

2 ANNO II – LUGLIO / DICEMBRE 2016

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Ecumenismo oggi:
status quaestionis
e problematiche in atto
a cura di E. Albano e J.P. Lieggi

EDB

PETER SCHALLENBERG*

Santità come pienezza dell'umano. La spiritualità della teologia morale

1. Etica e teologia della storia

Il racconto della creazione del mondo nell'Antico Testamento (Gen 1,1-2,4) non a caso si avvicina al sabato: il sabato ebraico mostra piuttosto, come un programma o un paradigma, una visione escatologica della libertà umana, la quale si mostra anche nell'anno giubilare ebraico e persino nell'anno giubilare cristiano fino a oggi. La creazione è il luogo privilegiato per l'alleanza che Dio stesso fonda con gli uomini. Joseph Ratzinger sottolinea: «In questa prospettiva l'alleanza sarebbe la risposta alla rassomiglianza dell'uomo con Dio. Nell'alleanza risplende chi è Dio e chi è l'uomo».¹

Lo scopo della creazione, però, e nello stesso tempo lo scopo e il fine della liturgia e del culto divino, sono essenzialmente identici e vengono simbolizzati proprio nell'istituzione del sabato ebraico: il fine (in tedesco *das Ende*) come la fine (in tedesco *die Vollendung*), come compimento totale e perfezionamento, è veramente la divinizzazione dell'uomo² tramite il processo e il progredire della storia, sia la storia universale, sia la storia individuale di una vita umana in senso biografico. Proprio qui nasce un'etica individuale in sant'Anselmo, cominciando con la sua grande opera *Cur Deus homo?*.

* Docente di Teologia morale presso la Theologische Fakultät - Paderborn (schallenberg@kszh.de).

¹ J. RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Bad Tölz 2005, 79.

² Cf. D.V. MECONI, «Participating Divinity: Recent Reflections on Christian Divinization», in *Theologische Revue* 111(2015), 3-18; anche: T. McDERMOTT, *Filled with all the Fullness of God. An Introduction to Catholic Spirituality*, New York 2013; D.V. MECONI, *The One Christ. St. Augustine's Theology of Deification*, Washington D.C. 2013; P.U. LOPEZ DE MENESES, *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica*, Pamplona 2001; N. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Tradition*, Oxford 2006.

È un processo di superamento del male passo a passo, tramite la realizzazione personale e individuale dell'amore che Dio ci dona. Joseph Ratzinger lo formula così: «Il culto è il tentativo, presente nella storia, di superare il peccato e la colpa, e di ridurre il mondo e la vita personale nell'ordine divino».³ Così vediamo un certo parallelismo fra il culto, da un lato, e del diritto e della legge mosaica (e durante la tradizione ebraica di un concetto di giustizia fino a Emmanuel Lévinas⁴), dall'altro: ambedue vogliono superare il male, già da Caino e Abele in poi. Proprio in questa prospettiva sant'Agostino vede la necessità dello stato come *status iustitiae* contro l'omicidio di Caino,⁵ spiegando in questa linea il suo concetto di un diritto naturale cristologico.⁶

Importante è, di nuovo, la tensione fra mondo interiore e mondo esteriore: soltanto tramite la cura dell'anima⁷ riesce la cura del mondo. Questa accade in primo luogo nella liturgia, nella forma del culto e della celebrazione sacramentale, perché qui l'uomo e il suo agire vengono integrati nel mondo divino, nel mondo dell'eternità, nella realtà dell'amore di Dio.

Con questo si difende da ogni possibile equivoco fra utopia secolare ed escatologia cristiana: la realtà divina dell'amore comincia proprio nella realtà umana di una giustizia legale, però le due realtà non si possono identificare: l'eternità divina comincia nel sacramento, nella liturgia sacramentale, nell'anima umana, ma non nel sistema politico. Un messianismo secolare o un totalitarismo religioso, invece, vogliono realizzare l'utopia di un mondo migliore, anzi di un mondo perfetto, tramite un sistema politico, negando quindi ed eliminando la persona umana individuale e la sua libertà.

Un tale messianismo secolare, spesso nascosto in vesti religiose, secondo Joseph Ratzinger caratterizza un simile programma politico-secolare del moderno. Sullo sfondo si trova sempre la figura di un abate calabrese, Gioacchino da Fiore (1130-1202), con la sua teologia politica di un cosiddetto «terzo regno» dello Spirito Santo sulla terra, con una vera e completa realizzazione della giustizia perfetta, dopo il primo regno della creazione del Padre divino e dopo il secondo regno della rivelazione del Figlio divino, miscelando così la differenza agostiniana fra

³ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg im Br. 2000, 30.

⁴ Cf. F.I. VIOLA, *Der Kairos der Liebe. Das Konzept der Gerechtigkeit bei Emmanuel Lévinas*, Paderborn 2014.

⁵ Cf., in una prospettiva ormai classica, H.A. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York 1963.

⁶ K. DEMMER, *Ius caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre* (Analecta Gregoriana 118), Roma 1961.

⁷ AGOSTINO, *De vera religione* III,1: «ut anima sanetur».

civitas Dei e civitas terrena. In altre parole: il sabato eterno non è soltanto realizzato tramite la liturgia sacramentale della Chiesa, ma viene istituito tramite la politica, cosicché l'umanità arriva all'ultimo progresso etico. La salvezza viene trasformata clandestinamente in una categoria politica. Joseph Ratzinger sottolinea: «L'idea di un progresso si è sviluppata dal cristianesimo, però non è di origine cristiana in quanto essa aspira a una salvezza collettiva e ultimamente politica».⁸

Le conseguenze di una tale teologia politica e di una tale teologia della storia, di un tale totalitarismo, sono in ultima analisi anti-individuali, negando ovviamente la persona, insieme con la sua possibilità di una libera scelta del bene, già dalle fondamenta,⁹ disprezzando così la vera dignità individuale di ogni uomo, perché l'individuo viene visto soltanto come una *quantité négligeable*, come una rotella nel sistema grande della storia del mondo. L'utopia sostituisce l'escatologia e produce pian piano un'etica totalizzante. In questa prospettiva, la rivoluzione e l'utopia sono davvero gemelle: formano entrambe quel nuovo messianismo secolare sul piano politico, quasi una forma dell'antica *gnosis* contro la quale lottava, durante tutta la sua vita accademica, il grande filosofo tedesco-americano Eric Voegelin.¹⁰ Ancora Joseph Ratzinger: «L'idolo dell'avvenire consuma il tempo presente; l'idolo della rivoluzione diventa l'antagonista di un agire razionale sul campo politico verso un vero miglioramento del mondo».¹¹

2. Verso una teologia politica

Con questo siamo entrati nell'etica politica. Si tratta sempre di un agire etico-politico *sub specie aeternitatis*, nell'orizzonte dell'ideale divino, dell'ideale di un amore puro e perfetto, di un amore del dono e del perdono.¹² Eric Voegelin, già menzionato, caratterizza questa teolo-

⁸ J. RATZINGER, «Das Heil der Menschen – innerweltlich und christlich», in Id., *Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten*, Regensburg 2005, 63-83, qui 72; anche: J.V. SCHALL, *Political Philosophy and Revelation*, Washington D.C. 2013, 151-163 («Ratzinger on the Modern Mind»).

⁹ Cf. A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action (1893) di M. Blondel*, Milano 1997; anche: T. KUZMICKI, *Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische optio fundamentalis im neueren ökumenischen Gespräch*, Regensburg 2015.

¹⁰ E. VOEGELIN, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959.

¹¹ J. RATZINGER, «Politische Visionen und Praxis der Politik», in Id., *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg im Br. 2005, 10-27, qui 16.

¹² Cf. A. GNADA, «Il dono come principio dell'agire morale», in V. VIVA – G. WITASZEK (a cura di), *Etica teologica nelle correnti della storia*, Città del Vaticano 2011, 89-93; J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

gia politica sulle orme di Gioacchino da Fiore (e più tardi di Hegel e di Marx) come un ghetto immanente dell'etica politica, perché adesso il compimento dell'uomo e della storia vengono visti soltanto nel mondo reale, eliminando così ogni speranza di un ideale dopo il tempo di questo mondo. In altre parole: il compimento e il perfezionamento dell'umanità e della storia si trovano esclusivamente in una dimensione immanente e politica. L'individuo viene interpretato non più secondo una dignità soprattutto interna e metafisica, ma secondo un'utilità esterna, conforme a criteri di utilitarismo politico.¹³ L'uomo, quindi, diventa solo il protagonista di un processo nel progresso dell'umanità. E la storia non è più, come ha detto sant'Agostino, *distensio animae*, ovvero estensione storica dell'anima umana individuale, ma è solo l'evoluzione del mondo verso un fine immanente, tramite lo strumento della rivoluzione.

Joseph Ratzinger afferma, al contrario: «L'uomo non ha bisogno di maestri di ribellione, ma di maestri di una trasformazione, che aprono proprio nel dolore la gioia e alla fine di un benessere la vera felicità».¹⁴ Proprio qui vediamo il ruolo e l'importanza dei santi: sono infatti maestri di una trasformazione interna, trasformando e consacrando conseguentemente il mondo esterno; si pensi per esempio a santa Teresa di Calcutta e la sua idea di uno stretto nesso fra adorazione eucaristica e carità quotidiana.

La fede cristiana e il dogma cristiano non cambiano il mondo tramite una rivoluzione esterna, ma tramite una trasformazione, una conversione interna dell'uomo che diviene rilevante, poi, per un cambiamento esterno e anche politico. In questa prospettiva, la persona gode sempre della priorità, prima che lo Stato. Da qui risultano la differenza essenziale e la distinzione elementare fra lo Stato e la Chiesa. Lo scopo è una trasformazione dell'uomo, non la rivoluzione di uno Stato. È necessaria una rivoluzione etica, certo, ma con alla base tale priorità di ogni persona.

Ne derivano due conclusioni, interpretando la necessità e il limite dello Stato: dapprima, il rifiuto risoluto di ogni forma di messianismo secolare o di teologia politica in favore di un'etica frammentaria e provvisoria; poi, la dualità (più che il dualismo) di Chiesa e Stato come premessa della libertà umana. Perciò Joseph Ratzinger afferma: «Quando la Chiesa diventa lo Stato, si perde la libertà. Però, anche se lo Stato elimina la Chiesa come istanza pubblica e importante, si perde la libertà, perché lo Stato totalizza l'etica e l'agire della persona e reclama

¹³ Cf. G. SAINT PAUL, *The Tyranny of Utility. Behavioral Social Science and the Rise of Paternalism*, Princeton 2011.

¹⁴ RATZINGER, «Das Heil der Menschen», 82.

la fondazione dell'*ethos*». ¹⁵ Questo vale – *mutatis mutandis* – anche per una fondazione e legittimità dell'economia e di uno Stato sociale. ¹⁶

La fede cristiana, in breve, insegna l'accettazione dell'imperfezione e rende possibile e sopportabile quell'imperfezione. In altre parole: il Nuovo Testamento conosce un *ethos* politico, ma non conosce una teologia politica. Proprio qui si nasconde il punto cruciale della discussione intorno alla teologia della liberazione. L'etica esiste soltanto nell'area della libertà. Il diritto più distinto dell'uomo consiste nel diritto di poter reclamare quella libertà verso il bene, verso la bontà e verso l'amore. E, viceversa, l'impegno principale dello Stato è di proteggere e di incoraggiare questo famoso diritto dell'uomo in cui viene visto il nucleo della dignità umana. Uno Stato che avesse dimenticato questo suo impegno primordiale di assicurare la giustizia non sarebbe più uno Stato, ma, come dice sant'Agostino, soltanto una banda di briganti e di ladri. ¹⁷ Benedetto XVI scrive, quindi, nell'enciclica *Deus caritas est*: «Il giusto ordine della società e dello Stato è compito centrale della politica. Uno Stato che non fosse retto secondo giustizia si ridurrebbe a una grande banda di ladri, come disse una volta Agostino: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*». E, più avanti, il papa sottolinea chiaramente: «La giustizia è lo scopo e quindi anche la misura intrinseca di ogni politica. La politica è più che una semplice tecnica per la definizione dei pubblici ordinamenti: la sua origine e il suo scopo si trovano appunto nella giustizia, e questa è di natura etica». ¹⁸

Qual è, però, il contenuto di quella giustizia? La risposta da parte della fede cristiana è assolutamente chiara: ogni uomo ha il diritto di cercare e di trovare Dio e il suo amore assoluto. A quel diritto risponde lo Stato, in modo frammentario, con la giustizia legale; la Chiesa invece risponde con la liturgia e con i sacramenti e con le opere di carità.

3. L'uomo nuovo

Abbiamo visto che l'uomo nuovo, secondo la fede cristiana, risulta da una trasformazione o, più specificatamente, quell'uomo nuovo cresce

¹⁵ ID., *Kirche, Ökumene, Politik, Einsiedeln* 1987, 193; cf. anche P. NOLTE, *Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat?*, Berlin 2009.

¹⁶ W. KERSTING (a cura di), *Freiheit und Gerechtigkeit. Die moralischen Grundlagen der Sozialen Marktwirtschaft*, Frankfurt a.M. 2010; M. ZÖLLER – M. PETRI (a cura di), *The Market Society and Its Morality. 250 Years of Adam Smith's Theory of Moral Sentiments*, Bayreuth 2010.

¹⁷ AGOSTINO, *De civitate Dei* IV,4.

¹⁸ BENEDETTO XVI, lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 28: EV 23/1580.

da una conversione interna all'amore fino a una rivoluzione legale e istituzionale esterna.

Questa tesi non si può interpretare in senso pelagiano: alla radice di una tale trasformazione non si trovano la volontà umana o una premura naturale – sebbene san Tommaso d'Aquino sottolinei come nucleo del famoso «desiderio naturale» la volontà naturale di ogni uomo di essere felice¹⁹ – ma la rivelazione divina. Dio stesso, *ens perfectissimum et summum bonum*, agisce e prende l'iniziativa tramite la creazione del mondo e dell'uomo, rendendo parte al suo spirito per trovare la vera vita beata. L'alleanza del Sinai, violata dall'uomo durante tutta la storia dell'Antico Testamento, viene restaurata nella persona di Cristo e nell'alleanza del Nuovo Testamento. Nell'esodo del battesimo tramite la vita sacramentale della Chiesa, quell'alleanza viene aperta all'uomo individuale.

In Gesù Cristo, Dio rivela non soltanto se stesso, ma anche se stesso come misura di ogni uomo. Proprio per questo il concilio Vaticano II sottolinea: «Gesù Cristo come "immagine di Dio invisibile" (Col 1,15) è nello stesso tempo l'uomo perfetto, che restituisce nei figli d'Adamo l'immagine originale di Dio».²⁰ In questa prospettiva, Gesù Cristo è il secondo Adamo (*adam eschatos*). Sullo sfondo si vede l'idea paolina di una tipologia fra Adamo e Cristo: tutta l'umanità del passato è una personalità corporativa, *Adama*, però non definitiva, piuttosto segnata dal peccato originale e quindi da superare, e superata tramite la croce e la risurrezione di Cristo che è l'Adamo secondo, nuovo e definitivo. Con Cristo, dunque, è cominciata l'umanità seconda e definitiva, risalendo non a una discendenza naturale, ma alla discendenza soprannaturale del battesimo e dei sacramenti. Si tratta quindi di un superamento dell'umanità naturale, di una vittoria sul peccato e sull'egoismo naturale, di una vittoria poi sull'*eros* naturale e pagano per arrivare a un amore benevolo.

L'insegnamento dei due Adamo viene spiegato nell'insegnamento delle due città (*polis*) e nell'insegnamento agostiniano dei due regni:²¹ l'uomo vecchio del peccato vive nella *civitas terrena* con il contegno morale del cosiddetto *uti*, cioè approfittando e servendosi delle funzioni degli altri uomini. L'uomo nuovo della grazia divina invece vive nella *civitas Dei*, con la virtù del cosiddetto *frui*, vivendo dell'amore puro, benevolente, al di là di ogni praticità o utilità. In altre parole: in Cristo accade la giustificazione fondamentale e più radicale di ogni

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 19: «Non pertinent ad liberum arbitrium ut volumus esse felices».

²⁰ CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 22: EV 1/1386.

²¹ G.B. MATTHEWS (a cura di), *The Augustinian Tradition*, Oakland 1999.

persona umana, indipendente dal profitto o dalla valorizzazione o da una valutazione esterna. Proprio adesso è guarito il peccato originale ed è restaurata la libertà originale per il bene, la libertà del *frui*, dell'amore senza l'angoscia di perdersi. Cristo stesso è la vera icona, la vera immagine di Dio stesso. Con lui, la ricerca umana del Dio vero si concretizza. Sant'Ireneo di Lione sottolinea quindi, in questa prospettiva: «Quando Dio si è fatto carne, ha mostrato la vera immagine di se stesso, diventando ciò che era la sua immagine».²²

A questa conoscenza dell'immagine divina in Gesù Cristo è legata dunque la conoscenza di quest'immagine nel volto di ogni uomo, un pensiero che ha ispirato tutta la teologia francescana, soprattutto gli scritti di san Bonaventura.²³ L'incarnazione e l'etica cristiana si incrociano. La rivelazione di Dio in Gesù Cristo si allunga non soltanto nella storia del mondo e dell'umanità, ma anche nella storia individuale e biografica di ogni uomo. E qui si tocca il *proprium* del cristiano stesso: il *logos* della storia e dell'esistenza è persona, come persona però amore perdonante, non nel senso casuistico, ma nel senso esistenziale del perdono e di cura dell'incapacità umana di una vita beata. Solo in considerazione di Cristo e del suo amore perfetto, verso il Padre e dato dal Padre, diviene possibile una vita umana perfetta, liberata una volta per sempre dall'obbligo di una permanente auto-giustificazione. Solo la conoscenza di questa logica divina dell'amore libera dalla contrazione di un moralismo autonomo.

In questo consiste davvero la rivoluzione radicale del nuovo Adamo, una rivoluzione che ci insegna di comprendere Cristo come ultimo uomo,²⁴ come uomo che porta ogni uomo al suo avvenire, un avvenire che consiste proprio nel fatto del «venire» di Gesù tramite la sua Chiesa sacramentale, nel fatto di non essere soltanto uomo, ma di vivere in comunione con Dio stesso.

4. Un impulso dall'Antico Testamento

Proprio dopo l'espulsione di Adamo ed Eva dal paradiso si trova la storia paradigmatica di Caino e Abele: Caino uccide suo fratello Abele. Per l'Antico Testamento il male (e il peccato) comincia in una maniera duplice: dapprima e ancora nel paradiso in pensieri, poi in parole, infine in opere e in omissioni. Dapprima con la sfiducia di Adamo ed Eva, il

²² IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* V,16,2.

²³ D. ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, Freiburg im Br. 2009, 327-353 («Gottes Barmherzigkeit als Gestalt seiner Demut»).

²⁴ 1Cor 15,45: «Adam o eschatos».

pensiero dubitante nei loro cuori, poi (fuori dal paradiso) con l'assassinio di Abele. Questo male viene però svelato dalla coscienza umana naturale, da Dio stesso con una doppia domanda. Dapprima Dio domanda ad Adamo: «Adamo, dove sei?». Adamo, l'uomo creato da Dio, si è nascosto da Dio suo creatore. Poi, dopo l'omicidio di Abele, sentiamo la seconda domanda di Dio: «Caino, dov'è tuo fratello Abele?». Caino risponde con un'altra domanda, piuttosto retorica: «Sono io il custode di mio fratello?». La domanda appare così assurda e ridicola che Dio non risponde di nuovo. Chi altro deve essere il custode dell'uomo, se non l'uomo stesso? Solo così si può evitare che l'uomo diventi omicida dell'uomo – o, come dirà più tardi Thomas Hobbes: *Homo homini lupus est!* –, se ogni uomo comprende se stesso come il custode privilegiato del suo fratello.

Proprio qui, in questo momento, nasce l'etica, nascono la misericordia e la solidarietà. Nota sant'Agostino che con l'assassinio di Abele, con il delitto di Caino comincia la necessità dello Stato – come *status iustitiae* – e della legge, proprio per evitare delitti conseguenti. Quindi, questo è l'impegno dello Stato che costruisce un vero *status iustitiae*, uno Stato e un'istituzione ferma della giustizia fondamentale e principale, soprattutto del diritto di vivere: assicurare che nessun uomo venga assassinato dal suo fratello. Dalla giustizia fondamentale fino alla misericordia e all'amore, è ancora una lunga strada. Ma questa strada e questo processo del miglioramento etico e della correzione del «mondo di lupi» cominciano con questa domanda programmatica di Dio e della coscienza: «Dov'è tuo fratello? Dove sono la tua tolleranza e solidarietà?». ²⁵

5. Un aggravamento dal Nuovo Testamento

Quasi alla fine del Vangelo secondo Matteo, prima della congiura contro Gesù e della sua passione, viene raccontato dell'ultimo giudizio. Qui viene radicalizzata la domanda dell'Antico Testamento. Alla fine si legge: «Allora anch'essi risponderanno: "Signore, quando ti abbiamo veduto aver fame o sete, o forestiero o nudo o malato o in carcere e non ti abbiamo assistito?". Allora risponderà loro: "In verità vi dico: ogni volta che non lo avete fatto a uno di questi più piccoli, non lo avete fatto a me"». ²⁶ Di nuovo ogni conoscenza del bene e ogni scoperta di una misericordia attiva e vivente cominciano con una domanda, questa

²⁵ J. LAFITTE, *Tolérance intolérante? Petite histoire de l'objection de conscience*, Paris 2010.

²⁶ Mt 25,44-45.

volta da parte dell'uomo: «Quando ti abbiamo assistito?». E adesso Gesù risponde con la risposta alla vecchia domanda di Caino, ormai classica: «Sono io il custode di mio fratello?». Sì, ogni uomo, come uomo, è obbligato a essere il custode, il samaritano misericordioso, perché Dio stesso è presente in ogni uomo. Qui si toccano l'essenza e il nucleo nuovo dell'etica cristiana come risplende nel messaggio e nella vita di Gesù: Dio si è fatto uomo, e si incontra l'uomo in maniera giusta e valida soltanto se si scopre in ogni uomo l'immagine vivente di Gesù.

Adesso la misericordia non è più soltanto una virtù borghese o una cortesia civile, utile per una convivenza pacifica. No, la misericordia è adesso il nuovo nome dell'identità fra amore di Dio e amore verso gli uomini, quell'unità di cui parla Gesù come il comandamento più importante. Dio stesso è diventato solidale con ogni uomo, specialmente con colui che vive nella povertà del corpo o dell'anima, con colui che vive nel peccato. Dio stesso, come risposta incarnata alla vecchia domanda di Caino, diventa il custode primordiale dell'uomo, come il buon pastore, fino alla morte. E la sua morte si pone proprio come l'ultima dimostrazione di quella solidarietà di Dio con l'uomo. Sulla croce la misericordia riceve un nome nuovo e definitivo: rappresentanza! E ogni uomo è irrevocabilmente invitato ed esortato a questa nuova forma di misericordia, che non si chiude nel ghetto della contentezza, ma che vive la miseria dell'altro uomo e cerca di aiutarlo. Perché ogni uomo vede davanti a sé la pretesa divina di essere e di vivere in rappresentanza di ogni altro uomo e della sua dignità umana.²⁷

Una tale misericordia, sottolineata nella parabola del buon samaritano, deve essere prolungata logicamente in campo pubblico e politico, vale a dire che la virtù privata del samaritano deve essere sistematizzata in un sistema politico ed economico, in un sistema di misericordia e di solidarietà. Benedetto XVI sottolinea quindi che «l'amore ha bisogno anche di organizzazione quale presupposto per un servizio comunitario ordinato».²⁸ Proprio questo è il senso dello Stato sociale moderno: nient'altro che il prolungamento dell'amore del samaritano verso la comunità solidale di uno Stato. Tale solidarietà di uno Stato sociale, però, comincia con la virtù privata, comincia con un ambiente di amore, di carità e di perdono, come ogni uomo lo sperimenta nell'ambiente di una famiglia. E proprio per questo la famiglia e il matrimonio formano il nucleo dello Stato e della società, una vera scuola di santità,²⁹ perché nessuno può vivere un amore se non ha conosciuto un tale amore e una

²⁷ W. HÄRLE, *Würde. Groß vom Menschen denken*, München 2010.

²⁸ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 20.

²⁹ P. SCHALLENBERG, *Ehe und Familie zwischen Himmel und Erde. Überlegungen aus Anlaß der Römischen Synode*, Köln 2015.

tale benevolenza gratuiti. Di nuovo, la misericordia di un cuore sincero e attento e la solidarietà di uno Stato sociale sono gemelle: la dignità di ogni uomo deve essere assicurata e protetta da un sistema di leggi e, nello stesso tempo, dalla virtù di ogni uomo vivente in questo Stato.³⁰

La solidarietà crea il fondamento solido di un ordine statale, ma la solidarietà ha, nella prospettiva cristiana, anche una motivazione solida: Dio si è fatto uomo. Nello stesso tempo si vedono chiaramente anche i limiti dello Stato. Benedetto XVI mette in guardia contro lo Stato del totalitarismo sociale, contro un *Leviathan* sociale: «Lo Stato che vuole prevedere tutto, che assorbe tutto in sé, diventa in definitiva un'istanza burocratica che non può assicurare l'essenziale di cui l'uomo sofferente – ogni uomo – ha bisogno: l'amorevole dedizione personale». Perciò il papa descrive la dualità di Chiesa e di Stato come due compiti differenti: «La società giusta non può essere opera della Chiesa, ma deve essere realizzata dalla politica. Tuttavia l'adoperarsi per la giustizia lavorando per l'apertura dell'intelligenza e della volontà alle esigenze del bene la interessa profondamente».³¹

6. Un compimento escatologico

Il cristianesimo è infatti la grande religione della carità, dell'amore del prossimo, sapendo che questo mondo è provvisorio e vive della speranza nella storia³² e che ogni tentativo di costruire nel tempo e sulla terra il cielo causa sicuramente l'inferno. Questo ci ha disastrosamente mostrato l'esperienza brutale del comunismo. Questo mondo non è il luogo per costruire il cielo, ma per rispettare i diritti fondamentali della persona e della sua libertà,³³ sulla base di una giustizia legale per tutti. E il luogo per preparare un perfetto amore celeste tramite istituzioni di giustizia, tramite una politica giusta. Alla radice di una tale visione si trova il mistero dell'incarnazione: a partire da Cristo tutti gli uomini sono uguali e rappresentanti di una dignità assoluta, fuori dell'*uti* e della strumentalizzazione,³⁴ una dignità alla quale si risponde giustamente solo con l'amore.

³⁰ M. QUANTE, *Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*, Hamburg 2010.

³¹ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 28.

³² J. PIEPER, *Hoffnung und Geschichte*, München 1967.

³³ H. THOMAS – J. HATTLER (a cura di), *Personen. Zum Miteinander einmaliger Freiheitswesen*, Heusenstamm 2012.

³⁴ P. SCHABER, *Instrumentalisierung und Würde*, Paderborn 2010.



L'articolo tratta il tema della spiritualità come base di un'etica teologica, un tema ormai classico, in sei passi. Un primo punto si riferisce, in una prospettiva agostiniana, al tema della filosofia e teologia della storia, partendo dal racconto classico della creazione del mondo nell'Antico Testamento. Un secondo punto tratta, di conseguenza, la possibilità di una teologia politica cristiana, lontano da Carl Schmitt, ma vicino a Hanna Arendt. Il terzo punto illumina la dualità di Adamo e Cristo, paragonando questo schema con un altro dualismo, quello di frui e uti in sant'Agostino. Segue un riferimento all'Antico Testamento con le figure paradigmatiche di Caino e Abele e al Nuovo Testamento con la figura esemplare del buon samaritano. Alla fine tratta della prospettiva escatologica come criterio di differenza fra totalitarismo politico ed etica teologica cristiana.



The article treats the theme of spirituality in catholic moral theology, a classical for modern catholic ethics. The first point is to explain the perspective of saint Augustine and his theology of history, starting with the famous story of divine creation in the beginning of the Bible. The second point discusses then the possibility of political theology, far away from Carl Schmitt, but nearer to Hanna Arendt. The third step is to explain the classical dualism of Adam and Christ, concerning in the same moment the dualism of frui and uti in saint Augustine. We see this also in the Old Testament and the figures of Cain and Abel, as in the New Testament and the story of the good Samaritan. Therefore, at the end, we see the essential perspective of Christian ethics: escatology as criteriology against any political temptation of totalitarianism.

**SPIRITUALITÀ – TEOLOGIA DELLA STORIA – ESCATOLOGIA –
TEOLOGIA POLITICA AGOSTINIANA – UOMO NUOVO GIUSTIFICATO**