'esemplificazione di alcune forme in cui viene oggi vissuta, ci volgiamo ora a esaminare qualche dibattito in cui viene coinvolta per esaminare più a fondo qualche suo ulteriore aspetto.

⁵⁶⁰ SARTORI, *Nuova appartenenza alla chiesa?*..., p. 137. L'autore così commenta: «Sta il fatto che siamo di fronte ad un nuovo modo di puntare sulla comunione nel credere, di aprirsi a ciò che di solito si intende, a livello profondo, quando si dice "chiesa"» (*ibidem*, p. 137).

⁵⁶¹ Cf. SARTORI, *Nuova appartenenza alla chiesa?*..., p. 139 (il corsivo è dell'autore); cf. anche le pp. 137-139. Da questa esigenza oggi sentita di immediatezza, nel significato letterale di assenza di intermediari, nasce anche il rifiuto della mediazione ecclesiale, un po' sulla linea della sensibilità delle confessioni protestanti dove è acuta la percezione del rischio di contaminazione umana nell'azione ecclesiale.

⁵⁶² Per la citazione, e la riflessione, cf. SARTORI, *Nuova appartenenza alla chiesa?*..., p. 138.

⁵⁶³ Cf., *ibidem*, p. 138. Raccolti tutti gli aspetti della fede che abbiamo evidenziato, l'autore procede oltre alla ricerca di nuove vie congeniali alla chiesa per mostrare come l'istituzione possa attrezzarsi per ospitare anche questi "diversi" credenti. Su questo non ci soffermiamo, il lettore può eventualmente leggere, *ibidem*, le pp. 139-147.

7.5- Per il dialogo della fede con la cultura⁵⁶⁴

Iniziamo la nostra rassegna prendendo in esame il contributo offerto da Sartori per il Convegno e Simposio su “*Galileo Galilei a Padova*”. *Libertà di indagine e principio di autorità*⁵⁶⁵. L'intento del teologo patavino non è tanto intervenire sul problema storico posto dal “caso Galileo” o sull'ipotesi allora ventilata di una eventuale riabilitazione *post mortem* dello scienziato, quanto piuttosto reagire alla diffusa convinzione culturale che il processo contro il fisico pisano sia solo il «sintomo di una tendenza radicata che viene giudicata incorreggibile, di un carattere quasi connaturale di anti-modernità, di anti-dialogo, di anti-ricerca, di anti-libertà che si anniderebbe nel profondo dell'atteggiamento di fede religiosa (prima ancora che nell'atteggiamento dell'istituzione religiosa e dei suoi dogmi)»⁵⁶⁶. Il titolo dell'opera di Galileo che ha dato origine al caso, *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, lascia intendere l'esistenza di due visioni totalizzanti dell'intera realtà, quella della scienza (o meglio delle scienze) e quella della fede (e della chiesa che la tutela), che sembrano destinate a confliggere poiché la fede «pare intrinsecamente viziata di assolutismo ossia di passione escludente ed esclusiva a livello soggettivo, anche per il solo fatto che orienta all'Assoluto oggettivo», il quale ha i caratteri della spiegazione ultima e definitiva di tutto, del confine a cui approda per risolversi ogni domanda di senso⁵⁶⁷.

La chiave della soluzione del conflitto sta nel chiarire quale sia il senso di “totalità” cui fa riferimento la fede e se questa ambisca davvero a costruire un sistema organico di conoscenze, come chiave interpretativa dei dati che vengono dai vari saperi analitici. Sartori afferma che:

la fede tende, sì, alla totalità, ma solo in quanto mira alla “radice” nascosta che vien [sic] prima di tutto, e che si trova sotto la realtà globalmente intesa. La fede non pretende di unificare le molteplici conoscenze né perciò le molteplici realtà esistenti; (...); la fede si interessa del senso che dentro la totalità del reale e del possibile ha l'io umano, e, con l'uomo, l'universo; si interessa della totalità, ma non per quello che essa è già di fatto, bensì spinge a trascenderla, a dichiararla insufficiente, e ad aprirsi alla piena e vera totalità

che, nel linguaggio della fede cristiana viene chiamato “mistero”⁵⁶⁸. Mentre i molteplici saperi umani si occupano della globalità degli esistenti, descrivibile con una espressione mutuata dalla matematica come una

⁵⁶⁴ Con riferimento alla situazione italiana del Novecento, abbiamo indicato nella Parte I un testo sartoriano dedicato allo studio delle ragioni del reciproco estraniamento fra fede e cultura, cf. p. 11 e anche la nota 15.

⁵⁶⁵ Per maggiori informazioni su questo Convegno e Simposio cf. la Parte I, p. 61 e nota 201. Per l'occasione il nostro autore offre il già menzionato contributo: SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, pp. 21-38.

⁵⁶⁶ Cf. SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, p. 21. L'intento primo dell'autore è quindi: anzitutto fugare il preconcetto che la fede sia anti-scientifica e anti-moderna e, in secondo luogo e quasi come conseguenza, mostrare che anche la chiesa non è “per natura” nemica del dialogo e della ricerca. Noi ci limiteremo al primo punto con lo scopo di arricchire la presentazione della fede e della verità fin qui offerta.

⁵⁶⁷ Cf. SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, p. 24. L'autore continua: «La violenza totalitaristica, pertanto, sembrerebbe celarsi, o iscriversi dentro l'orizzonte di quella totalità esaustiva in cui viene collocato l'oggetto stesso della fede». Per questo motivo, a molti, la fede sembra “incorreggibile” e il “caso Galileo” dovrebbe essere destinato a ripetersi. La via classica per la composizione del conflitto fra la fede e la scienza, suggerita dalla chiesa fino al concilio, era l'appello all'unicità della fonte (Dio) delle due forme di conoscenza. Fatto vero ma non sufficiente; cf. *ibidem*, p.24.

⁵⁶⁸ Per la citazione cf. SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, pp. 24-25. «La fede si regge sulla negazione della sufficienza della totalità apparente, e sull'interesse per l'affermazione della totalità reale» (*ivi*, p.25). L'approccio adeguato all'oggetto della fede, osserva l'autore, è solo *per viam negationis*. Il credere secondo la presentazione dell'autore, concepito come ultimo orizzonte che si dilata progressivamente verso l'Infinito, ci sembra in

totalità “sommabile” di elementi, la fede ha invece di mira quella più ampia totalità, piena e vera, che, accogliendo le suggestioni del linguaggio di E. Levinas, potremmo chiamare l’Infinito.

Per la sua natura, pertanto, la fede non è né dogmatismo intollerante, nemico di ogni ricerca autonoma, ma nemmeno conduce allo scetticismo, anzi. Le radici della sua incessante ricerca si collocano sia nel soggetto, nel dinamismo di autotranscendimento e di realizzazione integrale della creatura, ma anche nella inesauribilità del suo Oggetto infinito.

La folta schiera dei mistici (anche non cristiani) documenta con i fatti che credere autenticamente è cercare (“quaerere” Deum) incessantemente. Il volto autentico del credente lo mostrano i mistici; è in loro che va collocato e misurato il rapporto scienza e fede, o il problema dell’eventuale radice totalitaria della fede; è lì che il dogma si svela essere (...) come finestra aperta sull’infinito, come freccia orientativa di una ricerca perenne, come liberazione dell’intelletto che viene anzi provocato a librarsi più in alto, in cieli aperti⁵⁶⁹.

La fede autentica è sì accoglienza di una verità radicata nell’essere che precede il conoscere e il fare dell’uomo, e comporta quindi un atteggiamento di recettività e di passività disponibile, tuttavia:

l’oggettivismo della fede non porta a una fedeltà conservatrice e statica (...); porta invece ad una fedeltà costante all’originaria attiva relazione con la realtà, la quale viene trattata come termine e mezzo di un processo “attivo” continuo. Tutto è “dato” (“positum”, positivo) ma non perché c’è; è dato perché, etimologicamente, anche in questo momento “viene dato da” (da chi è Principio, Fonte, Amore...); tutto “viene donato”, “viene inviato”, mandato, messo nelle nostre mani, a sollecitare anche la nostra attività, per un collaborare che sia anche un restituire, un reinviare la realtà alla sua sorgente, al punto Alfa, che in questa prospettiva costituisce anche l’Omega, il traguardo, la meta, il fine⁵⁷⁰.

Sartori respinge con decisione, quindi, l’accusa di dogmatismo, di intransigenza ostile e di incapacità al dialogo e alla cooperazione rivolta alla vera fede che si sente impegnata, invece, non tanto a difendere la fissità del dono di Dio ma a cooperare attivamente al pieno sviluppo di tutte le virtualità che sono insite nel dinamismo del dono stesso⁵⁷¹. Prosegue, infatti, affermando che « il positivismo della fede sta nella forza del verbo [“dato” come essere dato, donato continuamente], e non nella fredda staticità dell’aggettivo [“dato” come donato una volta per tutte]. La fede assume, sì, la realtà, ma non mai da sola; sempre con il Mistero, che consente di accedere in qualche modo alla sua vera integrale totalità: il finito con l’infinito; le cose sempre anche in quanto “da Dio”, “in Dio”, “con Dio”»⁵⁷². Il carattere antitotalizzante e aperto della fede è

grado di inglobare e di dare solidità anche al “vero” dei moderni, sia nella forma funzionale-strumentale della ragione scientifica che in quella ermeneutica, orientata al senso, delle scienze dello spirito, cf. l’Intermezzo.

⁵⁶⁹ SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, pp. 25-26.

⁵⁷⁰ Abbiamo lasciato la citazione nella sua lunghezza per mostrare come la fede, nel pensiero dell’autore, si prolunghi nell’azione storica in cui il soggetto umano si fa cooperatore della Provvidenza divina che sostiene e dirige alla meta la Creazione; SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, p. 26. Ritorniamo su questo aspetto nel prossimo capitolo, al numero 8.3.

⁵⁷¹ L’autore rileva come, dopo la vicenda di Galileo, si sia messo in moto un lungo processo di purificazione della fede che la porterà a riconoscere come pertinente alla sua riflessione solo il *fatto* e il *senso* del dono della Creazione da parte di Dio e non il *come* del processo genetico-storico delle cose. Cf. SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, pp. 29-31.

⁵⁷² Cf. SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, p. 26. Dell’ambiguità odierna della nozione di mistero l’autore si lamenta altrove nel testo, fornendo l’autentico significato cristiano; cf. *ibidem*, nota 13 a p. 25.

mostrato dai mistici e ad essi, al loro esempio, si dovrebbe ricorrere quando si accosta la relazione fra fede e scienze, per un confronto omogeneo ed equilibrato fra espressioni autentiche di ambo i campi⁵⁷³.

Il rischio di elevare il proprio ambito di conoscenze e il proprio metodo a massimo sistema, che ha contagiato dapprima la fede ai tempi di Galileo, non lascia immune tuttavia anche il mondo moderno, come osserva il teologo di Padova⁵⁷⁴. La prodigiosa fecondità del pensiero scientifico, soprattutto del metodo induttivo, se da un lato ha favorito negli “addetti ai lavori” un costante allenamento all’umiltà, alla verifica paziente di ipotesi e di risultati, fino alla prova della falsificazione, sul fronte della cultura generale, invece, genera nuovi idoli e «induce a prospettare la possibilità di ricostruire tutto quasi da zero; ci si avvicina all’idea di creazione dal nulla. (...) Genesi, non più nome del libro biblico che parla dell’origine dell’universo; ma nome del sogno dell’uomo che si costruisce a principio e termine delle cose»⁵⁷⁵.

La fede cristiana, anzi ogni fede religiosa autentica aggiunge Sartori, è un baluardo e un rimedio contro questa tentazione dei moderni, per la priorità data all’essere rispetto al pensare e all’agire e per il fermo rifiuto di ogni forma di idolatria. «La fede autentica dunque difende e promuove valori antropologici fondamentali; l’uomo reale, l’uomo di tutti i tempi e di tutti gli spazi, attinge anche dalla sua archeologia, da ciò che lo precede; e non solo dalla sua utopia, da ciò che lo segue; nell’antropologico originario non agisce solo il “principio speranza”, bensì anche il “principio memoria”»⁵⁷⁶. L’uomo ha bisogno di cercare incessantemente ma anche di accogliere e di valorizzare, sottraendolo all’oblio, il capitale di cultura accumulato, e lo fa, ad esempio, tramite i testi canonici presenti in tutte le grandi religioni, le Carte costituzionali, i Codici legislativi e le stesse istituzioni che stanno a fondamento delle società. «La fede religiosa autentica difende tale fondo antropologico; e costituisce perciò tutto l’opposto del dogmatismo totalitario»⁵⁷⁷. Reciprocamente, il teologo patavino riconosce alle scienze moderne il merito di aver aiutato la fede e la teologia a liberarsi da incrostazioni di “magia” visto che solo una fede purificata può svolgere il suo compito di difesa e promozione dell’autenticità antropologica⁵⁷⁸.

⁵⁷³ Purtroppo, visto il sospetto che permane su questa categoria di credenti, «si preferisce verificare altrove il problema del rapporto scienza e fede e non ci si accorge che in tal modo si rischia di operare un confronto senza l’omogeneità scientifica, almeno formale, tra i due mondi» (*ibidem*, p. 27). Dal mondo della scienza si accolgono esempi autentici e validi mentre lo stesso non si fa nel campo della fede, portando ad esempio forme magari interessanti sotto il profilo psicologico e sociologico, ma spesso immature e addirittura “patologiche” che appartengono più all’universo della “credenza” religiosa che a quello della vera fede.

⁵⁷⁴ Sulle ragioni dell’ambigua identificazione della fede che si fa massimo sistema, l’autore scrive che «anche il credente, in quanto uomo, è sempre nella tentazione di assolutizzare una sua tappa, un suo tipo di incarnazione della fede» (cf. *ibidem*, p. 27). Un esempio pertinente è costituito dalla ferma persuasione che la Scrittura narrasse anche il “come” della Creazione, cf. nota 569 sull’oggetto della fede.

⁵⁷⁵ Cf. SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, p. 28, *passim*. L’autore si chiede se il nichilismo diffuso non vada interpretato come la conclusione inevitabile di un processo in cui l’uomo, dominato da una pretesa totalizzante e preso dalla idolatria di se stesso, si sia «messo dalla parte del Nulla» (*ivi*, p. 28).

⁵⁷⁶ Cf. SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, p. 29. L’autore ha qui presenti sia E. Bloch, il *principio speranza* che C. G. Jung, con la riflessione sugli *archetipi*, cf. *ibidem*, la nota 23 a p. 29.

⁵⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 29. Questi documenti vengono così sottratti alla precarietà e addirittura alla discussione. Anche «ogni filosofare umano parte da evidenze, o comunque da primi principi, trovati o cercati o prodotti; quasi sponde di stacco, ma anche terra ferma di sicurezza» (*ibidem*, p. 29).

⁵⁷⁸ Cf. SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, p. 31. In quest’opera di purificazione della fede un esempio di fecondità della collaborazione interdisciplinare lo offre Sartori stesso, intervenendo al convegno su

Ma è soprattutto l'esperienza dell'incontro con due "misteri" a rintuzzare ogni pretesa o aspirazione ad atteggiarsi a massimo sistema di ciascuno dei fronti. Su quello delle scienze, «è lo stesso universo creato che fa crescere, e non diminuire, l'esperienza della propria inafferrabilità e inesauribilità (...). La coscienza dei limiti di ogni singolo sapere scientifico impone l'abbandono di qualsiasi pretesa totalizzante, ma al tempo stesso postula la convocazione armonica di visioni complementari, in un processo che raccolga e promuova vero "consenso" universale, e costituisca "patrimonio" universale di valori umani»⁵⁷⁹. Sul fronte della fede e della teologia, poi, l'incontro con il Mistero non ha solo il volto del fondamento ultimo del reale ma anche quello «della straripante ricchezza di senso che Dio ha depositata nel Libro Sacro» che provoca la fede a rigenerarsi e a ringiovanirsi continuamente⁵⁸⁰. Un aiuto fondamentale all'ascolto e alla comprensione della Parola viene dall'ermeneutica che, occupandosi sia del "narrato" dei testi della Scrittura che del "formulato" dalla tradizione dogmatica ecclesiale, porta «a rivalutare potentemente come momento centrale di ogni fede la cosiddetta "fides qua"» e a sollecitare il contributo anche di «fattori esterni alla Parola divina e alla fede, vale a dire le scienze, la filosofia, in genere la cultura»⁵⁸¹.

Raccogliendo le considerazioni fin qui svolte possiamo così riepilogare, con le parole di Sartori:

Il cammino che partendo da Galileo arriva ai nostri giorni si conclude su due provocazioni. Provocazione al senso della "parzialità" di ogni approccio umano alla verità; e provocazione al bisogno di soggettività armonica nuova, ossia di solidarietà piena tra i soggetti che esprimono la complementarità dei metodi e dei cammini parziali. Solidarietà non solo dentro ogni provincia del sapere (quella dei credenti, quella dei teologi, quella dei filosofi, quella degli scienziati...) ma anche solidarietà più ampia dentro l'umanità intera⁵⁸².

Il problema dei rapporti fra scienza e fede e del superamento dell'antico sospetto reciproco non conduce solo all'auspicio di una reciproca non invasione di campo ma va posto a questo livello ampio, non essendo più sufficiente il criterio dell'armonia tra la fede e la ragione all'interno del soggetto individuale, come auspicato dal Vaticano I. Nemmeno può bastare il dialogo fra "categorie" di studiosi avviato dopo l'ultimo concilio, benché questo sia necessario; occorre andare oltre ⁵⁸³.

L'esplorazione del Mistero, ossia della totalità piena, radicata nell'Infinito, la conoscenza-interpretazione dell'Oggetto Trascendente, costituisce essa stessa e in sé stessa un progetto eccedente rispetto al livello dei

Nuove concezioni di spazio-tempo e immagine di Dio di cui si è detto nella Parte I, nota 201 a p. 61, con un breve contributo sugli influssi delle nozioni pre-scientifiche di spazio e tempo nel "modello" cosmologico e antropologico (storico-biblico) di Dio. Cf. L. SARTORI, «Considerazioni teologiche», in *Studia Patavina* 34 (1987) 3, pp. 546-551.

⁵⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 31. L'incessante progresso delle scienze, che relativizza ogni traguardo precedente, è il miglior commento a queste righe dell'autore patavino. Abbiamo visto nella Parte I il suo interesse per il mondo scientifico e le relazioni intrattenute con alcuni studiosi di quell'ambiente. Questo, unitamente alla coscienza dell'assoluta trascendenza divina, lo porta a concepire un avvicinamento "in comunione" al Mistero che percorra un triplice itinerario, cosmico (le scienze della natura), antropologico (le scienze umane) e biblico (scienze bibliche e teologia). Emerge qui il rifiuto di ogni massimo sistema e la cooperazione che la fede è chiamata ad offrire, e a chiedere, per la propria crescita e per quella della cultura.

⁵⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 31.

⁵⁸¹ Le due brevi citazioni sono da: SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, p. 31, nota 25.

⁵⁸² *Ibidem*, p. 33. La parola "parzialità" è tipica del vocabolario sartoriano ed indica qualcosa che va ricapitolato in una prospettiva *et et* o addirittura *in in*.

⁵⁸³ Cf. SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, p. 33, nota 31.

soggetti; comanda il trascendimento dei limiti che conseguono intrinsecamente e inevitabilmente le capacità di qualsiasi soggetto individuale o corporativo parziale⁵⁸⁴.

Nel 1996 *Studia Patavina* organizza un Simposio, dedicato al tema “Filosofi laici interpretano la fede cristiana: possibilità e limiti della loro ermeneutica”, in cui viene anche presa in esame l’opera *Credere di credere* di G. Vattimo come testimonianza significativa della situazione della fede nella cultura attuale, ancor più singolare per il fatto di provenire dalla penna di un’autorevole esponente del “pensiero debole”, ritenuto nichilista o perlomeno “oltre” la forma religiosa del pensiero⁵⁸⁵. Nella riflessione offerta per l’evento, prendendo l’avvio dalla “confessione” del filosofo torinese, Sartori si propone di mostrare l’ampia capacità di accoglienza della chiesa e della fede, resa ancor più evidente oggi dopo l’ampliamento degli orizzonti ecclesiali «operato dal Vaticano II attraverso la sua attenzione “ecumenica” ai gradi di convergenza e di appartenenza (LG 13-16)». Benchè nel suo saggio Vattimo chiami in causa soprattutto l’ecclesiologia, la “risposta” teologica dell’autore padovano è strutturata in quattro sezioni principali: fede, chiesa, storia ed evento, verità, che raggruppano alcune riflessioni “a ruota libera” che mirano anzitutto a coinvolgere l’interlocutore “ideale”, come si addice ad un dibattito piuttosto che ad uno scritto⁵⁸⁶.

La fede, articolata nelle due dimensioni, atto e contenuti, che sembrano suggerite come due livelli diversi del credere anche dal titolo del libro del filosofo di Torino, implica già come *fides qua* «non solo un cercare il Trascendente, ma almeno una vera e reale apertura e disponibilità ad accogliere eventuale parola ed iniziativa di Dio; e d’altra parte la *fides quae* introduce determinazioni specifiche e sviluppi anche all’interno della *fides qua*. Perciò la fede concreta è essenzialmente e intrinsecamente dinamismo di svolgimento storico, di sviluppo progressivo, di progetto, di esercizio di vita»⁵⁸⁷. Questa sua “storicità” riguarda sia i soggetti individuali che la comunità ecclesiale per cui «la “mia” fede e la “fede della chiesa” non si possono

⁵⁸⁴ SARTORI, *A proposito di Galileo: autorità e libertà nella chiesa...*, p. 33. La conclusione conduce direttamente alla *Verità dialogica* che abbiamo incontrato nelle pagine precedenti. L’autore ricorda poi l’apertura ecumenica e la stagione del dialogo iniziate da Giovanni XXIII, strutturate da Paolo VI e ribadite dai successori e suffragate dai documenti del concilio, fra i quali menziona UR, DV, DH, NA e GS. «La chiesa per parte sua dichiara, esplicitamente ormai, (...) di avere raggiunto la piena coscienza della propria parzialità; del suo essere soltanto “parte” dentro l’umanità» (*ibidem*, p. 34). Completano lo scritto, ci limitiamo a segnalarlo, alcune considerazioni sul ruolo del Magistero secondo la *mens* conciliare che ripropongono quanto già visto in questo capitolo.

⁵⁸⁵ I riferimenti completi dell’opera sono: G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1999. Di fatto, come annota G. Grampa nella presentazione degli Atti, nonostante le intenzioni più ampie il Simposio «è stato essenzialmente un dialogo con Vattimo e la sua interpretazione del cristianesimo entro l’ontologia debole (...) [anche se] la posizione di Vattimo non è isolata. Essa si colloca in un vasto fenomeno di “ritorno” del sacro, del religioso»; cf. G. GRAMPA, «Nota introduttiva», in *Studia Patavina* 44 (1997) 2, p. 341.

⁵⁸⁶ Cf. L. SARTORI, «Considerazioni teologiche», in *Studia Patavina* 44 (1997) 2, p. 109. Lo scritto riproduce il contributo del teologo veneto alla discussione e ne mantiene il carattere “parlato”. Lo scopo dell’autore non è di offrire un commento dell’opera o delle idee religiose del filosofo (c’è solo qualche rimando al testo) e nemmeno di confutare eventuali errori teologici, bensì di presentare, in positivo e senza pretesa di completezza e di sistematicità, il dinamismo della *fides qua* che continuamente si rapporta ai contenuti della fede e alla storia nonché la funzione della chiesa che, nello spirito conciliare, si fa ospitale verso tutti i cercatori di Dio. È il nuovo legittimo protagonismo del soggetto umano a stare sullo sfondo delle riflessioni sartoriane e la necessità della collaborazione fra tutti i cercatori della verità. In queste righe ci limiteremo a segnalare le riflessioni sulla fede e la verità che aggiungono elementi nuovi a quanto già visto nelle pagine precedenti.

⁵⁸⁷ Cf. SARTORI, *Considerazioni teologiche...*, p. 109. La segnalata interazione fra i due aspetti della fede ci ricorda il dinamismo di libertà multidimensionale avviato dal credere, cf. i primi due numeri del capitolo 7.

confrontare come se fossero due entità eterogenee, delle quali eventualmente soltanto una sarebbe connotata dalla storicità», mentre l'altra costituirebbe una oggettività astratta e definitivamente compiuta⁵⁸⁸.

La dimensione apocalittica-escatologica della fede, che è il fondamento della speranza cristiana, non è affatto inattuale oggi che l'umanità vive come problema assillante e radicale la questione del "senso" delle cose e della storia, almeno nella forma di un insopprimibile bisogno di "speranza" e di fiducia nel "futuro". Significato che, come osserva Sartori, nel passato era garantito, sul piano della ragione, da quella metafisica a cui i filosofi contemporanei guardano con sospetto accusandola di «svilire la consistenza del mondo presente e fenomenico, riducendolo a mera ombra di un mondo esistente fuori, sopra e soprattutto "prima"»⁵⁸⁹.

Inoltre, «la fede impegna al *trascendimento della soggettività privata o dei singoli*, perché sia autentica la tensione al Trascendente. Il vero soggetto adeguato alla Verità di Dio (ma ritengo anche alla Verità cui mirano i filosofi) è una comunità, un "Noi" tendenzialmente illimitato», soggetto plenario che dona e riceve dai singoli⁵⁹⁰. «Certi filosofi (ed anche certi teologi) sembrano non amare molto l'immersione nel soggetto pensante e credente universale, temono la massa... che banalizza; prediligono l'io individuale ed elitario... Eppure, anche l'antropologia scopre che "l'uomo è più grande dell'uomo" (*Gaudium et spes*), nel senso che la ricchezza dell'"umano" trascende i singoli soggetti suoi portatori; è più che solo "natura"... è anche cultura, storia, attende sempre nuove espressioni e attuazioni»⁵⁹¹. Rispondendo alla tesi di Vattimo circa una "rivelazione continua", il teologo patavino la riconduce correttamente, senza spegnerne le istanze positive, entro «l'appello al confronto col soggetto universale che è destinatario e recettore del dono della verità di Dio, su Dio e da Dio, e a cui compete il diritto-dovere di accoglierla e interpretarla»⁵⁹².

Secondo Sartori, il concetto di verità coltivato dalla fede, segnato da un cammino ininterrotto verso la sua pienezza e assolutezza che sollecita l'approdo a sintesi e a sistemi parziali, dovrebbe giovare anche ai filosofi⁵⁹³. Tuttavia egli ribadisce che il vero fine cui tende la verità cristiana non è *in primis* un sistema di idee e di concetti; il primato non va alla dottrina, all'organizzazione dei contenuti della *fides quae*, bensì

⁵⁸⁸ Cf. SARTORI, *Considerazioni teologiche...*, pp. 109-110. Se la fede è autentica non dovrebbe darsi opposizione fra soggetto individuale e comunità ecclesiale

⁵⁸⁹ Cf. *ibidem*, p. 110. Come esempi paradigmatici del rifiuto di una realtà più ampia di quella esperibile con i sensi citiamo L. Feuerbach, per la riduzione antropologica della religione, e B. Croce, nel quadro di una riduzione storicistica del reale.

⁵⁹⁰ Cf. *ibidem*, p. 111; i corsivi sono dell'autore. Interessante, ma ovvio sul piano della logica, l'allargamento della "Verità dialogica" anche ai filosofi.

⁵⁹¹ SARTORI, *Considerazioni teologiche...*, p. 111. Si intravedono le tracce dell'esperienza dell'autore a Primavalle, periferia di Roma e un po' anche... dell'umanità; cf. la Parte I, p. 10. Nelle righe seguenti ricorda ai filosofi e ai teologi come l'io *penso* e l'io *credo* sia in reciproco scambio con un *noi pensiamo* e un *noi crediamo*. «Anche il filosofare dovrebbe qualificare una *forma di esistenza*, ossia un modo del vivere integrale della persona individua dentro la comunità delle persone; e non solo un'arte specializzata di esercizio del pensiero da parte di individui, i quali si confrontano con altri pensanti solo incidentalmente», ispirandosi anche al modello "cattolico" della chiesa e offrendo delle "testimonianze" come suggerisce anche il saggio del filosofo di Torino (cf. *ibidem*, p. 116; corsivo dell'autore).

⁵⁹² Cf. *ibidem*, p. 111; anche per i rimandi al saggio di Vattimo. Il soggetto universale è il vero soggetto ermeneutico, cf. la Parte I a p. 95 e ss.

⁵⁹³ Cf. SARTORI, *Considerazioni teologiche...*, p. 114.

all'unità concreta e vivente delle persone, sul modello della Trinità⁵⁹⁴. La migliore analogia, sostiene l'autore patavino, non viene dal modello delle sintesi scientifiche ma dal mondo dell'arte, si pensi alle sinfonie e ai concerti per la musica, alla cooperazione delle arti figurative, e dalle diverse vie che conducono alla sapienza; «l'armonia dei soggetti dovrebbe avere il primato rispetto alle sintesi oggettive»⁵⁹⁵. In questo spirito di cooperazione si potrebbe dare rilievo e valore anche a ciò che è parziale o soltanto implicito poiché, «nella comunione concreta degli “amanti cercatori della verità”, c'è posto per chi raggiunge mete elevate, ma anche per chi si trova ancora arretrato (...); purché ciascuno viva davvero nella comunione, e cioè non esalti la propria finitezza, non si isoli, non intenda celebrare presunte conquiste di meta definitiva (...), resti orientato a far proprio il dono degli altri»⁵⁹⁶.

Il precedente accenno alle arti ci suggerisce un veloce sguardo ad un altro testo dell'autore patavino che raccoglie i risultati più interessanti di un incontro fra teologi ed alcuni esponenti del mondo artistico, organizzato da *CredereOggi*⁵⁹⁷. Dopo aver osservato che l'artista non è solo un tecnico, un esperto di “materiali”, ma «è qualcuno che attinge *sempre da capo dal suo fondo interiore*, e che con l'azione intende esprimere se stesso prima ancora che produrre una realtà distinta da sé», mostrando un carisma peculiare e realizzando così una speciale vocazione, Sartori esamina il dono umano dell'artista per evidenziarne quelle caratteristiche che fanno di esso una “predisposizione” e una “figura” della fede e fondano non solo la possibilità ma anche l'opportunità della collaborazione fra i due “mondi”⁵⁹⁸.

Anzitutto, l'artista rivendica legittimamente la radicazione del *senso di Dio* nel *senso dell'uomo*. (...) La fede è un *continuum* che si radica in una sensibilità profonda, che fa assumere l'uomo e lo apre alla trascendenza anche passando attraverso momenti non esplicitamente religiosi (...): il senso del limite, il senso della colpa, il senso della morte, il senso del mistero, il senso dell'arcano e dell'aldilà (...). Non si tratta di scatti, di addizioni esterne

⁵⁹⁴ «L'armonia della verità cristiana deve privilegiare *il dirsi e l'ascoltarsi, il darsi e il riceverci* dei soggetti, in una parola il comunicarsi tra persone, ciascuna delle quali offre alle altre il suo dono, anche se parziale e limitato, della verità scoperta e vissuta, e dalle altre riceve l'offerta del loro dono» (*ibidem*, p. 115; corsivi dell'autore). In questo spirito di comunione nel cammino verso la verità risulta naturale l'affermazione di *Dignitatis humanae* sulla verità che “deve imporsi da sé” (nn. 1, 2, 3, 4).

⁵⁹⁵ Cf. SARTORI, *Considerazioni teologiche...*, p. 115. L'autore rileva su questo punto notevoli carenze nella cultura attuale, benché il mondo delle scienze spinga verso il lavoro di gruppo e la collaborazione interdisciplinare e la tecnica fornisca mezzi sempre più sofisticati per agevolare gli scambi. Un'espressione del dialogo interdisciplinare fra teologia e filosofia è offerta dallo stesso teologo patavino con la proposta della *metafisica dell'amore*, cf. Parte I a p. 53. Questo suo progetto, per il cui sviluppo ha sollecitato la collaborazione di altri studiosi, oltre a costituire un possibile terreno di sviluppo per la conciliazione fra cultura classica e moderna, rappresenta anche una interessante “palestra” in vista di incontri più impegnativi con altri universi culturali.

⁵⁹⁶ Cf. *ibidem*, p. 111. Il riconoscimento sincero del valore del parziale e dell'implicito è un risultato della mentalità ecumenica ed è applicabile dal dialogo interconfessionale, a quello interreligioso e interculturale, fino alla cooperazione con le scienze umane e della natura. Si tratta di realizzare un'autentica *analogia amoris*, prima forma dell'*analogia fidei*, che non sancisce l'inerzia o lo *status quo* anzi reclama vita e dinamismo di crescita in ciascuno e nelle comunità (cf. *ibidem*, p. 115).

⁵⁹⁷ Cf. L. SARTORI, «Il “ministero” dell'artista oggi», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 507-519. Interessati ad arricchire il discorso sul credere, noi ci limiteremo a segnalare le analogie fra il dono umano dell'artista e la fede, che tuttavia fondano anche il dialogo fra i due ambiti, la fede e la teologia e le arti, e la speciale ministerialità dell'artista, alla cui riscoperta e definizione lo scritto è dedicato.

⁵⁹⁸ SARTORI, *Il “ministero” dell'artista oggi...*, p. 510. L'autore ricorda come l'idealismo di Hegel e di Gentile metta in relazione senso estetico e senso religioso. Queste riflessioni vanno accostate anche a quanto visto prima sull'*initium fidei* secondo l'autore patavino, a p. 165, cfr. anche la nota 546.

(...); è sempre uno stesso ed unico *semen*, che si sviluppa e cresce; e il tutto vive sempre di ogni singolo suo momento o frammento⁵⁹⁹.

Una seconda caratteristica dell'azione dell'artista è la sua *tensione creativa* con cui egli manifesta una sorta di continuità con l'atto creatore di Dio. Dopo aver esplorato la bellezza del già creato, attraverso la fatica della sua ricerca espressiva in cui rivela la sua soggettività e libertà, egli «ricrea il dono ricevuto; ne fa un oggetto anche "suo", e quindi un dono che può essere restituito a Dio», fornendo una magnifica espressione della dimensione dell'Alleanza nell'esperienza biblica, l'uomo partner e cooperatore di Dio⁶⁰⁰. Anche sotto questo profilo il dono dell'artista è figura della fede vera che è «"risposta" in cui la parola divina accolta viene ridetta e restituita anche come parola umana, in una *redditio symboli* che sia anche novità e non pura ripetizione di parole non decifrate, non interpretate e non fatte proprie»⁶⁰¹. Siamo così condotti al terzo aspetto, l'arte come *ermeneutica* e *paideia* della cultura e della storia umana, alla sua attitudine a intuire e ad additare un orientamento nell'odierna complessità, grazie a quel relativo distacco di cui l'artista gode nei confronti del reale, riuscendo a fare sintesi dove i linguaggi analitici sono in difficoltà. È facile anche qui scorgere un'interessante analogia con la fede che, facendosi compagna del cammino dell'uomo e ripercorrendo creativamente la *memoria fidei*, nella sua costante tensione escatologica che le garantisce una perenne alterità critica nei confronti della storia, diventa testimonianza profetica, oggi⁶⁰².

Su queste solide basi si può riproporre anche per l'oggi la relazione tra fede e arte, che vanta una tradizione quasi bimillenaria di vicinanza reciproca costellata da innumerevoli capolavori che costituiscono anche vigorose testimonianze di fede, non solo per riannodare un dialogo fecondo o una compenetrazione di funzioni diverse nell'ambito della comunità cristiana, una sorta di divisione di compiti, bensì per una piena espansione dei «contenuti stessi della fede e la piena maturità dell'esperienza religiosa»⁶⁰³.

Ripensando, infine, globalmente il rapporto fra la fede cristiana (e la chiesa) e le culture nel post-concilio, Sartori rileva come la prospettiva indicata dal Vaticano II, benchè ancora universalistica come abbiamo segnalato nell'Intermezzo, sia tuttavia fondamentale nell'avviare e nell'indirizzare un cammino progressivo verso la realizzazione piena di una diversità di incarnazioni sia della fede che della chiesa⁶⁰⁴. Proseguendo

⁵⁹⁹ La citazione proviene da: SARTORI, *Il "ministero" dell'artista oggi...*, p. 511; i corsivi sono originali. La via della bellezza, passando attraverso l'uomo, è in linea con l'importanza accordata all'antropologia dalla riflessione teologica contemporanea, specialmente da H.U. von Balthasar. L'autore patavino motiva le sue considerazioni con i riferimenti conciliari che autorizzano la presupposizione di gradi diversi di appartenenza alla chiesa (vedi *ibidem*).

⁶⁰⁰ Cf. SARTORI, *Il "ministero" dell'artista oggi...*, p. 512.

⁶⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 512. Nella tensione e nell'originalità creativa dell'artista è ben raffigurato sia il dinamismo della fede che la singolarità dei carismi individuali.

⁶⁰² Abbiamo sintetizzato quanto il teologo patavino espone *ibidem*, pp. 513-514.

⁶⁰³ Cf. *ibidem*, p. 515. Si tratta di valorizzare anche la via della bellezza per l'approccio alla fede, secondo la prospettiva d'integrazione dell'autore. Inoltre l'allenamento alla varietà delle forme espressive, tipica della produzione artistica, può insegnare qualcosa anche alla fede e alla teologia. Non potendo soffermarci su questi aspetti, rinviando a una lettura attenta dell'intero scritto e soprattutto delle pp. 515-517.

⁶⁰⁴ Cf. le pp. 116-119 e la nota 381. I primi passi conciliari verso l'assunzione della pluralità delle "culture" sono: *ad intra*, la valorizzazione del patrimonio di tradizioni delle chiese orientali in comunione con Roma (*Orientalium ecclesiarum*), *ad extra*, dapprima l'avvio del dialogo ecumenico (*Unitatis redintegratio*) e poi, come obiettivo più

sul sentiero additato dal concilio e rispondendo indirettamente, per la seconda volta, alla domanda fondamentale, da noi posta sopra a pagina 114, sull'esistenza di una religione che si qualifichi come "assoluta", cioè valida *per ogni tempo e per ogni cultura*, l'autore patavino sostiene che una fede e una chiesa aperta alla pluralità delle culture «esige come *condizione e premessa una profonda metànoia spirituale e di metodo*», adeguatamente esemplificata da quella medesima richiesta dal dialogo ecumenico che pone come nodo fondamentale da sciogliere «la questione della diversità di incarnazioni della fede e della chiesa»⁶⁰⁵.

Le indicazioni sul tema offerte dal concilio, benchè timide e parziali, chiedono comunque alla chiesa di tentare delle proposte di soluzione che, negli anni successivi, si succedono in tre tappe, secondo la visione sintetica del teologo patavino. Innanzitutto esse vengono subito raccolte come una sfida dalle chiese dell'America Latina, nella cui situazione si realizza un intreccio complesso di culture, anche se quella europea mantiene un ruolo speciale, di etnie, di tradizioni di religiosità popolare insieme promettenti e ambigue, unito a una grave stato di povertà spesso estrema e di subordinazione politico-economica⁶⁰⁶. È in tale contesto che si sviluppa la "teologia della liberazione", cui abbiamo fatto cenno nell'Intermezzo al numero 6.2, come tentativo per costruire sia una forma regionale, latino-americana, di teologia che un progetto innovativo di pastorale per la inculturazione della fede, non adattato da modelli occidentali importati, ma costruito sia sulla base delle identità dei soggetti interessati che della situazione locale⁶⁰⁷. L'esempio proveniente dall'area sud-americana contagia e stimola poi anche molte altre chiese nazionali e continentali, inclusa quella italiana, a riflettere sul tema dell'inculturazione della fede, magari nella forma di una indispensabile nuova stagione di evangelizzazione nelle chiese del primo mondo, che chiede di coltivare «l'ideale di un tipo concreto di unità che non solo ospiti con rispetto la diversità, ma che addirittura ne viva con gioia, quale contributo necessario e da promuovere»⁶⁰⁸. Infine, un ulteriore impulso al dialogo con la cultura contemporanea e un rilancio della missionarietà di tutta la chiesa viene dal pontificato di Giovanni

ampio, con il mondo e le religioni non cristiane (*Gaudium et spes* e *Nostra aetate*). Cf. SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare...*, pp. 29-32.

⁶⁰⁵ Per le brevi citazioni cf. *ibidem*, pp. 31-32. Sul pluralismo e sulla complessità delle culture abbiamo fatto dei cenni nell'Intermezzo. Per leggere un'altra "voce" sul significato da dare alla rivendicazione di un "carattere assoluto" da parte del cristianesimo, concetto che nasce nell'Idealismo tedesco dell'Ottocento al seguito della "religione assoluta" teorizzata da Hegel e non nella teologia, e sui limiti entro cui oggi se ne può parlare, cf. W. KASPER, «Cristianesimo, carattere assoluto del», in *Sacramentum mundi*, I, Morcelliana, Brescia 1974, coll. 734-740.

⁶⁰⁶ Sopra abbiamo tracciato le linee guida del pensiero dell'autore patavino sulla religiosità popolare. La situazione latino-americana, con una cultura europea prevalente ma attorniata da numerose altre e in una situazione multietnica, presenta qualche analogia anche con l'odierna condizione in Italia e in altri Paesi, non solo europei.

⁶⁰⁷ Nonostante questi tentativi diano adito ad alcune legittime perplessità, essi hanno comunque dato origine a una teologia e a una pastorale originale e autoctona del continente latino-americano. Cf. SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare...*, pp. 33-34.

⁶⁰⁸ Per la citazione cf. *ibidem*, p. 37. Il nostro autore osserva come sia abbastanza facile «disporsi a tutelare e valorizzare quella varietà di liturgie, di teologie e di ordinamenti canonici che ci sono giunti in eredità *dal passato*», considerandoli come tesori preziosi. «Ma è *l'orizzonte del futuro*, invece, che si presenta troppo velato e quasi impermeabile, proprio mentre tutto sembra indicare che occorre camminare verso un'unità del mondo ancora più stretta e più ampia, tanto che si parla ormai di "globalizzazione" [lo scritto è del 2000, agli inizi del fenomeno]» (*ibidem*, p. 37; i corsivi sono dell'autore).

Paolo II, che vi si dedica appassionatamente con i numerosi viaggi, con encicliche e documenti “mirati” e tramite l’istituzione del *Pontificio consiglio per la cultura*⁶⁰⁹.

Anche la teologia, e non solo le chiese locali e il magistero, si sente chiamata in causa per accompagnare i passi della pastorale, e talvolta anche per anticiparli, tentando di «formulare almeno degli abbozzi e delle ipotesi di impianto nuovo per il futuro, in direzione di un’apertura positiva verso la pluralità di possibili e accettabili diverse incarnazioni di fede e di chiesa», che salvaguardino tuttavia i valori di continuità della Tradizione e di unità nella chiesa⁶¹⁰. «Si è passati da una concezione limitata e settoriale del rapporto fede-cultura [l’evangelizzazione della cultura] a una prospettiva di globalità differenziata (...) [perché la teologia] ha progressivamente riconosciuto l’importanza di *ciò che le culture possono dare alla fede*. Per cui è vero che non solo la fede e la chiesa influiscono sulle culture e danno contributi preziosi ad esse, ma anche l’inverso: le culture incidono sulla fede e sulla chiesa, contribuendo non solo estrinsecamente alla loro incarnazione e al loro sviluppo, ma proprio penetrando in esse», incarnandosi in esse analogamente al Verbo fattosi uomo in Gesù di Nazareth⁶¹¹. Accanto alla prospettiva della evangelizzazione, dinamismo di *discesa* dalla fede che diffonde le sue ricchezze nella cultura, è necessario contemplare anche quella inversa, l’inculturazione, che comporta un movimento di *ascesa* dalla cultura che offre le sue ricchezze al servizio di una nuova incarnazione della fede, consentendo quel nuovo inizio tramite il quale la fede stessa si mostra adeguata alle sfide di ogni nuova cultura⁶¹².

Nell’impegno verso l’inculturazione della fede, osserva Sartori, la teologia finora:

ha privilegiato l’ambito ecclesologico, cioè la pastorale e la missionarietà. Gli altri ambiti del dogma ha appena iniziato a toccarli: intendo riferirmi al problema di un possibile pluralismo quanto al dogma trinitario e al dogma cristologico, soprattutto nel confronto con le altre religioni. Ritengo che in futuro occorrerà affrontare sempre più soprattutto il dogma e la dottrina della *creazione*. Infatti è su questo terreno che per coerenza va posto il tema

⁶⁰⁹ Per i dettagli cf. SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare...*, pp. 37-38.

⁶¹⁰ Cf. SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare...*, p. 39. Nelle pagine successive l’autore riassume un percorso teologico durato circa trent’anni, in cui maturano lentamente delle idee e anche alcune esperienze sul come realizzare nuovi legami vitali fra fede e cultura, soffermandosi principalmente sugli ulteriori sviluppi della teologia “locale” in America Latina, su un testo del ’72 della Commissione teologica internazionale e sui Colloqui di Salamanca, sorti per iniziativa di varie Facoltà e Istituti teologici europei (cf. *ibidem*, pp. 38-47). Noi ci limiteremo a sintetizzare la rilettura complessiva, fatta dall’autore, di questo percorso lungo e impegnativo.

⁶¹¹ Cf. SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare...*, p. 47. Ogni nuova cultura dovrebbe poter riesprimere il “contenuto”, rappresentato dall’identica fede, in quelle forme espressive che le sono congeniali, arricchendo così il patrimonio della chiesa universale. Si tratta di accogliere secondo una logica di inclusione quella prospettiva “dal basso” che si è progressivamente affermata con la modernità, in antitesi a quella “dall’alto” del mondo medioevale; cf. sopra le pp. 107-108. Nel ’56 l’autore, muovendosi in una prospettiva prevalentemente storica-diacronica e non toccata ancora dal pluralismo delle culture almeno alle nostre latitudini, si soffermava tuttavia sul tema affine della chiesa che “dà” ma anche “riceve” dalla storia. Cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, pp. 85-96.

⁶¹² Poiché, come osserva il teologo patavino, non esiste una fede allo stato “puro” ma solo una inculturata in una situazione storica concreta, nel caso di una sua nuova radicazione in un contesto diverso «si tratta sempre di una trascurazione, o meglio di passaggio da una fede già inculturata in un determinato modo ad una fede da inculturare in un altro determinato modo»; cf. SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare...*, p. 48. Quanto al termine *inculturazione*, lo usiamo nello stesso senso generico di “impianto in una cultura” con cui lo utilizza qui l’autore, rinunciando a distinguere nel fatto in questione la varietà di aspetti e momenti con cui questo viene analizzato; *ibidem*, p. 36 nota 1.

della cultura, come avveniva ieri per il tema della “natura”, perché la cultura assume la realtà creata nel suo aspetto di storia e di apporto umano allo sviluppo della creazione⁶¹³.

Si tratta di ampliare in questo campo l’interesse e la proposta della teologia oltre le aree tradizionali di confronto rappresentate ormai da anni dalla bioetica e dall’ecologia.

Ripercorrendo, infine, queste ultime pagine in cui la fede è stata messa a confronto con diversi contesti problematici, possiamo concludere di aver nuovamente verificato come la riflessione del teologo di Padova ascolti, pur distinguendole, le diverse forme della fede, le varie voci della cultura e i molteplici cammini verso la verità. Egli “intercetta” le istanze legittime del soggetto moderno, il suo bisogno di soggettività e di sano protagonismo, l’esigenza di forme di aggregazione e di comunione fraterna. Continuamente emerge la persuasione che lo stile del dialogo e della cooperazione, motivato dal riconoscimento della parzialità e finitezza di tutte le realtà umane, sia la via maestra che conduce all’indispensabile camminare insieme verso la graduale scoperta e la liberazione dell’interiorità di ogni soggetto che così si rende capace di relazionarsi con se stesso e, vicendevolmente, con un *noi* intersoggettivo e comunitario, il quale si fa via via più ospitale nei confronti del “sussistere” della verità che sempre meglio viene accolta, valorizzata e messa a frutto, senza farne geloso possesso esclusivo, senza riduzioni o relativizzazioni.

La preoccupante complessità centrifuga dell’*era ecumenica*, a livello di religioni, di visioni del mondo, di culture e di etnie, potenzialmente foriera di gravi problemi e di conflitti, viene letta da Sartori con prudente ottimismo e lungimiranza profetica sostenuta dalla fede che gli consente di intravedere la via impervia che conduce alla soluzione. Se nel passato si pensava al valore *natura* come all’elemento unificante predisposto addirittura già dalla Creazione, oggi si tratta di guardare al futuro e di aiutare le diverse *culture* a capirsi fra loro e a fecondarsi reciprocamente, favorendo l’affermazione di una *mentalità ecumenica* che si deve diffondere e mettere radici fra i nuovi “cittadini” del mondo ecumenico, spingendoli a “pensare in grande”, all’altezza dei problemi attuali, e ad avviare una vera cultura del dialogo e della corresponsabilità. «Occorre pensare alla pacificazione culturale, ad una sorta di *ecumenismo culturale*. Impresa formidabile ma ineludibile. In concreto si tratta di animare una cultura della fraternità che costituisca ispirazione e metodo fondamentale di ogni cultura»⁶¹⁴.

Ciò costituisce un insperato *καρπός* offerto alle chiese cui compete una funzione maieutica per ricomporre in un’*unità cattolica* una molteplicità di ricchezze e di forze disseminate nel mondo e nella storia, altrimenti destinate alla dispersione o allo scontro, anticipando e assecondando tutti i fermenti positivi che percorrono la storia. Concretamente, si tratta di promuovere ad ogni livello la cultura del dialogo, del riconoscimento

⁶¹³ SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare...*, p. 48; corsivo originale. L’autore lascia qui intravedere i due più importanti interlocutori *ad extra* della teologia e i due corrispondenti ambiti di dialogo e di inculturazione: il mondo delle religioni, passando per il dialogo interconfessionale fra le chiese, e i dogmi; rispettivamente, le culture mondiali “laiche” e i molteplici temi connessi al “progresso” e all’azione dell’uomo nella storia, su cui ritorneremo nel prossimo capitolo. Qualche idea sulla seconda area è già emersa prima nelle pagine dedicate al “caso Galileo”. Sulla rilevanza acquisita dalla riflessione sulla Trinità e sul Cristo nel cammino ecumenico, ricordiamo due testi dell’autore citati, rispettivamente, alla nota 445 e 437 in questa Parte II.

⁶¹⁴ Cf. SARTORI, *La riconciliazione della fede con la cultura...*, p. 394; corsivo originale. L’alternativa è lo scontro delle civiltà previsto da Huntington, vedi alla Parte II, p. 164, nota 539.

della relatività e della incompiutezza di ogni soggetto (nel linguaggio religioso: i limiti creaturali) e di misurarsi sul *valore-uomo* che non contraddice “la causa di Dio” a cui si consacrano tutte le fedi religiose. Osserva il nostro autore: «Anche le religioni e le chiese devono imparare ad assumere la “causa dell’uomo” come criterio di verità e di unità»⁶¹⁵. Con questo siamo condotti alla funzione storica della fede, come guida e discernimento, il tema del prossimo capitolo.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 396. Si tratta, continua Sartori, di sostenere tutte le battaglie per la promozione della dignità della persona, della sua libertà, per la giustizia e la pace. Il suo contributo alla “svolta antropologica” della teologia e per la sua presenza politica passa sempre per un grande soggetto comunitario ecumenico “sensibilizzato” dalle chiese.

Capitolo 8

Fra creazione ed éschaton, il senso cristiano della storia

Nella prima parte abbiamo visto come Sartori si sia occupato del tema “storia” fin dai suoi primi esordi teologici e in che modo questo argomento abbia poi accompagnato come interesse costante, dichiarato o implicito nello sfondo delle sue riflessioni, tutto il suo percorso successivo⁶¹⁶.

8.1- Un interesse coltivato da tempo

Le ragioni dell’interessamento sono molteplici: alcune vanno ricercate nell’attualità culturale del tema che percorre, mantenendo intatta la sua attrattiva, tutto il Novecento, come si intuisce dai sobri cenni dell’Intermezzo, ma altre, le più profonde per un uomo di fede, le espone egli stesso nel saggio del ’56, proponendole anche alla condivisione di altri: «La Teologia della storia è diventata oggi seminatrice di principi di apostolato. Si impone quindi una discussione critica dei suoi tentativi da parte di quanti oggi sentono appunto il problema dell’aggiornamento nell’azione pastorale e apostolica»⁶¹⁷. I motivi da lui individuati per sostenere la fecondità pastorale della riflessione di fede sulla storia sono essenzialmente quattro. 1- «Anzitutto la Teologia della storia pone delle basi ad una equilibrata speranza, lontana dai due estremi dell’ottimismo e del pessimismo esagerati»; 2- Benchè non si debba «pretendere la redenzione perfetta di tutte le civiltà e di tutte le culture, né sognare in primo luogo vittorie e progressi sul piano della storia profana», la chiesa e particolarmente il laicato cattolico devono moltiplicare i loro sforzi per «far ridondare sulle realtà profane la grazia interna della Chiesa»; 3- «Inoltre la Teologia della storia invita l’apostolo all’educazione del “senso storico”, vale a dire della capacità di “cogliere il tempo opportuno” (secondo l’espressione di S. Paolo, *Col. IV. 5*), e quindi della capacità di giudicare i tempi e gli eventi»; 4- Infine, va ricordato «che la storia cerca sempre continuamente nuove situazioni che fanno appello al cristiano perché realizzi sempre nuove forme della somiglianza con Dio ed invitano la Chiesa ad incarnare la vita

⁶¹⁶ Rinviamo il lettore alle pp. 29-36 per le informazioni sui testi preconciliari. Gli anni ’50 in Italia sono contrassegnati dall’ottimismo e dalla speranza nel “progresso”. Sartori ha senz’altro colto l’occasione opportuna per accompagnare e affinare questo “clima” con una riflessione cristiana sulla storia.

⁶¹⁷ SARTORI, *Teologia della storia...*, p. 113. L’autore esprime poi la sua perplessità nei confronti di una nuova “teologia del genitivo”: «Personalmente siamo contrari alla costituzione di un *trattato* a parte, da collocare accanto ad altri della Dogmatica. Ci sembra che sia sufficiente allargare nel senso specifico dei problemi di Teologia della storia, i grandi fondamentali trattati», fra i quali annovera, siamo negli anni ’50, il *De Ecclesia*, il *De Novissimis* e il *De Providentia* (cf. *ibidem*, pp. 113-114). L’interesse dell’autore nella riflessione sulla storia, anche negli anni successivi, si concentra prevalentemente sugli aspetti pastorali e del discernimento ecclesiale dei “segni dei tempi” disseminati dallo Spirito, sul ruolo della fede nell’indirizzare, sostenere e unificare i progetti umani, piuttosto che perseguire lo scopo di ricercare leggi storiche.

soprannaturale in forme adatte alle varie civiltà, in modo che il mistero del Verbo fatto uomo possa dispiegare tutte le sue virtualità»⁶¹⁸.

Alla riflessione cristiana sulla storia, intesa come la «sistemazione il più unitaria e coerente possibile di tutti quei dati che discendono dalla Rivelazione e che possono illuminare la storia umana e i suoi problemi», vengono rivolte tre domande fondamentali, come osserva il teologo patavino: 1- determinare la legge fondamentale del processo storico; 2- illustrare i rapporti fra regno di Dio e realtà terrene o, detto diversamente, fra la storia sacra e il “progresso” esperibile nella storia profana; 3- infine, indicare le eventuali relazioni fra storia ed eternità⁶¹⁹. Quanto al primo aspetto, l'autore patavino riafferma la coerenza persuasiva della certezza cristiana dell'esistenza di un disegno salvifico divino che progressivamente si dispiega nella storia attraverso una fitta trama di interventi di Dio culminati nell'Incarnazione e nell'effusione dello Spirito. «Il mistero della salvezza è mistero della storia, proprio perché esso viene tuttora svelandosi poco a poco attraverso i fatti; ed obbliga quindi all'attenzione più severa e prudente alle voci divine che emanano dai fatti, alle divine lezioni della storia che cammina»⁶²⁰.

Offrendo, poi, un bilancio dei risultati della teologia della storia fino all'epoca del suo scritto, Sartori osserva come vi sia un certo ottimismo nelle varie posizioni degli autori quanto al cammino e alla crescita della chiesa verso il Regno di Dio, mentre analogo consenso non si riscontra nella valutazione del “progresso” della storia profana, ambiguo secondo alcuni, moderatamente positivo secondo altri⁶²¹. Anche la risposta al secondo quesito, quindi, non si presta a una facile dicotomia, ma deve essere ulteriormente

⁶¹⁸ Per le citazioni cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, pp. 114-117. Il ripensare “nella fede” la storia offre quindi un valido aiuto per coltivare la speranza cristiana e un incentivo ad un impegno generoso per seminare nel quotidiano dei “segni sacramentali”, anticipazioni della venuta del Regno. Pur avendo talvolta sintetizzato il testo dell'autore, abbiamo comunque rispettato sia i corsivi che le maiuscole presenti nelle righe che sono state riassunte. Per una seconda “definizione” di *senso storico*, più ampia e articolata di quella qui proposta al punto 3 e desunta dalla stessa opera, cf. la Parte I, pp. 33, 105-106. Quanto al punto 2 e, in parte, al 4, ricordiamo come l'autore si soffermi sulla peculiare spiritualità dei laici e sull'umanesimo cristiano, due argomenti allora assai dibattuti nella chiesa cattolica, anche per l'influsso esercitato da Maritain sul “laicismo cristiano” (cf. la Parte I, p. 109), in: SARTORI, *La teologia del laicato...*, pp. 80-83. Di questo saggio vedasi anche la breve presentazione da noi fatta nella Parte I, p. 35, nota 110.

⁶¹⁹ Cf., anche per la citazione: SARTORI, *Teologia della storia...*, p. 26. Come abbiamo intravisto nell'Intermezzo, la prima delle tre questioni dà origine anche allo sviluppo della moderna “filosofia della storia” che, continua l'autore, «conosce due principali e contrastanti dottrine»: quella dei “pessimisti” che vedono solo irrazionalità nel cammino umano, mentre l'altra, degli “ottimisti”, difende la assoluta razionalità della storia (cf. *ibidem*, pp. 30-31). Esiste anche una terza posizione, quella degli autori che, a motivo dei limiti creaturali e soprattutto della presenza del fenomeno del male, sostengono la non praticabilità di una filosofia della storia, quali, ad esempio, Marrou, Padovani e Löwith, che abbiamo incontrato nel numero 6.4 dell'Intermezzo. Ricordiamo infine che i medesimi tre interrogativi sono discussi anche nell'altro saggio dell'autore: SARTORI, *È Dio il regista della storia?...*, pp. 9-10 e 143-154.

⁶²⁰ SARTORI, *È Dio il regista della storia?...*, p. 146. Come vedremo tra poco, l'interesse dell'autore negli anni dopo il concilio si concentrerà sul tema del “discernimento” dei segni della presenza dello Spirito di Dio nella storia. L'attenzione critica esercitata dagli “occhi della fede” è la premessa indispensabile affinché questa possa diventare la “regista” dei molti progetti storici, ai quali essa stessa è chiamata a dare il suo contributo, nutrendosi della ferma fiducia che le deriva dalla garanzia escatologica del successo del piano divino di salvezza. *Discernimento e impegno* della “fede apocalittica” (genitivo soggettivo!) costituiscono i due fuochi di riferimento della traiettoria della riflessione sulla storia offerta dal teologo patavino che, pur rispondendo all'identica necessità di mettere in relazione viva la storia profana e il messaggio della storia della salvezza, segue un percorso originale, di impronta pastorale-missionaria piuttosto che filosofica analogamente alla linea seguita da Daniélou, ben diverso da quello di Pannenberg, e in parte anche di quello di Moltmann, cui abbiamo fatto solo un cenno nell'Intermezzo, alle pp. 128-129.

⁶²¹ Cf. per ulteriori dettagli e anche per la citazione di qualche nome coinvolto: SARTORI, *Teologia della storia...*, pp. 97-102. Ritroviamo qui le stesse perplessità sull'ambiguità del progresso già da noi segnalate nell'Intermezzo, a p. 129, sintetizzando la teologia della storia universale.

articolata poiché, in astratto, il progresso materiale ha senza dubbio un valore positivo ma, in concreto, esso si presenta ambivalente potendo di fatto anche ostacolare il cammino verso il Regno⁶²². La risposta alla terza domanda, infine, divide ancora gli autori in due gruppi, come abbiamo visto sopra (cf. Parte I, nota 361, e Intermezzo, p. 129), i cosiddetti *incarnazionisti* e gli *escatologisti*, anche se, osserva il teologo di Padova, di norma «presso i cattolici non si notano queste esasperazioni», essendo la loro proposta, come nel caso di Daniélou, alquanto più sfumata fra i due estremi⁶²³.

I sopra menzionati quattro motivi fondamentali dell'utilità pastorale della riflessione cristiana sulla storia sono costantemente presenti nel pensiero e nell'azione di Sartori, come abbiamo già constatato dalla testimonianza degli scritti e delle collaborazioni presi in esame nella Parte I⁶²⁴. Essi anticipano e danno forma e consistenza all'attenzione che l'autore patavino non cessa di riservare, anche dopo il concilio, al tema della storia, ma con un importante aggiustamento di prospettiva che già ora in sintesi premettiamo.

Pur proiettando sullo sfondo del compimento ultimo la riflessione sul *senso* della storia, cioè la teologia della storia intesa secondo il genitivo *oggettivo*, che impone di apprezzare la “differenza escatologica” che lo separa da ogni realizzazione intermedia nel tempo, il nostro autore supera l'angustia dell'alternativa fra escatologisti e incarnazionisti integrandone le posizioni, concentrando simultaneamente le sue energie nell'ampia area della teologia che si misura con le istanze e i temi proposti oggi alla fede dalla storia e dalla varietà delle culture, cioè la teologia della storia compresa secondo il più vasto significato *sogettivo* del complemento di specificazione. Accanto all'interesse per il decorso della storia universale, dobbiamo poi segnalare che anche la “teologia della storia della salvezza” lascia un'impronta rilevante nel pensiero del teologo patavino, ma attraverso la valorizzazione del *discernimento* e della *profezia* (di fatto si tratta di forme diverse di un'unica capacità di lettura degli eventi con la luce della Rivelazione) che sono richiesti alla fede per cogliere i segni di Dio nella storia e per assecondarli nella loro fecondità per la costruzione del futuro⁶²⁵.

Inoltre, scorrendo le pagine che il teologo patavino dedica alla riflessione sulla storia nei suoi saggi preconciliari, accanto alle sintesi del pensiero di vari autori, si incontrano già alcune delle sottolineature e delle attenzioni peculiari che accompagnano poi la sua riflessione nei decenni seguenti. Anzitutto nella creazione Dio si manifesta come «Provvidenza che accompagna le creature tutte verso il loro fine. Infatti il Sacro Testo non distacca l'azione di Governo da quella di Creazione: Dio Creatore è al tempo stesso Dio Provvidenza. Per Iddio, “fare” significa accompagnare le creature alla meta, seguirne la storia»⁶²⁶. In questo scenario

⁶²² Per uno sviluppo più ampio cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, pp. 103-105.

⁶²³ Cf. *ibidem*, pp. 105-107, anche per la breve citazione che si trova a p. 107.

⁶²⁴ Come abbiamo accennato nell'Intermezzo, anche Moltmann intende la teologia della storia come premessa all'impegno “politico” della fede, cf. pp. 128, 129.

⁶²⁵ Per la teologia della storia compresa secondo i due *versi* del genitivo, cf. l'Intermezzo, p. 125 e anche nota 407. Si tengano presenti anche le considerazioni espresse nella nota 620. Quanto qui sinteticamente anticipato diverrà ancora più chiaro nelle pagine seguenti. Sulla correlazione fra *storia* e *profezia* in Sartori si sofferma anche Pasquale nel saggio citato: PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza...*, pp. 157-162.

⁶²⁶ Per la citazione cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, p. 25. L'attenzione al dinamismo teleologico dell'atto creatore divino, che il teologo di Padova potrebbe aver desunto dalla sua formazione tomista, non è comune in tutti gli autori. Il Westermann, in un suo noto saggio, relaziona invece la creazione direttamente alla redenzione; cf. C. WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1991³, pp. 191-207. Approfondendo questa intuizione, una trentina d'anni più tardi,

l'immagine divina nell'uomo si manifesta «come qualcosa, sì, di derivato da Dio, ma che appartiene ora intrinsecamente all'uomo. L'uomo è fatto per essere se stesso, anche se, in questo appunto, egli esalta e glorifica Dio. L'uomo è immagine di Dio, proprio in quanto perfeziona se stesso, e cioè rivela Dio attraverso se stesso, continua e prolunga la presenza e l'azione di Dio in mezzo alle cose»⁶²⁷. L'ampiezza della prospettiva che traspare dalla narrazione biblica lascia intravedere come scopo della storia la progressiva conquista dell'universo da parte dell'uomo che realizza così il compito affidatogli della “rappresentanza” di Dio. Tuttavia, come osserva il teologo patavino, «l'uomo singolo non può da solo attuare questo programma. Questa vocazione lo supera. “Solo l'umanità”, e “solo nella storia”, può realizzare queste intenzioni divine»⁶²⁸.

Sul tema del “progresso” e della sua potenziale ambiguità, Sartori condivide il pensiero di quanti rilevano che «la posizione della Bibbia sembra essere fin dall'inizio piuttosto negativa nei riguardi della civiltà fondata sul “benessere materiale” in quanto tale», poiché l'intento dell'agiografo appare essere quello di smascherare i falsi principi di socialità, veri peccati contro la società umana quali la cupidigia dei beni terreni, la lussuria e la superbia, per mettere in rilievo nelle virtù corrispondenti quei principi morali e religiosi che cementano davvero l'unità sociale⁶²⁹. Tuttavia non manca il parallelo interesse per una rivalutazione del mondo e dei valori naturali nel quadro ampio del riconoscimento della consistenza e della solidità delle realtà profane e laiche, nel cui ambito si impone anche il tema prima accennato di un adeguato apprezzamento del ruolo e della spiritualità specifici dei fedeli laici⁶³⁰.

Allargando poi lo sguardo agli altri scritti sartoriani degli anni '50 segnalati nella Parte I, il quadro si arricchisce ulteriormente di alcuni spunti di riflessione sulla persona, sulle caratteristiche della libertà, sulla dimensione sociale della natura umana e sul ruolo storico dell'autorità, che vengono poi approfonditi anche sotto il profilo della psicologia cui l'autore veneto si accosta allo scopo di favorire una comprensione “integrale” dell'uomo e con un intento prevalentemente “religioso”, per mostrare il ruolo dei valori più alti e dei fattori soprannaturali nella vita di ogni essere umano⁶³¹. Sulla dignità della persona, ad esempio, la luce

l'autore patavino ribadirà la positività piena della creazione come progetto *in itinere*, cf. più oltre nel nostro lavoro al numero 8.3.

⁶²⁷ Cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, p. 29. Nell'umanesimo suggerito dai due racconti della creazione l'autore sottolinea come agli uomini venga affidato il compito di rivelare l'uomo e così, indirettamente, anche Dio. Poco oltre, scrive: «L'uomo deve riempire di sé l'universo materiale, affinché sulla sua orma passi Dio: tale il primo significato del lungo corso dei secoli assegnato all'umanità sulla terra» (*ibidem*, p. 31).

⁶²⁸ Cf. *ibidem*, p. 30. Coerentemente, nel secondo racconto della creazione, entra in scena la donna come “aiuto simile” all'uomo e rimedio alla sua solitudine, e con essa anche la moltitudine degli altri uomini e donne e la tensione fra individuo e società. Come abbiamo constatato nel capitolo precedente, sulla fede, e più volte anche nella Parte I, Sartori ha sempre avuto presente il soggetto comunitario, quel grande noi ampliato fino ai confini dell'umanità intera, come partner diacronico e sincronico dell'azione di Dio.

⁶²⁹ Cf. SARTORI, *Teologia della storia...*, pp. 46-51; la citazione si trova a p. 48. All'ambiguità della storia abbiamo già accennato alle pp. 129 e ss.

⁶³⁰ Cf. SARTORI, *La teologia del laicato...*, pp. 80-83 e, per un confronto di varie posizioni al riguardo, le pp. 83-94.

⁶³¹ Per le informazioni di base su questi brevi scritti rinviamo alla Parte I le pp. 34-36, incluse le citazioni in nota. Le ragioni dell'interesse cristiano per la psicologia vengono riassunte in: SARTORI, *Appunti di psicologia...*, pp. 1-2. Oggi questi motivi possono apparire ovvi, scontati; ma quasi sessant'anni fa era richiesta la capacità di intravedere il vantaggio che poteva venire dalle discipline psicologiche per la fede e la religione attraverso l'insolito prisma costituito dai pericoli che queste rappresentavano.

dell'Incarnazione «ci parla non più soltanto dell'uomo quale rappresentante di Dio, ma del mistero dell'Uomo-Dio, e dell'uomo chiamato ad entrare nella famiglia di Dio»⁶³². La teologia di Sartori mette in luce già ora una essenziale continuità “storica”, entro una novità inaudita, fra Creazione e Incarnazione: «Lì l'uomo “fatto”, qui l'uomo “rifatto”. Le intenzioni divine non si correggono: si amplificano. Il disegno divino non mostra un uomo diverso; scopre il volto del primo, inserendolo in una luce migliore»⁶³³. Realizzando passo dopo passo quel programma ideale di conciliazione della fede con la modernità iniziato con l'interesse giovanile per il tentativo di Blondel, lo sguardo dell'autore patavino si posa, in successione, su tutti quegli elementi e aspetti che, con una terminologia mutuata da Kasper, potremmo anche chiamare “potenze storiche”, cioè attitudini e realtà che influenzano, condizionano e contribuiscono a produrre situazioni ed eventi storici⁶³⁴. E questo per illustrare la visione di fede che deve illuminarli e indirizzarli secondo lo spirito del Vangelo.

Riserviamo, infine, un ultimo cenno al ruolo della chiesa e alla sua centralità nella storia umana che, già nella riflessione pre-conciliare del teologo patavino, vengono illustrati attraverso il riferimento alle quattro “note” presentate come altrettanti legami che intercorrono fra questa e l'universo umano⁶³⁵.

La Chiesa è “una”, in quanto principio di unità superiore in seno all'umanità. La Chiesa è “santa”, in quanto è rappresentante ufficiale e portatrice dei valori spirituali del Bene (...). La Chiesa è “cattolica”, in quanto fornita dell'attitudine (...) a infondere un'anima a tutta l'umanità, a permeare di sé ogni ceto, ogni classe sociale, ogni razza, ogni popolo, ogni mentalità, ogni situazione. La Chiesa è “Apostolica”, nel senso che essa rappresenta la perenne freschezza spirituale della storia, la giovinezza feconda dell'umanità⁶³⁶.

Questi quattro valori la chiesa li ha ricevuti come dono e li possiede per espanderli «nella storia sul piano propriamente religioso-morale, ma di riflesso li effonde anche negli altri settori della vita umana. (...) Essa è l'educatrice principale dell'umanità, la spina dorsale della sua storia»⁶³⁷.

⁶³² Per la citazione cf. SARTORI, *La persona umana nel Vangelo...*, p. 10.

⁶³³ Analogamente, *ibidem*, p. 10-11.

⁶³⁴ Il percorso dell'autore patavino si muove all'insegna dell'*innovazione* (anticipata dalla tesi su Blondel) e della *continuità* (ribadita dalla prolusione sulla dottrina di san Bernardo) e mostra la sua coerenza già nei primi dieci anni di “attività” teologica: a partire dall'interesse per la persona integrale che viene colta e illustrata nei suoi aspetti fondanti (ecco la svolta antropologica), egli legge la storia umana con l'intento di motivare ancor meglio l'impegno (ecco l'attenzione al laicato). Nell'accostare temi ampiamente dibattuti dalla teologia di quegli anni, cf. la Parte I, numero 5.4, Sartori tuttavia li colloca globalmente entro un quadro originale costituito dall'esigenza, da lui particolarmente sentita, di una nuova conciliazione tra la fede e la storia. Sulle “potenze storiche” come categoria della teologia della storia cf. W. KASPER, «Storia, teologia della», in *Sacramentum mundi*, VIII, Morcelliana, Brescia 1974, coll. 96-106.

⁶³⁵ Vi abbiamo già fatto cenno nella Parte I, p. 34, cf. anche le note 105 e 106. Nella medesima sezione abbiamo dato ampio rilievo all'ecclesiologia di Sartori alla luce della riflessione sulle “note”, cf. i numeri 4.2 e 4.3.

⁶³⁶ Citazione da: SARTORI, *È Dio il regista della storia?...*, pp. 138-139. Queste idee accompagnano, come già si è visto, tutto il percorso teologico dell'autore.

⁶³⁷ Cf. *ibidem*, p. 139.

8.2- La fede nel dinamismo della storia⁶³⁸

Una lunga tradizione apologetica aveva abituato a guardare alla fede confrontandola soprattutto con il passato, con la storia della salvezza narrata dalla Bibbia che ne è il fondamento, e a riassumerne i contenuti nei diversi articoli del *Credo*, anch'essi rivolti prevalentemente a fatti già accaduti. Con il Vaticano II, valorizzando il significato assai più ampio del termine paolino *mysterion*, l'accento si sposta invece di nuovo sull'intera azione di Dio che «rivela se stesso e i decreti eterni della sua volontà» (*Dei Verbum* n. 6); commenta Sartori, come a dire «i suoi progetti» che si rendono progressivamente manifesti tramite «eventi e parole», cioè a partire dalla storia⁶³⁹. Allo stesso tempo, seguendo san Tommaso e il Vaticano I, l'autore patavino sottolinea anche «il primato delle intenzioni eterne e dei frutti ultimi della fede», implicito già nel suo carattere escatologico prima evidenziato, che chiede di andare continuamente oltre i segni storici, anche quelli liturgici, attraverso i quali Dio si comunica a noi, di non fermarsi ad essi poiché «non si può ridurre tutta la Parola alle azioni storiche che Dio ha compiuto per manifestarci e realizzare le sue intenzioni» salvifiche⁶⁴⁰. Componendo le due prospettive suaccennate, fede è accettare la storia di Dio, farsi assumere e lasciarsi accogliere in essa allargando la propria disponibilità all'ascolto non solo del passato *normativo*, ma anche del presente e del futuro; è entrare nel Suo progetto per prendervi parte attivamente⁶⁴¹.

Credere, allora, è *entrare nel progetto di Dio*; perché la rivelazione è di fatto un progetto, il progetto di Dio nei riguardi dell'uomo e del cosmo. Non è una scienza, intesa come sistema di idee o di valori; ma è una sapienza che organizza azioni, secondo determinate intenzioni, con determinate e progressive gradualità di mezzi e di fasi o tappe. La lettura di fede, di cui ci documenta la Bibbia, è la scoperta lenta e graduale del progetto storico di Dio, che si scandisce in tappe, nelle quali viene coinvolta in qualche modo tutta l'umanità (...) e di un cammino che mira alla salvezza di tutti. La fede, perciò, non è solo accogliere una storia, farsi accogliere in una storia (...); è anche continuare una storia, fare storia,

collaborando in modo originale al piano di Dio⁶⁴².

Alla radice della riflessione sartoriana sulla storia, negli scritti del post-concilio, si trova pertanto l'attitudine dinamica e progettuale della fede che egli approfondisce e incoraggia abbracciando assieme in

⁶³⁸ Alcune delle riflessioni che seguono avrebbero potuto trovare posto anche nel capitolo precedente, sulla fede. Abbiamo scelto di inserirle in questo per privilegiare il riferimento unitario al tema "storia".

⁶³⁹ Cf. SARTORI, «Fede e storia», in *Per una teologia in Italia*, III, p. 11. L'autore continua: «Verità eterne, dunque, ma intese come intenzioni; da cogliersi, quindi, nelle azioni. La fede viene rapportata necessariamente alla storia. Credere è accogliere la storia in cui Dio mette in esecuzione le sue intenzioni di salvezza. È accettare Dio che ci viene incontro attraverso quella storia che lui ha suscitato e realizzato» (*ibidem*).

⁶⁴⁰ Cf. SARTORI, «Fede e storia», in *Per una teologia in Italia...*, pp. 11-12. Con un'eccessiva unilateralità, Scrittura e Sacramenti hanno polarizzato a lungo l'attenzione, rispettivamente, dei protestanti e dei cattolici. Entambi, assieme, esprimono la fedeltà di Dio che si fa contemporaneo di tutti e di ciascuno (cf. anche, *ibidem*, p. 16).

⁶⁴¹ Nel medesimo scritto l'autore si sofferma ad elencare le ragioni che spingono a superare un'angusta mentalità che limita lo sguardo della fede soprattutto al passato. Si tratta innanzitutto di evitare il fondamentalismo, anche attraverso lo studio scientifico della Bibbia, che pure agli inizi ha creato problemi alla fede, dettato dalla necessità di *attualizzare* la Parola per ascoltare da essa indicazioni per vivere l'oggi e per costruire il domani. Va poi ricordato il carattere di promessa e di attesa del pieno compimento del piano di Dio, anticipato nel Cristo, che caratterizza non solo l'Antico Testamento, ma anche il Nuovo. Cf. per gli sviluppi, *ibidem*, pp. 12-18.

⁶⁴² Cf. SARTORI, «Fede e storia», in *Per una teologia in Italia...*, p. 17 (i corsivi sono dell'autore). Sulle caratteristiche del "sapere" della fede rimandiamo anche a quanto detto sopra al numero 7.5 e sul caso Galileo. Sulla fede come progetto ritorneremo fra qualche pagina.

modo armonico i vari orientamenti e i diversi contributi che sono disseminati nei testi conciliari⁶⁴³. Se *Lumen gentium* sottolinea al numero 12 il *sensus fidei* con cui lo Spirito abilita tutti i credenti ad aderire alla verità applicandola nel concreto della vita, «è soprattutto la *Gaudium et spes* il testo conciliare che valorizza al massimo *l'umanità e la storia quale luogo della incarnazione e della verifica della Parola*»⁶⁴⁴.

Ma anche alcuni suggerimenti e analogie, che l'autore patavino accoglie dalla teologia, si rivelano assai fecondi nell'indirizzare e strutturare il suo pensiero sul *perché* e sul *come* la fede debba farsi storia. Anzitutto il mistero mariano, che precisa e approfondisce il senso dell'Incarnazione mostrando il Verbo che si fa carne non solo come Figlio e dono che scende dall'alto, dal Padre, ma anche come disponibilità-accoglienza-dono che sale dal basso, dall'umanità e dalla storia impersonate da Maria, come Gesù "nato da donna", realizzando così l'unità di due diverse *generazioni*, quella celeste ed eterna e quella terrena e storica⁶⁴⁵. Da questa legge che non può essere disattesa discende, poi, l'esigenza di un duplice ascolto della Parola che il nostro autore così illustra:

L'incarnazione non permette che si possa fuggire in una qualche sorta di spiritualismo dualistico e platonico, nemmeno quando si tratta del nostro rapporto con la Parola che si è consegnata a noi nella Bibbia. Anche questa Parola deve continuamente "rinascere", ci deve essere ridonata da credenti concreti, proprio in quanto credenti immersi nella storia e plasmata da questa o quella cultura. La fede si deve aprire all'ascolto anche di questa *seconda generazione* della Parola, assumere l'eco e il riflesso che la Parola desta nei suoi testimoni⁶⁴⁶.

Il credere autentico procede, quindi, non astrattamente, vivendolo come ideologia o pacchetto di nozioni avulso dall'esistenza concreta, bensì come *traditio, ex fide in fidem*, formula breve che mostra come la storia sia il luogo della comunicazione, della crescita e della verifica della fede, sia nella vicenda personale di ogni singolo credente (accompagnandone lo sviluppo e i dinamismi) che nella storia delle generazioni e delle culture che si susseguono nel tempo e si diversificano nello spazio.

D'altro lato, la valorizzazione del movimento "dal basso" e della dimensione umana, suggerita proprio dal riferimento al mistero di Maria, rinvia direttamente anche all'azione dello Spirito Santo, grazie alla quale ella concepisce e genera il Cristo, che «è proprio il modo più originalmente e più singolarmente divino di procedere dall'alto, di venire dal Padre»⁶⁴⁷. A quello stesso Spirito, dono di Dio ed esegeta del Verbo, cui

⁶⁴³ Mettendo assieme suggestioni provenienti «dalla *Lumen gentium*, dalla *Dei Verbum*, dalla *Sacrosanctum concilium*, dai testi del dialogo con le altre confessioni e religioni, e soprattutto dalla *Gaudium et spes*, noi scopriamo che la fede viene provocata ad una pienezza non solo di oggetto (= per assumere tutta la Parola) ma anche di soggetto (= coinvolgendo tutti i portatori di verità) e di modalità (= così da raccogliere non solo le parole immediate ma anche i riflessi e i frutti della Parola). Per dirla in breve, la nostra fede deve incarnarsi nella storia, deve essere più dinamicamente storia» (cf. SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo...*, p. 20).

⁶⁴⁴ Per la citazione cf. SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo...*, p. 21.

⁶⁴⁵ Per queste riflessioni cf. *ibidem*, pp. 21-23. L'autore ricorda, inoltre, come il tema delle due generazioni sia messo in evidenza anche dalla liturgia, cf. p. 22.

⁶⁴⁶ SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo...*, p. 22. L'autore così prosegue: «Io credo in pienezza solo quando ascolto veramente i vari Matteo, Marco, Luca, Giovanni, Paolo, tutti i testimoni di ieri, ma anche quelli successivi, fino a quelli di oggi», che costituiscono una catena ininterrotta di attestazioni che continua la storia della salvezza ben oltre il tempo del Nuovo Testamento (cf. *ibidem*, p. 22).

⁶⁴⁷ Cf. SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo...*, p. 22. L'autore così precisa subito dopo il suo pensiero: «Per noi, allora, si tratta di *credere o meno nello Spirito Santo*. Chi volesse accedere alla Parola ma escludendo la storia in cui essa si riflette, vale a dire fuori dei suoi testimoni che la credono, la vivono e la

competere, come sottolinea il teologo patavino, la funzione di svelare alla fede l'universalità del Cristo nello svolgimento della storia, il quale è sì ricapitolazione escatologica del "tutto", ma anticipata solo come "seme" sempre avvolto nelle fasce della singolarità di un evento storico⁶⁴⁸.

Sia la Parola che lo Spirito, quindi, chiedono attenzione alla veste umana con cui la *Veritas* arriva a noi «tramite i testimoni che l'hanno creduta e la credono, che l'hanno vissuta e la vivono incarnandola nella storia», non come dottrina astratta ma come *Veritas facienda*, che impegna alla sua verifica nella quotidianità della vita⁶⁴⁹. Secondo Sartori, la fedeltà autentica alla Rivelazione non richiede di guardare con sospetto alla storia, ritenendola pericolosa, potenzialmente inquinante o almeno estranea alla fede a motivo della sua ambiguità, al contrario sollecita una vera maturità culturale che, oggi, richiede la capacità di comprendere e di dialogare con una mentalità e una cultura in cui prevale il modello veritativo della scienza su quello sapienziale, superando «una inerzia culturale, che è la conseguenza di una troppo lunga consuetudine con la visione piuttosto "ellenistica" e non biblica di sapienza», che include anche la "verifica" storica⁶⁵⁰.

Infatti, i credenti hanno ereditato molto presto la predilezione del mondo antico per la via della sapienza nel cammino verso la verità. «Perciò la Verità essenziale è solo quella che è oggetto di contemplazione, privilegio di iniziati e di mistici, o dei cosiddetti "gnostici" per i quali la verità è piuttosto pensiero che non fede, piuttosto parola e conoscenza che non silenzio e mistero»⁶⁵¹. Anticipato già nel Medioevo dall'interesse della scolastica per il procedimento analitico, si è venuto consolidando nell'epoca moderna il metodo scientifico come via diversa e alternativa che:

*parte dal frammento, dagli elementi, per salire soltanto dopo e passo per passo fino al Tutto. Più che non l'angelico contatto immediato con la Verità trascendente e totale, possibile solo a pochi, interessa la verità delle molte e frammentarie singole realtà che sono già subito vicino a tutti, a ciascuno. Tutti sono allora chiamati in causa; tutti possono essere valorizzati; perché ciascuno dispone almeno di un frammento del Tutto, ed ha una sua qualche specifica risorsa che gli consente di penetrare almeno in una zona particolare all'interno della grande famiglia della verità*⁶⁵².

echeggiano, pretenderebbe un Cristo etereo, quindi non vero uomo, non Colui che è nato da Maria ed è anche "dono di Maria"» (*ibidem*, p. 22; il corsivo è dell'autore).

⁶⁴⁸ Cf. le considerazioni già svolte nella Parte I, pp. 75-76. «Cristo è ancora avvolto nelle fascie della storia; che ne mostrano a evidenza la singolarità, ma anche, al tempo stesso, ne limitano l'universalità. Ecco allora intervenire il dono dello Spirito Santo; perché il "tutto" che già ci è stato dato, si disveli nella sua universalità» (SARTORI, «Lo Spirito Santo all'opera nella storia. Il fecondatore dei doni di Dio», in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 256). In proposito, l'autore ripropone, in uno scritto già citato, un'opinione teologica di san Tommaso secondo cui non vi è differenza essenziale, nella fede autentica, nel credere gli eventi della storia di Gesù prima, al tempo della e dopo la sua venuta (cf. SARTORI, «Fede e storia», in *Per una teologia in Italia*, III, p. 12). Sul fondamentale compito ermeneutico della fede e della teologia sorrette dallo Spirito ritorneremo più avanti in tema di discernimento e profezia.

⁶⁴⁹ Cf. SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo...*, pp. 22-23.

⁶⁵⁰ Cf. SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo...*, p. 23. Le considerazioni che seguono integrano quanto detto al capitolo precedente sulla relazione fra fede e verità.

⁶⁵¹ Per la citazione cf. *ibidem*, p. 23. Tale concezione "elitaria" della verità implica che la maggioranza possa accedervi solo per via di autorità e di fede e conduce ad una divisione della società in classi separate e subalterne e a una corrispondente suddivisione del potere (cf. *ibidem*, pp. 23-24).

⁶⁵² SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo...*, p. 24; i corsivi sono originali. In questa lunga citazione il teologo patavino ribadisce, a partire dal tema "laico" del metodo della conoscenza scientifica, la sua persuasione "religiosa" sulla possibile e inderogabile cooperazione di tutti i soggetti nel cammino verso la verità, già vista prima al numero 7.3. Il metodo scientifico è *in intentione* democratico, inclusivo, e l'autore così ne descrive le "potenzialità" oltre l'ambito di origine: «La possibilità di quasi infinite "specializzazioni" rende veramente concreta la parificazione fra i soggetti umani; nessuno viene fatalmente escluso in partenza dall'accesso alla verità. Anzi, proprio in

Ovviamente, come in antico la via sapienziale ha percorso anche sentieri impropri quali quelli della *gnosi* dei primi secoli dell'era cristiana (che si ripropone ancora oggi in veste aggiornata nelle forme della religiosità *New age*), Sartori è consapevole del fatto che «la cultura impregnata di scienza» e la sua assolutizzazione corre il rischio di condurre alla celebrazione unidimensionale dell'*homo faber* e a una riduzione della *Veritas* alla sola prospettiva del *factibile* e del *faciendum*⁶⁵³. Egli osserva, tuttavia, che «in tutto questo non c'è necessariamente solo del negativo; si tratta di ambivalenza. Nonostante gli abusi e le perversioni, sempre possibili, ci sono anche valori positivi [che egli ravvisa nell'aver] resa più evidente la dignità dell'uomo come “collaboratore” di Dio nel portare avanti la storia e soprattutto nell'esplicitare e svolgere le potenzialità che il Creatore ha immesso nella creazione»⁶⁵⁴. Coerentemente, il teologo patavino conclude il testo qui citato ribadendo il pressante invito ai credenti a non accumulare ulteriori ritardi nei confronti di una cultura, non necessariamente inospitale nei confronti del Vangelo, che dà rilievo al contatto analitico con la realtà e al coinvolgimento attivo dell'uomo dentro il dinamismo della creazione e della storia; questo chiedono non solo la Parola e lo Spirito ma anche la fede⁶⁵⁵.

L'esigenza di un nuovo, intenso rapporto fra fede e cultura, fra fede e storia, proponendo il tema del *come* questo sia anche oggi realizzabile, evidenzia innanzitutto la necessità di aggiornare, ampliandola per renderla significativa anche nella modernità, la classica relazione tra fede e ragione, dove di norma si sottintendeva quella filosofica, a sua volta espressione dell'altra, più generale, fra natura e sovra-natura. Quest'ultima è espressione di un dualismo, quasi antagonista, fra due “mondi” diversi, uno creaturale e ferito dal peccato che rimanda alla Creazione, l'altro invece collegato a Dio e alla sua azione salvifica⁶⁵⁶.

A partire dall'epoca moderna, osserva Sartori, «il mondo della ragione e della natura non solo s'è allargato e complessificato, ma ha preso una sempre maggiore autonomia. Al posto del termine nudo e spoglio di “ragione” (...) subentra quello più ricco di *cultura*; e al posto del termine “natura” emerge quello di *storia*»⁶⁵⁷. La fede, nel confrontarsi con la cultura e con la storia, deve misurarsi e raccogliere la sfida della visione antropocentrica della realtà che, dopo il Medioevo, ha lentamente marginalizzato il ruolo centrale di

nome della Verità totale viene richiesta la convocazione di tutti i portatori di frammenti, per l'attiva partecipazione di tutti coloro che sono forniti di “conoscenza”; la comunione e la comunità di “specialisti” (molti, potenzialmente tutti) diventa perciò esigenza fondamentale. La nuova cultura e la nuova mentalità obbligano ad adottare in ogni campo il metodo che fa salire alla sintesi e all'unità partendo dall'analisi e dalle parzialità, valorizzando ciò che acconuna tutti» (cf. *ibidem*, pp. 24-35).

⁶⁵³ Abbiamo già accennato a questi rischi, nella Parte I al numero 5.4 e nell'Intermezzo, alludendo alle cause della separazione moderna fra storia e fede, che Sartori qui riconduce all'opposizione non insanabile fra *sapienza* e *scienza*.

⁶⁵⁴ Cf. SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo...*, p. 25. L'autore patavino non condanna affatto il metodo scientifico in blocco ma solo le sue applicazioni “estreme”, come ha mostrato nella discussione sulla differenza fra *totalità* e *infinito* che interviene nella discussione del “caso Galileo”; cf. il numero 7.5.

⁶⁵⁵ Cf. SARTORI, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo...*, p. 25. L'azione dell'autore è rivolta sia a lanciare questo appello che a raccoglierlo.

⁶⁵⁶ Il superamento del binomio naturale/soprannaturale era auspicato già dalla teologia preconciliare, cf. il numero 5.4 della Parte I. Un'evidenza dell'interesse nutrito fin dagli esordi dall'autore per questo tema la si trova, oltre che nello studio di Blondel, nell'illustrazione degli elementi di tradizione e di modernità in san Bernardo, cf. SARTORI, «Natura e grazia nella dottrina di san Bernardo», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 188-196 (rapporti fra natura e grazia), cf. la Parte I, p. 32.

⁶⁵⁷ Per la citazione cf. SARTORI, «La fede come promessa nella storia», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 197. Sulla necessità di superare il riferimento alla “natura” tramite una recezione attuale del dogma della Creazione vedasi anche la precedente p. 180 e la nota 613.

Dio anche nell'ordine della Creazione. Oggi, essa è impegnata a realizzare una *conversio ad hominem* per mostrare come la fede cristiana affermi plausibilmente l'esistenza di un cammino di divinizzazione e di umanizzazione allo stesso tempo, fra l'Alfa delle origini e l'Omega del compimento escatologico, che si realizza in un processo in cui cultura, storia e fede sono tutte mutuamente coinvolte⁶⁵⁸. La polarizzazione dell'interesse teologico sulla natura e sulla ragione si rapportava quasi esclusivamente agli inizi, alla creazione, secondo una prospettiva statica di conservazione o di restaurazione che poco spazio assegnava al divenire, alla cultura, alla storia.

Il clima spirituale odierno, con l'enfasi posta sul cambiamento e sul processo, ha il merito di aver fatto riscoprire alla teologia la tensione verso il futuro escatologico, verso la meta della seconda creazione, che una sorta di "millenarismo spirituale", subentrato lentamente nella chiesa nel secondo millennio cristiano, aveva relegato di fatto nella dimenticanza⁶⁵⁹. Anche l'attuale vivace dibattito sulla dialettica fra modernità e post-modernità che, secondo il teologo di Padova, mette in gioco l'equilibrio dei rapporti tra rinnovamento e tradizione, rappresenta per il pensiero teologico un'opportunità per evitare, superandola, la radicalizzazione del contrasto che divide fra, da un lato, i fautori della novità ad ogni costo (ieri si sarebbe parlato di "rivoluzione permanente") e i conservatori dall'altro, tenacemente abbarbicati ad un passato considerato "insuperabile". Si tratta di «individuare il *dove* del futuro (cioè dove esso nasce)», allenando a cercare nel presente che a sua volta attinge dal passato, coltivando sia la memoria che la profezia ed evitando l'illusione di poterlo riempire creando dal nulla⁶⁶⁰. In questo la chiesa, e la fede, può riprendere quella funzione di riferimento e di anticipo sui tempi del cammino umano che aveva nei primi secoli cristiani. Anche il movimento ecumenico può nuovamente alimentare speranza e diventare forza trainante nel cammino dell'umanità aiutando i nostri contemporanei a intravedere nella complessità caotica e rischiosa una via percorribile di composizione delle differenze che conduca ad un arricchimento reciproco⁶⁶¹.

Più che pensare a nuovi contenuti dottrinali da trasmettere, senza tuttavia dimenticarli, si tratta soprattutto di promuovere la crescita qualitativa dei soggetti fornendo i criteri per sviluppare una nuova mentalità e per

⁶⁵⁸ «La fede ormai si confronta appunto con la cultura e con la storia; ambedue riflettono appunto l'ingigantirsi del tema antropologico» (*ibidem*, p. 197).

⁶⁵⁹ Ci riferiamo qui alla situazione post-costantiniana della chiesa, apparentemente appagata del risultato conseguito dagli sforzi missionari dei primi secoli, e alla *societas christiana* medioevale che presentano alcune analogie con il governo di mille anni da parte dei giusti di cui si parla nell'Apocalisse. L'autore patavino descrive così questo stato, prolungatosi fin quasi al Vaticano II: «La chiesa si siede un po' sugli allori, beneficiaria di una tradizione frutto di troppe fatiche e ormai capitalizzata, quasi nella convinzione di aver toccato i confini della storia, di essere giunta al termine dell'impegno dell'inculturazione (unica?) del Vangelo, di averne esaurito l'esplorazione; appare ormai ferma e piuttosto rivolta all'indietro, tesa a coltivare la memoria di un passato da tutelare con intransigenza» (L. SARTORI, «Dove nasce il futuro», in *Presbyteri* 31 (1997) 4, p. 268).

⁶⁶⁰ Cf. SARTORI, «Dove nasce il futuro», in *Presbyteri*..., pp. 266-267 (la brevissima citazione si trova a p. 267). Nel testo l'obiettivo dell'autore sono i progetti pastorali e culturali della chiesa e gli scopi che questi si prefiggono, con riferimento alla realtà italiana degli anni '90. Ma il suo sguardo si allarga presto oltre il fine immediato volgendosi maggiormente al *come*, cioè alla metodologia e allo stile con cui questi dovrebbero essere concepiti nell'attuale clima culturale, sviluppando di fatto il tema generale della relazione "costruttiva" tra fede, storia e soggetto moderno.

⁶⁶¹ Cf. *ibidem*, pp. 268-269. L'autore pensa all'ecumenismo come strumento con cui le chiese realizzano la loro unità *ad intra* per offrire poi al mondo le giuste credenziali per esserne fattore di aggregazione, rimediando alla triste prova esibita con le guerre di religione in Europa agli inizi dell'epoca moderna. Per scorgere nel movimento ecumenico, oggi ancora poco "visibile", un fattore di unità della storia occorrono quegli occhi della fede che, in un seme, sono in grado di contemplare già la pianta adulta!

aiutare la conversione interiore. «Contenuti *metodologici* più che di sapere sistematico; *spiritualità* più che scienza. Diretti a promuovere *atteggiamenti*, prima e più che comportamenti»⁶⁶². L'ascolto dell'ambiente culturale e il discernimento delle sfide e dei contributi positivi per la fede che da questo provengono, chiedono una sintonia e un dialogo che deve realizzarsi «anzitutto a livello di scambio vitale *tra soggetti*, e non solo di confronto di “dati oggettivi” (dottrine, ritualità, comportamenti etici)», privilegiando ciò che fa vivere le coscienze e plasma le identità, progettando coerentemente degli *itinerari spirituali* adeguati alle persone singole e ai gruppi⁶⁶³.

Inoltre, il frequente riferimento ai soggetti fa emergere, in parallelo e spontaneamente, anche il tema dei “diritti” della persona, assai sentito nell'attuale contesto culturale, che chiede qualche riflessione previa alla teologia per evitare di cadere nell'errore di «guardare ad essi come se fossero tesori testamentari dei nostri morti»⁶⁶⁴. È importante per la fede e la chiesa, secondo Sartori, fare un po' di luce sul contesto “vitale” nel quale questi vengono rivendicati, a cominciare dal lungo percorso storico che li ha *ri-portati in luce* (la loro matrice più antica è il cristianesimo!) attraverso quattro rivoluzioni, quella liberale-borghese, quella socialista e, in tempi più recenti, il nuovo protagonismo delle donne nella società e il movimento giovanile del '68. Tutti questi quattro passaggi hanno in comune la rivendicazione “dal basso” del valore del soggetto, qualificato dai suoi “diritti”, che non può essere disatteso dalla chiesa e dalla pastorale visto che in ogni persona parla la voce di Dio, attraverso la coscienza e la libertà di ciascuno.

In secondo luogo, l'insistenza su tali prerogative del soggetto si è tradotta nell'affermarsi progressivo della più volte menzionata centralità dell'uomo, il vero nucleo della cultura moderna, che chiede di valorizzare la relazione Dio-uomo anche nella sua direzione “dal basso” ampliando la prospettiva tradizionale, quella “dall'alto”. Una prospettiva di sintesi viene intravista dal nostro autore, seguendo la pista indicata dalla dottrina sociale della chiesa, nell'invito a insistere sui *diritti a* (alla vita, alla libertà...) avendo a modello il Cristo fattosi “servo” e solidale con gli ultimi, e non l'uomo appagato e in grado di far valere da se stesso i diversi *diritti di*.

Infine, l'argomento dei diritti soggettivi si è sviluppato in concomitanza con un crescente pluralismo e un grande incremento della complessità in tutti gli ambiti del vivere, cui già più volte abbiamo fatto cenno. Il rimedio, sostiene l'autore patavino, va ricercato nell'allenare le coscienze a vivere in modo intenso il valore “relazione” nel dinamismo originato dalla carità come via autentica per realizzare anzitutto l'essere uomo e,

⁶⁶² Per la citazione cf. SARTORI, «Dove nasce il futuro», in *Presbyteri...*, p. 270. Rimanendo nell'ecumenismo a titolo di esempio, formare uomini “ecumenici” e maturare una mentalità “ecumenica” è, secondo l'autore, più importante che trasmettere i contenuti della teologia ecumenica.

⁶⁶³ Anche per la citazione, cf. *ibidem*, p. 270. Il progetto della fede, per essere accolto e risultare efficace oggi, deve inserirsi nei molti progetti generali di ogni vita, che a loro volta precedono e fermentano quelli delle comunità. Conclude l'autore: «Arriviamo a dire (è acquisizione ecumenica anche questa) che la stessa progettualità espressa o esprimibile dalla chiesa deve finalmente collocarsi dentro la fatica progettuale comune a tutti gli uomini, all'umanità intera» (*ivi*, p. 270).

⁶⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 271. Il testo continua: «Anche noi credenti e membri della chiesa siamo dei soggetti umani fra tanti! E dobbiamo coinvolgerci nella esperienza degli altri soggetti storici, per continuare a camminare con loro senza espropriarli del loro patrimonio».

poi, l'essere cristiano⁶⁶⁵. Quindi, pur nelle difficoltà odierne, non mancano, secondo il teologo veneto, le opportunità per un proficuo incontro della fede con la cultura e la storia, i “solchi” vitali in cui seminare la Parola, facendo tesoro della memoria della ininterrotta “tradizione” della fede⁶⁶⁶.

8.3- La fede come *progetto*; *creazione*, futuro e *salvezza*

Il confronto con la cultura moderna ha sortito l'effetto positivo di indurre la fede e la teologia a riscoprire la dimensione escatologica, il valore della soggettività e il dinamismo orientato al futuro che sta alla base della concezione cristiana della storia. Raccogliendo le istanze contemporanee e rielaborando in modo originale acquisizioni condivise della teologia cattolica recente alla luce degli indicazioni conciliari, il teologo patavino parla «di due edizioni dell'uomo e dell'universo, di due principi operatori di storia, di due forze dinamiche dentro l'uomo e la storia, di due soggetti umani impegnati nel processo storico», che tuttavia non esprimono un dualismo competitivo fra Dio e l'uomo, bensì alludono alla vicendevole cooperazione sottintesa dal tema biblico dell'Alleanza⁶⁶⁷.

Andando oltre la prospettiva scolastico-tomista, che nella creazione vede all'opera una *causa prima* e molte *cause seconde* diverse qualitativamente, e integrandola attraverso l'attenzione al soggetto umano e alla storia, l'autore prospetta l'esistenza di due “edizioni” (della creazione dell'uomo e con lui dell'universo) in quanto l'essere umano è stato sì creato a immagine di Dio, ma solo come abbozzo, «soltanto a schizzo». Dio ha deposto nella prima creazione, quella che conosciamo, le tracce della sua intenzione creatrice, che tuttavia attendono il loro sviluppo ultimo in quella definitiva, e ha lanciato messaggi e inviti all'uomo affinché questi li accolga e li riesprima in autonomia aggiungendo anche propri contributi da introdurre nella seconda e definitiva edizione del piano creatore divino. «L'uomo è già uomo, ma è anche chiamato ad umanizzare e a umanizzarsi; la cultura è appunto la capitalizzazione che l'uomo fa per esprimere un proprio contributo alla determinazione di sé e dell'universo; la storia è il luogo di questo perenne processo di umanizzazione, per il quale l'uomo capitalizza e investe»⁶⁶⁸. Non è più possibile pensare Dio e uomo, fede e ragione, come realtà mutuamente alternative oppure “sommabili”, esprimibili sinteticamente con un *aut-aut* oppure un *et-et*,

⁶⁶⁵ Cf. per una discussione più ampia: SARTORI, «Dove nasce il futuro», in *Presbyteri...*, pp. 272-277. L'insistenza sulla *relatio trinitaria*, sull'Incarnazione e sull'esperienza ecumenica sono centrali nella teologia dell'autore.

⁶⁶⁶ La fede suscitata dalla Rivelazione non cessa di cercare nuove forme espressive facendo propria la locuzione anselmiana *credo ut intelligam* formulata in un contesto culturale che vede nella *ratio* la forma più alta di espressione umana e nella fede l'anima del vissuto cristiano e della conoscenza teologica. Accanto a una storia della fede segnata dai concili e dal cammino dogmatico c'è anche una storia della fede in quanto anima e fondamento di ogni conoscenza religiosa nella chiesa e nella teologia. Quanto al primo aspetto, la più recente ed autorevole sintesi dottrinale proposta dal Vaticano II recepisce la tradizione di una storia bimillenaria di riflessioni e pronunciamenti dottrinali. Quanto al secondo, da tempo la fede e la teologia hanno reagito alla sfida lanciata dall'Illuminismo e fatta propria, poi, dalla modernità. La riflessione teologica ha trovato, quindi, nuove possibilità espressive rivolgendosi, pur con prudente discernimento, a movimenti filosofici, quali l'esistenzialismo e il personalismo in grado di offrire strumenti più consoni alla sensibilità del nostro tempo.

⁶⁶⁷ Per la citazione cf. SARTORI, «La fede come promessa nella storia», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 198. Nel seguito sintetizziamo quanto si trova alle pp. 198-200.

⁶⁶⁸ Per la citazione cf. SARTORI, «La fede come promessa nella storia», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 198. Interessante l'uso dei verbi desunti dal mondo della finanza per indicare l'accumulo di “tesori culturali” rappresentato dal passato e nuovamente investito per generare il futuro.

«bensì deve prevalere il modulo interpretativo costituito dall'*in-in*; Dio nell'uomo e l'uomo in Dio; il progetto divino dentro quello umano, il progetto umano dentro quello divino; la natura dentro la storia, la storia dentro la natura»⁶⁶⁹.

Le due edizioni, inoltre, presuppongono due protagonisti, *due principi attivi* della storia, Dio e l'uomo, poichè la seconda edizione della creazione risulta essere una co-edizione in quanto, con l'Alleanza, Dio si è associato all'uomo nella storia⁶⁷⁰. Questa prospettiva di fondo, tuttavia, potrebbe ingenerare un ingenuo ottimismo se la fede non facesse attenzione, oltre che all'azione di Dio e al bene, anche alla realtà del male che, come *forza dinamica* personificata e non solo carattere negativo dell'agire umano, si insinua dentro i processi storico-culturali quale secondo attore trascendente che opera nella storia precedendo e coartando negativamente la libertà dell'uomo tramite una rete di condizionamenti che rendono radicalmente ambigue sia la storia che la cultura⁶⁷¹.

Ed infine l'attenzione della fede cristiana mette in risalto *due soggettività umane* impegnate nella storia (...). Soggetto storico è anzitutto ogni persona; la sua individualità è carica di mistero; ogni coscienza è per così dire al centro dell'universo; quasi la creazione intera trovi in essa il principio e il termine delle intenzioni creatrici di Dio; per questo essa è "santuario"; per questo la libertà è sacra. Ma in senso pieno è soggetto storico solo l'unità di più persone, la comunità; e più ancora l'umanità intesa come genere umano

che oggi, meglio che nel passato, può sperimentare la propria fondamentale unità nella solidarietà in un comune destino, di sopravvivenza o di morte⁶⁷².

Anche oggi «la fede cristiana aspira a restare *fermento* per l'animazione del cammino storico dell'umanità e per il progresso della cultura, o meglio delle culture», in questo si realizza la sua cattolicità, nel mantenere alta, come del resto nel passato, la tensione spirituale verso i temi universali del bene, *in primis* quelli della pace e dell'unità tra i popoli, ma privilegiando decisamente lo spirito di servizio, senza pretese di egemonia e di potere⁶⁷³. La fede dovrebbe mettersi a disposizione della soggettività umana, dell'ampio mondo "laicale" ben più esteso della chiesa, accogliendo problemi e contenuti dalla storia, dall'umanità, facendoli suoi per

⁶⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 198. In questa prospettiva, anche la vita morale acquista nuova luce come «partecipazione dell'uomo alla propria edizione definitiva; nella coscienza morale la sua propria interpretazione del progetto offertogli da Dio con la prima creazione» al quale egli può offrire liberamente il proprio assenso o opporre un diniego (cf. *ibidem*, p.199).

⁶⁷⁰ Cf. SARTORI, «La fede come promessa nella storia», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 199. «Cultura, allora, dice più che soltanto svolgimento dell'umano; acquista il senso di una introduzione di sviluppi dentro il progetto di Dio, di una immissione di interpretazioni e di determinazioni sul tracciato divino della creazione; è atto di cooperazione creatrice, è con-creazione» (*ibidem*, p. 199).

⁶⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 200, dove Sartori sottolinea anche che la fede cristiana ha sempre rifiutato ogni dualismo manicheo negando al male ogni attributo o consistenza divini, pur riconoscendogli una forza sovra-umana.

⁶⁷² Per la citazione cf. SARTORI, «La fede come promessa nella storia», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 200; il corsivo è originale. Il genere umano, unitario in senso diacronico e sincronico, è il soggetto storico plenario, partner *in intentione* del piano di Dio. La solidarietà di destino di tutta l'umanità si intravede già chiaramente negli anni dello scritto sartoriano, del 1986, minacciati dal rischio di una guerra nucleare, dalla disponibilità non illimitata delle risorse naturali, dalle conseguenze planetarie dell'inquinamento dell'ambiente (la catastrofe di Chernobyl accade giusto quell'anno). Il testo così continua: «Cultura e storia saranno sempre in debito nei confronti di geni e di eroi, di protagonisti eccezionali, di personalità determinanti, di vette di riferimento di tutto il resto, alle quali tutto conduce e dalle quali tutto deriva; ma solo il popolo, solo l'umanità è vero soggetto storico per eccellenza».

⁶⁷³ Cf. SARTORI, «La fede come promessa nella storia», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 200. In questo caso il corsivo è una nostra sottolineatura.

offrire un contributo originale alla coscienza e alla libertà dei contemporanei orientandoli «verso l'unità di mete di pace e nell'armonia di processi culturali. Il futuro incombe sia come promessa che come minaccia» da “disinnescare”⁶⁷⁴.

L'orizzonte del futuro, consegnato anche alla collaborazione umana, apre spazi alla speranza ma non all'utopia essendo solo in parte disponibile ai progetti dell'uomo e all'azione dei mezzi tecnico-scientifici. Ma l'essere umano rimane creatura all'interno di quel mondo che ambirebbe dominare. Il futuro non è mai da lui totalmente abbordabile, mostrandosi non di rado refrattario ai suoi sforzi; «solo in parte, dunque, sarà possibile fare della storia un “progetto”, ogni linea di progetto deve restare collocata dentro una prospettiva di speranza, di attesa dell'opera di Dio», della nuova creazione alla quale l'uomo è invitato a cooperare nella progettazione e nella scrittura della bozza⁶⁷⁵.

Volendo approfondire le radici di queste riflessioni dell'autore patavino, che prospettano l'uomo come il collaboratore di Dio nella storia, queste si situano in alcune idee fondamentali che riguardano sia la teologia della creazione che la realtà cristiana della salvezza, tramite le quali è possibile avvicinare ulteriormente la prospettiva della fede alla sensibilità dei moderni⁶⁷⁶. Quanto al primo aspetto, secondo Sartori è indispensabile anzitutto recuperare appieno la positività della creazione, per accogliere poi con coraggio e senza riserve la soggettività di ogni uomo, che è protagonista e novità nel creato, favorendo e coordinando allo stesso tempo il cammino di ognuno verso la piena promozione e maturità intersoggettiva. Sebbene la teologia e la chiesa si siano più volte occupate dell'origine dell'universo, hanno però di norma circoscritto la loro indagine alla ricerca di un dato primordiale da cui tutto avrebbe avuto inizio, insistendo sulla tesi che vede l'inizio del tempo a partire dalla creazione e descrivendola come originata *ex nihilo sui et subiecti*.

Ma in questa prospettiva il mondo e anche l'umano vengono interpretati facilmente come un palcoscenico soltanto. Dio, creando l'universo e l'uomo, avrebbe preparato il palcoscenico, avrebbe posto in essere un dato, la natura, come qualcosa da cui partire, ma che non sarebbe ancora attraversato dalla vitalità divina, non ancora momento di grazia e di rivelazione (...). La rivelazione, Cristo, la chiesa verrebbero dopo, e questo sarebbe *l'universo che conta*: il secondo universo collocato sopra il palcoscenico⁶⁷⁷.

⁶⁷⁴ Cf., anche per la citazione, *ibidem*, p. 201. A riprova dell'assunzione di responsabilità della fede nei confronti della realtà odierna, l'autore cita nelle due pagine successive gli esempi della *teologia politica* (funzione critica nei confronti dei progetti umani) e della *teologia della liberazione* (indagine e denuncia di una situazione fatta avvalendosi anche della soggettività originale di un popolo); ad esse abbiamo fatto cenno nell'Intermezzo.

⁶⁷⁵ Cf., anche per la citazione che si trova a p. 204: SARTORI, «La fede come promessa nella storia», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 203-204.

⁶⁷⁶ Sartori più volte ha espresso l'esigenza di un rinnovamento della teologia delle realtà create, lamentando come un resto del manicheismo antico serpeggi ancora nella chiesa, conducendo ad una sotto-valutazione della creazione, rinvenibile ad esempio laddove nei documenti si parla di un mondo “lasciato ai laici”. «Il mondo della creazione è quasi un sotto-mondo, rispetto all'universo del quale si occupa la chiesa» (cf. L. SARTORI, «La creazione progetto messo in mano a ciascuno», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 241). Nel breve scritto, trascrizione di un suo intervento ad un convegno tenuto a Bari nel 1980, l'autore espone quattro punti fondamentali, attorno ai quali strutturare una teologia della creazione che intercetti le istanze legittime della cultura odierna, che noi ci limiteremo ad esporre in sintesi. Subito dopo affronteremo il secondo aspetto, la *salvezza* nel pensiero dell'autore.

⁶⁷⁷ SARTORI, «La creazione progetto messo in mano a ciascuno», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 242-243, *passim*; il corsivo è originale. Il pensiero dell'autore così continua: «Eventualmente, qualcosa Dio voglia “aggiungere” (il nuovo universo della grazia), questa novità deve introdursi secondo gli schemi del miracolo, come qualcosa che urta e va contro, come una vittoria su delle resistenze. Un certo manicheismo perdura dunque...» (*ibidem*, p. 243).

Le ricerche dei biblisti e la teologia negli ultimi decenni hanno tuttavia superato tale posizione mostrando come il punto di partenza dell'universo, la radice di tutto sia Dio, non il nulla, tantomeno il male. «"Tutto" è da Dio, è di Dio, è spazio di Dio, spazio della sua azione. La creazione allora appare come un progetto che sta costruendosi», il *mystérion* cui fa riferimento la teologia paolina, una storia dove il corso degli eventi scandisce un cammino in cui l'*éschaton*, la meta finale, riveste un'importanza primaria⁶⁷⁸.

Dalla creazione illustrata come progetto *in progress* segue quindi, come conseguenza più importante secondo il nostro autore, il secondo punto: la necessità ineludibile e più volte menzionata di un riconoscimento coraggioso e senza riserve della soggettività dell'uomo, che ne abbracci la *maturità*, la *coscienza* e la *libertà*, resistendo alla subdola tentazione di farne un semplice *oggetto*, magari sublime⁶⁷⁹. Nella fede cristiana il creato diventa «storia del soggetto umano, storia dell'uomo: storia in cui l'uomo viene convocato come soggetto, non come oggetto, tanto meno come schiavo. Tutto viene messo *nelle mani dell'uomo*: (...) anche Cristo, anche la chiesa»⁶⁸⁰. Se nel passato si è spesso privilegiato un rapporto con l'universo che si esprimeva specialmente attraverso la meraviglia e un atteggiamento contemplativo che cercava di decifrare per questa via qualcosa delle parole che Dio ha immesso nelle cose e nella storia, l'autore patavino osserva che «l'ermeneutica è anche *azione* sulle cose, non è soltanto contemplazione; è continuare la progettualità: entrando nel progetto divino, farsi progettatori dentro questo progetto»⁶⁸¹. Se «l'intenzione finale della creazione è di elevare l'uomo alla vita intima di Dio», facendo così della creatura umana «l'ultimo destinatario di tutta la ricchezza che è costituita dal cristianesimo», non si può più legittimare l'esistenza di spazi riservati alla chiesa nei quali essa monopolizzerebbe l'umano. Il modello divino del rapporto con la creazione chiede invece di "ampliare" i limiti del sacro fino ai confini del mondo.

⁶⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 243. Gli eventi a cui si allude sono con tutta evidenza i *magnalia Dei*, il testo scritto è la trascrizione di una conversazione registrata dell'autore che così continua. «Ma gli eventi sono lezioni che incarnano intenzioni; e allora anche i primi istanti e tutta la vicenda dell'umanità sono impregnati di intenzioni divine, quelle intenzioni che si sono manifestate progressivamente e ci sono state svelate attraverso apparizioni ed eventi specifici che culminano nel Cristo, nella Pasqua» (*ibidem*, pp. 243-244). Il primato delle intenzioni ultime è riaffermato anche altrove dall'autore, come abbiamo visto sopra alle pp. 187 e ss, cf. anche la nostra nota 660.

⁶⁷⁹ Cf. SARTORI, «La creazione progetto messo in mano a ciascuno», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 245-246 (i corsivi sono originali). L'autore rileva poco dopo (p. 247) come anche i testi conciliari diano talvolta «l'impressione che la dignità dell'uomo, la libertà, la coscienza, siano concesse sì, come valori, ma per farne "strumenti"»; una via antropologica intesa in senso "funzionale", come inevitabile concessione ai nuovi tempi, mentre l'obiettivo della chiesa rimane la promozione integrale dell'uomo che è il destinatario delle cure di Dio. Il modello può essere desunto proprio dalla creazione, comunicazione delle divine Persone che promuove l'altro da sé. Riferendosi poi a san Tommaso, l'autore ricorda come già il Dottore angelico si sia posto la domanda «se il mondo potesse essere opera divina compiuta mancando l'uomo» (*ivi*, p. 246) dando ad essa una risposta negativa. Il creato è come un libro autentico che non può essere affidato ad altro che all'attenzione ermeneutica dei lettori cui è destinato. Molti secoli dopo la relazione fra l'universo, il fenomeno della vita sulla Terra, specialmente quella umana, e la posizione dell'uomo come osservatore "privilegiato" ha riproposto il tema nella forma dell'esistenza eventuale di un *principio antropico* nel cosmo. Per una presentazione delle origini del tema e un'ampia discussione sia scientifica che filosofica delle differenti formulazioni proposte, cf. J. D. BARROW, F. J. TIPLER, *Il principio antropico*, Adelphi, Milano 2002.

⁶⁸⁰ SARTORI, «La creazione progetto messo in mano a ciascuno», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 246; il corsivo è originale.

⁶⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 247. Lo spirito di creatività e di curiosità verso se stesso che anima l'*homo faber* dell'epoca moderna e l'atteggiamento di stupore e di contemplazione nei confronti del creato dell'*homo sapiens*, nell'accezione classica, non sono necessariamente antitetici ma possono coesistere e collaborare con reciproco profitto. Nelle righe successive l'autore sottolinea di nuovo l'esigenza di un pieno coinvolgimento di tutti i soggetti nella cooperazione al progetto divino e la responsabilità della chiesa nella promozione di una libera soggettività umana reiterando insieme il rifiuto, già visto precedentemente, di una concezione elitaria e classista del sapere.

In questo consiste la laicità della chiesa: nella sua attitudine ad incarnarsi in ogni soggetto e in tutte le situazioni umane per inserirvi quel dinamismo oblativo, la *kènosis* trinitaria, già implicito nella creazione ma reso palese nel disegno d'amore che si è manifestato nell'evento del Cristo⁶⁸².

La soggettività della creatura, poi, non è universale e astratta bensì, ed è il terzo punto nell'esposizione di Sartori, «ogni uomo concreto è il soggetto della creazione (...); ogni uomo, ogni persona, ogni soggetto umano, ogni generazione nuova è un inizio radicale della creazione»⁶⁸³. Si pone allora il tema concreto della relazione fra le diverse soggettività, dell'intreccio non di rado conflittuale delle rispettive libertà. Se l'umanesimo ha visto il prevalere della logica del privilegio e dell'accapparramento da parte di alcuni a scapito di molti, la fede cristiana toglie ogni privilegio e spezza ogni barriera (cf. Gal 3,28) propiziando il dinamismo del mutuo dare e ricevere valido anche per la chiesa nella storia, senza «far questione se sia più quello che essa riceve che quello che essa dà; l'essenza sta nella *reciprocità* che è legge di creazione»⁶⁸⁴. Segue come ovvia conseguenza l'ultimo punto, il quarto, che riveste una primaria importanza educativa e pastorale: aiutare e coordinare il cammino verso la piena maturazione delle soggettività, che deve proporsi lo scopo di evitare la suddivisione degli uomini fra egemoni e dipendenti, nei confronti del quale compete alla chiesa una responsabilità particolare⁶⁸⁵.

Dopo aver illustrato il dinamismo della creazione come progetto e cooperazione umano-divina che coinvolge tutti i soggetti senza eccezione, Sartori offre in due altri testi di quegli anni delle indicazioni per continuare ad apprezzare ed ad accogliere la salvezza cristiana che viene donata alla storia⁶⁸⁶. Fintantoché l'uomo si poneva come invocazione, attesa, aspirazione, bisogno, domanda, nei confronti dei quali il cristianesimo si presentava come risposta e dono sovrabbondanti, era semplice parlare di “salvezza cristiana” e la chiesa manteneva una buona capacità di orientamento sulla società e sulla cultura⁶⁸⁷. Oggi, anche grazie

⁶⁸² Cf. SARTORI, «La creazione progetto messo in mano a ciascuno», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 248. Così intesa a raggio ampio, la laicità della chiesa diventa espressione della cattolicità e si realizza attraverso la comunione, la comunicazione e la solidarietà (cf. *ibidem*, più oltre alle pp. 252-253). Inoltre, secondo l'autore, la nuova enfasi sull'antropologia impressa dal recente concilio, attraverso un diverso approccio ai temi della creazione, della storia e della cultura che mostra quanto abbiano in comune chiesa e mondo, fede e cultura, cristianesimo, religioni e umanesimi, avvia a superare anche l'angusta relazione dialettica fra chierici-religiosi e laici in vista della valorizzazione dei *christifideles*, semplicemente. Cf. al riguardo il saggio dell'autore in: DIANICH, *Dossier sui laici...*, specialmente alle pp. 43-45.

⁶⁸³ È questo il senso attualizzato dell'affermazione tradizionale secondo cui *ogni anima è creata immediatamente da Dio*. Cf., anche per la citazione: SARTORI, «La creazione progetto messo in mano a ciascuno», in *Per una teologia in Italia...*, I, p. 248. Il testo continua: «Non si può pensare alla natura umana come ad una sorta di attaccapanni generico che è destinato a sorreggere un po' tutti, per cui ogni uomo sarebbe uomo nella misura in cui si appoggia a quel sostegno. No: ogni singolo uomo è il centro dell'universo» (*ivi*, pp. 248-249).

⁶⁸⁴ Per una trattazione più ampia fondata sulla dottrina di GS cf., *ibidem*, pp. 248-250.

⁶⁸⁵ L'autore fornisce alcune indicazioni di fondo, *ibidem*, alle pp. 250-252. In questo orizzonte si colloca anche il cammino verso la verità.

⁶⁸⁶ Il primo di questi è: L. SARTORI, «La problematica ad intra: alla ricerca di una sintesi», in SARTORI (a cura di), *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*; cf. anche la nota 116 della Parte I per le informazioni sul convegno del quale il volume costituisce gli atti. Si tratta, lo ribadiamo, di piste di riflessione ad ampio spettro, consistenti ma non esaustive, in linea sia con l'occasione, una riunione di esperti, che con l'approccio abituale dell'autore, sollecitare il contributo di altri in vista di una sintesi armonica. Negli anni '70 è vivo l'interesse per il *proprium* della salvezza cristiana, se ne occupano il Sinodo dei vescovi, il CEC, l'ATI, cf. *ibidem*, pp. 10-11.

⁶⁸⁷ Nel secondo degli scritti sopra accennati il teologo veneto rileva la mancanza a tutt'oggi di una trattazione esaustiva della “salvezza”, che è limitata solo ad alcuni “frammenti”: l'accoglimento dell'AT nel canone biblico lascia un certo

al suo apporto educativo e alla valorizzazione autonoma dei valori cristiani, «l'uomo è giunto a farsi esso stesso "progettatore" di piani di salvezza. In qualità di "soggetto attivo" elabora programmi che non solo esprimono possibilità sempre più profonde di dominio sul mondo infra-umano, ma che arrivano a determinare e incidere in profondità dentro l'uomo stesso, dentro la storia umana»⁶⁸⁸.

Da questa stato di cose il teologo patavino deriva la convinzione che la salvezza prospettata dalla fede stia diventando, nella coscienza comune dei nostri contemporanei, *un* progetto fra gli altri, non *il* progetto della vita, situazione che la globalizzazione degli ultimi due decenni ha ulteriormente confermato⁶⁸⁹. Si tratta, quindi, di accingersi a ricostruire «l'armonia storica e l'unità concreta del programma d'azione salvifica dell'uomo», coordinando ciò che compete alla fede e alla chiesa con i nuovi mezzi operativi messi a disposizione dalle scienze e dalle tecniche e rivolgendo lo sguardo contemporaneamente in due direzioni: *ad intra*, per rielaborare i dati di fede e di teologia con l'intento di rispondere in modo più adeguato al tema del rapporto fra salvezza nella storia e salvezza escatologica; *ad extra*, per cogliere quali siano i destinatari della "redenzione", nonché le attese e il significato che i contemporanei ripongono nella "salvezza"⁶⁹⁰.

Anzitutto, la riflessione *ad intra* dovrebbe riconsiderare e approfondire, secondo il nostro autore, due tesi già consolidate nella tradizione. La prima, la relazione fra grazia e gloria, la *gratia semen gloriae*, è una dottrina con una lunga storia, mentre la seconda, più recente benchè risalga comunque per i suoi esordi ad alcuni decenni prima del concilio, riguarda il mutuo coinvolgimento della storia umana e dell'universo. Quantunque la prima tesi sia stata sempre collocata in un contesto che privilegia il soggetto individuale e di questo l'anima, senza che il corpo, la comunità e il cosmo siano direttamente toccati, secondo l'autore

spazio al realismo della liberazione dell'uomo, pur attenuato dalle interpretazioni tipologiche; le lunghe dispute sulla grazia hanno messo in luce come la libertà sia insieme dono di Dio e anche impegno affidato alla cooperazione della creatura umana affinché trapassi in servizio e in solidarietà; l'enfasi sugli aspetti sociali e politici della morale ha messo in evidenza i diversi condizionamenti di questa libertà; il riconoscimento della cooperazione di vari contributi specifici esterni alla chiesa, specie nel "temporale", mostra di accettare che questa non ha il monopolio della salvezza. Egli individua la ragione di questa lacuna teologica in un certo millenarismo, più volte segnalato, che vede la chiesa appagata dei risultati raggiunti, di una salvezza quasi conseguita, di un affievolimento della tensione escatologica. Si tratta di: L. SARTORI, «Il tema teologico "salvezza e liberazione". In funzione del concetto maoista di umanità nuova», in *Per una teologia in Italia...*, II, pp. 83-84, 91. Con il proposito di offrire un contributo al confronto fra la proposta cristiana e le altre vie laiche di salvezza, lo scritto sartoriano, del '79, la paragona al cammino unitario di rinnovamento intrapreso dal popolo cinese sotto la guida di Mao Tse-tung, al centro dell'attenzione degli studenti e dei lavoratori in Italia in quel periodo.

⁶⁸⁸ Citazione dall'*Introduzione*, firmata dal curatore, in: SARTORI, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, p. 8. A questi aspetti abbiamo fatto cenno al numero 5.4 e nell'Intermezzo. A circa quarant'anni dal convegno va rilevato, non senza qualche trepidazione per le molteplici implicazioni, come questi progetti includano anche l'intervento *diretto* dell'uomo sulle proprie capacità e sulla sua evoluzione tramite i *cyborg* e l'ingegneria genetica. Per accostare questi argomenti secondo la prospettiva della fede suggeriamo la consultazione di: P. BENANTI, *The cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano. Prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale*, Cittadella editrice, Assisi (PG) 2012.

⁶⁸⁹ «Questo, a nostro avviso, è il vero problema. Si potrà deprecare il clima di livellamento e di abbassamento a competitività agonistica tra cristianesimo ed utopie-ideologie moderne (ma ogni volta che, dall'epoca dei Padri apostolici, si è accettato il confronto con le filosofie, non si è scesi, forse, a far giocare alla fede un ruolo competitivo nei confronti della ragione?); ma non si può dire che sia in causa la salvezza cristiana in quanto tale; è in causa la determinazione di ciò che costituisce il dono genuino della rivelazione biblica, sceverandolo da eventuali incrostazioni storiche, e riconoscendo lo spazio della parte "creativa" umana»; SARTORI, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, p. 9.

⁶⁹⁰ Cf. *ibidem*, pp. 9-12 (la citazione si trova a p. 9). Al convegno la relazione sulla tematica *ad intra* venne tenuta da Sartori, mentre quella *ad extra* da Ratzinger, anch'essa riprodotta *ivi*, pp. 33-40. Noi, invece, anche per quest'ultimo aspetto faremo riferimento agli scritti dell'autore patavino.

patavino è tuttavia possibile valorizzare in essa degli elementi che possono evolverla nella direzione della problematica attuale⁶⁹¹. La teologia recente, poi, insiste su una considerazione dinamica e relazionale della grazia, piuttosto che ontologica e individuale, l'*uomo nuovo* nelle sue relazioni concrete, sottopone a una revisione e a una riformulazione la dottrina del *merito*, anche grazie all'influsso dell'incontro con i cristiani separati, per liberarla da una impostazione esageratamente giuridica, e recupera alla dogmatica il capitolo dell'ascensione mistica verso la *visione beatifica*, lasciato un tempo agli spirituali⁶⁹².

La seconda tesi esprime che «storia ed universo non sono solo scenario e teatro per una salvezza che riguarda i soli uomini (...), ma fanno parte, anche se non primaria, del disegno salvifico» che li coinvolge in un compimento perfetto⁶⁹³. Essa «dà risalto al mistero pasquale come inaugurazione di un processo di novità dentro la storia; il già dell'eternità è fermento, anche per rapporto alla trasformazione del corpo, della materia, del cosmo. Su questa linea, si evidenzia il valore dei sacramenti: sono momenti reali di incidenza della Pasqua, anche per il pegno di coinvolgimento della realtà sensibile; specialmente l'eucaristia matura la trasformazione, ad opera del lavoro umano, di realtà materiali, prospettando e realizzando simbolicamente una trasformazione (transustanziazione) superiore»⁶⁹⁴. Anche l'attività dei laici acquista un ruolo parallelo di cooperazione ai sacramenti, inserendosi «nella realtà secolare a “guisa di fermento”, per introdurre una trasformazione che prepari la redenzione finale del cosmo»⁶⁹⁵. Con la loro azione essi realizzano nella storia abbozzi profetici, anticipazioni, prefigurazioni del mondo futuro, cooperando al progetto divino della creazione definitiva, dei cieli nuovi e della terra nuova; «c'è dunque continuità, e non solo discontinuità, tra tempo ed eternità»⁶⁹⁶.

A partire da questi elementi predisponenti si debbono ulteriormente approfondire le due tesi citate procedendo, come mostra il teologo veneto, secondo una duplice direzione, anzitutto confrontandole per evidenziare le loro diverse inter-relazioni e poi inserendole in un contesto globale unitario che le assuma e le armonizzi entrambe. La prima direttrice implica il superamento della prospettiva troppo individuale e spirituale dei trattati *de gratia* per «combinarsi con la prospettiva “comunitaria” e “cosmica” delle riflessioni

⁶⁹¹ Cf. SARTORI, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, pp. 19-20. L'autore rileva come l'ontologia della “grazia creata” costituisca nella creatura un *già* della salvezza che, tramite la “grazia attuale” si protende verso il suo fine, quella “grazia santificante” che, nel divenire storico della nuova creatura, è ordinata al suo stabile *esse in Christo*. L'itinerario complessivo dell'uomo redento si compone sia del cammino che porta alla sua giustificazione, la grazia, che di quello successivo verso la piena maturità della vita celeste, verso la gloria (cf. *ibidem*). Inoltre, cf. *ivi*, a p. 23, un certo orientamento alla visibilità storica della grazia è presente già nella manualistica classica, tramite la distinzione fra *gratia interna*, nel soggetto, e *gratia externa*, che ridonda nell'agire e nei suoi effetti. Tuttavia, di questa seconda si parla poco a motivo dell'impronta antipelagiana con cui nasce il trattato *de gratia*, un'impostazione controversistica che verrà rafforzato dalle dispute successive (*de auxiliis*, Baio, Giansenio...).

⁶⁹² Cf. *ibidem*, p. 20. Secondo Sartori la giusta collocazione della visione beatifica è nel trattato sulla fede, di cui costituisce l'ultimo capitolo. Ciò è in armonia con la natura escatologica di questa, discussa al capitolo precedente.

⁶⁹³ Cf. *ibidem*, pp. 20-21. L'autore ricorda come questa dottrina non comparisse nei trattati pre-conciliari, fatta eccezione per qualche accenno ai *novissimi*.

⁶⁹⁴ Per la citazione cf. *ibidem*, p. 21.

⁶⁹⁵ Cf. *ivi* a p. 21.

⁶⁹⁶ L'autore sostiene la sua argomentazione citando dei passi da LG e da GS; cf. *ibidem*, pp. 21-22 (la breve citazione da noi riportata si trova a p. 21).

recenti entrate nella *Gaudium et spes*»⁶⁹⁷. Sartori elenca, oltre l'unità del *gestis verbisque* affermata da DV n. 2, altri tre spunti per approfondire la visibilità storica della grazia. Anzitutto «la dottrina sull'eucaristia, e in generale sui sacramenti, porta ad integrare nella finalità e negli effetti spirituali anche i riflessi sul corpo e sulla vita temporale. Del resto Parola e sacramenti fanno un tutt'uno, sono espressioni vive dell'unica storia salvifica»⁶⁹⁸. Inoltre la concretezza della grazia va affermata anche attraverso la riscoperta della dottrina dei carismi che l'autore patavino pone in analogia con il tema medioevale del carattere di alcuni sacramenti che radicano il soggetto in un preciso ruolo ecclesiale: «La grazia è salvezza nella storia concreta»⁶⁹⁹. Infine, quarta osservazione, va ripensato il rapporto fra *legge* e *grazia* rinunciando a trattarli come due momenti separati e contrapposti o al massimo successivi, e quindi estrinseci l'uno all'altro. L'impegno nella storia, nella trasformazione del mondo, non è semplicemente qualcosa di voluto da Dio e quindi richiesto all'uomo come segno di obbedienza e di ossequio, benché sostenuto ed aiutato da Dio stesso che, con la sua grazia, rende possibile all'uomo l'obbedienza alla legge. «Questa impostazione, oggi, sembra troppo estrinsecista; si propende per una maggiore "immanenza" reciproca tra amore di Dio e amore della creatura, per una specie di circuminsessione tra grazia e legge»⁷⁰⁰.

Nella seconda direttrice interviene la considerazione dell'unità fondamentale del piano di Dio, creatore e redentore, che condiziona il legame fra salvezza storica e salvezza escatologica e mette in luce la necessità di precisare la qualità della relazione fra *Dio* e *uomo*, un'alternativa netta, *aut-aut*, o un'addizione quasi materiale con rigida distinzione delle rispettive aree di iniziativa, *et-et*, oppure la cooperazione alla realizzazione di un progetto, *in-in*, insieme al rapporto fra *naturale* e *soprannaturale*, fra continuità o discontinuità nell'agire di Dio⁷⁰¹. Nel pensiero del teologo patavino il *già* della storia si realizza secondo la fede nell'adesione-collaborazione prestata dalla creatura al piano divino e nella combinazione fra la

⁶⁹⁷ Cf. SARTORI, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, p. 23. L'esempio più autorevole, applicabile analogamente alla grazia, viene dalla *Dei Verbum* che lega parole, eventi e storia in mutua correlazione. Una quasi-definizione: «La fede che salva è qualcosa di più che accettare nozioni e affermazioni; è accogliere l'azione di Dio, è accogliere una storia, lasciarsi inserire in questa storia» (*ibidem*, p. 23).

⁶⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 24.

⁶⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 24. A questo proposito ricordiamo al lettore anche il nucleo di otto scritti dove l'autore si propone come *testimone di testimoni* di altrettante figure di cui descrive il peculiare carisma; cf. la Parte I, pp. 40-41.

⁷⁰⁰ La citazione proviene da: SARTORI, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, p. 24. Il problema più ampio cui l'autore tangenzialmente accenna, trattando del rapporto fra grazia e legge, è quello della relazione fra dogmatica e morale. Non a caso uno dei primi trattati di teologia morale post-conciliare, apparso in lingua tedesca nel '74, definisce la *lex gratiae* come la più sublime norma morale da cui è vincolato l'uomo, «in sostanza lo stesso Dio Trino, che si comunica all'uomo vivendo ed operando in lui». Cf. A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, I- morale generale, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1989, sesta edizione; la trattazione della legge della grazia si trova alle pp. 256-274; la nostra brevissima citazione è a p. 259.

⁷⁰¹ Cf., anche per ulteriori precisazioni: SARTORI, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, pp. 24-28. Secondo l'autore, l'introduzione di schemi cosmologici nel piano divino (il prima e il dopo, l'aldiqua e l'aldilà) complica il problema poiché favorisce un certo estrinsecismo che si manifesta con il dividere la creazione in settori: in alcuni sarebbe prevalente l'azione di Dio, fra questi l'escatologia, mentre altre aree verrebbero affidate all'uomo, ad esempio la storia. Le pagine precedenti hanno mostrato come il nostro autore prospetti una cooperazione fra Dio e uomo nel dar pieno sviluppo al progetto della creazione. Il problema è reale poiché altri umanesimi e progetti di liberazione dell'uomo, nel passato quello marxista mentre oggi l'economia globalizzata e le sue leggi, fanno silenzio sulla libertà come dono di Dio, anche quando professano una concezione della libertà come servizio. Sulla relazione natura-sovrannatura cui si è dedicato fin dalla tesi su Blondel, l'autore si è sempre espresso in favore di un superamento dell'alternativa radicale: «Il piano divino non ha scadenze, per cui prima si sarebbe realizzata la natura e poi la soprannatura; quasi a correggere o a modificare o a rifare il progetto primitivo. L'uomo reale è l'uomo inserito in un piano di grazia» (*ibidem*, p. 27).

continuità dell'agire umano e degli ordinamenti della creazione e la discontinuità, «il fattore “salto” e “novità”» nel linguaggio dell'autore, ascrivibile ad eventi straordinari, *in primis* a interventi eccezionali di Dio nella storia ma anche a singolari vicende umane⁷⁰².

Il percorso della storia è stato non di rado interpretato secondo la prospettiva etico-giuridica, ben radicata nel pensiero cristiano e anche nella stessa Bibbia. In questo modo la storia «sarebbe solo teatro di prove in vista dell'esame finale; non sarebbe importante il dramma espresso, la parte di ciascuno svolta sul palcoscenico della vita; sarebbe decisivo solo l'impegno morale (quasi il talento artistico) degli “interpreti”; perché l'eternità sarebbe tutt'altra cosa, e cioè la sanzione in termine di premio o di castigo. Tra storia ed eternità si darebbe di fatto discontinuità assoluta»⁷⁰³. Benchè nella salvezza cristiana sia presente anche questo aspetto, essa tuttavia non si riduce ad esso, «altrimenti non avrebbe senso l'Incarnazione, cioè il mistero di Dio che non solo si costituisce giudice alla fine della storia, ma entra già prima, anzi subito, nella storia per farsi protagonista, con l'uomo, del cammino verso la libertà e la salvezza», affinché la meta non sia soltanto sanzione ma anche conquista di una libertà che si realizza nella pro-esistenza e nell'amore⁷⁰⁴.

Superando un concetto privatistico di libertà, vincendo l'egoismo che erige barriere sempre nuove, ogni progetto individuale di vita può essere costruito integrandolo entro un progetto di popolo (era l'intendimento originario del maoismo), di chiesa, dell'umanità intera; di più: il cristiano inserisce ogni progetto autentico della libertà umana nel piano di Dio⁷⁰⁵. A questo punto si può porre il problema dei *contenuti* della salvezza nella sua integralità: beni spirituali e materiali, personali e sociali, temporali ed eterni, ai cui vertici stanno come *proprium* cristiano la piena espansione della natura umana, la vera libertà, la giustizia, la pace e l'amore, beni escatologici che la fede mette avanti come polo di richiamo, come molla che mette in tensione il percorso della storia⁷⁰⁶.

⁷⁰² Il nostro autore invita a non dimenticare del tutto quella forma di discontinuità rappresentata dal *miracolo*, un po' in crisi anche nell'esegesi biblica in quanto oggi suscita sospetti sulla piena storicità dei racconti in cui interviene. In un clima “evoluzionistico”, fatto proprio dal marxismo e dalla cultura moderna, «si dovrebbe cercare un maggiore equilibrio, accogliendo la dialettica tra continuità e discontinuità. Forse in futuro si dovrà tornare a dare nuovamente spazio al “miracolo”, alla presenza di un agire divino che si esprima anche come rottura, novità più evidente. In ogni caso, si dovrebbe almeno frenare la tendenza a voler privilegiare qualche forma di previsione descrittiva dell'esito della storia». Se prima si guardava al passato per assolutizzare un tipo di espressione del disegno divino di salvezza, il modello era l'innocenza originale del paradiso terrestre, oggi «si preferisce guardare in avanti, seguendo le spinte evoluzionistiche, ma sempre con una certa pretesa di fissare traguardi, di descrivere tappe future (...). Sia nell'uno caso che nell'altro si rischia di chiudere la storia al suo mistero, che è mistero duplice della libertà-amore di Dio e della libertà-amore dell'uomo» (cf., anche per le due citazioni: SARTORI, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, pp. 27-28).

⁷⁰³ La citazione proviene da: SARTORI, «Il tema teologico “salvezza e liberazione”...», in *Per una teologia in Italia...*, II, p. 89.

⁷⁰⁴ Cf. *ibidem*, pp. 89-90. «È veramente cristiana solo quella concezione che vede nell'escatologia lo sbocco finale della storia, e nella storia la predisposizione al tocco finale di Dio che dà pienezza e definitività alle azioni e alle intenzioni dell'uomo» (*ivi*, p. 89). Un'interessante osservazione: «Nella teologia si è dato eccessivo spazio al tema della natura umana come complesso di doti “già date”, risultato di una creazione quasi del tutto esaurita: la storia sarebbe aperta solo a novità accidentali, a modifiche superficiali, definibili anzi piuttosto spesso più come disordine che ordine, come artificio e manipolazione. Noi cristiani (...) dovremmo tornare ad abituarci a considerare tutto questo come meta posta nel futuro, dono futuro di Dio, ma anche frutto di nostro laborioso impegno» (*ivi*, p. 88).

⁷⁰⁵ Cf. SARTORI, «Il tema teologico “salvezza e liberazione”...», in *Per una teologia in Italia...*, II, p. 90.

⁷⁰⁶ Abbiamo ricapitolato le pp. 88-90 di: SARTORI, «Il tema teologico “salvezza e liberazione”...», in *Per una teologia in Italia...*, II.

Infine, il teologo patavino offre degli spunti per tentare di decifrare anche il *non ancora* del mistero del rapporto fra salvezza storica e salvezza escatologica nella prospettiva cosmica, come compimento del progetto totale della creazione, tenendo viva la domanda «se il passaggio della storia al dopo-storia debba consacrare la sublimazione del fattore continuità o del fattore discontinuità»⁷⁰⁷. Al riguardo un po' di luce viene dal mistero della morte, alla luce del Cristo risorto e vivo, e dalla riflessione teologica. «Il pensiero cristiano ha ospitato e nutrito, come qualcosa di connaturale e congeniale, il problema della morte-immortalità dell'anima, ereditato dalla filosofia greca», legando strettamente il tema della morte a quello dell'immortalità: «l'uomo non è solo storia che passa; è anche eternità, che dura. [In analogia], ora si tratta di ampliare il discorso; passando dal rapporto tra storia ed escatologia del singolo, al rapporto tra storia ed escatologia di tutta la realtà creata, di tutto l'universo», di mostrare come, attingendo dal senso della risurrezione di Cristo e dal dinamismo sacramentale della chiesa, tutto passi attraverso la morte, ma tutto consegua l'immortalità, il compimento perfetto dell'essere⁷⁰⁸. Per questo è necessario

dare maggior rilievo all'unità corpo-anima (contro il dualismo greco), per parlare anzitutto dell'uomo come totalmente immortale, come immortalità spirituale che coinvolge più che l'abbandono del corpo e la separazione della materia, una trasformazione che sublima il rapporto con la materia e col corpo. Solo su questa linea si può procedere verso il discorso sulla morte-trasformazione (= quasi immortalità) del cosmo; sul recupero pieno della storia nell'escatologia⁷⁰⁹.

Inoltre, la riflessione sulla morte umana deve proporsi di andare oltre i limiti insiti nella considerazione tradizionale che vede in essa un evento del singolo e la fine dell'esistenza, caratterizzato dalla passività, dalla perdita di essere e dalla discontinuità. Invece, il confronto con la morte di Gesù, compimento supremo di una vicenda di amore totale e di spoliazione progressiva, e la luce che viene dalla Pasqua, trasfigurazione e trascendimento definitivo del dono del suo vivere e del suo morire, lascia intravedere, nella fine-termine rappresentato dalla morte, il sigillo definitivo apposto su un fine-finalità del dinamismo di tutta intera l'esistenza, come apertura al nuovo, al definitivo, all'eterno⁷¹⁰. La vicenda del Risorto, la continuità della sua vita nella pienezza pasquale, «assicura che la terra continua nel cielo, non viene sostituita; che lo spirito riprende la carne, non la abbandona; che la storia viene recuperata nell'eternità»⁷¹¹.

⁷⁰⁷ Cf. SARTORI, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, p. 28. Queste piste di riflessione sono state in origine proposte dall'autore alla discussione e all'arricchimento dei partecipanti al convegno.

⁷⁰⁸ Per la citazione cf. *ibidem*, pp. 28-29. La vicenda escatologica del singolo, illuminata dall'evento della Pasqua, diventa *analogatum princeps* per quella cosmica.

⁷⁰⁹ Cf. *ibidem*, p. 29. La trasformazione del cosmo è anticipata e prefigurata nei segni sacramentali, soprattutto nell'eucaristia.

⁷¹⁰ «C'è un morire che è al tempo stesso un vivere, il vero vivere, in quanto è trapasso a una forma superiore di vivere che assorbe la vita precedente nella sua essenza profonda, che è oblatività d'amore» (SARTORI, *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, p. 30). Il filosofo Heidegger, arrestandosi alle soglie della fede, afferma che l'esistenza umana autentica è un *sein zum Tode*.

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 30. Il mistero pasquale, tuttavia, pur certificando il fatto dei cieli nuovi e della terra nuova, non soddisfa gli interrogativi che nascono dalla "curiosità", anche teologica, circa la conclusione della storia e la trasformazione definitiva del cosmo. Si impone, quindi, sobrietà nel linguaggio e nei tentativi di descrizione degli eventi ultimi. L'autore ha offerto a un convegno del SAE nel '79 una meditazione biblica sull'*omega* della storia, dal titolo «La nostra gioia sia piena», riprodotta anche in: SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 493-501.

Dopo aver fatto propri i fondamenti della fede escatologica, la sapienza cristiana non si limita a proclamare *ad extra* la salvezza della storia ma si propone di offrirla e di promuoverla concretamente; essendo legata all'Incarnazione, non può parlare dell'uomo nuovo se non contribuendo a costruirlo progettando, in una costante circolarità fra teoria e prassi, un cammino di liberazione dell'uomo a partire dalle situazioni concrete. Alla domanda ovvia, da dove cominciare, la risposta di Sartori è chiara:

Penso che la salvezza cristiana non possa basarsi essa stessa che su una sola scelta definitiva e costante: quella dei poveri, degli ultimi. Perché Cristo ha fatto questa scelta; in lui "Dio si è fatto povero" (2Cor 8,9). Perché il processo di liberazione è autentico nella misura in cui parte dalla situazione più bassa, da coloro che non preconstituiscono privilegi da conservare e difendere

e si propone di coinvolgere tutti gli uomini e tutto l'uomo⁷¹². Infatti, la fede si fa forza promotrice di storia illuminando ed elevando anche quei valori umani, che sono al contempo autentici contenuti della salvezza, a cui si è fatto cenno poc'anzi e sui quali è auspicabile un'ampia collaborazione dei cristiani e della chiesa in vista del progresso della società civile e dell'emancipazione e promozione integrale di ampi settori dell'umanità.

Anche se i nostri contemporanei non percepiscono l'esigenza della salvezza cristiana come nel passato, nondimeno tracce di questa emergono comunque, e non solo a livello individuale, nella forma di una ricerca di benessere e felicità, non sempre riferita solo ai beni materiali, oppure come attesa verso il futuro nei confronti del quale si nutrono aspettative ma anche inquietudini e timori, o come bisogno di "consolazione" che renda accettabile le asperità del vivere, condizioni queste che possono predisporre anche oggi ad accogliere la salvezza cristiana. È ancora alto, anche in questi anni, l'interesse per la "storia da farsi", oltre a quello per la storia già compiuta, e con curiosità ci si rivolge al futuro, anche se i messianismi laici hanno perso in gran parte l'attrattiva che avevano solo qualche decennio or sono. Dopo che il cristianesimo ha prodotto una storia bimillenaria, di cui noi siamo gli eredi, Sartori osserva che, nell'attuale frangente, «la chiesa è alle soglie di una nuova epoca, in cui dovrà sostenere con simpatia anche se quasi dall'esterno, o in seconda fila, certamente non da protagonista, le imprese e gli sforzi di chi si è reso maturo, anche per merito suo, e dovrà offrirgli volentieri la propria partecipazione di servizio specifico»⁷¹³.

È con questo spirito che il teologo patavino si è speso con passione nell'impegno affinché le fedi religiose si facciano promotrici della ricerca della giustizia e della pace, condizioni indispensabili per scongiurare molte delle minacce che gravano sul futuro del pianeta e avviare a un futuro di cooperazione e di vero progresso. Anche il suo desiderio di contribuire al dialogo fra la fede e la cultura e la militanza ecumenica vanno interpretate come il contributo da lui offerto per indirizzare verso la via che conduce al dialogo e all'unità delle confessioni cristiane innanzitutto, e in prospettiva dell'intera umanità, compito che la chiesa

⁷¹² Per il tema "destinatari della salvezza" cf. SARTORI, «Il tema teologico "salvezza e liberazione"...», in *Per una teologia in Italia...*, II, pp. 85-87; la citazione si trova a p. 86. Oggi, secondo l'autore, «la vera lotta per la *libertas Ecclesiae*, per la libertà del cristiano, è la lotta per la *libertas humana*, la libertà degli uomini» (*ibidem*, p. 87).

⁷¹³ Dalla *Introduzione*, ad opera del curatore, in: SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 8. Sulla genesi di questo testo collettaneo cf. la Parte I, nota 116. Nel volume citato sono dell'autore patavino l'*Introduzione*, il *Quadro generale dei problemi e orientamenti* e le *Riflessioni di "bilancio"*.

romana dovrebbe sentire con particolare urgenza proprio a motivo della sua attenzione alla nota della “cattolicità”. Ma, a suo avviso, l’ausilio più incisivo che la fede può fornire alla costruzione di quel futuro che l’uomo d’oggi prepara attraverso una molteplicità di progetti e di iniziative, risiede nella capacità di visione profetica con cui i credenti e la chiesa devono accompagnare, con simpatia e partecipazione piena, il dinamismo della storia. Ci accingiamo ora a considerare questo fondamentale aspetto del suo pensiero prendendo in esame altri scritti di quegli anni.

8.4- *Discernimento e profezia*⁷¹⁴

Lo schema “sacramentale” risulta efficace nel chiarire il senso cristiano del corso degli eventi come il *luogo* in cui si realizza il progetto salvifico divino. «I sacramenti sono, infatti, momenti emergenti, vette culminanti della attuale “storia della salvezza”, almeno nella misura in cui rimandano agli “eventi” fondanti e costitutivi di tale “storia”, i “mirabilia Dei”, in particolare Cristo», e in essi, annota Sartori, la scuola tomista insegna a distinguere tre versanti: anzitutto lo sguardo al passato vi scorge il *memoriale* del mistero che Dio ha realizzato nella storia biblica; quindi l’invito alla realizzazione di un *oggi* di salvezza che si indirizza al presente; e infine l’apertura al *futuro*, atteso come compimento definitivo e perfetto del dono divino che i santi segni anticipano come seme e caparra di eternità⁷¹⁵. La dimensione storica che i sacramenti inducono nella chiesa, e che la orientano a costruire un presente aperto alla recezione critica e creativa del passato alla luce del compimento finale, si rende operante nell’esigenza, oggi sentita più che nel passato a motivo dei grandi cambiamenti in atto, di attualizzare il messaggio cristiano⁷¹⁶. L’attitudine di annunciare e di rendere presente e significativo il Vangelo dipende però «dalla capacità di assumere il passato (di “memorizzare”, di farsi “memoria”) e dalla capacità di progettare il futuro (di “profetizzare”, di prospettare anticipi e microrealizzazioni utopiche di eternità)»⁷¹⁷. Nel far questo la fede e il pensiero cristiano, fedeli alle categorie bibliche di *compimento* e *superamento* che regolano le relazioni fra i tempi della storia, prendono le distanze dall’epoca moderna che, a partire dall’Illuminismo, ha disegnato progressivamente l’emergere di un clima “rivoluzionario”, quasi una corsa frenetica verso il nuovo che comporta la ricerca di un progresso costante perseguito attraverso il “superamento” del passato e una “rivoluzione permanente” che trova nella concezione dialettica del pensiero e della storia, affermata da Hegel, la sua espressione teoretica⁷¹⁸.

⁷¹⁴ Ci proponiamo di seguire il teologo patavino nell’approfondimento del tema *Spirito Santo e storia* già anticipato alla Parte I, pp. 75-76.

⁷¹⁵ Cf., anche per la citazione: L. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI (a cura di), *Spirito Santo e storia...*, pp. 15-16.

⁷¹⁶ «Bisogna “evangelizzare”, presentare cioè la fede e la testimonianza di vita cristiana come una “novità” perenne, una “buona novella”, qualcosa che è sempre attuale, che è storia nel senso pieno perché non solo si trova nella storia ma fa storia» (*ibidem*, p. 16).

⁷¹⁷ Cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 16.

⁷¹⁸ A partire dall’Illuminismo la tensione dialettica si è risolta, secondo la sintesi dell’autore, a favore di una sovra-accenuazione del solo *superamento*. L’autore espone queste idee, con ampie motivazioni, in: SARTORI, «Lo Spirito Santo all’opera nella storia. Il fecondatore dei doni di Dio», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 248-251. Tradizione e profezia sono i capisaldi dell’azione della chiesa, come sottolineato dal Vaticano II (cf. *ibidem*, p. 251).

L'analogia della citata triplice relazione storica dei sacramenti, che articola compimento e superamento, lascia intravedere il tema più ampio, anzi fontale, dell'ampiezza sincronica e diacronica del mistero della salvezza che, non solo è esso stesso *storia* essendosi realizzato nella storia biblica, ma *copre tutta la storia*⁷¹⁹. Questa "evidenza" non è sempre stata così chiaramente percepita. Nel passato, infatti, quando la riflessione teologica, pur facendo cominciare tutto nella Verità e nella Grazia, «preferiva distinguere due scatti nel grande inizio (la protologia): prima la *creazione* con i doni di natura e poi l'*elevazione* all'ordine soprannaturale», era facile trasporre questa distinzione, alla luce del peccato dei progenitori avvenuto ben presto, e mutarla in una divisione-opposizione fra il filone delle vicende del Bene e quello del Male, svuotando così di fatto la storia umana della sua unità⁷²⁰. In tempi a noi più vicini, rileva Sartori, è stata accantonata l'opposizione netta fra storia sacra, o di salvezza, e storia profana, di fatto la storia universale, ricorrendo:

alla concezione di *due forme di un'unica storia della salvezza*: storia generale e storia speciale; la storia generale ingloba tutto, anche se i suoi segni di salvezza, ossia della presenza e dell'azione di Dio, sono soltanto dei frammenti; comunque si può e si deve chiamare storia di salvezza, anche se in maniera soltanto analogica e subordinata; la storia speciale invece è quella propriamente biblica, che include il tempo della preparazione a Cristo e quello della chiesa che lo evangelizza e lo continua⁷²¹.

Anche questo schema, tuttavia, manifesta «una separazione troppo "sacrale" fra le due storie» cui la teologia ha cercato di porre rimedio appellandosi al criterio-guida secondo cui «l'*unica grande via* di salvezza, che è la Parola di Dio e l'Amore di Dio (in concreto il Cristo), passa nella storia *attraverso tante vie*»⁷²². Si tratta di un approccio promettente e legittimato anche dal recente concilio, che apre nuove vie alla teologia delle religioni non cristiane, ma non scevro di pericoli, quali il "livellamento" di tutti gli itinerari di salvezza, che il teologo patavino non manca di sottolineare⁷²³.

Sartori, tuttavia, non mostra uno speciale interesse nel prendere posizione per una o l'altra delle proposte teologiche descritte sopra, da lui solo sinteticamente menzionate, ma preferisce concentrarsi a ripensare il tema evangelico del *seme*, e lo è la Parola come ogni altro dono divino, che esprime sia l'aspetto delle molteplici potenzialità magari nascoste che quello della diversità di terreni e di stagioni e tempi per la seminazione, derivandone in analogia una visione dinamica della storia globale che si offre pregna dei doni

⁷¹⁹ «È questo il punto più delicato, la fatica della fede attuale. In un passato non troppo remoto si considerava la storia della salvezza soprattutto come una parte soltanto della grande storia; la si cingeva volentieri di confini: *dentro* c'è il tempo di Dio, *fuori* o c'è il deserto o addirittura c'è soltanto il tempo di Satana» (SARTORI, «Lo Spirito Santo all'opera nella storia. Il fecondatore dei doni di Dio», in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 253; i corsivi sono originali).

⁷²⁰ Cf. *ibidem*, p. 253. In proposito, ricordiamo al lettore anche l'appassionata difesa della positività della creazione, vista sopra alle nostre pp. 194 e ss, che costituisce la premessa di queste considerazioni.

⁷²¹ SARTORI, «Lo Spirito Santo all'opera nella storia. Il fecondatore dei doni di Dio», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 253-254; i corsivi appartengono all'autore.

⁷²² Per le due brevi citazioni, e i corsivi, cf. *ibidem*, p. 254. Accennando alle due ultime forme di relazione fra storia sacra e storia profana-universale, Sartori si riferisce alle due "vie" della odierna teologia della storia che già abbiamo anticipato nell'Intermezzo alle pp. 126 e ss.

⁷²³ Cf. *ibidem*, p. 254. Su questo aspetto rinviemo il lettore anche alle nostre precedenti pp. 159-162 dove abbiamo cursivamente esaminato la posizione dell'autore sul dialogo con le religioni non cristiane.

di Dio, che attendono di essere scoperti, valorizzati e ricapitolati⁷²⁴. Su questa vicenda storica universale in movimento, continua l'autore patavino, si riflette l'*icona della Trinità*, Dio unico e costantemente presente, che agisce nella storia lasciandovi un'impronta originale delle singole divine Persone: come *Padre*, Dio di tutti, per tutti, con tutti, all'origine del mistero della salvezza; come *Figlio*, portando a compimento il piano paterno e conferendogli una prima visibilità storica; e infine come *Spirito Santo*, fecondatore nella storia del dono del Padre, che è anche dono del Verbo, ed esegeta del tempo di Cristo⁷²⁵. Sotto la guida dello Spirito, il tempo della chiesa è «il tempo della scoperta e della promozione dell'*universalità* di Cristo», e della sua unicità e singolarità quale dono definitivo del Padre, tramite il quale effettuare la ricapitolazione di ogni altro dono germinale sparso ovunque nella storia: si tratta di passare dalla *memoria* alla *profezia*⁷²⁶.

Al riguardo, il teologo di Padova rileva che, benchè anche la *memoria* possa comportare rilevanti difficoltà ermeneutiche, il compito più arduo è rappresentato dalla *profezia*, specie se si tratta «non tanto di offrire “profezie”, ma di costruire una chiesa tutta profetica, una chiesa che sia in se stessa “profezia”. (...) Questo [deve essere] lo sforzo teologico di fondo: ridare spazio alla “profezia” nella chiesa e della chiesa»⁷²⁷. Va rilevato, in proposito, come questa esigenza emerga anche dalla situazione storica esterna in cui i fermenti di movimento e di rinnovamento in atto nelle società fanno appello alla dialettica fra maggioranze, legate all'istituzione e alle idee e ai costumi dominanti, e minoranze “pilota” dotate di un istinto che, applicando i termini e i relativi concetti ecclesiali in modo secolarizzato, potrebbe ascrivere al carisma e alla profezia. Stimolati da questo fatto, espressione di una più generale secolarizzazione, non sempre e soltanto negativa, dei valori cristiani, «la chiesa e il cristianesimo devono rivelare maggiormente che in passato, la

⁷²⁴ La storia è il luogo dove sono stati sparsi dovunque dei “germi del Verbo” e dove anche è stato seminato il “Verbo in pienezza” come ricapitolatore universale. Cf., anche per maggiori sviluppi: SARTORI, «Lo Spirito Santo all'opera nella storia. Il fecondatore dei doni di Dio», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 254-255 e 257-258. L'approccio dell'autore è *in intentione* pastorale, rivolto al coinvolgimento e all'azione.

⁷²⁵ Abbiamo riassunto il pensiero sviluppato in: SARTORI, «Lo Spirito Santo all'opera nella storia. Il fecondatore dei doni di Dio», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 255-256. Segnaliamo per completezza, con l'autore, come queste impronte originali delle divine Persone non corrispondano alla successione delle diverse età previste nella concezione di Gioacchino da Fiore. Seguendo la prospettiva dell'intera opera di san Luca l'autore così conclude: «L'esegeta del Verbo [lo Spirito] (...) è sempre in azione dentro la storia; anche prima di Cristo e fuori dell'area biblica, come animatore di attenzione ai semi del Verbo; e in modo tutto speciale dentro l'era cristiana come guida del cammino di manifestazione piena delle ricchezze contenute nel dono totale del Verbo» (*ibidem*, p. 256). Infine segnaliamo anche un testo del '95 in cui il lettore può trovare una presentazione più ampia della relazione fra Trinità e storia: L. SARTORI, «Discernimento e prassi pastorale. Interpretazione della storia alla luce della fede», in: SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 522-524. Come suggerisce il titolo, l'intendimento dello scritto è di fornire alcuni spunti per una pastorale profetica sul tema del discernimento dei segni dei tempi, si vedano soprattutto le pp. 530-532, come pure la p. 521 dove l'autore ricorda la necessità di interrogare la storia alla luce della fede anche con gli strumenti forniti dalle scienze umane.

⁷²⁶ Cf. SARTORI, «Lo Spirito Santo all'opera nella storia. Il fecondatore dei doni di Dio», in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 257. Si tratta di passare, con la guida dello Spirito, dal far memoria dell'evento Cristo alla profezia-discernimento di ciò che nella storia gli appartiene o gli è destinato, delle orme di Dio, anche dette, con un'espressione assai usata a partire dal pontificato di Giovanni XXIII, i “segni dei tempi”.

⁷²⁷ Cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, pp. 16-17. «Questo è il problema di oggi: recuperare alla chiesa la natura profetica, di progettatrice anche storica. L'evangelizzazione, concretamente, è condizionata dal profetismo di una chiesa non solo capace di capire, stimare, valorizzare i profeti, ma anche capace di costituirsi essa stessa come voce profetica, tutt'intera profeta essa stessa» (*ivi*, pp. 16-17). L'autore non manca di ricordare l'importante sforzo teologico di riscoperta della vocazione profetica della chiesa, che interessa un percorso iniziato dalla scuola di Tubinga e prolungatosi fino a Rahner e a Congar. L'interesse dello *studium* teologico di Tubinga risiede nel costituire il primo tentativo organico di rispondere alla sensazione inquietante che, consegnando al cambiamento della storia la verità salvifica, di fatto venga sacrificata la saldezza e la definitività della fede.

propria capacità di giovinezza, la propria vocazione ad offrire al mondo e alla storia l'autentico volto della autentica giovinezza, della autentica profezia. La fede deve evidenziare la sua natura di "progetto storico" oltre che di "proiezione escatologica"»⁷²⁸.

L'atto profetico cui si riferisce Sartori è un discernimento dello Spirito nella storia, e reciprocamente della storia alla luce dello Spirito, che si propone di guardare in avanti e di disegnare progetti per l'avvenire. Non si tratta, semplicisticamente, di prevedere gli eventi futuri ma di intravedere i lineamenti del piano di Dio, di distinguere la voce e l'azione autentiche dello Spirito e allo stesso tempo di coltivare e affinare la capacità di profezia dei credenti e della chiesa tutta, integrando nel contempo anche la capacità progettuale e profetica "forestiera"⁷²⁹. Secondo l'autore:

la "profezia" della chiesa deve "guardare" ai progetti, più o meno profetici, che si producono fuori della sua finestra; deve articolare il progetto suo al progetto altrui, perché nella storia universale, guidata dallo Spirito, si delinei "il progetto più grande" (nel quale Cristo intende ricapitolare tutti i progetti parziali, anche quello pur privilegiato della chiesa!); deve attingere anche dai progetti "esterni" perché sia disegnato pienamente il proprio⁷³⁰.

Dopo che la teologia dei nostri giorni, come si è visto, ha affermato come dato incontrovertibile l'*an sit* della presenza e dell'azione dello Spirito nella storia, l'attuazione del necessario discernimento delle sue tracce applicato ai singoli fatti concreti richiede un chiarimento previo, secondo il teologo veneto, nella forma di «un giudizio di valore generale sulla storia e sulla presenza dello Spirito Santo nella storia»⁷³¹. Sartori lo articola in un percorso a quattro tappe che prende in esame, anzitutto, i presupposti del problema storia ampliando la prospettiva oltre quelli solo filosofici, che lungo la storia del pensiero vedono una oscillazione delle posizioni fra il *caso* e la *necessità*, pur con molte varianti che spesso non lasciano alcun margine ad interventi di Dio nella storia. È importante fare spazio anche alle premesse scientifiche e antropologiche della ricerca storica, che in tempi recenti hanno elaborato in senso profano molti concetti di

⁷²⁸ L'autore si sofferma ad accennare, oltre al dinamismo dei corpi sociali introdotto da M. Weber in sociologia, anche all'ampliamento del "politico", che conduce all'onnipresenza della politica ed alla sua tendenza totalizzante, e all'avvicinarsi delle diverse "rivoluzioni" che hanno caratterizzato la storia dalla fine del Settecento (cf. sopra, p. 192). Per l'approfondimento rinviamo a: SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, pp. 21-23; la citazione si trova alle pp. 22-23. Anche se il testo respira l'atmosfera degli anni '70 e l'opposizione fra le profezie-escatologie secolarizzate di quel periodo e quella cristiana, la proposizione del ruolo della fede e della chiesa, magari come stimolo nei confronti di una progettualità laica infiacchita o dimentica dei valori umani e di una preoccupante caduta del senso della vita, non risulta destituita di valore.

⁷²⁹ Il discernimento dello Spirito va operato non solo sugli eventi ma anche sullo stesso "profetare". Cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, pp. 16-17. In proposito, subito dopo l'autore schematizza la linea storica del discernimento dello Spirito in quattro tappe, a partire dalla nascita della teologia spirituale del Medioevo fino al Vaticano II, che mostrano un progressivo mutamento del fuoco di interesse del discernimento stesso, da una prospettiva orientata all'itinerario spirituale soggettivo, in un crescendo di coinvolgimento ecclesiale, fino alla situazione odierna che vede la chiesa impegnata a leggere la storia intera, anche oltre i propri confini. Non potendo soffermarci, rinviamo per altri dettagli e i rimandi ai documenti conciliari a: *ibidem*, pp. 17-20.

⁷³⁰ SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 24. Il progetto specifico della chiesa, cui allude l'autore, è l'unità cattolica dell'umanità (cf. la Parte I, numero 4.4).

⁷³¹ La trattazione di questo aspetto preliminare, che noi ci limitiamo a sintetizzare, si trova in: SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, pp. 26-36; la citazione è a p. 26. L'autore così chiarisce ulteriormente il senso di questa indagine preliminare: «Altro è la concezione della storia, e altro è l'analisi di un fatto storico; altro è la riflessione sul tipo e sul grado di presenza e azione dello Spirito nella storia, ed altro è scoprire e cogliere una determinata e singola azione dello Spirito nella storia» (*ibidem*, p. 26).

ascendenza cristiana, fra i quali l'autore annovera quelli «di evento, di svolta storica, di fermento storico, di movimento storico, di giudizio storico, di messianismo, di utopia, di terra promessa, di esodo, di liberazione, di emancipazione.... E poi le polarizzazioni fra masse e capi (leaders), tra conservazione e rinnovamento, tra istituzione e profezia.... E poi il concetto di tradizione...»⁷³². Per l'uomo di fede, che deve sostare debitamente nel momento secolare o scientifico della lettura della storia prima di passare alla fase del discernimento dello Spirito, si tratta di un "guardare alla finestra" che «implica più che un generico stare attenti (...) a quel che succede fuori; implica convocare gli "altri" al nostro fianco perché ci aiutino a guardare; implica, perciò, in partenza un atteggiamento di profonda fiducia nella competenza dei competenti nelle varie discipline»⁷³³.

La seconda tappa prende atto della radicale ambiguità della storia che risulta dalla dialetticità del rapporto tra bene e male, dalla compresenza del buon grano e della zizzania fino alla mietitura escatologica. A questo proposito Sartori mette in guardia da manicheismi vecchi e nuovi. Nel passato «il rischio maggiore veniva dalla tentazione di identificare semplicisticamente la chiesa con il "luogo puro del bene", e l'extra ecclesiam con il "luogo impuro del male" (...). Oggi lo stile ecumenico introdotto nella chiesa può portare all'eccesso opposto», di equiparare formalmente chiesa e mondo ravvisando una crescita e una presenza di bene e male in entrambi i campi, senza chiedersi «se nella chiesa prevalga originariamente la forza dello Spirito, e se nel mondo abbia più probabilità di spazio libero la forza del Maligno»⁷³⁴. Invece, proprio per accrescere la capacità di cogliere l'autentica voce e i doni di Dio, l'autore raccomanda di cercare nella storia *con maggior passione* i segni del bene poichè solo quest'ultimo è destinato a conseguire la vittoria escatologica sul male e sulla morte⁷³⁵. Con questa speranza egli può affermare: «Guardando alla Chiesa, opera specifica di Cristo, ho da attendermi anzitutto i doni di Dio, i frutti dello Spirito!»⁷³⁶.

⁷³² Cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, pp. 27-28. Come posizioni filosofiche estreme, l'autore ricorda anche il mito, di ascendenza illuministica, di un progresso ineluttabile ed indefinito che rimedia al negativo della storia e, in antitesi piena, un pessimismo radicale che proclama l'assurdità del tutto. Non vanno dimenticate poi la storiografia e i suoi metodi di indagine e, in tempi recenti, anche la "futurologia".

⁷³³ Per la citazione cf. *ibidem*, p. 29. Con ancora maggiore chiarezza: «Prima del riconoscere viene il conoscere; ed anche prima del riconoscere lo Spirito viene il riconoscere gli spiriti, le leggi, gli orientamenti, i sensi umani delle vicende. La scienza garantisce, non distrugge la sapienza, questa diviene più autentica quando si pone anzitutto in ascolto della scienza» (*ibidem*, p. 28). Con il suo approccio alle diverse competenze l'autore mostra di accogliere l'invito contenuto nel capitolo sulla cultura nella GS.

⁷³⁴ Cf. *ibidem*, p. 30. Come eccesso, «l'ecumenismo, talora, sembra proporre come più agevole ed utile lo sguardo severo che discerne facilmente l'impuro, il riformabile dentro la chiesa, e scopre volentieri, quasi a priori, il puro e il valore fuori della chiesa» (*ivi*, p. 30).

⁷³⁵ Si usa dire che il bene non fa notizia, a differenza del male. La fede, invece, dovrebbe farsi attenta ad individuare nell'attuale promiscuità di bene e male nella storia, la tendenza dinamica alla separazione netta fra i due e alla vittoria definitiva del bene. A conferma del suo atteggiamento ottimista sui segni del bene, in uno scritto già menzionato invita a non cercare e vedere solo gli appelli di Dio che invitano a riformare atteggiamenti e comportamenti non coerenti, ricordando anche che «i segni dei tempi sono anzitutto dono di grazia; attraverso di essi Dio offre ai credenti e alla chiesa "opportunità", quasi facilitazioni (...) che per lo meno chiariscono la pista dove Dio intende incontrarsi con noi per farsi nostro compagno di viaggio» (da: SARTORI, «Discernimento e prassi pastorale. Interpretazione della storia alla luce della fede», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 528-529).

⁷³⁶ Per la citazione cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 31.

In terzo luogo occorre riflettere sul come si situa l'azione di Dio in rapporto alle sue creature, sul modo in cui si caratterizza il divino nella storia, che altro non è che il riflesso sul fronte dell'agire della concezione che si ha dell'essere di Dio⁷³⁷. Il teologo patavino osserva come oggi spesso si definisca Dio come il “totalmente Altro”, oppure il “Trascendente”, pensandolo con i concetti della metafisica e attraverso la luce ulteriore proiettata dalla categoria del “Sacro”, quindi come lontano, irraggiungibile, diverso e intoccabile, privilegiando la totale estrinsecità di Dio nel suo essere come nel suo operare, e di conseguenza anche la *via negationis* nel pensiero religioso⁷³⁸. Anche alla luce della Rivelazione «si ama evidenziare l'azione divina, il “divino” in atto, mediante il ricorso ai caratteri del “diverso”. Si dà importanza al “miracolo”, in quanto evidenzia un agire che si pone “oltre” (“*praeter*”) o più ancora “sopra” (“*supra*”) la natura», accentuandoli addirittura fino a un *contra naturam*⁷³⁹. Attenuando un poco gli aspetti testè emersi e integrandoli con la ricerca di un *secundum naturam* nell'agire divino nella storia e di una maggiore “vicinanza” alle creature, di cui Dio stesso è il fondamento positivo, Sartori invita a ricercare i segni dello Spirito nella storia in tutto ciò che evidenzia l'Amore, che è insieme condiscendenza nei confronti della creatura (*agire secundum*), novità originale (*agire praeter*), stacco e rottura (*agire contra*) e sublimazione (*agire supra*). «La divina coerenza della storia e nella storia si scopre in tutto ciò che lievita l'amore, che promuove l'unità e la comunione tra gli uomini, tra l'uomo e le cose, tra la creatura e il Creatore»⁷⁴⁰.

Infine, quarto ed ultimo aspetto, nonostante l'*ephàpax* dell'evento pasquale e del dono dello Spirito, che hanno seminato un germe di eternità irreversibile nella storia, non si può parlare di una assoluta “compiutezza”, di una “linearità” della storia stessa che rimane, comunque, sotto la garanzia della fedeltà di Dio. Il nostro autore ricorda che il divenire è ancora in atto, il cammino verso il compimento finale non è concluso e la libertà umana va presa sul serio, anche nelle sue possibilità drammatiche. Dopo la morte di Sartori, gli eventi di questi ultimi tempi e la diaspora dei cristiani di molte aree del vicino Oriente, che ricorda la quasi sparizione del cristianesimo dal Nordafrica e dalla Palestina avvenuta nel primo millennio

⁷³⁷ Tale aspetto era sotteso già prima alle pp. 199 e ss.. L'idea di Dio, da affinarsi continuamente, si “costruisce” in un duplice passaggio in cui una prima immagine, che riassume e perfeziona i contenuti di quella che è anche chiamata “rivelazione naturale”, viene arricchita e meglio precisata dall'incontro con la Rivelazione biblica. La figura risultante condiziona la lettura delle “orme di Dio” nella storia, dei segni dei tempi e dell'azione dello Spirito e, a sua volta, genera un *feedback* che mette in questione, influenza ed eventualmente modifica i risultati dei primi due passi citati. Al termine, si chiede l'autore, «Dio dovrà apparire più come “esteriore” e “diverso” dall'uomo e dalla sua intenzionalità storica, o più come “interiore” e “immanente”?» (cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 33).

⁷³⁸ Cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, pp. 31-32. L'autore cita ad esempio le *quinquae viae* di san Tommaso: «Si preferisce sottolineare il contrasto tra i caratteri dell'essere delle cose e i caratteri dell'essere divino. E così pure si fa quando si passa a parlare dell'essenza di Dio. La via negationis è prediletta» (*ibidem*, p. 32). Ma, secondo il teologo patavino, andrebbe valorizzato anche il momento “positivo” nei confronti delle creature: «Dio è ragione del moto, dell'essere, del permanere, della perfezione (è la perfezione, non l'*ha*), dell'ordine e del finalismo» (*ivi*, p. 32).

⁷³⁹ Per la citazione cf. *ibidem*, p. 32. L'autore rileva, tuttavia, che oggi la teologia è impegnata anche a ricercare il *secundum naturam* nell'agire di Dio, sottolineando così anche la continuità e la coerenza nell'azione divina. Forse pensando all'*uditore della Parola* di Rahner, scrive: «Il vero “soprannaturale” non comincia con il dono esplicito, ma con la seminazione anteriore di una specie di fame e di sete, di attesa e di speranza», allargando così a dismisura il campo dei “segni” dell'opera di Dio (*ibidem*, pp. 32-33).

⁷⁴⁰ Per maggiori dettagli cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 34, da cui proviene anche la citazione.

dell'era cristiana, tengono vivo il tema del male nella storia e della storicità della chiesa stessa, che porta con sé sempre qualcosa di provvisorio. «La garanzia del seme di incorruttibilità rimane, ma non impedisce che nella coerenza sostanziale del percorso divino si introducano anche falle vistose, o si accendano ascensioni prodigiose che evidenziano il “nuovo” in maniera singolare. L'appuntamento è fissato nell'eternità, là dove si avrà la vera ed unica definitività e compiutezza»⁷⁴¹.

Dopo aver così chiarito i prerequisiti di un fruttuoso accostamento alla storia *nella fede*, in termini di ampiezza dei presupposti di lettura e di coscienza dell'azione del male, del ruolo dell'immagine previa di Dio nel riconoscere i suoi interventi e dell'incompiutezza e non definitività della storia medesima, Sartori si volge infine a proporre degli spunti orientativi sul discernimento dello Spirito strutturati in tre tappe. Nella prima di queste si tratta innanzitutto di individuare e formare il *soggetto attivo* del discernimento, quindi la seconda è relativa all'*oggetto storico* del medesimo e infine la terza si propone di investigare i *gradi possibili* del giudizio stesso con cui si attua il riconoscimento dei segni dello Spirito. Quanto al primo punto, quello sul quale maggiormente si sofferma, il teologo patavino mette subito in evidenza che «il profeta biblico è l'uomo che fra tutti gli uomini immersi dentro la storia è il più inserito: ci vive dentro; la assume dal di dentro. Cristo, il Profeta per eccellenza, non si è sottratto al proprio tempo», non ha assunto astrattamente l'uomo ma è entrato in pieno nella storia del suo popolo e del suo tempo⁷⁴². Fra i requisiti egli annovera la maturità della fede che non deve limitarsi ad accogliere la Parola già espressa e codificata, ma deve mostrarsi in grado di interpretare, a partire da questa, anche le nuove parole sepolte nel corso della storia; «la profezia è un traguardo di maturità»⁷⁴³.

Nel passato il fatto del discernimento-profezia ha riguardato più singoli soggetti carismatici, leaders spirituali dai quali la chiesa ha attinto luce e sicurezza, ma non è mancata anche una forma collettiva, documentabile anche in Israele e nella chiesa antica, un “ordine” di profeti ravvisabile, nel secondo millennio cristiano, nel collegio dei pastori costituenti il magistero, cui compete di interpretare autorevolmente la Parola, nei *doctores* della Scolastica e nei loro “eredi” diretti, i teologi, la cui funzione è di ausilio al magistero stesso e all'intera comunità ecclesiale⁷⁴⁴. Oggi, continua Sartori, deve compiersi un importante passo ulteriore nel definire e costruire questo soggetto attivo.

Il profetismo finale non è quello di corpi ecclesiali dentro la chiesa, ma è quello della chiesa stessa. È la chiesa che deve costituirsi profetica in faccia al mondo. (...) Il problema attuale è quello di costruire comunità profetiche, chiese locali profetiche, perché la chiesa universale diventi tutt'intera profetica,

⁷⁴¹ SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 36.

⁷⁴² Per la citazione cf. *ibidem*, p. 37. L'autore osserva che, prima di disporre di criteri oggettivi di lettura della realtà, bisogna costruire il “profeta”, «un dono-conquista, cui devono porre mano e cielo e terra» (*ivi*, p. 37).

⁷⁴³ Cf. *ibidem*, p. 37.

⁷⁴⁴ Abbiamo riassunto le idee fondamentali espresse *ibidem*, pp. 37-39. In questo contesto, all'autore interessa evidenziare il passaggio dal profetismo di singole personalità eminenti a quello di gruppi e corpi ecclesiali, pur sapendo come il rapporto magistero-teologia possa attraversare, oggi come nel passato, anche momenti difficili. Ricordiamo anche, l'abbiamo anticipato alla nota 729, che il discernimento-profezia si è modificato nei secoli, passando da un interesse prevalentemente focalizzato sull'itinerario spirituale della singola anima, a un riferimento ecclesiale e, in prospettiva, a un orizzonte planetario.

mettendo in relazione e integrando sia i “carismi” profetici individuali che di gruppo⁷⁴⁵. Ad oggi, l'esempio più chiaro è offerto dalla dimensione profetica del Vaticano II che, a partire dalle intuizioni di Giovanni XXIII e attraverso la sapiente regia strutturante di Paolo VI, spinge la fede e la chiesa a compiere un balzo in avanti verso la penetrazione del patrimonio dottrinale da cui trarre nuova forza per uscire verso tutta la storia e la cultura mondiale⁷⁴⁶.

Come subito osserva Sartori, nell'amplessimo soggetto ecclesiale, responsabile del discernimento, si pone ovviamente il problema di mettere insieme costruttivamente la *gerarchia*, i *religiosi* e i *laici*, le tre “anime” del popolo di Dio, evitando di riproporre antitesi vecchie e nuove. Il teologo patavino intravede la soluzione nell'equilibrio-mediazione dei tre momenti del costituirsi della chiesa: la gerarchia, che rappresenta il raccordo con le origini cristiane, con le fonti della Parola e della Grazia; i religiosi, i quali additano la maturità finale della storia, prospettando modelli escatologici che anticipano il cielo; e, infine, con la testimonianza della loro fede, «i laici [che] manifestano la vitalità storica dei doni divini, la loro capacità di iniziare il cielo sulla terra, di realizzare anticipi. In un certo senso i laici rappresentano la fase finale della presenza storica della chiesa, quella in cui la chiesa mostra i doni divini in atto di fecondare la storia e l'umanità, il momento di incarnazione», in cui si realizza la profezia *della* chiesa e non soltanto *nella* chiesa⁷⁴⁷. Ma, continuando nella sua disamina, il nostro autore ricorda non solo che la chiesa come comunità organica è il soggetto profetico adeguato, ma anche che l'atto stesso del profetare deve essere analogamente organico, attingendo da tutta la ricchezza di fattori di cui dispone la chiesa, cioè dalla sua cattolicità, ponendosi *in simpatia* con tutta la storia e tutta la realtà e dando così voce ad ogni uomo⁷⁴⁸.

Infine, dopo aver individuato e “costruito” il soggetto del discernimento, qual è lo scopo che si deve proporre il profeta, singolo o comunità che sia, che cosa deve realizzare la profezia? Come risposta, il Vaticano II propone insistentemente alla chiesa, quale compito nei confronti delle realtà esterne, il “purificare-consolidare-elevare”. È un discernimento che presuppone, sottolinea il teologo di Padova, «un apriori di ottimismo» nel togliere i veli che nascondono lo Spirito e tende a rafforzare e a dare sostegno al

⁷⁴⁵ SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 39. In senso proprio si può parlare di carisma solo in rapporto ad individui, tuttavia il teologo patavino asserisce che «il carisma collettivo dipende dal carisma individuale quanto a contenuti; attinge da questo, si arricchisce dei suoi valori e frutti. Ma poi a sua volta dona ad esso qualcosa di suo e di specifico: gli offre disponibilità di aiuto, forze di alimento e di sostegno, di comunicazione e di espansione; in un certo senso lo pubblicizza e lo istituzionalizza in quanto gli assicura stabilità, continuità, universalità ed unità» (SARTORI, «Il concilio Vaticano II tra memoria e profezia», in *CredereOggi...*, p. 91). È importante che tutte le voci siano rappresentate, quindi anche «le minoranze che criticano dovrebbero ottenere uno statuto ecclesiale, non solo perché la chiesa risulti più autenticamente umana, umana in pienezza, ma anche per maggiore fedeltà allo Spirito» (cf. L. SARTORI, «Chiesa e comunità», in: SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, I, p. 106).

⁷⁴⁶ Cf. SARTORI, «Il concilio Vaticano II tra memoria e profezia», in *CredereOggi...*, pp. 92-100. Rinviamo anche alla nostra nota 434 a p. 137.

⁷⁴⁷ Cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 40. Questa attitudine profetica della chiesa è espressione della sua laicità, nel senso che abbiamo dato a questa espressione sopra a p. 197, vedasi anche la nota 682.

⁷⁴⁸ Abbiamo qui riassunto l'argomentazione dell'autore, i cui dettagli si trovano in: SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, pp. 40-42. Osservando con rammarico come a volte il giudizio sui fatti storici sia stato compiuto a partire da orizzonti ristretti, il teologo patavino afferma che «la vera dimensione cattolica si ha quando la chiesa si sente in profonda sintonia con l'umanità intera, e se ne fa interprete, divinamente» (cf. *ivi*, p. 41).

bene scoperto⁷⁴⁹. Quando tale bene o il senso di un avvenimento sono riconducibili al mistero della Pasqua, questi vengono sottratti alla precarietà e vengono resi in qualche modo partecipi della consistenza e della definitività propria del Cristo⁷⁵⁰.

Realizzata l'autentica disponibilità del soggetto "profeta", l'attenzione del teologo veneto si rivolge poi all'oggetto "storia", la seconda tappa, per offrire solo delle riflessioni di orientamento⁷⁵¹. Anzitutto, trattando di uomini e dottrine, gli "oggetti" remoti del percorso storico, l'autore rileva, come aspetti di cui tener conto nel processo del discernimento, una certa prevalenza odierna nell'attenzione all'ortoprassi rispetto a quella riservata all'ortodossia e a una differenziazione-distinzione, che comporta criteri diversi nel giudizio, nel considerare persone individue, gruppi, movimenti. Quanto al campo delle dottrine, cui appartiene anche la teologia, Sartori richiama «un gruppo di principi, che si colgono dal Vaticano II, e che rappresentano altrettanti impegni per chi si appresta a discernere lo Spirito», riassumibili in quattro "raccomandazioni": la distinzione in ogni corpo dottrinale fra nucleo e periferia, fra sostanza e rivestimento culturale e verbale, fra le varie fasi dello sviluppo (dal germe fino ai frutti) e, infine, il fascio delle relazioni che intercorre con altri ambiti di conoscenza e di verità⁷⁵².

Quanto alla già menzionata armonizzazione dei tempi, un criterio che si ispira alla totalità e alla integrabilità di questi, il teologo patavino lo considera basilare per discernere lo Spirito. «Se lo Spirito c'è e agisce nella storia, Egli è principio di coerenza (superiore, ma coerenza), di armonia, di "discorso logico". I criteri del discernimento, allora, dovranno condurre a una duplice integrabilità del presente: quella con il passato, quella con il futuro»⁷⁵³. La prima, dando al termine *passato* un significato molto ampio che ingloba non solo il corso storico degli eventi ma anche le conoscenze accumulate dalle diverse discipline sulla struttura fondamentale dell'uomo e sul creato, porta a riconoscere anzitutto che «qualsiasi vera novità non potrà mai porsi in contraddizione con la struttura fondamentale dell'essere e degli esseri»⁷⁵⁴. Non solo, oltre

⁷⁴⁹ Cf.: SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 42. In armonia con il suo pensiero sulla creazione come progetto in corso in cui si manifesta il Mistero, l'autore aggiunge: «Potremmo quasi dire che la "profezia" cristiana scopre le ragioni della storia, e quindi del vivere, rappresenta il livello di coscienza rispetto alla vita bruta o semplicemente inconscia» (*ibidem*, p. 42).

⁷⁵⁰ Cf., per ulteriori dettagli: SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 42.

⁷⁵¹ Queste sono presentate in: SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, pp. 42-46. L'autore le riassume in due passaggi: la prima è dedicata a quella che egli chiama *storicità analogica*, cioè gli uomini e le dottrine, la seconda alla *storicità diretta*, i tre tempi della storia e la loro armonizzazione. Noi ci limiteremo a una sintesi.

⁷⁵² Per una discussione più ampia cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 43. In un altro scritto l'autore raccomanda l'applicazione del criterio della ricerca della "radice o fonte prima" di ogni novità emergente nell'ampio ambito della cultura, soprattutto quella che coinvolge le masse, i cui comportamenti sono ispirati dagli *opinion leaders* ma soprattutto sostenuti dall'influsso dei *mass media*; cf. SARTORI, «Discernimento e prassi pastorale. Interpretazione della storia alla luce della fede», in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 529.

⁷⁵³ Cf. SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI (a cura di), *Spirito Santo e storia...*, p. 44. Come abbiamo visto prima a p. 209, l'autore ha già invitato a ricercare la coerenza dell'amore nell'agire di Dio, come segno di continuità nell'essere e nell'agire divino.

⁷⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 44. L'autore ricorda il ruolo fondamentale che compete alla filosofia nel coordinare le varie forme di ragione, storica, psicologica, sociologica, che si occupano del mondo dell'uomo e nel «far presente l'ossatura di fondo e universale dell'essere, anche nel divenire» (*ivi*).

questo livello che l'autore chiama "razionale", «il discorso sull'integrabilità col passato deve misurare il nuovo con la Parola antica, con la storia già costruita dallo Spirito e normativa per tutti i tempi (in diverso grado: talora come acquisizione definitiva, talora anche solo come punto di riferimento). Qui si colloca la serie dei "modelli" di lettura del presente, offerti dalla Bibbia (Antico e Nuovo Testamento), dalla Tradizione viva della Chiesa (nella voce dei Padri, del Magistero, dei teologi...)»⁷⁵⁵. La coerenza da cercare, secondo Sartori, non è mai solo quella teoretica, delle dottrine, ma quella totale, vitale tra il segmento storico da discernere e tutta la storia della salvezza.

Passando alla seconda armonizzazione, «l'integrabilità col *futuro* acquista sempre più un'importanza decisiva, anche se rappresenta il momento più difficile del discernimento» in quanto il giudizio su una situazione storica è soggetto all'attesa degli sviluppi originati, a dubbi, errori e involuzioni, essendo quello evangelico della bontà dei frutti l'unico criterio attendibile per valutare cosa ne sarà di un inizio attuale al presente⁷⁵⁶. Applicato alla chiesa, il nostro autore esprime così tale principio: «Ciò che attrezza e fortifica l'impulso missionario della chiesa nel mondo viene dallo Spirito», al pari di ciò che accresce, tramite la "buona fama", la credibilità e l'udibilità del cristianesimo che, non essendo privilegio elitario, deve essere annunciato soprattutto a livello di popolo, di umili, di moltitudini. In ogni caso, conclude Sartori, l'ultimo passo del sano discernimento consiste nel rimettere al futuro di Dio il giudizio ultimo, accogliendo la saggia ammonizione di Gamaliele, a proposito dell'attività degli Apostoli dopo la Pasqua: «Se questa viene dagli uomini cadrà da sé; se viene da Dio resisterà e noi non ci possiamo far niente» (At 5, 38-39)⁷⁵⁷.

Infine, come terza tappa, l'autore si sofferma sui gradi possibili del giudizio di discernimento per trarne delle avvertenze per un corretto esercizio del medesimo, sulle quali non ci soffermiamo⁷⁵⁸. Preferiamo, invece, sottolineare due sue riflessioni sulla chiesa che esercita il giudizio. Anzitutto «l'atteggiamento più vero della chiesa che giudica è quello della chiesa che prega. Il giudicare è confessione di giudizio di Dio. Il modello si ha nella "epiclesi" e nella "imposizione delle mani" delle ordinazioni sacre. La chiesa si mette in ascolto, interroga i fatti», attendendo la luce che viene dall'alto e proclamando che la sua azione è solo "strumentale", di "mediazione", sicura del dono divino di grazia ma anche in attesa del futuro, sperando e pregando⁷⁵⁹. Questo atteggiamento, siamo così alla seconda riflessione, è un esempio della "conciliarità"

⁷⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 44. L'autore parla volutamente di "modelli" «per sottolineare la dimensione concreta e storica del confronto di integrabilità da verificare» e, aggiungiamo noi, per sottolineare anche l'ampia libertà del soggetto umano nel contribuire in modo originale, con l'assistenza dello Spirito, alla stesura definitiva del progetto della creazione.

⁷⁵⁶ Non è agevole riconoscere lo Spirito o il Maligno in un esordio e nemmeno quale sarà l'approdo conclusivo della libertà umana. «Guardare ai frutti, dunque, vuol dire misurare il presente sulla speranza fondata di fecondità. Per questo san Paolo, nella lettera prima ai Corinzi (14,3), definisce la profezia come dono di chi "edifica, esorta (o sostiene) e consola (o dà animo)". Segno dello Spirito è ciò che manda avanti il bene: la carità, la comunione, l'unità» (SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 45).

⁷⁵⁷ Abbiamo sintetizzato fedelmente la riflessione contenuta *ibidem*, p. 46. È Maria il modello del soggetto maturo del discernimento, individuale e comunitario, sia come icona di una fede docile alla Parola che per la sua capacità di "integrare" i tempi: «Maria serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore» (Lc 2,20). Cf. SARTORI, «Il concilio Vaticano II tra memoria e profezia», in *CredereOggi...*, pp. 100-103.

⁷⁵⁸ Rinviamo il lettore a: SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, pp. 47-49. Tra le raccomandazioni espresse, l'autore si sofferma sulla necessità che il soggetto del giudizio sia anche contemporaneamente disponibile a lasciarsi esso stesso giudicare.

⁷⁵⁹ Cf. *ibidem*, p. 48.

della chiesa, situazione “ordinaria” di mutuo scambio vitale di testimonianze della fede, a livello di chiese sorelle ma anche di generazioni di credenti⁷⁶⁰.

La chiesa, infatti, è sempre in atto di “discernere”, cammina nella verità e verso la verità; sta costruendo passi di ricerca, di scoperta, di ancora nuova ricerca, di ancora nuova scoperta; assume nei suoi giudizi la vita vissuta dalle generazioni passate, e rimette alle generazioni che verranno il giudizio sul segmento di storia che essa sta vivendo al presente⁷⁶¹.

Con questi criteri di discernimento nella mente e nel cuore, il teologo patavino ha prodotto molti testi, parecchi dei quali confluiti poi nella raccolta *Per una teologia in Italia* e ne *Il gusto della verità*, dove ha narrato e interpretato date e fatti importanti del cammino ecumenico delle chiese, appuntamenti, testi e iniziative post-conciliari della chiesa italiana, eventi della storia degli ultimi anni, ha studiato il carisma di alcuni testimoni recenti della fede, con l'intento e la passione di scoprire in tutto ciò le orme di Dio che offre continuamente nuove opportunità al cammino umano⁷⁶².

Inoltre, nell'analisi sartoriana della complessità dell'atto profetico con cui si dovrebbe esercitare il discernimento su di un “segmento” di storia, anzi già prima nell'individuare i caratteri prerequisites e nell'accrescerli nel soggetto preposto al giudizio stesso, si rende manifesta ed operante quella triplice relazione fra storia e fede che caratterizza il pensiero del nostro autore, analoga a quella che intercorre fra filosofia e cristianesimo nel pensiero di Blondel, a cui abbiamo accennato sopra alle pagine 134 e 135. Si tratta dapprima dell'integralità della fede e della storia, dotata ciascuna di una “consistenza” propria assimilabile a un “progetto”, poi del reciproco “contatto” nella consapevolezza di essere la prima portatrice del senso della storia e, rispettivamente, nella percezione della provvisorietà di ogni tappa-fase storica, infine di una reciproca funzione di stimolo.

Come in Blondel il contatto della filosofia con il cristianesimo si conclude con la preparazione della prima ad accogliere la proposta-soluzione cristiana, analogamente nel pensiero di Sartori, oltre a rendersi evidente una relazione molto stretta fra le due che viene confermata dall'indole di tutta la sua teologia, si può

⁷⁶⁰ La conciliarità della chiesa, cui più volte abbiamo fatto cenno nella prima parte del lavoro, alle pp. 47-49 e 89, è in stretta relazione con la recezione e la ri-recezione che abbiamo esaminato nella Parte I, alla p. 94 e ss.

⁷⁶¹ SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI, *Spirito Santo e storia...*, p. 49. Nella conciliarità è coinvolto tutto l'ampio soggetto ecclesiale e in essa si riassume la mutua testimonianza e il discernimento della fede, nel duplice significato del genitivo. L'autore conclude con una sorta di “definizione”: «Conciliarità dice totalità e organicità di fattori ecclesiali, di momenti di vita, di periodi storici; dice “integrabilità” di un discorso e cammino che è dono dello Spirito e impegno dell'uomo» (*ivi*, p. 49).

⁷⁶² Ad alcuni di questi scritti abbiamo fatto cenno nel nostro percorso. Qui ci limitiamo a citarne un altro che prende lo spunto dall'assemblea delle chiese europee tenutasi a Basilea nel 1989, l'anno del crollo del muro di Berlino e poco prima della firma del Trattato di Maastricht che, nel 1992, sancisce la nascita dell'Unione Europea, per sviluppare alcune considerazioni sul possibile contributo di una ritrovata fraternità di chiese nella costruzione di un'Europa, già allora multirazziale e multireligiosa e in crisi di identità spirituale, che la sola economia e la moneta unica non possono garantire, che diventi un modello di convivenza ampliabile poi a livello planetario. Cf. L. SARTORI, «Fede cristiana ed Europa unita. Nella prospettiva di Basilea '89», in: SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, II, pp. 121-145.

aggiungere anche, come una nota “blondeliana”, che la storia stessa nel suo corso si predispone ad accogliere il senso che, come un “lievito”, le viene comunicato dalla fede⁷⁶³.

8.5- La chiesa, *segno escatologico* nella storia

Il vasto orizzonte dei mutamenti socio-culturali in atto nel mondo impone di collocare i problemi che riguardano la fede e la chiesa «entro la crisi che la famiglia umana sta attraversando a motivo dello stringersi dei rapporti vitali e del conseguente approdo a quella unità del genere umano che fa apparire questo come un *grande villaggio*»⁷⁶⁴. Per rispondere a questa sfida Sartori ha spesso prospettato l'urgenza di attivare strumenti di partecipazione per “costruire” dei soggetti collettivi adeguati a quello che egli chiama il nuovo mondo ecumenico, insistendo più volte sulla primaria necessità di seminare e coltivare pazientemente nelle persone gli atteggiamenti fondamentali, sull'ermeneutica condivisa dei documenti della Rivelazione, sull'esigenza di un cammino comune verso la verità che *subsistit in ecclesia*, sul processo di discernimento-profezia degli avvenimenti da affidarsi alla responsabilità di una “ampia” comunità cristiana, sull'urgenza non procrastinabile di progettare un itinerario che conduca all'unità nella pace la famiglia umana, in cui la chiesa ha il compito di essere esempio, segno credibile e strumento, cioè *sacramento*, ma senza ambizioni egemoniche e di potere⁷⁶⁵. Benchè nelle società contemporanee, multietniche e multireligiose, la fede cristiana si trovi spesso ad essere in minoranza anche alle nostre latitudini, la chiesa, il “noi comunitario” espresso nella fede dai credenti, non ha quindi dismesso la sua funzione nei confronti dell'umanità, il vero soggetto in senso pieno della storia⁷⁶⁶.

⁷⁶³ Le conclusioni sulla relazione filosofia-cristianesimo secondo Blondel sono riassunte in: SARTORI, *Blondel e il cristianesimo...*, p. 97. L'esistenza di una stretta relazione fra storia e fede è un fatto ampiamente condiviso; in Sartori questa ci sembra più intima e vitalizzante: la fede è un progetto che lievita, perfeziona, dà forma a una moltitudine di altre iniziative ricapitolandole entro un senso più grande.

⁷⁶⁴ La citazione proviene da uno scritto del '94: L. SARTORI, «I nodi teologici della missione futura. Fede in Cristo-Chiesa locale», in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 359. L'autore così continua: «Si è fatto osservare che oggi per la prima volta nella storia il genere umano sta diventando realtà; esso non è più una remota astrazione rispetto a quei soggetti storici che in passato erano soltanto i popoli, le nazioni, gli stati; anzi sta acquistando progressivamente la consistenza di un *soggetto storico primario e totalizzante*, di fronte al quale ogni altra realtà antropologica viene ridotta a minuscolo individuo o parte di un qualcosa di più grande» (*ibidem*, p. 359; il corsivo è originale).

⁷⁶⁵ La sacramentalità fonda l'essenziale fine missionario della chiesa stessa, cf. SARTORI, «Dimensione missionaria della chiesa», in *Per una teologia in Italia...*, I, pp. 353-368. Senza ripeterci su questi temi, rinviamo il lettore alla Parte I, p. 80 e ss. Sull'esigenza di attivare degli strumenti di partecipazione nello spirito della *koinonía* ecclesiale che sa far incontrare carismi e ministeri, cf. ad esempio: L. SARTORI, «Quale chiesa per la missione?» in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 344-345, dove sono offerte anche delle indicazioni per la pastorale. Nell'articolo l'autore risponde alla domanda: *come* deve essere una chiesa che si proponga di essere davvero missionaria?

⁷⁶⁶ Questa funzione è stata spesso e con successo illustrata dalla metafora di *mater et magistra* che ha accompagnato e descritto il ruolo della chiesa nella storia: come pedagogo e madre dei credenti nel graduale passaggio dalle tenebre alla luce e nell'esperienza della nuova nascita battesimale, agli albori dell'era cristiana; investita di nuovi ruoli giuridici, di governo e magisteriali, a salvaguardia della dottrina e della cultura cristiana, durante il Medioevo; infine, a partire dal concilio, alla ricerca di una nuova funzione nei confronti di un mondo emancipato, esprimibile nella centralità del ruolo liturgico nella sua missione, nell'approccio ecumenico, fondato sul dialogo piuttosto che sulla contrapposizione, e nella vicinanza solidale nelle molteplici situazioni umane che si esprime con progetti missionari e pastorali più aderenti alle esigenze. È questa l'immagine diacronica sintetica della chiesa che il nostro autore, attraverso la storia della metafora citata, in: SARTORI, *La chiesa “mater et magistra”*, in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 299-310. Per ulteriori informazioni su questo scritto, si veda la nostra nota 278 a p. 84.

Nella condizione attuale, l'autore osserva che:

la secolarizzazione ha rimpicciolito l'orizzonte interno della chiesa, ed ha allargato invece il suo orizzonte esterno. La chiesa si scopre piccola, dentro un mondo e una storia che la sovrastano (...). L'ipotesi di una adeguazione tra i due orizzonti, di una identificazione tra chiesa e mondo, si sposta verso il futuro escatologico, assume i caratteri di una "utopia" anche se vivace e motrice di realismo storico. La chiesa, ormai, deve "guardare dalla finestra", se vuole vivere secondo il disegno di Dio; deve fare i conti col "diverso" da essa; con ciò che le è più vasto e in questo senso più grande⁷⁶⁷.

Il suo compito è di accompagnare il cammino umano additando traguardi di sempre più profonda umanizzazione dell'uomo e della società e, profittando dell'attuale tempo storico sensibile ai temi della salvaguardia del pianeta e delle sue risorse, educare con pazienza l'uomo moderno ad avvertire *in positivo* una responsabilità crescente nei confronti dell'integrità di tutto il creato e della vita che lo abita, superando visuali ristrette ed egoiste dettate piuttosto dal timore dell'esaurimento dei beni naturali e di catastrofi⁷⁶⁸.

Non va sottaciuto poi che la fede e la chiesa, oggi, se da un lato si vedono costrette dall'incontro e dal confronto con altre religioni a pensare nuove forme di annuncio e di testimonianza dell'identità e della singolarità cristiana, d'altro canto si trovano ad interagire anche con le altre componenti sociali, soprattutto quelle "laiche", con le quali il dialogo è possibile tradizionalmente sul terreno dei valori morali, essendo l'etica che essa riesce a pronuovere la "misura" percepita dell'efficacia della fede⁷⁶⁹. La testimonianza offerta dai credenti e dalla chiesa, per essere credibile, dovrebbe strutturarsi, secondo Sartori, attorno a una quadruplice esemplarità: 1- rispondendo alla domanda di senso che emerge dalle vicende umane non con teorie e dottrine ma mostrando di vivere nella semplicità e naturalezza il "già e non ancora" della nuova creazione, solidali con tutti gli uomini e insieme già nella verità del mondo futuro, mostrando di pregustare la festa del Cielo nella ferialità della vita; 2- mostrando nel vissuto lo stesso stile di pro-esistenza che fu di Gesù, ampia disponibilità per tutti e predilezione per gli ultimi; 3- nell'obbedienza alle leggi morali che tutelano e promuovono giustizia, uguaglianza e fraternità; 4- nel favorire la vera solidarietà nello scambio reciproco di doti e risorse⁷⁷⁰.

⁷⁶⁷ SARTORI, «Quadro generale dei problemi e orientamenti», in SARTORI (a cura di), *Spirito Santo e storia...*, pp. 23-24. Come esempio, una via per una possibile collaborazione della fede con le scienze è stata indicata dallo stesso teologo patavino intervenendo sul caso Galileo, si veda sopra a p. 173 e ss.

⁷⁶⁸ «Pace e giustizia risaltano chiaramente soltanto nel confronto con l'intera creazione, e rafforzando l'attenzione al senso dell'universo, ossia al valore e al significato di questo per rapporto a Dio e per rapporto all'uomo. La vera "casa comune" è il mondo, il cosmo» (SARTORI, «Fede cristiana ed Europa unita. Nella prospettiva di Basilea '89», *Per una teologia in Italia...*, p. 130). Secondo l'autore, si tratta di scoprire e di mettere a frutto tutte le ricchezze della dottrina biblica della creazione, stimolati anche dal pensiero scientifico e cosmologico contemporaneo (*ibidem*, pp. 128-129).

⁷⁶⁹ Quanto all'incontro con le altre religioni, Sartori afferma che «l'ecumenismo deve ormai privilegiare l'incontro con le fedi, e non può più restare chiuso nel cerchio delle confessioni cristiane» (SARTORI, «Fede cristiana ed Europa unita. Nella prospettiva di Basilea '89», in *Per una teologia in Italia...*, p. 131). I compiti per la fede e la chiesa che abbiamo testé elencato sono le raccomandazioni, tuttora valide, che il teologo patavino rivolgeva alle chiese europee nel '90, agli esordi del clima culturale attuale (per una discussione più ampia cf. *ibidem*, pp. 128-135).

⁷⁷⁰ Per una trattazione più ampia cf. L. SARTORI, «La chiesa, segno che invita a credere?», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 207-208. Nello scritto l'autore passa in rassegna i criteri di credibilità della chiesa, dalle *note* nella controversia antiprotestante, al *miracolo morale* negli anni del Vaticano I, fino ai nostri giorni.

Decisiva nell'offrire questa testimonianza, secondo il nostro autore, è la dimensione laicale della chiesa, quella rivolta all'*humanum*, che si avvale del ruolo dei laici, i "monaci delle cose" o, come li chiama Sartori, i "monaci della storia"⁷⁷¹. Egli afferma che:

il vero problema radicale e di fondo, per la chiesa, per ogni comunità, è quello del rapporto fecondo e reciproco fra feria e domenica, tra giorni feriali e giorni festivi, tra momento laicale e momento religioso in senso stretto. La ferialità non è luogo e tempo profano, dove si ha a che fare solo con cose a sé stanti, chiuse a ogni rapporto con Dio e con l'eternità; è invece il luogo-tempo del fermento, in prospettiva escatologica, il luogo-tempo dove si tentano anticipi di nuova creazione, di vita celeste, dove si esplorano possibilità di creare premesse, promesse, anticipi, pregustazioni, profezie di mondo nuovo, di vita nuova, di umanità nuova, dove abitano la giustizia e la verità, perciò Dio e la gioia⁷⁷².

Il rapporto fra la celebrazione domenicale e festiva e l'attività feriale ordinaria si lascia bene descrivere con il binomio *culmen et fons* della costituzione conciliare sulla liturgia: assunzione festiva e dono a Dio del meglio maturato nel feriale della storia per riottenerlo, purificato e trasfigurato, come lievito per fecondare un nuovo tratto di cammino⁷⁷³.

La fase storica in cui siamo ormai irreversibilmente entrati, che implica una "planetarizzazione" dei problemi, delle opportunità e dei valori, richiede, e d'altro canto rende possibile grazie ai nuovi mezzi disponibili, la cooperazione fra le chiese particolari che può conoscere uno sviluppo inedito a paragone del passato. Non solo, grazie a questi cambiamenti anche «il rapporto tra locale e universale entra in una condizione storica assolutamente nuova» e chiede di essere nuovamente definito nella chiesa valorizzando e non spegnendo, quasi come applicazione del principio di sussidiarietà, la *koinonía* e il bisogno legittimo di sana soggettività che nascono "dal basso"⁷⁷⁴. Quanto alla relazione fra chiese sorelle, superata la prospettiva abituale ma un po' angusta dello scambio di aiuti economici e di operatori pastorali, Sartori ritiene che si possa adesso pensare ad «un intreccio vivo di veri credenti che si comunicano reciprocamente la propria esperienza di fede» sul modello del primo concilio di Gerusalemme, con l'intento di stimolarne la creatività e i caratteri positivi, riconducibili all'impegno vivente e personale nei confronti della *veritas facienda*, sul

⁷⁷¹ Cf. SARTORI, «Quale chiesa per la missione?» in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 343. Si tratta di valorizzare anche queste figure, accanto ai "monaci dell'escatologia", cui compete di collaborare attivamente nel discernimento dei segni della storia, cf. sopra a p. 211.

⁷⁷² Per la lunga citazione, in cui l'autore esplicita il significato della cooperazione del credente all'edizione definitiva della creazione, cf. SARTORI, «Quale chiesa per la missione?» in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 343. Il mancato legame fra feria e domenica potrebbe preludere a quel servire due padroni che Gesù dichiara incompatibile con il Vangelo (Lc 16,13).

⁷⁷³ Cf. *ibidem*, p. 343 e s. Il laicato, continua l'autore, «deve esprimere, nella chiesa e per la chiesa, tale funzione di ferialità fermentata; il discernimento della storia e il metodo induttivo [quello dello JOC fatto proprio dal concilio o ogni altro in uso nella teologia pastorale] esigono la "parte" dei laici» (*ivi*, p. 343).

⁷⁷⁴ Cf. SARTORI, «I nodi teologici della missione futura...», in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 361. Fra gli eventuali rischi della "planetarizzazione", l'autore segnala la possibilità del livellamento e della banalizzazione dei valori e delle esperienze e, a livello della relazione locale-universale nella chiesa, la non facile ripartizione dei compiti e delle prerogative fra le chiese locali e quella universale. Si tratta di realizzare un valido equilibrio fra le ragioni della delega e quelle dell'accentramento; per maggiori dettagli cf. *ivi*, pp. 360-362.

modello della persona del Cristo viva epifania del dono di Dio, e alla testimonianza nei confronti della verità, attraverso la comunicazione-condivisione e la mutua verifica della fede⁷⁷⁵.

Nondimeno, la situazione presente, in cui sembra in atto un ritorno che assume i caratteri di una rivincita dei sentimenti regionali e nazionali contro l'impersonalità e la lontananza delle grandi strutture centralizzate di governo, richiede alla chiesa di ripensare il significato della "località" delle chiese sorelle, dove il riferimento privilegiato è di norma costituito dal territorio che costituisce tendenzialmente un elemento statico e delimitante, spostando l'attenzione sugli aspetti etnici e identitari delle comunità che li esprimono, specialmente la lingua e la cultura che pre-constituiscono, accomunandolo, il "noi" in cui si realizza la fraternità cristiana⁷⁷⁶. La chiesa così facendo, suggerisce il teologo patavino, mostra di stimare la diversità quale autentica ricchezza e non di procedere ad una ri-organizzazione che si fonda solo su nuove esigenze pratiche; «ovviamente senza compromettere la radice unitaria e il valore immutabile dei valori divini affidati alla chiesa e senza ostacolare la comunicazione viva tra le chiese e le comunità con il pretesto di una cura quasi settaria e chiusa della propria identità e singolarità»⁷⁷⁷. Unità e diversità sono valori divini che devono essere armonizzati nella chiesa evitando di far prevalere in modo unilaterale la propensione per l'una o l'altra⁷⁷⁸. Anticipando nella speranza gli esiti della felice conclusione del cammino ecumenico Sartori afferma che «è giunto il tempo in cui le chiese devono disegnare al mondo, rapportandosi in modo fraterno

⁷⁷⁵ Cf. SARTORI, «I nodi teologici della missione futura...», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 362-365. Abbiamo riassunto, applicandolo al profilo della cooperazione fra le chiese, il pensiero dell'autore che, con un approccio a tutto campo, abbraccia anche il dialogo fra i cristiani e l'incontro con le altre fedi viventi. Egli insiste spesso sulla necessità di confronto e di correzione fraterna tra i credenti: «Ogni fede concreta, e in quanto vissuta, non è mai senza ambiguità (...); il soggetto vi mescola sempre qualcosa di spurio o di estraneo, traendolo dalla storia, dalla cultura, dalla propria psicologia o anche dalla propria condotta morale. C'è quindi bisogno di aiuti per conseguire purificazione e perfezionamento della fede, e ciò viene meglio garantito se intervengono altri credenti, o addirittura "altro credenti"» (*ibidem*, p. 365). La dimensione della conciliarità, cui abbiamo più volte accennato e assai viva nella chiesa dei primi secoli, si nutre del dialogo fra le diverse espressioni dell'unica fede.

⁷⁷⁶ Su questo tema lo scritto di riferimento è: L. SARTORI, «Chiesa locale e chiesa universale» in SARTORI, *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 311-321. L'autore così si esprime: «La chiesa, chiamata a far progredire il dinamismo della ricapitolazione di tutte le realtà in Cristo, deve privilegiare l'attenzione alle culture, che sono l'anima dei popoli e delle etnie. Il territorio (...) ha sì radici nella creazione, ma ne evidenzia piuttosto i limiti e la staticità; anzi può indurre a valorizzare criteri di possesso, di "potere non spirituale", di separazione e di discriminazione. Il termine di riferimento più proporzionato all'indole e al fine della chiesa sono i popoli, le loro identità maturate in lingua e cultura» (*ibidem*, pp. 318-319). Lo scopo dello scritto è la fondazione teoretica del rapporto fra chiesa locale ed etnia, alla luce della dottrina cattolica post-conciliare e delle acquisizioni recenti nel dialogo ecumenico che convergono nel porre la *koinonía* e l'*humanum* al centro della chiesa (per lo sviluppo di queste idee si vedano, *ivi*, le pp. 311-318). Oggi, pur in un clima di globalizzazione caratterizzato da tentativi "maldestri" di governo sovranazionale dell'economia e della politica e forse proprio per questo, si assiste ad un risveglio delle identità nazionali e regionali, cf. ad esempio il caso della Scozia e di altre minoranze che si ritengono discriminate. Per la chiesa non si tratta di trarre dei profitti da queste difficoltà "cavalcando" legittime proteste, ma di maturare la consapevolezza di accogliere la diversità come ricchezza ulteriore che accresce i beni raccolti nell'unità.

⁷⁷⁷ Per la citazione cf. SARTORI, «Chiesa locale e chiesa universale» in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 319. Il modello di riferimento è la *relatio/esse ad* e la *circuminsessio* trinitaria.

⁷⁷⁸ Senza qui ripeterci, rinviando il lettore a quanto già detto alla Parte I sulle "note" e sul dialogo, le pp. 80-90 e 21-22, rispettivamente.

tra di loro, l'esempio vivo di una comunione che non discrimina e che anzi privilegia i soggetti meno potenti e quelli che in partenza sono o sembrano meno adeguati o addirittura handicappati»⁷⁷⁹.

Il teologo patavino si è anche soffermato con intento pedagogico-pastorale, quindi formativo e pratico, su alcuni atteggiamenti che devono appartenere anzitutto ai fedeli in Cristo e alla chiesa poichè anticipano primizie del regno di Dio, affinché tutti ne siano poi contagiati: segnaliamo fra questi la compassione, la tolleranza "ecumenica" che è altra cosa dal sincretismo o dalla condiscendenza e adattabilità della cultura contemporanea, il ripudio di ogni forma di violenza e infine, come coronamento, la pace fondata sulla giustizia, sulla quale ha offerto anche un contributo di sintesi teologico-dogmatica⁷⁸⁰.

Quanto al primo punto, Sartori ne evidenzia alcuni aspetti intervenendo su una proposta di J. B. Metz, formulata nel corso di un Colloquio tenuto da quest'ultimo presso l'Università di Padova il 23 novembre 2000, sulla possibilità della religione cristiana di recuperare la sua attrattiva, in un'epoca caratterizzata dal pluralismo e dalla globalizzazione, spostando il suo orientamento dal tema biblico dell'universalità del peccato dell'uomo a quello, altrettanto universale e forse meglio percepito oggi, della sofferenza umana⁷⁸¹. La compassione, come empatia e simpatia nei confronti del dolore, potrebbe essere, secondo la proposta del teologo di Münster fatta propria anche dall'autore patavino, la meta di un nuovo ecumenismo in cui potrebbero convergere le religioni mondiali coinvolgendo anche la riflessione filosofica ed etica, le scienze dell'uomo nonché l'agire politico.

Il contributo sartoriano alla riflessione sul tema si articola in quattro passaggi che la ampliano a tutto campo. Una prima precisazione teologica rileva come nella tradizione cristiana, soprattutto in san Paolo, la correlazione fra peccato/male morale e dolore/morte sia sempre stata molto profonda, infelicità e dolore si inseriscono e attingono dal mondo della colpa. Inoltre, la compassione cristiana si traduce, nell'intenzione almeno, in una solidarietà "attiva" nei confronti di chi soffre, nell'aiuto che si propone di lenire la sofferenza, mentre nelle religioni orientali l'atteggiamento sembra diverso e spesso improntato alla rassegnazione. Una seconda osservazione chiede degli approfondimenti previi di natura antropologico-culturale sui differenti "universi del dolore", molti mali fisici e molteplici forme di sofferenze spirituali, anche veicolate attraverso la letteratura, il cinema e i mass media. Come terza glossa, la più interessante sotto il profilo pratico come indicatore della rilevanza *ad extra* della religione, Sartori constata come sia già avvenuto un positivo "contagio", dell'area etico-politica da parte della religione, che dovrebbe continuare⁷⁸². Temi come quello della povertà e della cura dei poveri vecchi e nuovi, degli emarginati, dei profughi, della tutela delle minoranze, della moratoria nel pagamento dei debiti da parte di chi si trova in gravi difficoltà e molti altri che afferiscono alla solidarietà e alla giustizia, appartengono da tempo al dibattito culturale e politico nella

⁷⁷⁹ Cf. SARTORI, «Chiesa locale e chiesa universale» in *Per una teologia in Italia...*, III, p. 320. L'unità "cattolica" delle molteplici originalità in comunione è il segno vivente della presenza di Dio che le chiese sono chiamate ad offrire all'umanità.

⁷⁸⁰ Cf. alla Parte I la p. 43 e la nota 136.

⁷⁸¹ Gli Atti del Colloquio sono pubblicati in *Studia Patavina*, 48 (2001) 2.

⁷⁸² Su questo tema ricordiamo anche due testi già segnalati dell'autore, lo scritto "ecumenico" *Valori della vita e religioni e Persona, tempo e verità...*, cf. alla Parte I, pp. 48-49, rispettivamente la nota 156 e 154.

società civile. Infine, quarta osservazione, sul ruolo della chiesa: essa è chiamata a vivere la compassione e a esserne segno, coniugando già al suo interno passione per la giustizia e misericordia, cioè verità e carità⁷⁸³.

Passando al secondo aspetto, la tolleranza cui fa riferimento Sartori, che noi sopra abbiamo qualificato come “ecumenica”, è assai diversa da quella cui fa appello la cultura laica odierna poiché si arricchisce dei contenuti di una mentalità generosa e accogliente. Scrive in proposito il teologo patavino:

L’ecumenismo *carica di senso nuovo e più pieno* il termine “tolleranza”, lo libera da valenze povere e negative (= non fare, non violare territori altrui..., lasciare che gli altri siano quello che vogliono essere, ecc.), e lo riempie di contenuti positivi (= offrire doni, promuovere valori di crescita, realizzare comunicazione e comunione...) ⁷⁸⁴.

Due aspetti in particolare vengono così valorizzati, l’amore per la verità e la missione della chiesa, il primo convocando «*tutti e tutto* ad unità corale e sinfonica, perché l’eco della parola di Dio risuoni meno inadeguata e meno parziale, e offra più sicuri segnali d’anticipo della ricchezza e della pienezza escatologica», il secondo come esigenza di comunicazione, condivisione e dialogo, ispirato alla gratuità e alla libertà, che sorge in chi, innamorato della verità «cerca d’istinto di chiamare altri a partecipare alla gioia di averne raggiunto almeno qualche assaggio»⁷⁸⁵. Questo orientamento di fondo, che è l’anima della missionarietà stessa della chiesa, promuove un cammino di solidarietà fra i credenti e *in intentione* fra tutti gli uomini che mette al bando ogni forma di violenza in vista della realizzazione di un progetto di pace che coinvolga tutta l’umanità⁷⁸⁶.

La fatica maggiore nella “profilassi” contro la violenza, osserva Sartori, sembra collocarsi sul piano della pedagogia e del “quotidiano”. La tolleranza che abbiamo definito “ecumenica”:

esige conversione interiore delle coscienze: di modificare l’uomo (quasi prima che il cristiano), anzitutto nei suoi atteggiamenti spirituali di fondo, e soltanto dopo nei suoi comportamenti. Si dice spesso che è questione di spiritualità. Bisogna aggredire gli istinti che portano di solito a forme minuscole di violenza, alla piccola vita di violenza di cui s’intesse troppo spesso la nostra quotidianità,

⁷⁸³ Abbiamo sintetizzato l’intervento dell’autore al Colloquio con J. B. Metz riportato in: L. SARTORI, «Compassione: religioni e politica. Considerazioni teologiche», in *Studia Patavina*, 48 (2001), pp. 269-274.

⁷⁸⁴ SARTORI, «L’ecumenismo, laboratorio di tolleranza», in *CredereOggi...*, p. 110; il corsivo è originale. Nelle pagine successive l’autore ripercorre in sintesi la contrastata vicenda conciliare che ha condotto infine, attraverso il decreto UR e le due dichiarazioni DH e NA, alla scelta a favore della tolleranza, nei confronti della libertà religiosa e del pluralismo delle religioni mondiali, e dell’impegno ecumenico, a una sorta di “riconciliazione” della chiesa cattolica con la modernità, lasciando «alle spalle tutta una tradizione millenaria (!) che aveva messo in primo piano i valori oggettivi della verità, e quindi dell’autorità che avrebbe l’onere e il diritto di tutelarli e farli valere» (*ibidem*, pp. 109-110). Le ragioni delle scelte conciliari sono riassunte, *ivi*, alle pp. 113-114. Di per sé il vocabolo “tolleranza” non appartiene al lessico del concilio, evocando un contesto di pluralismo senza scambi vitali e di mondi chiusi, e va quindi trasfigurato per evolvere verso un significato più positivo di ricchezza e di pregnanza che origina dalla comunione vivente fra i diversi che l’ecumenismo si propone di stabilire.

⁷⁸⁵ Per entrambe le citazioni cf. SARTORI, «L’ecumenismo, laboratorio di tolleranza», in *CredereOggi...*, p. 117; il corsivo è dell’autore. Queste affermazioni sono in linea con il pensiero dell’autore sulla verità, cf. sopra il numero 7.3.

⁷⁸⁶ Cf. *ibidem*, pp. 117-120. L’autore è consapevole che gli ideali ecumenici vengono spesso considerati utopia. Malgrado ciò fa notare come anche la schiavitù e la guerra erano considerate in passato realtà inevitabili e addirittura legittimabili, mentre oggi l’atteggiamento è cambiato, almeno sul piano della giustificazione di diritto. Ci si deve quindi adoperare affinché si realizzi un analogo cambiamento anche nei confronti della pace e dell’unità.

espressa dall'incapacità di dialogare, dalla censura frettolosa, dalla polemica e dall'intolleranza⁷⁸⁷. In questa stagione della storia, con maggiore evidenza a partire dal Vaticano II, la chiesa si fa promotrice di solidarietà con i poveri, «si pone come principio di rinnovamento e sostegno dei movimenti di evoluzione e di progresso dentro la storia», facendo sentire la sua voce contro la guerra, per il disarmo e a favore dei diritti umani⁷⁸⁸.

Infine viene l'impegno per la pace che deve coinvolgere tutte le religioni, come mezzo per contribuire al bene anche storico dell'uomo, assolvendo così a una loro funzione antropologica e sociale, e inoltre come rimedio efficace per superare le tentazioni di ridursi a ideologia e di scivolare nel fondamentalismo che insidiano ogni credo religioso⁷⁸⁹. Secondo il nostro autore «la religione deve dischiudere all'uomo orizzonti di universalità piena; aprire ogni uomo e ogni gruppo al senso della totalità della famiglia umana, della totalità della creazione; alla empatia e alla simpatia (...) per rapporto ad ogni uomo, a tutti gli uomini, ad ogni creatura, a tutte le creature», sul modello della fratellanza universale offerto da Francesco d'Assisi⁷⁹⁰. Coltivando il trascendimento delle visioni particolaristiche e le prospettive pienamente universali si “produce” linfa vitale per la pace, mentre lo spirito polemico e le inimicizie si nutrono di egoismi, di chiusure entro confini angusti, di spirito di setta.

A questo universalismo deve tendere l'opera della chiesa, aggiungendo di suo, secondo l'insegnamento di *Lumen gentium*, ai molteplici vincoli tecnici, culturali e sociali che da tempo contribuiscono a unificare l'umanità, la forza di riconciliazione e di unione che viene dal Cristo e seminando prospettive di eternità e di pace attraverso segni concreti, profezie incarnate, anticipi reali del mondo futuro. «Come a dire: la pace è frutto di giustizia, di carità, di vera libertà (secondo la *Pacem in terris*) ossia della comunione nello Spirito Santo»⁷⁹¹.

Con il Vaticano II la chiesa si propone con umiltà di essere *segno e strumento* nelle mani dello Spirito riscoprendo, archiviate le antiche contrapposizioni, la vocazione autentica di essere chiesa *nel* mondo, dentro la storia degli uomini e del cosmo, accogliente e coinvolta nella loro stessa sorte, e il suo ruolo che Sartori

⁷⁸⁷ Cf. L. SARTORI, «La chiesa e la violenza. Un esame di coscienza di fine millennio», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 184-185. Il testo si occupa dei “pubblici” esami di coscienza della chiesa cattolica a partire da alcune ammissioni contenute già nei testi conciliari, per poi continuare con gesti e documenti di Paolo VI e Giovanni Paolo II (cf. *ivi*, pp. 175-180).

⁷⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 178 e ss. Nel testo, del '96, l'autore propone le tre tematiche citate, oggetto degli interventi del magistero, nello stesso ordine con cui le abbiamo qui menzionate fornendo anche i documenti di riferimento. Dopo quasi vent'anni dallo scritto la situazione geo-politica è cambiata ma le minacce incombenti non sono diminuite, anzi, e la convinzione di papa Francesco di una terza guerra mondiale già iniziata sembra confermarlo anche se questa, fatta di molti conflitti “locali” e paralleli nel mondo, è anomala rispetto alle precedenti.

⁷⁸⁹ Cf. SARTORI, «Religione», in: *Dizionario della pace...*, pp. 726-727. Senza qui ripeterlo, rinviando il lettore anche a quanto già esposto sul tema “pace” alla Parte I, pp. 42-44.

⁷⁹⁰ Per la citazione cf. *ibidem*, p. 727. Secondo l'autore, è ormai tempo di archiviare il criterio formulato all'epoca delle guerre di religione dei secoli XVI e XVII, *cuius regio eius et religio*, poiché «la verità della religione si misura sulla sua “cattolicità” o “universalità”. (...) La religione deve alimentare tutti i dinamismi che portano alla pace universale» (*ibidem*, p. 727). Il teologo patavino non restringe queste considerazioni alla sola fede cristiana, anche se ad essa compete una responsabilità tutta particolare.

⁷⁹¹ SARTORI, «Chiesa e mondo», in: *Dizionario della pace...*, pp. 236-237. L'autore sottolinea come l'ecumenismo mondiale insista sul trionfo concreto “giustizia, pace, integrità del creato”.

così riassume: «seminare, coltivare e maturare nell'umanità e nella storia... lo Spirito Santo, l'ulteriore ed unico fermento della piena vera trascendenza, dell'età eterna e perfetta della creazione»⁷⁹².

⁷⁹² Cf. SARTORI, «Chiesa e mondo», in: *Dizionario della pace...*, p. 236. Gli auspici dell'autore sono per un pieno recupero dell'entusiasmo giovanile che caratterizzava la chiesa indivisa del primo millennio. Cf. anche SARTORI, «La chiesa, segno che invita a credere?», in *Per una teologia in Italia...*, III, pp. 205-207, dove viene citata un'espressione attinta dalla prece eucaristica V/d del messale, là dove si invoca che «in un mondo lacerato da discordie la chiesa risplenda segno profetico di unità e pace» (*ivi*, p. 206). Negli anni '90 il socialismo reale è scomparso quasi dappertutto lasciando orfano l'anelito all'universalismo che esso, pur in modi discutibili, aveva propugnato. Le chiese e le religioni devono raccoglierne il testimone e accompagnare il cammino dell'umanità. Il pensiero del teologo patavino va studiato avendo in mano anche un atlante storico.

Alla ricerca di una sintesi

Ricomponendo i vari aspetti fin qui emersi, l'interesse per il ruolo della fede nella storia e per la comprensione cristiana del corso degli eventi appare una costante nella teologia di Sartori anche se i modi con cui questo si è espresso si diversificano alquanto pur nella sostanziale costanza del fine, l'azione pastorale-missionaria dei credenti o, in parole diverse, la fede che si propone di vivere in modo conforme al Vangelo e di incidere nelle realtà umane vitali. A partire dagli anni '50 in cui condivide l'interessamento generale per la teologia della storia intesa come ricerca del senso di questa, reagendo all'evoluzione della società e della cultura e alla provocazione del messianismo marxista che vigoreggia in Italia nei decenni successivi, la sua attenzione si sposta sul tema della salvezza cristiana, sì escatologica ma da costruire in abbozzo già nel presente, del discernimento-profezia ad opera della fede, della creazione come realtà positiva e progetto in esecuzione che attende anche il contributo della creatività umana, e infine, anche grazie all'esperienza spirituale, e non solo teologica, maturata sul fronte del dialogo ecumenico, negli anni '90 si indirizza a propiziare e a sognare il cammino, nella carità, verso il traguardo della pace e dell'unità della famiglia umana, "catalizzato" sia dall'impegno dei fedeli laici, cui è affidato il compito di mostrare nella concretezza della vita il significato e l'efficacia della speranza cristiana, che dalla fraternità che si deve rendere pienamente manifesta nella futura chiesa ecumenica⁷⁹³.

A tal fine egli invita ad assumere un atteggiamento di prudente ottimismo e disponibilità al dialogo e alla collaborazione nei confronti di una cultura che si esprime in buona parte attraverso la razionalità tecnico-scientifica, protesa al cambiamento e al progresso nella storia, anche se con maggiore disincanto che nel passato. Il soggetto che Sartori ha in mente assume sempre più le sembianze di un *noi* universale che esprime riassumendola la legittima aspirazione di ognuno all'espressione della sua soggettività, sia nell'ambito della

⁷⁹³ Sul ruolo centrale della santità, che deve "incarnarsi" nel vissuto secondo il pensiero dell'autore, cf. la Parte I, pp. 73, 83-85, mentre, quanto alla spiritualità della speranza e al ruolo dei laici, rinviamo a *Il dito che annuncia il cielo...*, cf. *ibidem* le pp. 68-69. Il teologo patavino mostra di aver appreso la lezione del tedesco O. Spengler e dell'inglese A. J. Toynbee sui limiti della cultura eurocentrica del '900 e di un approccio all'unità del genere umano fondata solo su aspetti funzionali ed economici, orientandone al superamento nella direzione della fraternità. Laddove il Medioevo intravedeva la storia collettiva del mondo attraverso il coinvolgimento universale, almeno *in intentione*, della storia salvifica, l'Illuminismo attraverso l'idea unificante del progresso umano, l'Occidente contemporaneo tramite la supremazia tecnica ed economica e l'imposizione dei propri modelli culturali, il secolo XX ha passato il testimone al successivo offrendo come fattore di aggregazione su scala mondiale una problematica globalizzazione economico-finanziaria e una frettolosa omologazione nei valori e negli stili di vita, non accompagnata da una parallela visione "cattolica" ed "ermeneutica" delle differenze spirituali che albergano evidenti nell'umanità, senza una composizione delle quali non è pensabile una vera storia universale della famiglia umana. In questa situazione la chiesa ecumenica, che ri-emerge dall'unità ritrovata delle confessioni cristiane, avrà un compito decisivo.

comunità dei credenti che in quello ancora più ampio dell'intera umanità nei cui confronti compete alla chiesa un preciso dovere testimoniale.

Come già abbiamo segnalato nelle prime pagine del capitolo precedente, il pensiero del nostro autore si configura come un *in in*, una mutua inclusione delle due forme che la teologia della storia ha assunto a partire dagli anni del concilio. Il primo *in* esprime, tramite la sua "simpatia" con la storia universale e il convincimento del suo valore, una certa prossimità con la cosiddetta "teologia della storia universale" anche se non la segue sul piano delle elaborazioni filosofiche, almeno nella forma datale da Pannenberg e da Moltmann, essendo l'approccio sartoriano fondato piuttosto sulla Rivelazione e sulla realtà del Verbo incarnato, quindi teologico e proteso all'azione pastorale-missionaria, a mettere in moto la fede. Il secondo *in*, esperibile già nel rilievo dato alla continuità storica dell'azione salvifica divina, si riferisce alla percepibile vicinanza con la "teologia della storia della salvezza", più con l'approccio biblico di Daniélou che con quello filosofico-trascendentale di Rahner o con Cullmann, che ha di mira la legittimazione dell'offerta divina della salvezza narrata dalla Bibbia come di una vera "storia nella storia", si "condensa" poi in Sartori nel ruolo fondamentale assegnato all'atto "pratico" del discernimento-profezia da parte del soggetto credente, singolo o meglio ancora comunitario.

Fedele alla concezione della storia come vero *locus theologicus* e ai dati della Rivelazione, Sartori allarga con un approccio originale il processo di mutuo riverbero fra passato e presente e tra presente e passato, accreditato dalla relazione fra Antico e Nuovo Testamento, estendendolo anche alla dimensione del futuro. Scrive infatti:

come Cristo rimanda ancora e sempre a tutto quanto lo precede e lo ha preceduto, per essere compreso e assunto da noi, così anche rimanda sempre e ancora a tutto quanto lo segue. Anche i nostri giorni hanno qualcosa da dire affinché Cristo dica. Egli parla se gli diamo la parola. Partire dalla nostra situazione di oggi è un "dare la parola" a Cristo, perché ci parli. Non si ripete mai, anche se non dice cose veramente nuove. (...) Partire dalla situazione ha senso dentro il circolo ermeneutico, in forza di cui nel ricevere luce si è resi capaci di dare luce⁷⁹⁴.

A completamento di quest'ultimo tema è opportuno annotare, tuttavia, che non si trova, nei testi dell'autore patavino, una vera e propria teologia organica dei "segni dei tempi" benché questi siano ben presenti nei suoi scritti⁷⁹⁵. Eppure tale categoria compare ampiamente nella sua opera, a cominciare dal senso storico con cui interroga fatti, situazioni e soggetti a cui applicare, poi, quel discernimento-profezia, al quale dedica una particolare attenzione, per riconoscervi le eventuali orme di Dio, punti di intersezione fra lo svolgimento "orizzontale" della storia e l'irruzione "verticale" della novità che viene dallo Spirito. Ci sono,

⁷⁹⁴ L. SARTORI, «Il problema della lettura dei segni dei tempi», in *Lettura e interpretazione della Parola di Dio a partire dalla situazione*, Simposio n. 9 di *Studia Patavina* diretto da G. Leonardi, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1979, p. 64. La ragione di tutto ciò va ricercata nel primato della "persona" e dei "gesti" o degli "eventi" nel campo della Parola. Continua l'autore: «Le "parole parlate" sono a servizio delle "parole fatte, vissute". Lo scrigno della Parola è nelle Persone (Cristo, i Profeti, gli Apostoli, e quanti si legano in qualche modo a loro); e le "parole parlate" sono chiavi che aprono quello scrigno» (cf. *ivi*, pp. 63-64).

⁷⁹⁵ Si verifica una singolare analogia con la vicenda della categoria "segni dei tempi" nella *Gaudium et spes*: citata espressamente solo al n. 4, definita in un certo modo al seguente n. 11, e mai più ripetuta altrove nel documento, benché, come osserva Sartori, questo "viva" attorno ad essa. Cf. SARTORI, *La chiesa nel mondo contemporaneo...*, pp. 30-31.

comunque, alcuni spunti “metodologici” che invitano a considerarli come messaggio e come dono, sulla linea del *gestis verbisque* della Rivelazione, come frasi dell’esegesi del Verbo scritta dallo Spirito nella storia, che si riassumono nell’esigenza di una comunità cristiana di profeti e non solo di esperti in sociologia o in altre scienze. Non manca anche la sensibilità dell’autore per la categoria “storia” e la sua fondamentale unità che poggia sulle basi solide dell’ampia visione sartoriana della creazione nonché sui parametri valutativi di riferimento, l’uomo, la chiesa, il Cristo e lo Spirito e sull’atto ermeneutico ecclesiale. Si tratta di elementi tutti presenti nella teologia dell’autore, anche se distribuiti su scritti diversi, che andrebbero anzitutto riuniti e poi ulteriormente rafforzati e messi in relazione.

L’interesse che rivestono per la teologia pratica i *signa temporum* e le accese controversie conciliari sul testo di *Gaudium et spes*, fra le posizioni di M. –D. Chenu, Rahner e Ratzinger, ha portato a rivisitare il dibattito per «comprendere il significato non semplice dell’aggettivo “pastorale” che qualifica non solo la costituzione esaminata ma anche lo spirito del Vaticano II»⁷⁹⁶. Un’eco di queste discussioni si trova anche nel commento alla Costituzione offerto dal nostro autore che, senza soffermarsi, dichiara che «forse è meglio dar credito al valore positivo di un uso “pastorale” diffuso e concreto della categoria “segni dei tempi”, così come ha fatto il concilio»⁷⁹⁷.

Pensando poi la fede come un progettare, un prendere parte attiva al progetto *in fieri* della creazione che coinvolge un grande noi intersoggettivo, diventa naturale e conseguente all’autore patavino intercettare e partecipare “in un certo modo” anche agli altri indirizzi del pensiero teologico del secondo Novecento, quelli che abbiamo rispettivamente chiamato *politico* ed *ermeneutico*. Quanto al primo orientamento, grazie anche alla lunga militanza ecumenica e alla sensibilità così maturata, i suoi temi di interesse sono principalmente la pace, la giustizia, il cammino verso l’unità e il ruolo pedagogico e di guida che in tutto questo hanno le religioni, specialmente quella cristiana, ma non va dimenticato anche l’intento di riguadagnare alla teologia, cioè alla fede, un nuovo ruolo *pubblico* nella società moderna. In secondo luogo, la parte che il teologo di Padova assegna all’ermeneutica è ovviamente funzionale alla ricostituzione della fraternità delle confessioni cristiane e, in prospettiva, al dialogo e alla cooperazione con le religioni mondiali e le differenti culture, ma ad essa egli attribuisce anche un ruolo diacronico nella storia cristiana, favorire lo scambio e la riespressione di contenuti ed esperienze di fede, cioè la conciliarità e quella che l’autore chiama anche ri-recezione⁷⁹⁸.

In Sartori, pertanto, la fede non si interroga solo sul senso della storia, ma anche rielabora le istanze che quest’ultima le pone per orientarla al futuro. La sua riflessione, pertanto, è tutta una teologia *della* storia, ma

⁷⁹⁶ Cf. A. TONIOLO, «Vedere-giudicare-agire. La rilevanza della “Gaudium et spes” per la teologia pratica», in M. C. HASTETTER, M. HETTICH, *An der Bruchlinie von Kirche und Welt: Pastoral im Heute. Festschrift für Hubert Windisch*, F. Pustet, Regensburg 2014, p. 175. In sintesi, l’argomento del contendere è l’opportunità/necessità di accompagnare la valenza sociologica della categoria “segni dei tempi” con un adeguato “spessore” teologico. Per la discussione conciliare sul tema e l’analisi dei verbali, cf. A. STECCANELLA, *L’interpretazione conciliare dei signa temporum e la sua recezione ed eredità nel metodo della teologia pratica*, EMP, Padova 2013.

⁷⁹⁷ Cf. SARTORI, *La chiesa nel mondo contemporaneo...*, p. 31. L’autore si attiene al “suo” suggerimento e negli scritti non fa menzione di questo dibattito conciliare e dei suoi contenuti. Per amor di precisione va anche segnalato che i testi che citano i “segni dei tempi” compaiono di solito in riviste non orientate ad un pubblico di specialisti.

⁷⁹⁸ Esemplare, al riguardo, il suo intervento nel dibattito sull’*anafora di Addai e Mari*. Cf. p. 159, nota 521.

nel *doppio* significato del genitivo, che, in analogia alla dialettica tra futuro ed escatologia nella storia interpretata nella fede, mostra due dimensioni: una orizzontale, fedele alle esigenze dell'Incarnazione, che si rivolge all'impegno nel quotidiano, mentre l'altra, affascinata dal senso del Mistero che chiede piuttosto contemplazione e "santa passività", si esprime nell'esigenza di approfondire nella condivisione ecumenica la Scrittura e la Tradizione, nella tensione escatologica ed è percepibile nel tratto apofatico-spirituale del suo pensiero⁷⁹⁹.

I molti scritti dell'autore patavino che hanno come oggetto i diversi aspetti dell'ecclesiologia, frutto delle molteplici attività svolte nel post-concilio, e gli anni dedicati alla causa dell'ecumenismo non costituiscono una digressione dal suo interesse per la relazione fede-storia, bensì una contestualizzazione di esso che risponde alle opportunità che Sartori ha avuto nella sua vita e che ha raccolto come occasioni propizie per offrire una testimonianza della sua fede nell'esercizio del ministero di sacerdote, di teologo e di uomo di cultura⁸⁰⁰. La sua vasta riflessione sull'ecclesiologia ecumenica risponde all'esigenza di rinsaldare nell'unità della fede un ampio noi ecclesiale che raccolga di nuovo tutte le confessioni cristiane per essere un segno escatologico credibile nella storia dell'umanità.

Anche la sua stessa "produzione" teologica, che si esprime prevalentemente in un gran numero di articoli, scritti brevi e interventi a seminari e simposi che rispondono a sollecitazioni le più disparate, dipende, oltre che da convinzioni personali e da preferenze caratteriali, anche dalla sua fede che si sente interpellata a rispondere e a dare testimonianza puntuale in ogni circostanza in cui l'autore è stato coinvolto, per esprimere esortazione, prudente discernimento o abbozzi di lettura profetica nei confronti di situazioni, eventi, protagonisti e aspetti dottrinali⁸⁰¹.

Cercando di approfondire meglio queste ragioni, possiamo individuare quattro ordini di cause: 1- caratteriali, la vastità di interessi che a stento si concilia con la profondità e la sintesi, il sentirsi sempre "aspirante", mai appagato dei traguardi intermedi conseguiti e quindi "impaziente" di procedere oltre; 2- teologiche, il tratto spirituale e mistico del pensiero che riconosce la apofaticità di Dio e l'approccio alla verità come cammino mai concluso e da percorrere "in compagnia"; 3- la situazione, egli si raffigura in una posizione "interinale", di cerniera tra una fase teologica ormai conclusa, che ha prodotto delle importanti sintesi ormai non più utilizzabili, e una fase post-conciliare appena agli inizi e bisognosa di tempo e cure per

⁷⁹⁹ Questa duplice tensione della teologia dell'autore è in linea con i tentativi pre-conciliari e con lo sviluppo che essa ha avuto poi dopo il concilio, cf. la Parte I, capitolo 5.4 e II, capitolo 6, numeri 2 e 3. Per il tratto spirituale in Sartori rinviamo a quanto detto nella Parte I, numero 4.1. Nel suo pensiero la relazione fede-storia è molto stretta, sul modello di quella tra filosofia e cristianesimo in Blondel, vedasi sopra alle pp. 214-215.

⁸⁰⁰ A riprova della validità del nostro assunto possiamo citare anche lo studio di I. Asimakis sul contributo offerto da Sartori alla ecclesiologia ecumenica, cui più volte abbiamo fatto menzione. L'autore realizza la sua analisi attraverso la considerazione e lo sviluppo che il Nostro riserva ad alcuni temi ecclesiologici (le quattro note, la chiesa locale, la recezione, i ministeri) e la lettura che questi fa dell'ecclesiologia conciliare, desunta da LG tenendo presente anche GS e SC, e dei documenti ecumenici, soprattutto UR ma senza dimenticare DH. Questi aspetti, cui anche noi abbiamo dato ampio risalto nel corso della nostra "dimostrazione", appartengono e sono centrali in tutta la riflessione sartoriana che si propone il dialogo tra la fede e la storia, e quindi non solo nella sua ecclesiologia ecumenica. Anche qui la Verità, accolta nella fede, si incarna in forme storiche ma chiede anche di procedere "oltre" queste stesse forme. Cf. ASIMAKIS, *Oltre le forme. Il contributo di Luigi Sartori per una ecclesiologia ecumenica...*, pp. 297-337.

⁸⁰¹ Cf. anche la Parte I, p. 27.

maturare e produrre una nuova stagione di frutti “sistematici”; 4- le scelte, la sua predilezione va all’operare su quasi tutto il campo delle discipline teologiche con molti interventi puntuali, spesso animati da *intentio* pastorale, che, benchè sistematici nella struttura, non sempre sostituiscono una sintesi regionale. Come eccezione ricordiamo che, analogamente a quanto fatto da autori di fama quali Ratzinger e Kasper che hanno pubblicato diversi testi che raccolgono scritti omogenei nel tema ma sparsi in origine, anche Sartori negli anni ’80 ha raccolto e rielaborato con cura in *Teologia ecumenica. Saggi* alcuni scritti sull’ecumenismo. Purtroppo, però, questo è rimasto un caso isolato nell’ampia produzione sartoriana⁸⁰².

Le idee del concilio, almeno in parte “sognate” negli anni giovanili, sono costantemente presenti nell’opera del nostro autore che ne fa un’ermeneutica proiettiva e pastorale ritenendole una riespressione completa e aggiornata, propositiva e non polemica, dell’intera verità cristiana, anche grazie alle molteplici “aperture” di cui il sacro sinodo si è reso promotore, innanzitutto al dialogo come metodo e stile, alla storia come luogo di un continuo avvento e incarnazione della verità tramite la fede dei credenti che ne recepisce i “segni”, a un più positivo approccio alla diversità e a una riscoperta della natura itinerante e missionaria della chiesa. A nostro avviso, sono tre le sottolineature nella dottrina conciliare che lasciano una traccia più evidente negli scritti sartoriani: 1- anzitutto l’attenzione riservata al soggetto umano e alle sue prerogative, che comporta un apprezzamento prudente del mondo come processo, evoluzione e storia; 2- poi, l’interesse per l’intero arco della storia che, generalizzando il legame fra eventi e parole che la *Dei Verbum* intravede distintamente nel corso dello sviluppo della Rivelazione biblica, invita a cercare, anche nella vita della chiesa e nel cammino della storia universale, le tracce dell’azione dell’unico Spirito che le anima, ponendovi le premesse per forme sempre nuove di fedeltà al Vangelo; 3- e, infine, il rimando costante alla meta ultima escatologica, l’oltre della storia che dà senso al cammino dell’uomo relativizzandone ogni tappa intermedia.

L’accenno precedente all’escatologia ci pone poi *in medias res* per un “paragone” con Bultmann, che abbiamo talvolta incrociato. Se per l’autore di Marburgo la storia si risolve nell’attività umana nel tempo, che riceve uno spiraglio di significato nelle decisioni libere e responsabili del soggetto, mentre la fede consiste nell’accoglimento dell’offerta divina di grazia che riconfigura la percezione che il soggetto ha di se stesso, della propria storia personale e della sua libertà, in Sartori c’è invece un progetto divino della creazione che interpella ogni uomo e in cui può essere assunta la progettualità umana, dando nuovamente un contenuto alla *true existence* di cui parla il teologo tedesco⁸⁰³. Vivendo pienamente il suo *oggi* e professando la fede che comporta insieme anche distacco, verifica e valutazione critica della situazione presente, non quindi solo grazie all’evento “escatologico” del credere alla predicazione, come insegna Bultmann, ma alla dimensione “apocalittica” della fede stessa, il credente accoglie e si inserisce nel piano di Dio per impegnarsi in esso non da solitario, ma cercando la collaborazione degli altri credenti in Cristo e anche di ogni altro

⁸⁰² Ricordiamo che la silloge *Per una teologia in Italia* è stata curata da E. R. Tura. Il nostro lavoro si propone con umiltà di rendersi utile alla memoria dell’opera sartoriana sia come invito e ausilio alla lettura che per la sua proposta di interpretazione globale.

⁸⁰³ Cf. p. 150, nota 487.

uomo per essere assieme a questi co-protagonista in un *noi* più ampio in grado di incidere nella storia⁸⁰⁴. Valore fondamentale dell'azione storica concreta, alquanto evanescente nell'autore tedesco, e insistenza anche sulla dimensione collettiva e relazionale del soggetto agente e sulle "personalità comunitarie" sono già due aspetti importanti che differenziano i due teologi, a cui si deve aggiungere anche la rilevante distanza nel concepire l'escatologia che deriva dalla diversa esegesi dei Vangeli e dell'opera di Gesù, dove Sartori segue quella tradizionale cattolica mentre Bultmann percorre una sua pista che, pur avendo radici nella tradizione protestante, non è del tutto condivisa nemmeno in quell'ambiente.

Ampie convergenze, invece, sono riscontrabili con il pensiero di Kasper che, come il teologo di Padova, auspica un superamento dell'*aut aut* fra libertà umana e azione divina nella storia, una composizione dell'essere e del divenire attraverso una *ontologia amoris* che faccia spazio anche al tema biblico di un Dio provvidente che "accompagna" le sue creature, un prudente avvicinamento alla sensibilità dei contemporanei attraverso una diversa elaborazione dei temi della storicità delle enunciazioni dogmatiche e della *veritas facienda* secondo lo spirito biblico, e, infine, l'auspicio di una maggiore attenzione in teologia allo Spirito Santo come base di appoggio per una rinnovata riflessione sulla storia⁸⁰⁵. Come si può constatare anche in un breve saggio sul confronto fra la vicenda della scuola di Tubinga e la situazione attuale della teologia, l'autore germanico dà prova di una notevole competenza filosofica, specialmente sul pensiero tedesco moderno e contemporaneo, che usa per rivisitare al meglio il passato e coglierne differenze e analogie con il presente⁸⁰⁶. Invece l'approccio di Sartori non nasconde la sua vicinanza alla tradizione tomista, è meno erudito ed elitario nell'esposizione, benché preciso, efficace e non banale, più orientato al presente e al futuro della storia e contraddistinto da un intendimento più direttamente pastorale.

Sintonia spirituale, riconoscibile specialmente nella centralità della funzione del discernimento e del giudizio nell'azione del credente, e reciproco apprezzamento caratterizzano la relazione fra Bruno Forte e il teologo patavino che differiscono in età di circa venticinque anni, una generazione "teologica"⁸⁰⁷. Come differenza fra i due autori osserviamo che, mentre Sartori "accompagna" il cammino della chiesa e della teologia italiana, e non solo, dalla seconda metà degli anni '50 fino agli esordi di questo secolo, leggendo le diverse situazioni in cui queste si sono trovate coinvolte con la capacità di sintesi del dogmatico senza tuttavia raccogliere i suoi contributi nei trattati classici, il teologo partenopeo ha proposto coraggiosamente una trattazione completa di teologia dogmatica in otto tomi ispirata alla categoria "storia", mostrando di aver

⁸⁰⁴ Sulla dimensione apocalittica della fede cf. le pp. 151, 175.

⁸⁰⁵ Su questi temi cf. W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1985, ottava edizione.

⁸⁰⁶ Il titolo dello scritto è «Concezioni della teologia ieri e oggi», riproposto in: W. KASPER, *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1993³, pp. 17-42.

⁸⁰⁷ Sul mutuo apprezzamento fra Sartori e Forte cf. la Parte I, p. 52 e nota 173; p. 71 e nota 231. Ci sembra che la "teologia come storia" di Forte, coscienza sia della storia della salvezza e della storia universale che della mediazione fra queste, abbia un ruolo non dissimile dalla fede che opera il discernimento e la profezia in Sartori il quale, inoltre, insiste con convinzione sul soggetto ecclesiale come responsabile di entrambe.

raccolto in anticipo l'invito a coltivare prospettive "olistiche" e visioni di sintesi che l'autore patavino rivolge ai futuri teologi nello scritto postumo *Teologia sistematica, domani*⁸⁰⁸.

Infine, come avviene per l'autore patavino ai suoi esordi, Padovani e Marrou ripropongono entrambi il tema del *senso* della storia: il primo a partire dai limiti, dal dolore e dal male di cui l'essere umano fa esperienza; lo storico francese, dopo aver a lungo sostato nello studio dell'epoca di sant'Agostino, "rileggendo" la teologia della storia del vescovo di Ippona⁸⁰⁹. La tesi di Padovani, secondo la quale del senso della storia si può parlare solo attraverso la Rivelazione, e l'esigenza espressa da Marrou di realizzare una "escatologia incoativa" tramite dei segni che anticipino nel corso ordinario degli eventi la venuta futura del Regno, trovano una corrispondenza in Sartori nell'intima vicinanza fra la storia e la fede, specialmente se letta alla luce dell'analogia filosofia-cristianesimo in Blondel, e nella tensione al futuro che le caratterizza entrambe. Con maggiore precisione ci sembra di poter situare il punto di contatto, ovvero l'intersezione fra fede e storia nel pensiero dell'autore di Padova, nella funzione di discernimento e profezia che, nel mentre coinvolge il credente nella storia universale e lega quest'ultima con la storia biblica della salvezza, esprime tensione al futuro come... nostalgia dell'*éschaton*.

Come tratto costante e tipico della sua teologia, Sartori vede la storia della salvezza prolungarsi e dilatarsi, oltre quella canonica, fino ad abbracciare il tempo della chiesa e la storia universale per fare anche di questi un *kairós* in cui si realizza la misericordia del Padre. Questo è il momento in cui le "note" si rendono visibili, prendono consistenza e si realizzano, in modo concreto benché sempre imperfetto, come il risultato della cooperazione umana prestata nella fede all'azione divina. Esse sono doni di Dio affidati ai credenti per portare a compimento nella concretezza della storia e nella varietà di etnie, culture e religioni l'*unità* della famiglia umana, ricapitolando la *cattolicità* delle ricchezze ovunque disseminate, attraverso un ininterrotto "filo rosso", l'*apostolicità*, che lega tra loro, nell'*analogia fidei* garantita dallo Spirito, tutte le generazioni successive dei credenti che sono uniti dalla fede comune nel vincolo della carità, che è l'anima, via e strumento per raggiungere la *santità*⁸¹⁰. La continua tensione al futuro e il desiderio dell'*éschaton* si concretizzano in un sognare utopie "possibili" sorretto dalla fiducia nell'azione dello Spirito Santo che lascia sperare nel progressivo superamento di ogni limite e di ogni parzialità.

La *metafisica dell'amore*, l'ultima tappa del percorso dell'autore, oltre che rappresentare la proposta di un acuto osservatore delle vicende della società e della cultura per il superamento di una grave aporia in cui si dibatte il pensiero occidentale, preso nell'alternativa del primato dell'essere o del divenire, si presta anche a fungere da *cifra* riepilogativa della sua riflessione. In essa viene ricapitolata sia la dimensione orizzontale, incarnatoria e pellegrinante, che condivide le vicende e la mobilità della storia, che quella verticale, sovversiva e mistica, che si relaziona alla perfezione inarrivabile ed eterna di Dio. Non solo, essa si mostra

⁸⁰⁸ Cf. la Parte I, p. 52 e nota 172. Nonostante la loro relativa brevità, molti scritti dell'autore patavino si presentano come *mini-trattati* di teologia dogmatica, completi di un preambolo biblico e di tradizione, di una proposta sistematica e di una conclusione che si proietta verso l'azione pastorale.

⁸⁰⁹ Cf. la Parte II, p. 129.

⁸¹⁰ Sulla relazione fra "note" e storia nella riflessione pre-conciliare dell'autore patavino cf. sopra a p. 186.

anche adeguata a superare, offrendo nuova luce, la relazione dialettica tra naturale/soprannaturale, in una prospettiva “progettuale” *in in* dove si compenetrano, in una reciproca sollecitudine umano-divina, la natura umana, eredità dell’azione creatrice di Dio, e la cultura che l’uomo costruisce progressivamente “trafficcando” i talenti ricevuti, nella vicinanza dell’*eterno contemporaneo* [*Mitzeitlichkeit*] che lo accompagna con la Sua cura provvidente⁸¹¹.

Al termine dell’itinerario attraverso l’opera di Luigi Sartori possiamo, quindi, con ponderazione esprimere il nostro accordo con il giudizio espresso su di lui già circa trent’anni fa da Bruno Forte, secondo il quale:

raramente un teologo ha tentato più orizzonti, ha esplorato più vie: e mai chiudendo il discorso, ma sempre aprendolo con intuizioni geniali, con piste inusitate, con avvii fondati lasciati poi all’approfondimento comune, quasi a suscitare pensiero, a stimolare creatività nascoste, a svegliare una coscienza teologica troppo a lungo assopita

nella chiesa italiana del pre-concilio⁸¹². Aggiungiamo però, a questo lusinghiero apprezzamento, due osservazioni: anzitutto l’autore di Padova opta, specialmente negli scritti dopo il Vaticano II, per una teologia divulgativa e pastorale di stampo spesso militante con un linguaggio incisivo, definito anche “a punta”, che, ecco la seconda nota, si aggiunge alla sua rinuncia a proporre delle sintesi materiali, definitive, in cui organizzare il frutto delle sue ricerche ed intuizioni, due fatti che possono in parte oscurarne la fama e il prestigio di studioso e causarne, la seconda soprattutto, un precoce oblio⁸¹³. In realtà, secondo il teologo di Napoli, esiste comunque una “sintesi formale” fra Parola e storia, fra Mistero e vita, data da Sartori alla esuberante varietà delle sue proposte tematiche, realizzata tramite un “vissuto ermeneutico” che emerge talvolta tematizzato dai suoi scritti⁸¹⁴.

Anche la nostra lettura unitaria della sua opera esprime un pensiero analogo ma colloca la sintesi non tanto nel vissuto dell’esperienza ecumenica dell’autore bensì in una relazione più ampia che si rende manifesta in tutta intera l’opera sartoriana fin dalla tesi su Blondel, quindi anche nella riflessione sul senso degli eventi, nel compito del discernimento e della profezia, nel ruolo della speranza dei cristiani attivata dalla fede nel progredire passo dopo passo nel cammino verso la pienezza dei beni escatologici della giustizia, della pace e dell’unità. Come abbiamo mostrato, la sintesi formale si realizza nella fede che si propone come fermento, stimolo, indirizzo e guida nella storia, un legame “attivo”, progettante e testimoniale-missionario che abbiamo espresso in cifra con l’immagine del *lievito*⁸¹⁵.

Accanto a questa prima caratterizzazione formale dei contenuti della teologia di Sartori è poi possibile accostarne anche tre altre, facendo anche riferimento al ruolo che egli ha avuto nella teologia italiana e nel

⁸¹¹ Cf., ad esempio, le pp. 184-185 e la nota 627.

⁸¹² FORTE, «Un esempio di teologia ecumenica in Italia», in *Venti anni di Concilio Vaticano II...*, p. 185.

⁸¹³ Su queste caratteristiche della riflessione sartoriana, che costituiscono sia una ricchezza che un limite, concorda anche Asimakis: cf. *Oltre le forme...*, pp. 149 e ss.

⁸¹⁴ Cf. FORTE, «Un esempio di teologia ecumenica in Italia», in *Venti anni di Concilio Vaticano II...*, p. 185.

⁸¹⁵ Il percorso fin qui svolto ha mostrato anche la plausibilità dell’esistenza di due *principi* nel pensiero e negli scritti dell’autore, uno “architettonico”, come angolo di visuale, punto di vista, e l’altro “ermeneutico”, quale criterio di lettura di ogni *oggetto*: nell’ordine, l’Incarnazione e la Trinità, per il primo, mentre, quanto al secondo, la carità.

pensiero cristiano. Al riguardo Giovanni Tangorra sostiene, e con buone ragioni, che «il [suo] carisma ... è quello del *traghetto* che mantiene in costante correlazione... due rive, senza nostalgiche chiusure in una o avventure sconsiderate nell'altra»⁸¹⁶. Le due rive cui qui si accenna sono le diverse posizioni ecumeniche della chiesa cattolica, prima e dopo il concilio, ma a noi pare che l'immagine possa essere ulteriormente estesa per rappresentare l'opera del teologo di Padova anche in un diverso contesto. Il nostro pensiero va infatti al suo impegno volto a propiziare l'evoluzione della situazione complessiva della teologia italiana che, nei dintorni del Vaticano II, si trova a metà strada fra ricerca scientifica e mediazione pastorale, alla ricerca di una sua identità precisa che passa anche attraverso il riconoscimento dell'autonomia e della qualificazione scientifica della dimensione pastorale della teologia, e per di più impegnata ad aggiornare il suo stesso metodo, come richiesto dalle novità conciliari⁸¹⁷.

Ma anche attraverso il ripensamento del ministero dei teologi, la promozione del dialogo, sia intraecclesiale che tra fede e culture, l'approccio inclusivo *in in* volto ad apprezzare ogni frammento di verità presente nelle diverse opzioni di pensiero, il tentativo di prospettare il ruolo dei laici nel quadro più ampio della "laicità" della chiesa, la valorizzazione del vissuto di persone e di comunità, l'enfasi posta sulla necessità di promuovere la maturazione dei soggetti collettivi come rimedio alla complessità e al bisogno di "sano" protagonismo, e l'elenco potrebbe continuare, Sartori continua a impegnarsi «nel movimento teologico in quanto fenomeno storico da incrementare» per accrescere la presenza feconda e la visibilità della fede⁸¹⁸. Negli anni del concilio e nei decenni successivi la sua funzione nella teologia italiana potrebbe quindi definirsi anche come *maieutica*, volta ad allargare il raggio d'azione della teologia, approfondendo tematiche tradizionali e percorrendo nuove strade o magari anche solo additandole, a stabilire un contesto costruttivo di dialogo interdisciplinare con le scienze umane, a favorire soprattutto la formazione e la crescita dei soggetti responsabili dello sviluppo della teologia, suscitando entusiasmo e clima di cooperazione in vista di un lavoro di gruppo e non da solitari, e avendo cura anche di allargare il più possibile la platea dei potenziali fruitori e degli interessati alla riflessione sulla fede⁸¹⁹.

Infine, terzo segno distintivo, Sartori, coltivando l'aspetto mistico e sapienziale della riflessione di fede, ha mostrato come una buona teologia sia anche sorgente feconda di *spiritualità*, di una tensione verso la

⁸¹⁶ Cf. G. TANGORRA, «Luigi Sartori, l'inesauribilità del credere», in *Settimana* 29 (1999), p. 10; il corsivo è nostro. Lo stesso Sartori, ripensando al suo percorso teologico, scrive: «Per rapporto ai giovani teologi italiani, mi sento di rappresentare una fase "interinale", e perciò di "transizione", nella vicenda ecclesiale» (SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 181).

⁸¹⁷ Cf. SARTORI, «La teologia italiana...», in *Essere teologi oggi...*, pp. 14-20.

⁸¹⁸ Cf. SARTORI, *Teologia come ricerca dell'unità...*, p. 190. L'autore continua: «Si potrebbe dire: opero più da politico della teologia, del fare teologia, che non da impegnato nella teologia in modo diretto (...). A qualcuno disturba tale mio ruolo. Dà fastidio una certa quale mia onnipresenza» (*ivi*, p. 190).

⁸¹⁹ Vogliamo anche ricordare che l'autore ha svolto un importante lavoro di trasposizione e iscrizione delle idee e dello spirito del Vaticano II nella sua Diocesi, a Padova; ne è un esempio la collaborazione con il gruppo locale del MEIC, su cui ci siamo soffermati, nonché l'interesse già segnalato per i temi del pellegrinaggio e della religiosità popolare. Questo è coerente con l'intenzionalità pastorale della sua teologia e della sua azione nonché con l'attività svolta nel decennio preconciliare, a favore dei sacerdoti diocesani e dei laici, che si intravede attraverso parecchi dei testi di quel periodo menzionati al numero 2.1. Per questo motivo abbiamo ritenuto non necessario, per il nostro scopo, trattare in dettaglio questo aspetto della sua attività, documentabile solo con un paziente lavoro di ricerca storica nell'archivio della Diocesi di Padova e di altre istituzioni religiose locali.

santità che egli propone, in linea con il concilio, indistintamente a tutti ma specialmente ai laici che, come monaci delle cose, hanno la peculiare responsabilità di essere testimoni della speranza ordinando a Dio tutte le realtà del mondo e manifestando così la laicità della chiesa⁸²⁰.

L'autore ha abbracciato nella sua opera, pur con profondità diversa, tutto l'orizzonte della teologia, percorrendo strade o aprendo solo delle piste difficili, alcune delle quali dovrebbero senza dubbio essere percorse anche ora. La situazione odierna, con la sua complessità che cresce di continuo, la crisi economica che toglie prospettive e speranza a molti e i rumori di guerra, sempre più intensi e più vicini a noi, chiede ai credenti di intensificare gli sforzi di dialogo in vista dell'unità, di tenere alta l'attenzione sui temi della giustizia e della pace coinvolgendo le religioni e le culture, di offrire speranza e di abituarsi a pensare secondo un "noi" sempre più grande, adeguandosi al nuovo mondo ecumenico. Probabilmente è anche tempo di pensare a una teologia dello Spirito Santo, come auspicato da Sartori e anche da Kasper, integrando e dando maggiore organicità agli spunti che si trovano in diversi scritti del teologo patavino, per pensare in modo unitario carismi individuali e collettivi, ministeri, discernimento e profezia, senso della storia.

Ma se le idee teologiche e l'impegno manifestato nel testimoniarle costituiscono un'eredità preziosa che Sartori lascia ai discepoli e alla comunità cristiana, forse ancor più importante può rivelarsi il modello del suo stile nel fare teologia. Ogni generazione di credenti si trova affidato il compito di raccogliere l'eredità del passato per consegnarla, plasmata anche dal proprio impegno, all'avvenire e di riconoscere negli eventi in cui si trova a vivere quei "segni di Dio" che deve discernere e custodire per poi svilupparli come germi di fecondità nella storia. L'esempio che viene dai carismi dell'autore patavino, traghettatore e maieuta nel suo tempo storico, che educa ad una fede dalla temperatura elevata che si mette in gioco con passione, mantiene anche oggi tutto il suo fascino.

La speranza sostiene e conclude il nostro lavoro che, pur nei suoi limiti, si propone di avvicinare il lettore a un pensiero "forte", perché intende la Verità e il Mistero, ma stimolante, inclusivo e mai autoritario, un pensiero che coltiva sogni di dialogo e di pace.

⁸²⁰ Cf., ad esempio, SARTORI, *Il dito che annuncia il cielo...*, pp. 321-336; passo dal titolo: *Testimoni della speranza*.

BIBLIOGRAFIA

Testi di Luigi Sartori

LIBRI E MISCELLANEE

SARTORI L., *Appunti di psicologia*, Tipografia Antoniana, Padova 1958.

ID, *Blondel e il cristianesimo*, Gregoriana editrice, Padova 1953.

ID, *E' Dio il regista della storia?*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1961.

ID, *Il Dio di tutti*, a cura di L. Tallarico, edizioni la meridiana, Molfetta (BA) 2007.

ID, *Il dito che annuncia il cielo. Una spiritualità della speranza*, a cura di M. Milani ed E. Siviero, Gregoriana, Padova 2005.

ID, *Il gusto della verità. Scritti lasciati in eredità all'Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino*, I.S.E. "San Bernardino", Venezia 2008.

Sono stati menzionati i seguenti testi:

- o «Chiesa comunità ermeneutica», pp. 103-107.
- o «Ermeneutica della diversità», pp. 108-112.
- o «I principi cattolici dell'ecumenismo alla luce dell'esperienza di 20 anni», pp. 197-219.
- o «"Io sono la verità" (Gv 14,6). Verità e dialogo», pp. 481-497.
- o «La chiesa cattolica e il movimento ecumenico. Principi cattolici dell'ecumenismo», pp. 171-191.
- o «La riconciliazione della fede con la cultura», pp. 386-397.
- o «La speranza invincibile», pp. 531-540.

ID, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla «Gaudium et spes»*, Messaggero, Padova 1995.

ID, *La "Lumen gentium". Traccia di studio*, Messaggero, Padova 1994.

ID, *La libertà secondo il Vangelo*, Tipografia del Seminario, Padova s.d.

ID, *La persona umana secondo il Vangelo*, Tipografia del Seminario, Padova s.d.

ID, *La socialità secondo il Vangelo*, Tipografia del Seminario, Padova s.d.

ID, *La teologia del laicato*, Presbyterium, Padova 1955.

ID, *L'autorità secondo il Vangelo*, Tipografia del Seminario, Padova s.d.

ID, *L'unità dei cristiani: commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Messaggero, Padova 1992.

ID, *L'unità della Chiesa. Un dibattito e un progetto*, Queriniana, Brescia 1989.

ID, *Per una teologia in Italia. Scritti scelti*, 3 voll., a cura di E. R. Tura, Messaggero, Padova 1997.

Sono stati menzionati i seguenti articoli:

- «Chiesa e comunità», I, pp. 87-108.
- «Chiesa locale e chiesa universale», III, pp. 311-321.
- «Concilio e conciliarità», III, pp. 385-396.
- «Credere insieme. Un bilancio prospettico», III, pp. 149-160.
- «Cristo nel cammino ecumenico», III, pp. 235-246.
- «Dimensione missionaria della chiesa», I, pp. 353-368.
- «Dio nella riflessione ecumenica», I, pp. 215-240.
- «Dio si rivela nelle religioni non cristiane?», III, pp. 71-80.
- «Discernimento e prassi pastorale. Interpretazione della storia alla luce della fede», III, pp. 521-534.
- «Era apostolica, chiesa apostolica. Riscoperta ecumenica di un valore», III, pp. 47-56.
- «Ermeneutica, comunità e magistero alla luce del Vaticano II», I, pp. 337-351.
- «Fede cristiana ed Europa unita. Nella prospettiva di Basilea '89», II, pp. 121-145.
- «Fede e storia», III, pp. 9-22.
- «Fede, obbedienza e pluralismo nel Vaticano II», I, pp. 47-67.
- «I nodi teologici della missione futura. Fede in Cristo - chiesa locale», III, pp. 359-370.
- «Il dialogo, metodo della chiesa del Vaticano II», III, pp. 161-173.
- «Il "ministero" dell'artista oggi», III, pp. 507-519.
- «Il mistero pasquale e il mistero totale di Cristo», pp. 252-282.
- «Il tema della santità nella *Lumen gentium*», III, pp. 287-297.

- «Il tema teologico “salvezza e liberazione”. In funzione del concetto maoista di umanità nuova», II, pp. 83-96.
- «La barca ripartita. Dal concilio le vicende della chiesa», I, pp. 109-138.
- «La Bibbia nella tradizione della chiesa», III, pp. 23- 34.
- «La chiesa e la violenza. Un esame di coscienza di fine millennio», III, pp. 175-188.
- «La chiesa, segno che invita a credere?», III, pp. 199-210.
- «La creazione: progetto messo in mano a ciascuno», I, pp. 241-254.
- «La nostra gioia sia piena», I, pp. 493-501.
- «La ricezione nella chiesa credente», III, pp. 109-119.
- «La ri-recezione del dogma», III, pp. 121-134.
- «La rivelazione, i libri sacri, i valori etici comuni», III, pp. 81-92.
- «La trascendenza nell'immanenza. L'universo teologico di Karl Rahner», II, pp. 223-231.
- «L'era del Vaticano II: la chiesa in dialogo», III, pp. 371-383.
- «Le note della chiesa: una, santa, cattolica, apostolica», III, pp. 275-286.
- «L'eredità del Concilio e la nuova immagine di Chiesa», I, pp. 69-86.
- «Lo Spirito Santo all'opera nella storia. Il fecondatore dei doni di Dio», III, pp. 247-262.
- «Natura e grazia nella dottrina di san Bernardo», I, pp. 171-196
- «Nuova appartenenza alla chiesa?», III, pp. 135-148.
- «Nuovi orizzonti ecclesiali e senso di appartenenza alla chiesa oggi», I, pp. 283-300.
- «Premesse teologiche per un discorso sui ministeri ecclesiali», I, pp. 413-426.
- «Quale chiesa per la missione?», III, pp. 337-346.
- «Quale rapporto tra i vari linguaggi della fede?», III, pp. 57-70.
- «Significato teologico del pellegrinaggio», III, pp. 189-198.
- «SS. Trinità. Senso teologico della festa», I, pp. 207-214.
- «Teologia e cultura in Italia. Il problema di uno “storico steccato”», II, pp. 7-20.
- «Teologia e teologie: il pluralismo teologico», III, pp. 93-108.
- «Teoria e prassi. Prospettive teologiche», II, pp. 21-34.
- «Trinità e chiesa», III, pp. 213-222.

- «Verso una religiosità d'esperienza», II, pp. 35-46.

ID, *Teologia della storia*, Tipografia del Seminario, Padova 1956.

ID, *Teologia ecumenica. Saggi*, Gregoriana editrice, Padova 1987.

ID, *Teologia nel quotidiano*, Borla, Roma 1977.

ID (a cura di), *Pellegrinaggio e religiosità popolare*, EMP, Padova 1983.

ID (a cura di), *Religiosità popolare e cammino di liberazione*, EDB, Bologna 1978.

ID (a cura di), *Spirito Santo e storia*, a cura di L. Sartori, AVE, Roma 1977.

SARTORI L. - NASH-MARSHALL S. (a cura di), *Per una metafisica dell'Amore*, I.S.E., Venezia 2005.

ARTICOLI, CONTRIBUTI A TESTI COLLETTANEI E VOCI DI DIZIONARI

ID, «A proposito di Galileo: autorità e libertà nella Chiesa», in *Studia Patavina*, 29 (1982) 3, pp. 21-38.

ID, «Attualità del tema della trascendenza nel dialogo tra le religioni», in *Studia Patavina*, 30 (1983) 1, pp. 31-40.

ID, «Il Battesimo nella teologia attuale», in *Studia Patavina*, 7 (1960) 1, pp. 7-42.

ID, «Carismi» in *Nuovo dizionario di teologia*, a cura di Barbaglio G. e Dianich S., Edizioni paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, quinta edizione, pp. 79-98.

ID, «Carismi e ministeri», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Marietti, Torino 1977, pp. 504-516.

ID, «Cattolicità», in *Teologia*, a cura di G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 180-198.

ID, «Chiesa», in *Dizionario Teologico*, a cura di J. B. Bauer e C. Molari, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 1974, pp. 103-107.

ID, «Chiesa», in *Nuovo dizionario di teologia...*, pp. 120-148.

ID, «Chiesa e mondo», in *Dizionario della pace*, a cura di L. Lorenzetti, EDB, Bologna 1997, pp. 235-237.

ID, «Compassione: religioni e politica. Considerazioni teologiche», in *Studia Patavina*, 48 (2001), pp. 269-274.

ID, «Concilio Vaticano II», in *Dizionario Teologico*, a cura di J. B. Bauer e C. Molari, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 1974, pp. 112-120.

ID, «Conclusione», in AA.VV., *Modelli di santità oggi*, Messaggero, Padova 1997, pp. 142-150.

- ID, «Considerazioni teologiche», in *Studia Patavina*, 34 (1987) 3, pp. 546-551.
- ID, «Considerazioni teologiche», in *Studia Patavina*, 44 (1997) 2, pp. 425-432.
- ID, «"Cristiano medio"», in *Studia Patavina*, 43 (1996) 2, pp. 95-98.
- ID, «Descrizione del contesto italiano cattolico attuale», in B. LAURET - F. REFOULÉ (dir.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, I, Queriniana, Brescia 1986, pp. 367-379.
- ID, «Dialogo», in *Dizionario della pace...*, pp. 297-299.
- ID, «Dom Le Saux e il ruolo degli "spirituali" nell'incontro ecumenico», in *Studia Patavina*, 22 (1975) 1, pp. 5-17;
- ID, «Dove nasce il futuro», in *Presbyteri*, 31 (1997) 4, p. 265-277.
- ID, «Ecumenismo», in *Dizionario della pace...*, pp. 411-413.
- ID, «Essere e divenire nella metafisica dell'amore», in *Per una metafisica dell'Amore*, a cura di L. Sartori e S. Nash-Marshall, I.S.E., Venezia 2005, pp. 261-281.
- ID, «Fides qua - fides quae», in *Studia Patavina* 49 (2002), pp. 109-111.
- ID, «Figure e momenti dell'ecumenismo nella nostra regione», in *Odeo Olimpico XXIV. Memorie dell'Accademia Olimpica. Vicenza. 1999-2002*, Vicenza 2005, pp. 355-369.
- ID, «Filosofia e teologia: incontro impossibile? Il "caso" Salmann-Severino», in *Studia Patavina*, 44 (1997) 2, pp. 320-340.
- ID, «Giubileo 2000: dove porta? Considerazioni teologiche», in *Studia Patavina*, 47 (2000), pp. 313-330.
- ID, «I santi patrimonio comune delle chiese», in AA.VV., *Modelli di santità oggi*, Messaggero, Padova 1997, pp. 131-141.
- ID, «I "vertici" e la "base" della chiesa a Graz: due ecumenismi?», in *CredereOggi*, 18 (1998) 4, pp. 83-97.
- ID, «Il concilio Vaticano II tra memoria e profezia», in *CredereOggi*, 17 (1997) 6, pp. 91-104.
- ID, «Il primato del papa come questione ecumenica: problemi e orientamenti», in *CredereOggi*, 18 (1998) 1, pp. 5-16.
- ID, «Il problema della lettura dei segni dei tempi», in *Lettura e interpretazione della Parola di Dio a partire dalla situazione*, Simposio n. 9 di *Studia Patavina* diretto da G. Leonardi, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1979, pp. 62-64.
- ID, «Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare», in *CredereOggi*, 20 (2000) 1, pp. 29-50.
- ID, «Il "subsistit in" del Concilio Vaticano II. Criterio ermeneutico per ogni forma di dialogo ecumenico», in *Dall'amicizia al dialogo. Saggi in onore di monsignor Alberto Ablondi*, a cura di R. Burigana, V. Bertalot, ID, «Il vescovo Bortignon e la missionarietà della chiesa particolare», in *Studia Patavina*, 41 (1994), pp. 499-519.

- ID, «Interpretazione dei dogmi. “Verità e fede” come problema ermeneutico», in *Studia Patavina*, 41 (1994) 1, pp. 41-49.
- ID, «Introduzione allo studio della “Mater et Magistra”», in *Studia Patavina*, 9 (1962) 1, pp. 3-23.
- ID, «Introduzione generale», in *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, C. Bonicelli, I. Castellani e F. Peradotto, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 1980, pp. 21-54.
- ID, «Introduzione», in *Salvezza cristiana tra storia e aldilà*, Atti del Convegno di Roana (Vicenza), 2-3 aprile 1975, promosso dal Gruppo Teologi Triveneto, organizzato dall’Istituto di Cultura Cimbra di Roana. A cura di Luigi Sartori, AVE, Roma 1976, pp. 7-15.
- ID, «L’Apocalisse della fede», in *Hermeneutica* 3 (1983), pp. 11-23.
- ID, «L’eredità teologica del secolo XX: considerazioni finali», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia: l’eredità del ‘900*, a cura di G. Canobbio, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 371-381.
- ID, «L’ecclesiologia di Maritain», in *Humanitas*, 27 (1972) 8-9, pp. 709-729.
- ID, «L’ecumenismo, laboratorio di tolleranza», in *CredereOggi*, 17 (1997) 5, pp. 109-120.
- G. Bof e A. Fabris, Società Biblica Britannica et Forestiera, Roma 2004, pp. 227-251.
- ID, «La fede nel dinamismo della storia», in *Testimoni nel mondo*, 16 (1990) 3, pp. 20-28.
- ID, «La gerarchia delle verità. Prospettive ecumeniche», in AA.VV., *Verità di Cristo, Verità dell’uomo*, L.I.E.F., Vicenza 1982, pp. 205-235.
- ID, «La problematica ad intra: alla ricerca di una sintesi», in *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, pp. 19-31.
- ID, «La santità della chiesa in prospettiva ecumenica», in F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER (edd.), *Ecclesia tertii millennii advenientis*, Omaggio al P. Angel Antón, Professore di ecclesiologia alla Pontificia Università Gregoriana nel suo 70° compleanno, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, pp. 492-507.
- ID, «La teologia italiana. Sequenze di un recente cammino», Nota introduttiva a *Essere teologi oggi. Dieci storie*, testo collettaneo, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1986, pp. 1-27.
- ID, «Libertà e fede», in AA.VV., *Chiamati a libertà*, Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1985, pp. 73-88.
- ID, «Marginali (Ecclesialità diversa)», in *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana...*, pp. 336-338.
- ID, «Monsignor Girolamo Bortignon (1905-1992). Promotore di cultura», in *Studia Patavina*, 39 (1992) 2, pp. 3-10.
- ID, «Per una metafisica dell’amore», in *Studia Patavina*, 50 (2003), pp. 25-46.
- ID, «Persona, tempo e verità: paradigmi ormai indeboliti?», in *CredereOggi*, 18 (1998) 3, pp. 27-36.

- ID, «Prefazione. Riflessioni confidenziali di un amico», in J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 7-13.
- ID, «Presentazione», in ASIMAKIS I., *Oltre le forme: il contributo di Luigi Sartori per una ecclesiologia ecumenica*, L.I.E.F., Vicenza 2005, pp. 17-24.
- ID, «Prospettive ecclesilogiche per una fondazione della teologia pastorale», in *Studia Patavina*, 36 (1989) 2, pp. 367-379.
- ID, «Religione», in *Dizionario della pace...*, pp. 725-728.
- ID, «Religioni e pace oggi», in M. CASSESE (a cura), *Religioni per la pace*, ASAL, Roma 1987, pp. 11-32.
- ID, «Ripensare l'ateismo», in *Studia Patavina*, 34 (1987) 2, pp. 265-273.
- ID, «San Tommaso d'Aquino e l'ecumenismo», in *Studia Patavina*, 21 (1974) 2, pp. 261-273.
- ID, «Scuole di teologia per laici», in *Studia Patavina*, 44 (1998) 3, pp. 47-55.
- ID, «“Teologia del laicato” in discussione», in: S. DIANICH (ed.), *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1991², pp. 15-64.
- ID, «Teologia delle religioni non cristiane», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, III, pp. 400-415.
- ID, «Teologia dogmatica», in *Dizionario della pace...*, pp. 79-91.
- ID, «Teologia sistematica, domani», in *Studia Patavina*, 55 (2008), pp. 41-56.
- ID, «Tradizione e sviluppo del dogma nella teologia orientale», in: AA.VV., *Aspetti e problemi dell'ecclesiologia orientale*, Quaderni di *Studia Patavina*, serie teologica 1, Gregoriana, Padova 1963, pp. 35-62.
- ID, «Tratti di un cammino teologale: *Studia Patavina* e i convegni dei teologi triveneti», in *Studia Patavina*, 33 (1986), pp. 101-110.
- ID, «Trinità e coscienza storica: un itinerario di pensiero», in *Asprenas*, 35 (1988), pp. 435-457.
- ID, «Un protagonista di teologia ecumenica: J. -M. R. Tillard», in *CredereOggi*, 18 (1998) 1, pp. 119-127.
- ID, «Valida l'anafora di 'Addai e Mari'? Ripercussioni sulla teologia eucaristica romana», in: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *L'intelletto cristiano. Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo per l'LXXX compleanno*, Glossa, Milano 2004, pp. 453-472.
- ID, «Valori della vita e religioni», in *Religioni e bioetica. Un confronto sugli inizi della vita*, a cura di L. Biagi e R. Pegoraro, Gregoriana, Padova 1997, pp. 427-455.
- ID, «Valutazioni finali e prospettive», in *Salvezza cristiana tra storia e aldilà...*, pp. 115-127.
- ID, «Verso una professione di fede comune tra le confessioni cristiane?», in *Studia Patavina*, 28 (1981) 2, pp. 257-269.

SCRITTI "AUTOBIOGRAFICI"

ID, «Il senso di un cammino», in *Studia Patavina*, 26 (1979), pp. 487-495.

ID, «Introduzione. Confessioni...a vespero», in SARTORI L., *Per una teologia in Italia. Scritti scelti*, I, a cura di E. R. Tura, Messaggero, Padova 1997, pp. 27-43.

ID, «L'itinerario di "CredereOggi". Dallo schema del manuale classico a uno schema antropologico», in *CredereOggi*, 10 (1990) 6, pp. 7-30.

ID, «*Studia Patavina*», in *La Scuola cattolica*, 120 (1992), pp. 474-480.

ID, «*Studia Patavina* nel 50° ricordando il faticoso inizio», in *Studia Patavina*, 52 (2005), pp. 7-20.

ID, «Teologia come ricerca dell'unità», in AA.VV., *Essere teologi oggi. Dieci storie*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1986, pp. 179-195.

ID, «Testimonianza di un itinerario teologico», in *Studia Patavina*, 47 (2000), pp. 583-599.

INTERVISTE

CODA P., «Ontologia della carità. "Una teologia che ami il soggetto comunitario. Incontro con Luigi Sartori"», in *Il regno-attualità*, 20 (2004), pp. 705-711.

MILITELLO C., «Intervista a mons. Luigi Sartori», in *Ricerche teologiche*, 7 (1996), pp. 439-447.

SARTORI L., «La vocazione di "CredereOggi". Intervista a mons. Luigi Sartori», a cura di A. Ratti, in *CredereOggi*, 25 (4/2005), n. 148, pp. 9-19.

ID, *Una mentalità ecumenica. Luigi Sartori a colloquio con Giampietro Ziviani*, Ancora, Milano 2006.

VETRALI T., «Intervista a Luigi Sartori. Ricordi-amici-sogni», in SARTORI L. - NASH-MARSHALL S., *Per una metafisica dell'amore*, Quaderni di Studi Ecumenici n.10, Venezia 2005, pp. 369-387.

Altri studi e testi

AA.VV., «Atto Accademico in onore di Luigi Sartori», presentazione di G. Ziviani, in *Studia Patavina*, 55 (2008), pp. 327-371.

- AA. VV., *Teologia e storia*, a cura di B. Forte, M D'Auria Editore, Napoli 1992.
- ANCONA G., *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003.
- ANGELINI G., «La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Marietti, Torino 1977, pp. 609-672.
- ID, «Storia - storicità», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare...*, III, pp. 337-364.
- ASIMAKIS I., *Oltre le forme: il contributo di Luigi Sartori per una ecclesiologia ecumenica*, L.I.E.F., Vicenza 2005.
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia: l'eredità del '900. Atti del XVII Congresso Nazionale* (Brescia, 11-15 settembre 2000), a cura di G. Canobbio, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.
- BARROW J. D. - TIPLER F. J., *Il principio antropico*, Adelphi, Milano 2002.
- BENANTI P., *The cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano. Prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale*, Cittadella editrice, Assisi (PG) 2012.
- BLOCH M., *Apologia della storia. O mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1998.
- BLONDEL M., *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, Queriniana, Brescia 1992.
- BULTMANN R., *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia 1989.
- CAVALLI F., «Un nuovo periodico di filosofia e teologia», in *La civiltà cattolica*, 3 (1955), p. 69.
- CHOCCHETTA P., *Teologia della storia. Saggi di sintesi patristiche*, Editrice Studium, Roma 1953.
- COLOMBO G., «La teologia del secolo XX», in D. VALENTINI (a cura di), *La Teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e la mariologia*, LAS, Roma 1989, pp. 41-52.
- CONGAR Y., *Jalons pour une théologie du laïc*, Les Editions du Cerf, Paris 1954².
- ID, *La Tradizione e la vita della Chiesa*, Edizioni San Paolo, Cinisello B. (MI) 1983.
- ID, «Proprietà essenziali della chiesa», in J. FEINER - M. LÖHRER (cur.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, IV/1, Queriniana, Brescia 1981³,
- DANIÉLOU J., *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1957.
- DELUMEAU J. (sotto la direzione di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, SEI, Torino 1985.
- DIANICH S. (ed.), *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1991².
- FLICK M. - ALSZEGHY Z. S. J., «Teologia della storia», in *Gregorianum*, 2 (1954), pp. 256-298.
- FORTE B., *Dove va il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000.
- ID, «La teologia come storia», in AA.VV., *Teologia e storia*, a cura di B. Forte, M. D'Auria Editore, Napoli 1992, pp. 29-35.

- ID, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991.
- ID, «Un esempio di teologia ecumenica in Italia», in S. DIANICH, E. R. TURA (a cura di), *Venti anni di Concilio Vaticano II. Contributi sulla sua recezione in Italia*, Borla, Roma 1985, pp. 184-194.
- GIBELLINI R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia, 1993².
- ID (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003.
- GÜNTHÖR A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, I- morale generale, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1989, sesta edizione.
- HUNTINGTON S. P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Cernusco sul Naviglio (MI) 2000.
- KASPER W., «Cristianesimo, carattere assoluto del», in *Enciclopedia teologica. Sacramentum mundi*, I, Morcelliana, Brescia 1974, coll. 734-740.
- ID, *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1993.
- ID, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968.
- ID, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1985, ottava edizione.
- ID, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1992³.
- ID, «Storia, teologia della», in *Enciclopedia teologica. Sacramentum mundi*, VIII, Morcelliana, Brescia 1974, coll. 96-106.
- ID, *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989.
- ID, *Teologia e chiesa 2*, Queriniana, Brescia 2001.
- JEDIN H. (diretta da), *Storia della chiesa*, VIII/2, Jaca Book, Milano 1977.
- KEHL M., *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995.
- KERN W. - POTTMEYER H. - SECKLER M. (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990.
- LÖWITH K., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici di una filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 2010.
- MANNUCCI V., *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 1987, ottava edizione.
- MARITAIN J., *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1977³.
- MARROU H. -I., *La conoscenza storica*, il Mulino, Bologna 1988.

- ID, *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1979.
- PADOVANI U. A., *Filosofia e Religione*, La Scuola, Brescia 1956.
- ID, *Filosofia e teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1994².
- PANIZZOLO S., *La visione ecclesiologica-ecumenica: Luigi Sartori*, Servitium, III 179 (2008), pp. 111-123.
- PANNENBERG W., *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Queriniana, Brescia 2007³.
- ID, «Tesi dogmatiche sulla dottrina della rivelazione», in: W. PANNENBERG, R. RENDTORFF, T. RENDTORFF, U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1969.
- PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.
- PASQUALE G., «Chiesa e cultura cristiana nella teologia di Henri-Irénée Marrou», in H.G. JURIŠĆ, ed., *Miscellanea Emilio Marin sexagesimo dicata. Kačić XL-XLII*, Zbornik »Kačić«, Split 2011, pp. 1091-1119.
- ID, *Jean Daniélou*, Morcelliana, Brescia 2011.
- ID, *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- ID, *La storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia*, Edizioni Paoline, Milano 2002.
- ID, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2002.
- ID, *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, B. Mondadori, Milano 2004.
- PEÑA DE LA R., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988.
- PENZO G., «Recensione», *Studia Patavina*, 13 (1966) 2, p. 355.
- RATZINGER J., *Introduzione al cristianesimo. Lezioni su simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1986, ottava edizione.
- RICUPERO A., «La realtà della Chiesa e le “note” nel Vaticano II. La *receptio creativa* di Luigi Sartori», in *Studia Patavina*, 58 (2011) 1, pp. 7-44.
- SCILIRONI C., «Il “pensare ecumenico”. Nota a margine degli *Scritti scelti* di Luigi Sartori», in *Studia Patavina*, 45 (1998) 2, pp. 223-231.
- SEGOLONI PERLA S., *Il rinnovamento teologico in Italia nell'attività dell'Associazione Teologica Italiana*, Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze 2010.
- STECCANELLA A., *L'interpretazione conciliare dei signa temporum e la sua recezione ed eredità nel metodo della teologia pratica*, EMP, Padova 2013.
- TALLARICO L., *La dottrina di Dio in Luigi Sartori*, Estratto dalla dissertazione di dottorato, Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze 5 ottobre 2009.
- TANGORRA G., «Luigi Sartori, l'inesauribilità del credere», in *Settimana* 29 (1999), p. 10.

- TEUFFENBACH A. VON, *Die Beduetung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Utz Verlag, München 2002.
- THEOBALD C., *Il Cristianesimo come stile*, 2 voll., EDB, Bologna 2010.
- ID, *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2009.
- THILS G., *Teologia della storia*, Edizioni Paoline, Alba (CN) 1951.
- TONIOLO A., «Vedere-giudicare-agire. La rilevanza della “Gaudium et spes” per la teologia pratica», in M. C. HASTETTER, M. HETTICH, *An der Bruchlinie von Kirche und Welt: Pastoral im Heute. Festschrift für Hubert Windisch*, F. Pustet, Regensburg 2014, pp. 174-190.
- TOYNBEE A. J., *Civiltà al paragone*, Bompiani, Milano 2003.
- ID, *Le civiltà nella storia*, Einaudi, Torino 1950.
- TURA E. R., «Bibliografia di Luigi Sartori. In ordine cronologico fino a gennaio 1997», in SARTORI L., *Per una teologia in Italia. Scritti scelti*, II, pp. 309-340.
- ID, «Luigi Sartori e “Studia Patavina”», in *Studia Patavina*, 42 (1995) 1, pp. 5-14.
- ID, «Luigi Sartori. In memoriam del primo segretario di Studia Patavina», in *Studia Patavina*, 54 (2007), p. 289-294.
- ID, «Luigi Sartori, un “perito” veneto al concilio», in *CredereOggi*, 33 (2013) 1, pp. 92-104.
- ID, «Presentazione», in SARTORI L., *Per una teologia in Italia. Scritti scelti*, I, Padova 1997, pp. 7-26.
- ID, «Profilo: Luigi Sartori», in *Rivista di Filosofia e Teologia*, 2/2008, pp. 581-596.
- TURA E. R. (a cura di), *Salvezza cristiana e storia degli uomini. Joseph Ratzinger con Luigi Sartori tra i teologi veneti (1975-76)*, Edizioni Messaggero Padova, Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2012.
- TURA E. R. - RICCA P., «Una vita ecumenica: Luigi Sartori», in AA.VV., *Chiamati a libertà. Fede, Chiese, Storia*, Atti della XLIV Sessione di formazione ecumenica, a cura del Segretariato Attività Ecumeniche, Ancora, Milano 2008, pp. 164-175.
- VALENTINI D. (a cura di), *La Teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e la mariologia*, LAS, Roma 1989.
- VATTIMO G., *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1999.
- VETRALI T., «Presentazione», in SARTORI L., *Il gusto della verità. Scritti lasciati in eredità all'Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino - Venezia*, I.S.E. “San Bernardino”, Venezia 2008, pp. 9-12.
- WALDENFELS H., *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988.
- WESTERMANN C., *Creazione*, Queriniana, Brescia 1991³.