

“In Lui ci ha scelti” (Ef 1,4). Studi in onore del prof. Giorgio Gozzelino

a cura di **Sabino Frigato**

Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2001, pp. 400.

Con il presente scritto commemorativo, la Sezione Torinese della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana ha voluto onorare il suo professore uscente, ormai settantenne, Giorgio Gozzelino. Il noto studioso ha insegnato per 38 anni teologia dogmatica, a cui si aggiunta più tardi anche la teologia spirituale. La maggior parte dei contributi della miscellanea viene da suoi ex studenti e punta su un tema molto caro a Gozzelino, sul “cristocentrismo” che compare in varie ramificazioni della teologia dogmatica, morale, spirituale, biblica e persino nell'ambito della dottrina sociale.

Prima di entrare nei dettagli, pare utile vedere brevemente in quale veste si presenta il “cristocentrismo”. Da una parte esso sembra una categoria piuttosto generica, se viene applicato (fra l'altro) a santa Caterina da Siena (211 ss.) e a sant'Alfonso de' Liguori (335 ss.). In un certo senso ogni teologo cristiano può pretendere di essere “cristocentrico”. In alcuni contributi che puntano di più sul metodo, il “cristocentrismo” viene descritto (in modo negativo) come “superamento” del “duplice ordine” che oppone la natura al soprannaturale e (in modo positivo) come partenza dalla rivelazione in Gesù Cristo (vedi soprattutto A. Bozzolo: 57; R. Carelli: 72, 86, 108). “La pretesa più radicale e benefica del cristocentrismo... consiste nel recuperare il fatto che la fede ha un proprio pensiero, derivante dal riconoscimento della singolarità di Gesù come luogo assoluto dell'identificazione della verità di Dio” (Bozzolo: 57). Oppure, con le parole di G. Colombo: “una teologia che, *partendo dalla rivelazione*, parte dal soprannaturale e incontra la natura come *implicazione logica necessaria*” (corsivi di Carelli: 86, nota 42). A nostro parere, tale “cristocentrismo” (con le sue ispirazioni a Karl Barth, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar e altri) è un approccio benefico intanto consolidato, ma dovrebbe forse a volte tenere maggiormente conto del dogma del concilio di Calcedonia secondo cui la natura divina e quella umana in Gesù Cristo non sono né separate né mescolate. In questa chiave è necessario valutare pienamente la distinzione fra la realtà naturale e quella soprannaturale, senza se-

pararle. Altrimenti si rischia di cadere in una specie di cristomonismo che non prende sul serio la giusta autonomia delle realtà create e che fa tramontare il tesoro gratuito della grazia in un miscuglio troppo generico dell'“Alleanza”.

Un altro filo rosso di vari contributi è la critica alla “manualistica”. Tale critica è comprensibile di fronte a certi manuali neoscolastici, ma sembra dimenticare che intanto è cresciuta parecchio la produzione di manuali teologici, fra cui quelli di Gozzelino. Le critiche generiche al passato (p. es. R. Carelli: 73, 91) non sembrano tenere conto delle varie sfumature della “manualistica” e forniscono qualche volta una caricatura (la pretesa “opposizione” fra grazia e libertà nel campo della grazia [91] vale al massimo per certi approcci molinisti, ma non può essere accettata per la scuola tomista). Tali critiche verrebbero mosse anche ad autori famosi ben concreti, come Scheeben, Bartmann o Schmaus? Sembra esistere una certa dimenticanza del trattato della Creazione nella produzione teologica di Gozzelino, di modo che l'autore ha lasciato solo una antropologia teologica, non tenendo conto sistematicamente del fatto delle creature non umane (1985; 1991); così ha sentito recentemente il bisogno di aggiungere un trattato proprio sul mondo angelico (2000) (vedi qui 13-14). Tenendo conto dello schema “classico” da Pietro Lombardo in poi, si sarebbe potuto vedere meglio il ruolo sistematico dell'intera creazione e mettere in rilievo più fortemente il profilo soprannaturale della grazia, proveniente dal Verbo incarnato.

Nonostante qualche rilievo critico, la presente miscellanea offre uno sguardo ampio e fecondo sul lavoro teologico contemporaneo. All'inizio dello scritto si trova un breve profilo biografico di Gozzelino che avrebbe costituito “un traghetto dalla ermeneutica dei dati della fede in chiave cosmocentrica di stampo neoscolastico ad un'altra in chiave antropocentrica di stampo personalistico-esistenziale” (11-13, qui 12). La predestinazione in Cristo sarebbe la “chiave ermeneutica fondativa della totalità della teologia” di un “*cristocentrismo* pneumatologico” (13). Segue un elenco delle pubblicazioni del teologo (13-18).

Fra i contributi offerti, spiccano quelli sul mistero di Cristo: al primo posto troviamo un pregevole studio su “Cristologia e inculturazione” uscito dalla penna di Angelo Amato (19-32). Viene dato un bilancio equilibrato sull'attuale ricerca, articolando alla fine quattro criteri per un'inculturazione riuscita. Segue un'analisi della formulazione “Gesù Cristo *porta* del Padre” in Ignazio di Antiochia (Ferdinando Bergamelli: 33-43); qui si trova anche una nota sulla “questione ignaziana” che prende le dovute distanze dalle proposte di R. M. Hübner e del suo allievo T. Lechner, i quali vogliono collocare le lettere ignaziane nella seconda metà del sec. II (34 s., nota 6). Andrea Bozzolo fornisce uno sguardo sul “cristocentrismo” della sacramentaria del Novecento, presentando gli approcci di O. Casel, E. Schillebeeckx e K. Rahner, non

senza rilievi critici nei confronti degli autori citati (45-67). Inoltre mette in guardia contro talune tendenze a collocare i sacramenti “dal piano delle azioni storiche della Chiesa a quello delle qualità trascendentali dell’ente” (64) e richiama l’esigenza d’includere più fortemente l’evento rituale quale riflesso dell’incontro fra Gesù Cristo e l’uomo (66). Dal mistero di Cristo parte anche un’indagine sul sacramento del matrimonio come “paradigma del *mysterion*” (Stefano Rosso: 353-378).

Un’attualità particolare riveste senz’altro il contributo di Giovanni Caviglia, “Gesù Cristo, il nome al di fuori del quale non c’è salvezza. Cristianesimo, religioni, dialogo” (143-195). Il lavoro si offre come prospettiva complementare alla recente dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dominus Iesus*, alle cui conclusioni viene dato pieno sostegno. Alcuni aspetti più legati alla storia della teologia emergono in un contributo su “Fede, cristocentrismo ed antropologia nelle ‘Orazioni’ di santa Caterina da Siena” (Marcella Farina: 211-239), in un’indagine su “Cristo negli ‘Atti dei martiri’” (Mario Maritano: 303-333) e in una presentazione della spiritualità alfonseiana: “Alfonso de’ Liguori e la spiritualità cristocentrica di Maria Domenica Mazzarello” (Maria Esther Posada: 335-351).

Uno *status quaestionis* sulla teologia della grazia viene da Roberto Carelli (69-119) che osserva: “La grazia non solo è il centro dell’antropologia cristiana, ma più ancora è il punto di convergenza di tutte le altre discipline teologiche, e proprio per questo è da sempre il crocevia delle più difficili questioni teologiche...” (70). All’autore “sembra che le categorie scolastiche siano un patrimonio che la teologia non potrà né dovrà mai perdere, ma è da discutere l’utilizzo che oggi se ne possa fare” (87). Carelli vuole arricchire il tema con un approccio “fenomenologico-trascendentale”: “In concreto si tratta di articolare l’intima corrispondenza di una *ontologia della grazia* svolta come *fenomenologia del dono*, con un’*antropologia della libertà* prospettata come *teoria trascendentale dell’atto della libertà*” (89). Alcune proposte possono suscitare delle perplessità, come il mettere sullo stesso piano “la fede di Maria e quella di Gesù” (107) oppure l’approccio antropocentrico che descrive l’antropologia teologica nel triplice aspetto di protologia, grazia ed escatologia (82): una tale impostazione, trasmessa nel *curriculum* universitario, non rischia di affondare l’aspetto integrale della teologia che include l’intero cosmo? Il concetto del “merito” è davvero “infelice” (78)? Sembra più felice il tentativo di legare la dottrina della grazia con la mariologia, con la realtà del peccato e con gli eventi sacramentali (106-119). Carelli presenta l’intuizione “di una mariologia, e quindi di una ecclesiologia e di un’antropologia in chiave sponsale” (109). L’autore ribadisce in questo contesto: “ci sembra di dover dire che estromettere o marginalizzare la presenza di Maria nel dibattito ecumenico possa solo sfavorire l’opera di chiarimento e allontanare l’ora dell’unità” (110).

Oltre ai contributi più nettamente dogmatici (che prevalgono), troviamo nella miscellanea una forte presenza della teologia morale. Paolo Carlotti fornisce un bilancio del “dibattito contemporaneo” sul rapporto fra “Psicologia e morale” (121-142). L'autore ribadisce il bisogno di “perseguire la moralizzazione delle persone concrete” (142), senza perdere di vista la validità universale della norma morale. All'amore coniugale nella grande catechesi di Giovanni Paolo II è dedicato l'articolo di Egidio Ferasin (241-264). L'analisi punta sul concetto di “amore”, da non contrapporre alla procreazione, sul valore morale della continenza periodica e sulla castità coniugale di ogni vero cammino spirituale dei coniugi. L'autore mostra con chiarezza la collocazione di questi temi nella “teologia-pedagogia del corpo” del papa, dove la paternità e maternità responsabile costituiscono un elemento centrale (cf. 242 s.).

Guido Gatti offre una prospettiva equilibrata sullo sviluppo della teologia morale nella scia del Vaticano II sotto il titolo “La teologia morale tra cristocentrismo e antropocentrismo” (287-302). Di fronte ai più recenti testi di morale fondamentale, l'autore ribadisce il “ricupero dell'impostazione aretologica” con l'etica delle virtù in Tommaso. A differenza dell'approccio di Suárez, che descrive l'uomo *tout court* “come l'immutabile essenza metafisica dell'uomo”, l'Aquinate porta a vedere “l'ordinamento gerarchico dei fini cui sono costitutivamente orientate le tendenze naturali dell'uomo” (297). Con un tale “ritorno al carattere cristocentrico ed evangelico dell'etica fondamentale” (298) si riesce anche a superare i vicoli ciechi del teleologismo che porterebbe ad una “vanificazione del ruolo della teologia morale speciale” (296, nota 22).

Non manca neppure un contributo sulla dottrina sociale, dove si descrive il cammino dalla *Rerum novarum* di Leone XIII fino alla *Pacem in terris e Mater et Magistra* di Giovanni XXIII (Sabino Frigato: 265-285). Sorprende un po' la dura critica al “papa buono” che avrebbe “palesamente modulata (la *Pacem in terris*, n. 5) secondo la teologia dei due ordini” (280). E' davvero corretto criticare la distinzione della persona umana, dotata di intelligenza e volontà, dalla dignità ancora più grande della persona umana alla luce della rivelazione (cf. 281 s.)? L'ultimo contributo della miscellanea punta sull'intreccio fra evangelizzazione ed educazione (Riccardo Tonelli: 379-393).

E' presente anche l'esegesi. Una pista di ricerca importante viene aperta dall'articolo di Mario Cimosà su “Tendenze escatologiche nella traduzione greca (LXX) dei Salmi” (197-210). Con l'esempio di tre salmi (16, 49 e 73), l'autore richiama giustamente “l'attenzione dei teologi sulla necessità di studiare a fondo la traduzione greca per cogliere la progressività della rivelazione divina anche su questo problema che tocca il destino finale dell'uomo” (198). Nelle traduzioni della Settanta, i salmi analizzati acquistano una maggiore dimensione escatologica che prepara già l'orizzonte

presente con la fede nel Cristo risorto.

Insomma: la miscellanea offerta a Giorgio Gozzelino fornisce al lettore un buon approfondimento soprattutto della teologia sistematica, presentata alla luce di Cristo.

Manfred Hauke