

Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake

■ Enrico Brancozzi

Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 2005, pp. 368.

Il giorno in cui le opere e le posizioni di un grande professore diventano oggetto di un'analisi pubblicata con un titolo che include anche il suo nome, deve essere considerato come la data di nascita di una nuova "scuola" teologica. In questo senso, nel mondo scientifico della teologia, il processo di nascita di una "scuola greshakiana" è già incominciato. Come la teologia per esempio di un Karl Rahner, di un Hans Urs von Balthasar e di un Karl Lehmann, anche la teologia di Gisbert Greshake contiene un nucleo notevole che può offrire una prospettiva nuova con cui rileggere e interpretare in un modo nuovo tutti i temi della teologia: la dottrina di Dio, la creazione, l'antropologia, la soteriologia e la cristologia, la dottrina della grazia, l'ecclesiologia e l'escatologia.

Il nucleo che tiene insieme tutte le riflessioni del celebre teologo di Friburgo è l'idea di *communio*: l'ultimo libro di Greshake, *Der dreieine Gott*, mostra una teologia trinitaria rinnovata e strettamente interpersonale che descrive non solamente la Trinità immanente, ma anche la «Trinità economica» come una *communio personarum* che realizza una piena libertà ed unità nella differenza – quindi una *communio* perfetta. Questa «libertà comunitaria» eterna si apre *ad extra* nell'atto libero della creazione del mondo come una «comunità dell'essere», e nella creazione dell'uomo che riceve come una «creazione secondo l'immagine del Dio trino» una «libertà donata» con il compito di realizzare la propria identità relazionale in una comunità con tutti gli altri esseri, con gli altri uomini e con il Dio unitrino come archetipo, origine e unico compimento dell'essere e della personalità umana. Così inteso, l'uomo era destinato e chiamato a essere l'interlocutore del Dio unitrino. In senso contrario ciò significa che il malinteso storico dell'auto-comprensione dell'umanità con il conseguente rifiuto di questa *communio* con Dio non solamente danneggia la comunità umana, che diventa incapace di realizzare una vera comunione interpersona-

le, ma anche la pacifica convivenza di tutti gli esseri del mondo. Nella storia della salvezza, considerata da Greshake come una nuova auto-rivelazione attiva e libera della Trinità che si apre agli uomini, al tempo ed al mondo, Dio chiama l'umanità a ri-entrare come interlocutrice in una nuova *communio* con Lui, in una piena *communio personarum*. Tutte le opere salvifiche di Dio nel mondo, in cui la Trinità si apre in modo attivo per sanare, salvare e santificare l'uomo, devono allora essere considerate come processi dinamici per ri-creare una comunità nuova tra due interlocutori liberi, tra il Dio unitrino con una volontà salvifica libera, e l'uomo con una libertà donata: cristologia, grazia, sacramenti e Chiesa quale comunità di fedeli come interlocutori trascendentali di Dio, e il Dio trino come interlocutore degli uomini.

Nel processo dinamico di una convivenza attiva degli uomini con la comunità intra-divina delle persone divine crescerà anche la comunità interpersonale degli uomini fino al compiuto escatologico, che sarà un giorno la nostra convivenza piena con le persone divine nel cielo come unione comunitaria tra l'immagine e il suo archetipo. Attraverso il concetto di *communio* – utilizzato in modo analogo – si possono anche, secondo Greshake, superare molti problemi storici nella dottrina della grazia, nell'escatologia e nell'ecclesiologia, così come molte differenze nel dialogo interconfessionale.

In questa prospettiva, è possibile anche comprendere l'idea, il titolo e la concezione del libro veramente affascinante di Enrico Brancuzzi, *Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gisbert Greshake*, che è la pubblicazione di una tesi di dottorato presentata nel 2004 alla «Hochschule Sankt Georgen SJ» a Francoforte sotto la direzione di Erhard Kunz. Non solamente l'idea di creare una sintesi integrale della teologia davvero vasta di Greshake sulla base dei suoi concetti di *communio* e di «interlocutore», ma anche la suddivisione ben strutturata dei capitoli, la bibliografia ricca e il dialogo veramente fecondo non solamente con molti teologi, ma anche filosofi, sociologi e psicologi della scienza contemporanea e internazionale, dimostrano l'elevato livello dell'autore che mai perde la visione dell'insieme e una distanza critica.

Il suo libro di 368 pagine è ben leggibile, perché sempre individua in modo diretto e conciso il vero nucleo del tema e della riflessione, senza smarrirsi in speculazioni troppo marginali: il tutto è attraversato da un «filo rosso» che incomincia con l'escatologia (cap. I) come «Futuro della storia dialettica delle libertà» (I, 3) e continua con «Il ministero: tra fedeltà e ripensamento» (cap. II): il ministero sacerdotale appare così come una *repraesentatio Christi* (II, 4) conseguente a Cristo, come unico vero mediatore che crea una *communio* tra la santa Trinità come *communio*

eterna (cap. III), e l'umanità come una *communio* creata e destinata a essere l'interlocutrice del Dio trino (cap. IV). Questa concezione dinamica e dialettica delle opere salvifiche di Dio verso Cristo e la Chiesa ha bisogno di un'antropologia relazionale, dinamica e dialogica, sulla base di una concezione dinamica e dialettica della grazia come un «Dono che giustifica» (cap. V), in un dialogo interpersonale e dinamico tra le due libertà analogiche (cap. VI). L'oggetto della grazia come «Dono e compito» (cap. VII) è l'uomo come soggetto libero nel quale il dono della grazia (*Gabe*) diventa un compito (*Aufgabe*) che crea insieme una «nuova relazionalità divino-umana» (VIII, 2) come una *communio* verticale (Dio-uomo; uomo-Dio) e una nuova comunità orizzontale che crea una nuova umanità unita dei fedeli (cap. VIII).

Nell'ultimo capitolo e nella sua conclusione l'Autore vuole dimostrare la dottrina della grazia di Greshake come «Centro della riflessione teologica» (cap. IX): La concezione dinamica, dialettica e interpersonale di Greshake è all'inizio un «dono gratuito» (Conclusione, 1) che necessita – per poter divenire il compimento della natura umana – di una «indispensabile collaborazione dell'uomo» (Concl., 2) nei sacramenti, nella Chiesa e nella spiritualità (Concl., 5-6). Questa comunità gratuita e attiva creerà nel compimento escatologico la piena convivenza dell'uomo con la comunità trinitaria che sarà anche il compimento della natura umana: la convivenza dell'immagine con l'archetipo.

Questa concezione intelligente ed equilibrata di Brancozzi non merita solamente un apprezzamento dei lettori, che ne riceveranno molti stimoli preziosi, ma già ha meritato anche una fervida lode di Greshake stesso che può veramente «sentirsi compreso» (p. 10). L'unico appunto critico di Greshake («Solo brevemente si è accennato al peccato come negazione della *communio*», *ibid.*) diventa forse anche quello di molti lettori nei confronti della tesi di Brancozzi: l'Autore – che segue Greshake nella sua riabilitazione del «vero Pelagio» contro un malinteso storico della sua posizione, provocato da sant'Agostino e dalla sua «antropologia negativa», e nella sua resistenza contro la dottrina della grazia tradizionale basata sull'agostinismo storico (cap. VI) – non realizza che la sua posizione corre il rischio di negare il mistero del peccato originale, considerato da Agostino e dalla tradizione come perdita della *vera libertas*! Il fondo di questa strategia è chiaro: senza il presupposto di una libertà umana iniziale che nega le conseguenze del peccato originale, crollerà la concezione dinamica, dialettica e dialogica della grazia di Greshake come «comunione e cooperazione di due libertà»!

Dal punto di vista scientifico, Brancozzi tocca i temi di «peccato» e «peccato originale» soltanto due volte e in modo breve, e accusa il sant'Agostino storico di aver proclamato un'antropologia negativa e una *praedestinatio gemina*. Questo vale

sicuramente per l'agostinismo storico nell'epoca tardomedievale e per la sua interpretazione nel volontarismo, nominalismo e giansenismo fino al XVIII secolo, o ancora oggi per l'interpretazione di Kurt Flasch (*Logik des Schreckens*), ma non per il vero Agostino che non ha mai parlato di una predestinazione gemina e sempre ha cercato una distinzione tra una «libertà della scelta» – che esiste anche in un peccatore – e una «piena libertà» come un «poter amare e desiderare tutto ciò che è vero e buono» (che non esiste più nell'uomo per influsso del peccato originale, che crea nell'uomo stesso un *amor sui usque ad contemptum Dei*, secondo l'espressione agostiniana nel *De civitate Dei*). Il vero *doctor gratiae* come difensore del primato assoluto della grazia proclamò allora – contro Pelagio – il «dono non meritato» di una grazia ricreante come *initium fidei* e rinascita della «piena libertà» che era perduta. Solamente un uomo così liberato diventa, secondo Agostino, un cooperatore e interlocutore di Dio. Malgrado tutti gli altri meriti di questo lavoro veramente pregevole, la tesi dell'autore non riesce a integrare la profondità dell'antropologia e della dottrina della grazia di Agostino: anche la concezione della grazia di Brancozzi intende quest'ultima come un «dono gratuito» (pp. 318s.), ma questo dono, secondo Greshake e Brancozzi, ha bisogno della libertà umana come cooperatrice ed interlocutrice per creare un *initium fidei*!

Non solo secondo l'antropologia di Agostino, ma anche secondo l'antropologia contemporanea, una «libertà neutrale della scelta» con un'auto-fissazione esistenziale non sarebbe mai sufficiente per una conversione dell'uomo! Una teologia che sottovaluti questo fatto e trascuri questo nucleo esistenziale della riflessione agostiniana corre il rischio di ricadere nelle posizioni non solamente del falso, ma anche del vero Pelagio! Agostino non ha proposto un'antropologia negativa, ma semplicemente più realistica, e mai ha negato una cooperazione consecutiva dell'uomo con Dio: «Colui che ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te!» (*Sermones* 169, 13). L'*initium fidei* è invece – come era già la creazione dell'uomo – un'opera divina ricreante «senza di noi»: «Nel caso della grazia si tratta di nature da guarire e non di nature da costituire» (*De natura et gratia* 11, 12). «(L'uomo) malato non sapeva di sé, ma al Medico non era nascosto» (*Sermones* 340A).

Tuttavia questo appunto critico non vuole e non può diminuire la buona impressione generale dell'alto livello scientifico dell'Autore e del suo libro! Considerando i capitoli singolarmente, l'Autore si dimostra come una guida che si muove con grande flessibilità e precisione verso i vari ambiti di teologia, filosofia, psicologia e sociologia passata e contemporanea, sapendo che la comprensione e interpretazione concreta del concetto di «grazia» dipende anche dall'autocomprensione, dall'esperienza e dal linguaggio dell'uomo contemporaneo: né il *sensus fidelium*, né la teo-

logia come interpretazione dell'autocomprensione intellettuale, culturale ed esistenziale della fede, si lasciano separare dal pensiero generale del tempo e del mondo.

Nella sua introduzione (pp. 11-20) l'Autore dimostra in modo affascinante la necessità di una «nuova ermeneutica della grazia» per la cultura postmoderna (p. 11): l'uomo postmoderno non conosce più la mentalità tardomedioevale, che – piena di complessi di colpa – aveva avuto il desiderio di essere salvata e giustificata, ma interpreta la fede più come una «amicizia profonda con la Trinità» (p. 12), come una *communio personarum*. Per poter creare questa nuova dottrina della grazia dinamica e interpersonale, la teologia deve concepire una nuova teologia trinitaria e – in combinazione con la *nouvelle théologie* e un'antropologia relazionale e dialogica – una nuova ecclesiologia comunitaria: solamente una grazia concepita come un «avvenimento dinamico e dialogale» potrebbe risolvere i due problemi contemporanei dello «svuotamento del termine grazia» e della resistenza contro l'idea di un bisogno, senza «passività», del dono di una «assoluta gratuità dell'amore» (p. 17): «La profonda necessità esistenziale della grazia intesa come bisogno intrinseco del soggetto non postula, infatti, una condizione di passività». «Affrontare la grazia in termini dialogici e relazionali presuppone che entrambe le parti in causa, Dio e l'uomo, siano abilitate ad uno scambio autentico ove esse possano coinvolgersi» (p. 17).

Secondo Greshake, nell'umanità di oggi «non potrebbe esistere alcuna esperienza concreta di redenzione al di fuori di un orizzonte di collaborazione dove il soggetto mette in campo il suo potenziale» (p. 18). L'uomo moderno che prenda contatto con la dottrina della grazia tradizionale, si trova allora davanti a un bivio inaccettabile: «Quanto maggiore è la libertà umana, tanto minore dovrà essere la grazia e l'iniziativa di Dio nella storia; viceversa, ammettendo un uomo radicalmente finito e debole, si avrà uno spazio maggiore per l'amorevole grazia di Dio» (p. 18). Solamente una nuova concezione dinamica e interpersonale della grazia che stia alla base di una libertà reciproca e analoga come *communio* potrebbe costituire la soluzione del conflitto (pp. 19s).

Seguendo il principio ermeneutico di Greshake, l'Autore inizia anche il primo capitolo di escatologia con una descrizione della «cultura postmoderna del morire», con la tendenza collettiva di «privatizzare la sofferenza ed il morire» per poter «scacciare la morte» con una «minimizzazione materialistica» e per poter evitare ogni contatto con una «riflessione filosofica sulla morte» e con il «perché» della «fragilità della vita» (pp. 22-26). L'uomo moderno non cerca «dogmi», ma una nuova esegesi biblica ed ermeneutica che offra «immagini di speranza» con la promessa di un «amore incondizionato di Dio» (pp. 28s.), che non minaccia con un

inferno eterno: «Il paradiso è la perfezione della comunione con Dio (...), l'inferno è il luogo dove l'uomo rimane solo, nel suo egoismo (...), dove la comunione con Dio e gli altri è interrotta» (p. 30). Solo sulla base di questa nuova ermeneutica dialogale dei concetti di cielo, paradiso, inferno e purgatorio l'uomo moderno potrebbe accettare l'escatologia rivelata. Dobbiamo allora creare un «Futuro della storia» come un processo «dialettico della libertà» che prende in considerazione i pensieri di Barth, Bultmann, Moltmann, dell'idealismo e del marxismo, nonché dell'analitica esistenziale di Heidegger con l'idea di una «compresenza dell'azione libera di Dio e dell'uomo in un reciproco rapporto» che reinterpreta il «filone profetico» e il «filone apocalittico» della Bibbia in un modo dinamico e dialettico (pp. 32s.).

L'autore vede invece nell'ipotesi di L. Boros di una «ultima decisione finale nel momento della morte» una risposta insufficiente e problematica, perché questa teoria dimostra la tendenza a una relativizzazione della storicità della vita, a una «bonificazione latente» della morte come «liberatrice del tempo e del corpo», e a una ricaduta nel dualismo neoplatonico (pp. 34-43). Per influsso della filosofia antica anche la teologia storica fino al XX secolo avrebbe sostituito la promessa biblica di una «risurrezione dei morti» con l'idea platonica di un'immortalità dell'anima e con l'interpretazione della morte come una «separazione tra anima e corpo». Anche la concezione più differenziata di Tommaso d'Aquino non poteva superare questa ricaduta latente dell'escatologia cristiana nel dualismo neoplatonico e nella gnosi (pp. 43-59).

Nel capitolo II l'Autore lancia un secondo appello decisivo ad un «ripensamento della fedeltà» rivedendo la nostra comprensione del ministero ecclesiale che deve divenire una comprensione più comunitaria (pp. 61-83): la teologia controversistica dei secoli passati avrebbe creato un'antitesi tra una concezione ministeriale cattolica «dall'alto» (con l'idea di una gerarchia clericale impostata direttamente da Dio sopra i laici, che sono gli oggetti delle opere salvifiche del clero come «unici mediatori») e una concezione protestante strettamente funzionale «dal basso». Questa antitesi biforcata sarebbe fino ad oggi un problema non sopportabile per l'ecumenismo. Sulla base di una concezione comunitaria della Chiesa e delle opere salvifiche di Dio verso la Chiesa e il ministero, i due aspetti di *repraesentatio Christi* e *repraesentatio ecclesiae* possono essere interpretati come i due punti di un'ellisse che hanno un'interdipendenza reciproca e non sono più una contraddizione.

Come la teologia moderna deve recuperare la realtà comunitaria della Chiesa, così deve anche recuperare il valore fondamentale di una teologia trinitaria comunitaria che è caduta nell'oblio nei secoli passati: la concezione strettamente essenzialista e autonomista di Cartesio, che negava la relazionalità della persona, e l'i-

dealismo moderno, con la sua teoria di un «soggetto ultimo», hanno provocato anche nella teologia trinitaria una ricaduta latente nel semi-modalismo per evitare un triteismo. La teologia neoscolastica fino a K. Rahner proclamava continuamente una «Trinità immanente», ma nelle altre dottrine come *opera ad extra* la Trinità cadeva sempre più nell'oblio. Nel cap. III (pp. 85-106) Brancozzi descrive in modo breve e preciso il processo dinamico della rinascita di una nuova teologia trinitaria interpersonale, relazionale e comunitaria – incominciando dal *Mysterium Salutis* di Rahner fino al *Der dreieine Gott* di Greshake, nel quale la comunità interpersonale divina si apre *ad extra* come origine e compimento storico della creazione e dell'umanità verso la mediazione del Cristo incarnato e della Chiesa come *communio sanctorum*.

Per conseguenza, una dottrina trinitaria così rinnovata provoca anche la necessità di un'antropologia rinnovata: nel cap. IV Brancozzi descrive questa crescita di un'antropologia relazionale con l'idea del «paradosso dinamico dell'uomo» che deve divenire se stesso verso l'altro (pp. 107-128). In questa ottica, l'uomo, come individuo che ha sempre bisogno del dono libero dell'amore, diventa – come già diceva la *nouvelle théologie* – un «luogo teologico della grazia», perché un vero compimento dell'essere relazionale della persona non si può realizzare nella finitezza e alterità insuperabile dei vari soggetti immanenti e limitati: «Nella relazione interpersonale io-tu si manifesta un'apertura infinita del soggetto ad un'alterità che lo trascende» (p. 127). Divenire un interlocutore di Dio è allora per l'uomo e per la società umana non solo una possibilità, ma una necessità; altrimenti l'uomo perde se stesso: come dimostrano le citazioni di Adorno e di altri nel capitolo successivo, con l'idea di dover realizzare una «società perfetta» mediante un'ideologia intrinsecista o integralista (comunismo, fascismo, agnosticismo, moralismo, ecc.) tutto cade in un totalitarismo che crea oppressione, paura, egoismo e una disperazione collettiva senza prospettiva! (p. 151).

Il capitolo V, «Il dono che giustifica» (pp. 129-173), inizia con la presentazione delle fonti bibliche della grazia come possibilità di una relazione comunitaria dell'uomo «creato secondo l'immagine di Dio» con Dio e con gli altri esseri: l'evento del peccato avrebbe «interrotto» questa relazione armonica con conseguenze gravi per la condizione umana e per le strutture del mondo (p. 130). Dopo il peccato il Dio trino dà inizio, a causa della sua volontà salvifica, a una storia di salvezza che è secondo Greshake e l'Autore una grazia come dono giustificante che è non solo accidentalmente, ma essenzialmente un atto storico e dinamico alla base di una comunità reciproca di due libertà. La teologia storica in Oriente e Occidente non avrebbe percepito in modo adeguato il carattere dinamico e dialogico della grazia e

avrebbe giuridificato o escatologizzato la grazia. Esempi celebri sono le teorie della soddisfazione di Anselmo, o la demitologizzazione di R. Bultmann: la redenzione non è più un processo storico, ma un atto sovratemporale e giuridico di Dio (pp. 141-149). Nel cap. V, 5 forse troviamo il nucleo esistenziale della teologia di Greshake, che parla della grazia come di un «dono gratuito» dell'amore infinito di Dio offerto all'uomo che «non può darsi la redenzione» (p. 150), il dono non meritato di un nuovo inizio, una riconciliazione che è il grande «nonostante» di Dio all'uomo (pp. 168s.). La giustificazione e la redenzione dell'uomo sono – così intese – un processo dinamico, storico e reciproco che incomincia con un dono gratuito, ma poi provoca e attende anche una risposta attiva da parte dell'uomo. «Tocchiamo con questo non solo il cuore della dottrina cattolica della giustificazione, secondo la quale è decisiva esattamente questa dinamica di chiamata e risposta, ma anche uno dei capitoli centrali della dottrina della grazia di Greshake» (p. 169): «Colui che ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te», diceva l'autentico sant'Agostino! Questa teoria non si schiera, secondo Greshake e Brancozzi, contro la posizione dell'apostolo Paolo, né contro i tre *solae* di Lutero: «La giustificazione agisce nell'uomo in modo che la libertà – come facoltà umana – aderisce all'iniziativa di Dio e risponda ad essa. La libertà non è un contributo autonomo, perché l'uomo non potrebbe nulla autonomamente, ma è già la risposta che determina la collaborazione dell'uomo ad una parte costitutiva dell'evento della giustificazione» (p. 172). Con questa concezione di altissimo livello stanno o cadono le posizioni di Greshake e Brancozzi.

I seguenti capitoli VI-IX (pp. 175-316) descrivono gli antichi dilemmi della dottrina tradizionale della grazia – incominciando da Plotino, passando per Agostino e Pelagio, Lutero ed Eck, Molina e Bañez, fino al XX secolo – con le vecchie antitesi grazia/libertà, Dio/uomo, tutto da Dio/tutto dall'uomo, estrinsecismo/intrinsecismo, che rimanevano tali perché nessuno aveva preso in considerazione il fatto che la santa Trinità, come *communio personarum* che include anche la libertà dell'amore, veramente abbraccia tutto: già nell'atto libero della creazione la libertà dell'uomo è una libertà *gratis data*; nelle opere salvifiche libere e storiche di Dio come «dono gratuito», l'uomo può aderire all'offerta di Dio e diventa motivato a dare una risposta come un nuovo collaboratore e interlocutore liberato da Dio. Questo processo dinamico e dialogico si concluderà alla fine del tempo con il compimento escatologico dell'uomo, che sarà la sua convivenza con la comunità delle persone divine, dove Dio sarà «tutto in tutti».

Il libro di Brancozzi è un'introduzione validissima e affascinante alla dottrina della grazia di Greshake, ma dimostra anche i seri problemi di una concezione stret-

tamente dialogale della grazia: non solo perché Brancozzi segue nella sua interpretazione negativa di Agostino gli orientamenti del suo grande maestro – considerati da molti studiosi come tendenziosi –, ma anche per il fatto che il suo concetto di una «aderenza» umana «all'iniziativa di Dio» come *initium fidei* ha come presupposto necessario una libertà umana che non può essere solamente una «libertà della scelta neutrale», ma deve essere anche una *plena libertas* che permetta un «amare Dio» come inizio e compimento di ogni verità e bontà, che, secondo Agostino e il Magistero della Chiesa, manca nell'uomo per influsso del peccato originale. La tesi di Brancozzi suscita così qualche dubbio, perché la differenza tra la posizione dell'Autore e la posizione di Pelagio e del semi-pelagianesimo, considerata come eretica al sinodo di Milevi (416) e di Orange (529; DH 370-397), non sempre è visibile.

In ogni caso quest'opera deve essere raccomandata come introduzione assai profonda ai temi centrali di una dottrina della grazia contemporanea e al dibattito attuale.

Hans Christian Schmidbaur