

COORDINAMENTO STORICI RELIGIOSI
[CSR]

SEMINARIO DI STUDIO

DAL CARISMA ALLA STORIA

**Spunti metodologici per una ricerca al servizio
delle esigenze attuali della vita religiosa**

Roma, 25 maggio 2001

Aula Magna della Curia generalizia Fratelli delle Scuole Cristiane
Via Aurelia 476

PROGRAMMA

- Ore 10.00 **Saluto della Presidenza**.....p. 3
- Ore 10.10 **Fr. Paolo Martinelli, OfmCap**
Cristianesimo: «Religione calata nella storia».
Evento di Cristo, libertà umana e dimensione
carismatica della chiesap. 7
- Ore 10.40 **Don Giancarlo Rocca, ssp**
Storia della vita consacrata:
contenuti e periodizzazione.....p. 27
- Ore 11.25 **Prof. Fulvio De Giorgi**
L'immagine dei religiosi
nella storiografia italiana contemporanea.....p. 45
- Ore 12.10 **Dibattito**
- Pausa pranzo
- Ore 15.30 **P. Arij A. Roest Crollius, sj**
Inculturazione dei carismi di fondazione.
Evoluzioni e adattamenti nei tempi, spazi e tradizionip. 63
- Ore 16.15 **Dott. Nicola Mastidoro**
Diffondere, tramandare, analizzare il patrimonio
storico-testuale.
Metodi e strumenti computazionali
per un approccio scientifico.....p. 71
- Ore 16.45 **Dibattito - Idee e proposte per ulteriori iniziative**

SALUTO D'APERTURA

*Don Francesco Motto SDB
Direttore Istituto Storico Salesiano*

Gentilissimi colleghi, studiosi, amici,

chi vi parla, don Francesco Motto, direttore dell'Istituto Storico Salesiano, e il dottor Fabrizio Fabrizi, membro del Centro Studi Guanelliano, non hanno nessun titolo a sedere a questo tavolo, per così dire, della presidenza del Seminario, se non per il fatto che:

a. la gestione di un incontro come il nostro esige qualcuno che dia la parola coordinando gli interventi e favorendo il dialogo;

b. entrambi siamo un po' la «memoria storica vivente» di una piccola e recentissima iniziativa culturale, che invece già con i lavori di oggi potrebbe assumere un sua precisa identità e svolgere presto un non trascurabile ruolo all'interno della Vita Consacrata in quanto tale.

A semplice scopo informativo mi permetto di riassumere brevissimamente la storia e l'obiettivo di questo nostro Seminario, lasciando i contenuti storico-teologici ai relatori della giornata.

Dunque la storia questo seminario si può suddividere nelle seguenti tre tappe:

1^a. Tappa. Su iniziativa di alcuni di noi che già si conoscevano per motivi professionali, il **20 giugno 2000** presso la sede dell'Istituto Storico Salesiano di via della Pisana i rappresentanti di sette istituti religiosi maschili si sono trovati, a livello informale, per uno scambio di informazioni sul lavoro storico che ognuno di loro stava facendo all'interno dei rispettivi Istituti Storici, Centri Culturali o Centri di Ricerca. Dal confronto comune emerse che il tipo di attività da loro svolto, pur nella diversità di intenti e anche di oggetti, aveva molti elementi che potevano essere efficacemente condivisi: esperienze, metodi, risorse, soluzioni operative, informazioni ecc.

Si decise pertanto che un primo passo da compiere nell'auspicata direzione fosse una ricognizione dell'esistente sul territorio. Il che si fece per via epistolare, chiedendo ad un centinaio di Superiori di Istituti religiosi/Ordini/Congregazioni maschili di Roma e del Lazio delle precise informazioni sui loro Centri di Ricerca. Circa una trentina di loro confermarono l'esistenza di un proprio Centro Studi su tale territorio mediante la compilazione di una precisa scheda informativa.

2^a. Tappa. Per i responsabili di tali Centri Studi così individuati, a metà ottobre venne diramato un invito ad un incontro, che si tenne nella succitata sede il **13 dicembre 2000**. In rappresentanza di 16 Istituti, vi parteciparono 21 persone, le quali, dopo ampio scambio di opinioni sulla situazione degli studi storici all'interno di ciascuna famiglia religiosa - con sorpresa di non pochi si giunse alla conclusione che i problemi sia teorici che pratici degli uni erano più o meno i problemi degli altri - si decise di organizzare, prima di ogni altra iniziativa, questa giornata di studio, che appunto prevedesse due parti ben distinte:

a. una prima, di indole strettamente culturale: una riflessione storico-teologica su "Storia e Carisma" religioso, che facesse da piattaforma condivisa dai presenti, su cui costruire un eventuale futuro di una loro comune attività culturale;

b. una seconda, in indole tecnico-organizzativa, che appunto mirasse a mettere a punto iniziative future.

In tale attesa, il gruppo ha voluto darsi una prima identità, autodefinendosi privatamente e semplicemente, ossia senza formalità alcuna,

COORDINAMENTO STORICI RELIGIOSI (CSR).

3^a Tappa. Il 3 aprile 2001 presso la sede dell'Istituto Storico della Compagnia di Gesù, Borgo S. Spirito, si tenne un'ulteriore seduta di indole organizzativa di questo Seminario, presenti 18 persone, in rappresentanza di 17 famiglie religiose. In seguito ad essa in data 23 aprile u.s si è diramata una seconda circolare al Superiore Generale dell'ottantina di Istituti Religiosi Maschili che non avevano mai presenziato ai suddetti incontri, invitandoli a farsi presenti quest'oggi mediante qualche loro studioso.

La notizia di questo Seminario, come pure degli incontri precedenti, venne diffusa anche mediante comunicazioni elettroniche (E-Mail), mediante stampa (*Avvenire*, *L'Osservatore Romano*) e sulla pagina web di *Vidimus Dominum*.

Come avete potuto capire, al di là dell'informazione data e ribadita ai Superiori Generali, tutto si è svolto in forma piuttosto privata, vorrei dire, personale e nella misura della fraterna amicizia che legava i componenti. Con tale scelta si è mirato ad preciso scopo: vedere, giudicare ed agire, ma a piccoli passi, onde non rischiare

che quella che potrebbe diventare un'iniziativa ricca di prospettive possa venir abortita per eccessiva fretta di agire, per scarsa conoscenza degli interessati, per insufficiente maturazione dei più.

E proprio per questo si è fin ora trascurata l'altra metà del cielo, o, meglio, molto più che l'altra metà delle Famiglie religiose, voglio dire le religiose, le nostre sorelle suore. Non è stata una scelta maschilista: ma solo, penso, legittima prudenza organizzativa. Il che non ha significato la totale *esclusione della* presenza femminile in questa sala, presenza anzi espressamente richiesta attraverso precisi inviti o adeguate informazioni da parte di alcuni di noi.

È però evidente che se a questa giornata dovesse seguire un futuro, si dovrà procedere:

a. ad una organizzazione in qualche modo formale del presente gruppo, con una sua identità statutaria e i suoi organi dirigenti;

b. ad una informazione/comunicazione a tutti gli Istituti religiosi maschili, e non solo mediante generica selezione di alcuni di loro e a *tutti* gli Istituti femminili. Il che comporterà logicamente anche qualche problema tecnico-organizzativo, che per altro non spaventa affatto.

Penso che ognuno di voi, dalla breve storia di questo nostro Seminario, avrà già perfettamente capito quali sono i due scopi che gli organizzatori, ossia quasi tutti noi, ci siamo prefissi: nella mattinata e nel primo pomeriggio condividere alcune convinzioni, alcune idee sul significato che può assumere la storia all'interno e a servizio della vita religiosa; di conseguenza, nel tardo pomeriggio, valutare se esistano le condizioni per arricchire le Famiglie Religiose cui apparteniamo, e in esse, la Chiesa, di un nuovo Soggetto culturale - costituito appunto dalla sinergia organizzata delle nostre forze - in dialogo ovviamente con la società civile e con gli omologhi soggetti culturali in essa esistenti.

In questo momento, al di là dell'o.d.g. di questa giornata, per il futuro niente è deciso, nessuno ha niente da difendere. Tutto - il breve passato che vi ho raccontato, il brevissimo presente, ossia la giornata di oggi, e il lungo futuro, che inizierà domani mattina - è soggetto a legittima valutazione da parte di ciascuno dei presenti, che avrà piena libertà di parola. Se però il passato e il presente sono ormai "immutabili", il futuro è tutto nelle nostre mani e lo decideremo al termine dei nostri lavori.

Chiudo questo mio saluto, ringraziando, a nome degli organizzatori, tutti voi per la vostra partecipazione e i Fratelli delle Scuole Cristiane che ci ospitano. Chiedo scusa anticipate per eventuali contrattempi che possono essere successi (o che succederanno nella giornata). State certi che non l'abbiamo fatto apposta. E poi... siamo o non siamo in famiglia?

Grazie!

CRISTIANESIMO: «RELIGIONE CALATA NELLA STORIA».
EVENTO DI CRISTO, LIBERTÀ UMANA E DIMENSIONE
CARISMATICA DELLA CHIESA

Fra Paolo Martinelli, ofmcap
Università Gregoriana

Quando ci troviamo a studiare la storia di un istituto di vita consacrata o si riscoprono con umiltà le radici della propria esperienza carismatica originaria occorre essere consapevoli che non si sta facendo un lavoro estrinseco al concreto atto di libertà con cui oggi aderiamo all'evento della nostra salvezza e nemmeno *all'intellectus fidei* mediante il quale diventiamo sempre più consapevoli di quanto ci è stato rivelato in Cristo.

Dio, infatti, ha scelto la storia ed il tempo per manifestare se stesso all'uomo; allo stesso modo è nel tempo ed in un determinato contesto storico che ciascuno impara ad appartenere al Signore e ad edificare la sua Chiesa, attraverso i modi che lo Spirito Santo suggerisce mediante i suoi doni. Consapevoli del legame profondo tra l'evento cristologico, l'umana libertà e i doni dello Spirito, in questo contributo intendo offrire alcuni elementi per una riflessione sulla storia come luogo in cui la nostra libertà è chiamata a corrispondere alla grazia di Cristo, cercando di mostrare, così, anche la dignità teologica della dimensione carismatica della chiesa.

Mi introduco al nostro tema con una citazione del santo Padre, Giovanni Paolo II, dalla lettera *Novo Millennio Ineunte* che ci porta immediatamente nel cuore del problema: *“Il cristianesimo è religione calata nella storia! È sul terreno della storia, infatti, che Dio ha voluto stabilire con Israele un'alleanza e preparare così la nascita del Figlio dal grembo di Maria nella «pienezza del tempo» (Gal 4,4). Colto nel suo mistero divino e umano, Cristo è il fondamento e il centro della storia, ne è il senso e la meta ultima. È per mezzo di lui, infatti, Verbo e immagine del Padre, che «tutto è stato fatto» (Gv 1,3; cfr Col 1,15). La sua incarnazione, culminante nel mistero pasquale e nel dono dello Spirito, costituisce il cuore pulsante del tempo”*¹. Questa perentoria affermazione del Sommo Pontefice, all'alba del terzo millennio, si collega, peraltro, alla prima enciclica di Giovanni Paolo II, quando all'inizio del suo pontificato riaffermava la certezza fondamentale della fede che riconosce in Gesù Cristo il Redentore dell'uomo, centro del cosmo e della storia². Con queste brevi e dense affermazioni siamo posti di fronte al legame costitutivo tra cristianesimo e storia, tra l'evento di Cristo che accade nel tempo ed il modo con cui esso non smette di offrirsi alla nostra libertà.

Come è noto, questa lettura della rivelazione e dell'evento cristiano in cui emerge come determinante la dimensione storica non è affatto scontata. Possiamo ben dire che il secolo che si è appena concluso è stato un secolo particolarmente segnato dalla riscoperta della categoria della storia in tutti i suoi livelli³. Per la stessa riflessione teologica, protestante prima e cattolica poi, si può affermare che il XX secolo è stato anche il secolo della *teologia della storia*. Nomi assai diversi tra loro, quali ad esempio quelli di Gustav Thils, Jean Daniélou, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Karl Rahner, Yves Congar, Michael Schmaus, Walter Kasper, e in ambito protestante Wohlfahrt Pannenberg, Oscar Cullman e tanti altri, sono legati a riflessioni sul carattere storico della rivelazione cristiana⁴; praticamente tutti i più grandi teologi dell'ultimo secolo si sono impegnati e misurati sul tema della storia.

Certamente la riflessione prodotta dal Concilio Vaticano II, in particolare la *Dei Verbum*, rappresenta la più autorevole conferma nella riflessione cattolica della introduzione della categoria della *Historia Salutis* e della sua intrinseca relazione con la storia universale (DV 2-4; 14-20)⁵. La rivelazione di Dio in Gesù Cristo, come tale, è correttamente considerata non quando viene concepita come una serie di asserti storici cui flettere

¹ Giovanni Paolo II, *Novo Millennio Ineunte*, 5.

² Giovanni Paolo II, *Redemptor Hominis*, 1.

³ Cf. a questo proposito il classico saggio di A. Darlap, *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, in J. Feiner - M. Löhrer (edd.), *Mysterium Salutis*, I, Brescia 1967, 33-221; cf. anche le indicazioni contenute in R. Fisichella, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna 1985, 43-53. Cf. anche S. Spera, *Filosofia della storia*, in R. Fisichella - R. Latourelle (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, 1179-1185; R. Fisichella, *Teologia della storia*, in Id. - R. Latourelle (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, 1185-1189; entrambi i contributi contengono notevole bibliografia per il concetto filosofico di storia e storicità e le sue evoluzioni cf. AA.VV., *Storia*, in H. Krings H. M. Baumgartner - Ch. Wild (edd.), *Concetti fondamentali di filosofia*, edizione italiana a cura di G. Penzo, III, Brescia 1982, 2072-2091.

⁴ Tra le opere più prestigiose a questo proposito occorre ricordare: cf. sulla teologia della storia M. Brauer, *Theologie im Horizont der Geschichte: Fortgang und Schwerpunkte geschichtstheologischen Denkens in der Theologie des 20. Jahrhunderts und weiterführende Perspektiven einer geschichtstheologischen Systematik*, Frankfurt a.M. 1994; Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte: Eine Skizze zur Soteriologie, 2. wesentlich erweiterte Auflage*, München 1988; W. Löser, *“Universale concretum“ come legge fondamentale della “oconomia revelationis“*, in W. Kern - H-J Pottmeyer - M. Seckler (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale II: Trattato sulla Rivelazione*, Brescia 1990, 123-138; G. Pasquale, *Tempus impletum ab historia Christi. La teologia della storia in alcuni teologi cattolici contemporanei (1950-1970)*, Roma 2001; A. Peelman, *Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Histoire*, Bern - Frankfurt - Las Vegas 1978; M. Imperatori, *Hans Urs von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico della modernità*, Milano - Roma 2001.

⁵ Aggiornata presentazione della costituzione e ampia bibliografia in J. Wicks, *La divina rivelazione e la sua trasmissione. Manuale di studio ad uso degli studenti*, Roma 1999.

la volontà e l'intelligenza ma quando è colta nella sua qualità di *evento*⁶ che si compie in modo insuperabile nella storia di Cristo, morto e risorto, pienezza della rivelazione. Il Concilio Vaticano II, dice uno dei protagonisti della grande assise conciliare, Henri de Lubac, "sostituisce questa idea di verità astratta con l'idea di una verità il più possibile concreta: l'idea cioè della verità personale, apparsa nella storia, operante nella storia e, dal seno stesso della storia, capace di sorreggere tutta la storia"⁷. Parlare di rivelazione nei termini di evento vuol dire, infatti, sottolineare il carattere personale della verità comunicata; una storia concreta e personale, quella di Gesù di Nazareth, è la rivelazione definitiva di Dio agli uomini. Proprio per questo carattere occorre anche riconoscere che pur essendo un fatto iscritto in un determinato tempo, esso non cessa di riaccadere; detto con le parole di Joseph Ratzinger si può dire che "Rivelazione biblica non deve intendersi come sistema di asserti ma come evento avvenuto nel passato che continua ad accadere nella fede, evento d'una nuova relazione fra Dio e uomo"⁸.

Il nostro contributo non vuole, tuttavia, entrare nel dibattito circa gli ultimi sviluppi della questione riguardante la rivelazione e la storia, peraltro, oggi sempre più studiata. Il nostro contributo si pone in direzione della comprensione del rapporto tra il carattere storico del cristianesimo ed i carismi che lo Spirito Santo continua a suscitare nella vita della Chiesa. La nostra riflessione, perciò, vuole mettere in evidenza come il tempo e la storia siano il luogo in cui la libertà dell'uomo sia chiamata ad incontrare Gesù Cristo, mediante l'azione dello Spirito. Credo, a tale scopo, che sia necessario cogliere innanzitutto la storia ed il tempo non come categorie neutrali ma profondamente antropologiche. Ossia, per capire il nesso tra il carisma e la storia mi sembra che la categoria del tempo vada colta innanzitutto come il luogo dove il soggetto vive e decide inevitabilmente di sé (I). Successivamente vorrei mostrare come l'evento cristologico, consistendo nella perfetta corrispondenza tra la libertà dell'uomo e quella di Dio, realizzi nella storia il suo senso, ed offra alla libertà di ogni uomo, mediante la *sequela Christi*, la possibilità di partecipare alla libertà perfettamente compiuta di Cristo (II). Infine vorrei mostrare come la dimensione carismatica della Chiesa, unitamente a quella sacramentale-istituzionale, proprio per il suo carattere storico, rappresenti concretamente l'azione dello Spirito che rende possibile in ogni tempo ed in ogni cultura l'adesione appassionata alla verità rivelata. In tale contesto particolare significato deve essere riconosciuto al carisma della vita consacrata (III).

1. Storia e libertà umana

Dal punto di vista del soggetto umano, la storia, personale e collettiva, appare come il luogo in cui si è inevitabilmente chiamati a decidere di sé. Il tempo è l'inevitabile circostanza in cui l'uomo si progetta e decide della propria vita. Per questo motivo è necessario iniziare con alcune considerazioni sulla struttura di libertà che caratterizza il soggetto umano nel tempo, facendo tesoro, seppur in modo diversificato, dei suggerimenti che ci vengono anche dalle recenti osservazioni della filosofia sul carattere storico dell'essere umano, senza tuttavia dover assumerne talune pregiudiziali preclusioni al problema del fondamento ontologico⁹. Particolarmente significative nel nostro contesto mi sembrano alcune considerazioni classiche rivisitate dal pensiero fenomenologico e calibrate in senso teologico dai lavori di autori come R. Guardini¹⁰ e von Balthasar¹¹.

1. L'essere libero si manifesta, innanzitutto, come presa di coscienza del proprio io, del proprio esserci irriducibile, come soggetto di responsabilità, capace di decisione e autodeterminazione¹². In questo rendersi conto di esserci come libertà ogni soggetto spirituale percepisce contemporaneamente anche, mediante la riflessione sulla propria esperienza elementare, la propria struttura originaria ricettiva. Il fatto che io sia e che mi senta capace di decisione è possibile solo se mi rendo contemporaneamente conto del carattere paradossalmente non assoluto della mia libertà ma storicamente determinato. Pur essendo ogni uomo capace di

⁶ La categoria dell'evento è una delle più presenti nello sviluppo filosofico contemporaneo, profondamente intrecciato con il pensiero della differenza e dell'alterità: per un suo studio e per il suo utilizzo in ambito teologico cf. A. Bertuletti, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione*. I, in *Teologia* 14 (1989) 199-216; Id., *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione. La critica all'ontoteologia e il sapere teologico*. II, in *Teologia* 14 (1989) 285-317; Id., *La problematizzazione e la rifondazione della metafisica nell'idealismo speculativo e il dibattito teologico contemporaneo*, in *La Scuola Cattolica* 118 (1990) 68-89.

⁷ H. de Lubac, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle costituzioni conciliari «Dei Verbum» e «Gaudium et Spes»*, Milano 1985, 49.

⁸ *Natura e Compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea tra storia e dogma*, Milano 1992, 120.

⁹ Cf. sinteticamente le istanze presentate in AA. VV., *Il teologo*, Milano 1989; AA. VV., *L'evidenza e la fede*, Milano 1988; J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, Milano 1993; G. Colombo, *La ragione teologica*, Milano 1995; cf. anche R. Fisichella - G. Lafont - G. Pozzo, *La teologia tra rivelazione e storia*, Bologna 1999; R. Fisichella (ed.), *Fides et Ratio. Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento Teologico-pastorale*, Cinisello Balsamo 1999.

¹⁰ Ci riferiamo a opere quali *Libertà Grazia Destino*, Brescia 1968, *Natura Cultura Cristianesimo. Saggi filosofici*, Brescia 1983; *Mondo e persona*, in *Scritti filosofici*, II, Milano 1964, 3-133.

¹¹ Cf essenzialmente *Teologica. I: Verità del mondo*, Milano 1989; *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994; *Teodrammatica. II: Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano 1982. Per quanto segue cf. anche il nostro P. Martinelli, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche*, Roma 2001, in particolare la prima parte: «Vita come vocazione e antropologia drammatica».

¹² Per quanto segue facciamo particolare riferimento a H. U. von Balthasar, *Teodrammatica. II: Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano 1982, 183-316. Come introduzione sul tema della libertà vedi W. Warnach - R. Spaemann, *Freiheit*, in J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Basel - Stuttgart 1972, 1064-1098; F. Battaglia - A. Guzzo - V. Mathieu, *Libertà*, in *Centro Studi Filosofici di Gallarate (ed.), Enciclopedia filosofica*, V, Firenze 1982, 47-72.

automovimento, tuttavia, il soggetto non è l'autore di questa possibilità; essa è una possibilità ricevuta, una libertà, per così dire, *assegnata*. Infatti, è sicuramente un'evidenza originaria il fatto che nessuno nasce per decisione propria: all'uomo *accade* di esistere. Tale carattere di sorpresa e di contingenza dell'uomo lo porta a constatare di non essere ultimamente padrone del proprio fondamento. Non può essere egli medesimo a fondare il proprio venire nel mondo e la propria capacità di autodeterminarsi. Eppure, nonostante questo carattere limitato, egli è aperto all'illimitato, al fondamento stesso¹³. È nel tempo, infatti, che l'uomo pone la domanda su se stesso e sul fondamento; come un attore che si interroga sulla propria parte a palcoscenico già aperto, a dramma ormai iniziato.

Al fondo della capacità che l'uomo ha di muoversi da se stesso si impone così il principio di una apertura illimitata, di una *capacità e necessità* di adesione, e perciò anche di riconoscimento originario dell'altro. Ciò comporta che l'uomo possa afferrare la propria libertà solo in una *concreta situazione*, ossia in un determinato *co-essere*. Il *mio* tempo, in cui prendo le mie personali decisioni, è contemporaneamente intrecciato fin dalla sua radice con il nostro tempo che vede originariamente legati diversi soggetti; ove, tuttavia, nessuno può sollevare la pretesa di essere il fondamento adeguato di sé e dell'altro¹⁴. Il tempo comune non assorbe in sé il tempo personale di ogni soggetto decisionale; tuttavia il proprio tempo è dato costitutivamente in una situazione temporale condivisa.

2. Ogni atto di libertà, che l'uomo è chiamato ad esercitare, come tale si presenta con il carattere della indeducibilità; tale atto, sempre storicamente determinato, non può, infatti, essere posseduto dal soggetto prima del suo concreto accadere. L'atto di libertà, infatti, non si presenta come l'esecuzione pratica a posteriori di ciò prima è stato previamente posseduto, ma come decisione che il soggetto può afferrare solo al suo accadere. Conseguentemente, la struttura che abbiamo accennato può essere colta solo dall'uomo *in azione*, propriamente mediante il suo rapporto con la realtà, e con le circostanze quotidiane in cui è immerso.

A questo proposito è necessario osservare che la libertà umana, colta in azione, non è mai neutrale nei confronti delle proprie relazioni. Infatti, la realtà con cui il soggetto ha inevitabilmente a che fare è osservabile solo in quanto essa accade all'uomo, ossia in quanto possiede il carattere di evento. Tale realtà tocca il soggetto e fa sì che questi inevitabilmente reagisca e metta in moto la sua capacità ricettiva. Il reale nell'esperienza originaria antropologica non è oggetto neutrale da sottoporre ad esame. Esiste una circolarità tra la realtà e il soggetto umano, capace di libertà. Nascono in questo incontro inevitabilmente stupore, meraviglia, attrattive, domande e desideri nella misura in cui il soggetto vive ed è impegnato seriamente con la propria esistenza umana¹⁵. Del resto, tutta la grande tradizione filosofica testimonia che il pensiero originario dell'uomo sulla realtà è lo stupore e la meraviglia per la sovrabbondante presenza del mistero dell'essere¹⁶. La libertà umana, infatti, non è mai neutrale, ma è sempre messa originariamente in moto da un *amor naturalis*, direbbe Tommaso d'Aquino, che polarizza il soggetto inevitabilmente dei confronti dell'attrattiva originaria e lo costituisce nell'esigenza di compimento¹⁷.

Detto in sintesi potremmo dire che la realtà, che nel suo accadere si offre alla libertà, mette il soggetto nella posizione del *ricercatore della verità* e del senso ultimo di ciò che accade. Per la struttura originaria, infatti, la libertà dell'uomo non può fermarsi *all'apparenza* che lo ha destato, ma esige di intenzionare attraverso di essa il *fondamento* di ciò che accade per poter veramente entrare in rapporto, come uomo, con ciò che accade e dunque *decidere sensatamente di sé*. E tuttavia in questa ricerca l'uomo inevitabilmente si imbatte in una dialettica insuperabile di *velamento e svelamento*, in cui emerge il carattere proprio della realtà come evento che desta e attrae il soggetto spirituale alla ricerca del bello, del bene e del vero¹⁸. Il fondamento, infatti, si dà e si mostra, da sé e per sé, sempre attraverso la differenza dell'apparire. Il fondamento si mostra sempre nel velamento della concreta realtà.

3. Questa dialettica insuperabile di *velamento e svelamento*, mette ulteriormente in evidenza che il nostro rapporto con il fondamento non si dà mai esaurientemente e immediatamente ma sempre, appunto, attraverso un'ineliminabile *differenza*. L'esperienza di cui parliamo può attestarsi in modi assai svariati, ma fundamentalmente accade grazie a ciò che potremmo chiamare la *sovrabbondanza eccedente, l'ulteriorità* del mistero dell'essere dentro il *limite* proprio del vivente nella sua temporalità¹⁹. La realtà, l'esperienza estetica e

¹³ Cf. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*. I: *Introduzione al dramma*, Milano 1980, 472.

¹⁴ Cf. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, II, 204.

¹⁵ *Ibid.*, 206. Id., *L'oblio di Dio e i cristiani*, in Id., *Spiritus Creator*, Brescia 1972, 269-282; *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994; L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1995; cf. anche il numero monografico della rivista *Communio* 98-99 (1988).

¹⁶ Cf. i classici testi della tradizione greca che vede l'origine del filosofare nell'atto della meraviglia: Platone, *Teeteto*, 155 d; Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 b 12sgg.

¹⁷ Sull'*amor naturalis* cf. A. Scola, L'affezione alla luce di alcuni articoli del "De passionibus" di san Tommaso. Una lettura di *Summa Theologiae* I-II, q. 22, aa. 1-3 e q. 26, aa. 1-2, in Id., *Il mistero nuziale. 1 Uomo-donna*, Roma 1998, 155-170.

¹⁸ Per tutto questo cf. le stupende pagine sullo svelamento e velamento dell'essere in H. U. von Balthasar, *Teologica*, I, 205-222 ed in relazione al compito, della libertà: *ibid.*, 123-132.

¹⁹ Ci riferiamo evidentemente al problema della distinzione reale o differenza ontologica. Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica*. V: *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Milano 1978, 547-577; cf. l'originale rilettura fatta in Id., *La mia opera ed Epilogo*, 115-141; M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*. Milano 1990; A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*. Roma 1989; A. Romera, *Dalla differenza alla trascendenza: la differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*. Bologna, 1996.

della gratuità, in particolare il «tu» che si incontra e al quale ci si affeziona, sono allusivi ma non esaustivi nei confronti del fondamento, che si pone così inesorabilmente trascendente. Può essere suggestivo ricordare in questa circostanza che un fenomenologo della libertà, come Romano Guardini, riferendosi a questa dinamica nel suo saggio *Fenomenologia e teoria della religione*, aveva parlato di un *carattere simbolico delle cose*, mediante il quale l'assoluto pone nella struttura del reale una traccia ineludibile di sé: «Tutte le cose attestano se stesse come direttamente reali ed essenziali: ma fanno subito presentare che non solo l'ultima realtà, bensì punto di passaggio, attraverso cui emerge ciò che è davvero ultimo e autentico»²⁰.

Senza la prospettiva del fondamento trascendente che si anticipa nel *segno-simbolo del reale*, non è possibile ultimamente salvare l'uomo come libertà, perché non verrebbe salvata la sua struttura originaria²¹.

In conclusione, poiché *la libertà ha bisogno della verità* per poter significativamente progettarsi e sensatamente decidere di sé nei confronti del reale, senza possibilità di attingere il fondamento, il soggetto rimane sospeso in una posizione vertiginosa. In definitiva la temporalità della libertà urge l'uomo verso una decisione, che tuttavia nella sua concreta possibilità rimane enigmatica, non essendo tale libertà assoluta. L'uomo si attesta in tal modo come essere *drammatico*, perché chiamato a decidere di sé mediante il suo atto di libertà, ma ultimamente *enigmatico* perché non può a partire da sé possedere il proprio fondamento.

2. Gesù Cristo, Crocifisso e Risorto, compimento e norma della storia.

1. Che cosa dice alla nostra libertà, posta radicalmente in questo enigma, l'evento di Cristo, che si presenta come fatto nella storia e nel tempo?²² In Gesù di Nazareth, infatti, troviamo in modo ineducabile, per grazia, il compimento insuperabile di ciò che l'uomo intuisce enigmaticamente nel suo rapporto con la realtà. Egli si presenta, da questo punto di vista, come un soggetto di libertà con caratteristiche assolutamente singolari²³. Prima di tutte il fatto di concepire se stesso come missione, che in un determinato spazio di tempo deve compiere la volontà paterna ed il suo prestabilito disegno di salvezza. In Gesù, infatti, ci è dato di incontrare una concreta libertà umana totalmente adeguata al fondamento, esattamente mediante l'esecuzione della propria vita come missione²⁴. Egli si presenta, come affermano i vangeli, ed in particolare il testo giovanneo, come «il mandato dal Padre a fare la sua volontà»²⁵. Egli perciò si presenta come un soggetto che sa da dove viene e verso dove va (Gv 8,14), a tal punto adeguato al fondamento da poter dichiarare che chi vede lui vede il Padre (Gv 12,45; 14,9), di essere nel Padre come il Padre è in lui (Gv 10,38; 14,11; 17,21); e di essere ultimamente una sola cosa con lui (Gv 10,30). Ogni circostanza viene così vissuta da Gesù come traccia della volontà paterna circa la sua missione, con la quale egli da sempre coincide²⁶. Senza possedere in anticipo ciò che accade, il Figlio riceve la sua missione istante per istante dal Padre, vivendola secondo la modalità del *totale affidamento di sé*²⁷, reso possibile dall'opera costante dello Spirito Santo, che Padre e Figlio hanno in comune da sempre²⁸.

Particolarmente significativo si presenta a questo proposito il compimento di tale missione, ossia il mistero pasquale, come mistero in cui la volontà del Padre chiede a Gesù di cambiare il suo posto, quello del

²⁰ In Scritti filosofici,, Milano 1964, 207. Cf R. Guardini, Religion und Offenbarung, I, Würzburg 1958; Id., Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihr Formen, Würzburg 1940.

²¹ In tal senso occorre riconoscere l'interesse per una *ontologia simbolica*, che descriva la realtà compiutamente come evento e che in essa includa la prospettiva della fede come modalità propria con cui l'uomo può oggi rispondere a Dio che si mostra: A. Bertuletti, *Il concetto di esperienza*, in AA. VV., *L'evidenza e la fede*, Milano 1988, 112-181. Sull'uso della categoria simbolica in teologia cf. G. Colombo, *La ragione teologica*, Milano 1995, 73-89.

²² Per quanto segue cf. P. Martinelli, *Vocazione e stati di vita del cristiano*, in particolare la seconda parte: «Vita come vocazione ed evento cristologico».

²³ Usiamo la categoria della singolarità, come categoria che identifica l'umano di Gesù Cristo, come l'umano del figlio di Dio: R. Vignolo, *Hans Urs von Balthasar: estetica e singolarità*, Milano 1982; G. Moioli, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica*, in La Scuola Cattolica 103 (1975) 725-777; J. Prades Lopez J., *La singolarità di Gesù Cristo e la sua rilevanza universale*, in AA.VV., *La sfida della comunione nella diversità. Atti del Convegno internazionale di studio della fondazione Russia Cristiana, Seriate 6-8 Giugno 1997*, Bergamo 1998, 13-28.

²⁴ Sulla cristologia della missione cf. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983, 141-242.

²⁵ Cf. ad. esempio le note espressioni evangeliche: «le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato. E anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me. Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto, e non avete la sua parola che dimora in voi, perché non credete a colui che egli ha mandato» (Gv 5,36-38) «Io sono venuto nel nome del Padre mio» (Gv 5,43); «sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. E questa è la volontà di colui che mi ha mandato, che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma lo risuciti nell'ultimo giorno». (Gv 6,38-40). Anche il suo sapere non ha un'altra origine: «La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato. Chi vuol fare la sua volontà, conoscerà se questa dottrina viene da Dio, o se io parlo da me stesso. Chi parla da se stesso, cerca la propria gloria; ma chi cerca la gloria di colui che l'ha mandato è veritiero, e in lui non c'è ingiustizia». (7,16-18).

²⁶ Cf. H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, III, 187.

²⁷ Cf. H. U. von Balthasar, *Fides Christi*, in *Sponsa Verbi*. Saggi teologici, II, Brescia 1972, 41-72. Id., *Gloria*. Un'estetica teologica, I, Milano 1975, 278-304; G. Canobbio (ed.), *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Bologna 2000.

²⁸ Documentazione sullo Spirito in Gesù in O'Donnell J. J., *In Him and over Him. The Holy Spirit in the life of Jesus*, in *Gregorianum* 70 (1989) 25-45.

Figlio innocente, con quello dello schiavo peccatore²⁹. Mediante la scelta drammatica di tale volontà («Padre, se possibile passi da me questo calice, ma non la mia ma la tua volontà»), la morte di Cristo diviene in tal modo l'atto supremo della sua libertà. Infatti, anche nella realtà apparentemente più assurda, che più segna irrimediabilmente l'incompiutezza della libertà umana e l'incapacità radicale di intenzionare il fondamento, ossia la morte, Cristo aderisce totalmente al mistero paterno³⁰. Nell'obbedienza fino alla morte di croce la libertà finita ed infinita si pongono, così, in una reciprocità totale ed indissolubile: è l'avvenimento della nuova ed eterna alleanza. Il Crocifisso Risorto si presenta in tal modo come perfetta riuscita della libertà e come senso compiuto di tutta la storia tra Dio e l'uomo, come storia dell'incontro tra la libertà creata dell'uomo e quella infinita, trinitaria, di Dio. Lo scopo della storia non si presenta in tal modo alla sua fine cronologica; l'*eschaton* in senso cristiano abita, invece, nel cuore della storia e dal suo centro la sorregge e guida³¹.

2. La storia di Gesù di Nazareth è dunque la pienezza del tempo (Gal 4,4) e pienezza di senso in cui la libertà del Figlio nella carne aderisce istante per istante al Fondamento. Ma come si relaziona concretamente l'evento cristologico nei confronti di tutta la storia prima e dopo di lui? Come può egli essere la possibilità concreta affinché ad ogni libertà sia offerta la possibilità di pienezza di senso e di salvezza? Questa domanda è diventata acuta in modo particolare all'inizio della svolta illuminista, con la nascita del pensiero storico critico, con la cosiddetta «questione di Lessing»³² circa l'orrendo fossato esistente tra verità storiche contingenti e verità universali necessarie. Per rispondere ad essa ci riferiamo alle considerazioni di von Balthasar circa la comprensione di Cristo come *universale concreto e personale*³³; ossia come quel «frammento» di storia in cui il «tutto» si comunica³⁴.

Schematicamente si può riconoscere una duplice relazione tra Cristo e la storia. Innanzitutto, la relazione va dalla storia generale e storia di salvezza particolare (Israele) verso Cristo. In questo senso Cristo appare come compimento delle promesse contenute nella storia. D'altra parte, però, il flusso della reciprocità procede anche dal fatto di Cristo verso la storia di salvezza di Israele e la storia in generale. In questo caso l'identità che emerge del *factum* è propriamente quello della norma. La relazione si chiarisce ulteriormente se estendiamo la reciprocità suddetta a quella tra creazione e redenzione, ultimamente tra Adamo e Cristo, tra primo e il secondo Adamo³⁵. Chiaramente il nuovo Adamo, Gesù Cristo, presuppone il primo, ne è il compimento. Tuttavia, il secondo Adamo, non appare deducibile dal primo; piuttosto il secondo, Cristo, a partire dal suo carattere definitivo, si pone come norma concreta del primo ed ultimamente come sua condizione di possibilità effettiva (cf. Rom 5,14; 1Cor 15,45-49)³⁶.

Di conseguenza, a partire dalla storia di Cristo, si può affermare che la creazione di libertà finite riposa, per così dire, sulla libera disponibilità da sempre del Figlio a farsi obbediente fino alla morte di croce, facendosi carico del peccato dell'uomo (Ap 13,8). Detto tecnicamente, la *predestinazione* di Cristo, Crocifisso risorto, fonda la nostra gratuita *compredestinazione* ad essere figli nel Figlio (Rom 8,29s; Ef 1,5.11; Col 1,15-20)³⁷. Il concreto svolgimento della storia di libertà finite non può, in questo senso, che essere all'interno dell'abbraccio del Logos di Dio nella carne; il quale con la sua dedizione totale rende ultimamente possibile la libertà umana ed il senso della storia.

3. Per comprendere la ragione teologica di questa reciprocità di compimento e norma, e quindi per poter riconoscere il nesso tra ogni storia e la storia di chi ne realizza il senso, occorre tenere saldamente insieme i dati della cristologia e della trinitaria in una corretta relazione tra la Santa Trinità nella sua economia e nella sua immanenza e rileggere all'interno della storia di Gesù la relazione tra la sua missione temporale e l'eterna generazione, tra la *missio* e la *processio*³⁸. Infatti, come dall'eternità il Figlio consiste intimamente nel suo

²⁹ Cf. P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1996, 279-314.

³⁰ Cf. Mt 26,39-42; Mc 14,32-42; Lc 22,39-42; Gv 12,27-30.

³¹ Cf. su queste problematiche S. Ubbiali, *Cristologie nel quadro della problematica della storia*: Cullmann, Balthasar, Pannenberg, Wiederkehr, Boff, in *La Scuola Cattolica* 105 (1977) 25-60; Id., *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'eschatologico*, in *La Scuola Cattolica* 118 (1990) 507-530.

³² Questa critica si concentra sul nesso tra l'elemento storico-positivo della religione (il *concretum*) e l'universalità della verità veicolata: «Com'è possibile che verità storiche contingenti siano la prova di verità necessarie della ragione?», G. E. Lessing, *Sopra la prova dello spirito e della forza*, in Sciacca - Schiavone, *Grande antologia filosofica*, XV, Milano 1968, 1557-1559. Lo scritto è del 1777. Cf. A. Rizzacasa, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, Cinisello Balsamo 1996.

³³ *Teologia della storia*, Brescia 1969; E-M. Faber, *Universale Concretum bei H. U. von Balthasar*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 29 (2000) 258-273.

³⁴ Cf. H. U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento. Per una teologia della storia: ecco l'uomo*, Milano 1970. Cf. Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, 12.

³⁵ Cf. H. U. von Balthasar, *Teologia della storia*, Brescia 1969, 47.

³⁶ Cf. *ibid.*, 50.

³⁷ Cf. H. M. Dion, *La prédestination chez St. Paul*, in *Recherches de Science Religieuse* 53 (1965) 5-43. Sulle difficoltà dell'uso della categoria della predestinazione data dalla storia della sua comprensione cf. A. Scola - G. Marengo - J. Prades Lopez, *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano 2000, 97-100; 261-277; G. Biffi, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Milano 1970, 86-108.

³⁸ L'idea della relazione tra *missio* e *processio* è originariamente di Tommaso d'Aquino (STh I 43, 1). Cf. per l'utilizzo che ne fa Balthasar, *Teodrammatica*. I: *Introduzione al dramma*, Milano 1980, 622; *Teodrammatica*, III, 145, 189, 212, 473;

riceversi dal Padre, ossia dall'essere da lui eternamente generato, così il Figlio, nel momento in cui nasce nel mondo, riceve se stesso dal Padre nella forma della sua singolare temporalità. Perciò il fatto che il Figlio si sottoponga alla storia e ai suoi concreti condizionamenti non vuol dire che si sottometta ad una istanza eteronoma cui flettersi; egli, invece, *si sottopone alla storia come modalità economica della sua relazione eterna con il Padre*. Per questo il tempo che emerge in Cristo non è assolutamente un tempo neutrale ma è tempo della ricezione di sé, è *il tempo del Figlio*³⁹. Se Cristo, infatti, è il Figlio eternamente generato che entra nel tempo, allora egli è anche con ciò l'unico adeguato fondamento del tempo stesso e quindi sua intima norma⁴⁰. In tal modo Balthasar può concludere che *“è la singola esistenza di Cristo che conferisce significato a tutte le altre esistenze, tanto in avanti come all'indietro nel tempo”*. Gesù infatti *“è ad un tempo «esposizione di Dio» e archetipo o modello umano-divino di ogni autentica umanità agli occhi di Dio”*⁴¹. La storia di Gesù offre così ad ogni altra libertà umana iscritta nel tempo la sua salvezza e il suo adempimento: egli è, per così dire, la concreta *analogia libertatis*, tra libertà creata dell'uomo e quella infinita di Dio⁴².

4. Da quanto accennato, seppur frammentariamente, dovrebbe emergere come l'apparire di Cristo, l'evento della sua vita, della sua azione e delle sue parole, fino al supremo compimento del mistero pasquale di morte e risurrezione, diviene per noi, accolto nella fede, l'avvenimento gratuito ed indeducibile che, offre alla libertà umana la possibilità concreta di corrispondere al suo Fondamento e quindi di potersi autenticamente progettare e realizzare personalmente «in Cristo». L'evento di Cristo intercetta, per così dire, l'intenzionalità di ogni libertà umana di fronte ad ogni circostanza. La libertà dell'uomo consiste in tal modo nella partecipazione alla libertà perfettamente compiuta di Cristo, che si offre a noi mediante l'invito alla sequela. Infatti solo questa partecipazione per grazia è capace di *liberare la libertà* del soggetto spirituale; vale a dire liberare la libertà dell'uomo «da» ogni inautentico legarne (*idolo*), rendendola così adeguata «per» il fondamento trinitario rivelato in Cristo⁴³.

Cristo, infatti, pone nella storia l'evidenza di una libertà totalmente compiuta, che assume, all'interno della sua corrispondenza al fondamento trinitario anche l'autochiusura di ogni libertà finita. In tal senso l'evento cristologico scioglie definitivamente l'enigma dell'uomo, teso necessariamente in ogni circostanza alla ricerca del fondamento adeguato alla decisione e rende così possibile il suo dramma, senza, tuttavia, predeciderlo. Infatti, il soggetto umano deve personalmente ratificare mediante il proprio atto di libertà quanto Cristo ha compiuto una volta per sempre.

3. Logica sacramentale e dimensione carismatica della Chiesa

1. A questo punto è necessario porci un'ulteriore domanda: se Cristo è un fatto singolare iscritto nella storia comune di tutti, come può egli offrirsi alla mia libertà qui e ora? Diciamo subito che Cristo non diviene senso e norma di ogni vita per una sua riduzione, mediante astrazione, a «verità di ragione» o a «valori morali comuni»⁴⁴. Al contrario ci sembra possibile affermare che la condizione di possibilità della sua «contemporaneità» ad ogni uomo, per dirla con Kierkegaard, è data dall'evento cristologico stesso. Detto in termini espliciti, Cristo raggiunge ogni uomo mediante *l'azione dello Spirito Santo nella storia*⁴⁵. Lo Spirito, infatti, che da sempre è l'intima personale reciprocità dell'amore tra il Padre e il Figlio, opera nella storia in relazione all'evento di Gesù Cristo e mai a prescindere da esso e raggiunge la libertà di ogni uomo. È in forza dell'evento, che realizza l'eterna alleanza, che lo Spirito può essere comunicato efficacemente. Come ha recentemente ribadito la *Dominus Iesus*, infatti, non vi sono due economie salvifiche⁴⁶; v'è un'unica economia in cui sono all'opera due missioni indivisibili, quella del Logos e quella dello Spirito, che sono, secondo la felice espressione di sant'Ireneo di Lione, *“le due mani del Padre”*⁴⁷.

Non esiste, in definitiva, atto di libertà umana, non esiste istante di storia, che non sia obiettivamente riferito a Cristo morto e risorto; come già affermato dal Concilio Vaticano II, *“dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale”*(GS 22).

Teodrammatica. IV: *L'azione*, Milano 1986, 305; *Teodrammatica*. V: *L'ultimo atto*, Milano 1985, 53ss. 103s; *Teologica*. II: *Verità di Dio*, Milano 1990, 132s.

³⁹ Teologia della storia, 24.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 58. Il corsivo è nostro.

⁴¹ *Ibid.*, 20. Cf. anche *ibid.*, 15.

⁴² Cf. sul concetto di analogia in Balthasar G. De Schrijver, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu: Étude de l'Analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, Leuven 1983. Il particolare sulla analogia libertatis A. Scola, *La logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà umana*, in Hans Urs von Balthasar - Stiftung (Hrsg.), *«Wer ist die Kirche?»*. Die referate am Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar 16.-18. September 1998 in Freiburg (Schweiz), Einsiedeln - Freiburg 1999, 99-135, in particolare 111-116.

⁴³ Cf. *Id.*, *Teodrammatica*, IV, 342-356.

⁴⁴ Alludiamo soprattutto a I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Milano 1996.

⁴⁵ H. U. von Balthasar, *Teologia della storia*, 61s.

⁴⁶ Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dominus Iesus*, Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, Città del Vaticano 2000, 9-11.

⁴⁷ *Adversus Haereses*, IV, 4; IV, 7, 4; V, 1, 3; V, 5, 1; V, 6, 1; V, 28, 4. La dottrina è studiata ampiamente in A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III*, Roma 1995.

2. Se tale opera non può essere in nessun caso controllata dal soggetto umano, tuttavia è dato il suo paradigma imprescindibile nella vita della Chiesa, che in tal senso risulta inseparabile dall'evento cristologico⁴⁸. Cerchiamo di esplicitarne brevemente il contenuto dinamico. La libertà dell'uomo, per poter decidere significativamente di sé e della propria concreta umanità, deve poter ratificare a livello personale quanto ci è stato insuperabilmente offerto dalla grazia di Cristo. Per questo motivo occorre riconoscere che affinché la libertà del soggetto umano possa aderire in pienezza alla salvezza è necessario, innanzitutto, che tale evento salvifico si attesti oggettivamente alla libertà storicamente determinata, ossia che l'indivisa grazia di Cristo possa essere obiettivamente offerta alla libertà umana, *hic et nunc*. Emerge così innanzitutto la figura della Tradizione, nel senso di un obiettivo *traditum* in cui ciò che è stato compiuto da Gesù Cristo viene offerto qui ed ora al soggetto credente. La rivelazione salvifica esige obiettivamente la sua fedele trasmissione (DV 8)⁴⁹.

Si ricorderà volentieri a questo proposito l'intuizione blondeliana, all'inizio del secolo XX, di proporre un'uscita dalla perniciosa alternativa tra considerazione essenzialista storica della verità salvifica cristiana e relativizzazione storicista del dogma propriamente mediante il concetto di Tradizione come luogo di pratica e di esperienza cristiana⁵⁰, da distinguersi accuratamente dalle tradizioni in senso generico⁵¹. La verità si è veramente rivelata nella storia e la storia medesima non è riducibile al mero dato neutrale cronologico; il soggetto, infatti, agisce e conosce a partire da ciò che gli viene consegnato e testimoniato da chi lo ha preceduto.

Paradigmaticamente questa offerta della grazia che ci viene consegnata trova la sua espressione nella istituzione del *sacramento dell'Eucarestia*⁵². Qui, infatti, Cristo prima della sua passione, *anticipa* la consegna di se stesso (*Traditio*) nel segno reale del pane e del vino suo corpo e suo sangue dati per la nuova ed eterna alleanza, e comanda ai suoi discepoli, includendoli obiettivamente nel suo sacrificio, di ripetere nel tempo questo gesto come suo memoriale (Lc 22, 19; 1Cor 11, 24s)⁵³. Nel sacramento dell'Eucarestia, ed analogamente tutti i sacramenti e la Chiesa stessa, quale sacramento radicale⁵⁴, viene offerta alla libertà creata la grazia obiettiva di Cristo. Nella medesima logica sacramentale, occorre riconoscere similmente gli altri elementi della mediazione obiettiva, dalla Sacra Scrittura al servizio del *magistero* nei suoi diversi gradi⁵⁵.

3. Questa offerta della grazia salvifica, resa possibile normativamente dalla Tradizione, fondata nella consegna eucaristica che Cristo fa di sé, non si esaurisce in realtà nel suo carattere obiettivo ma postula necessariamente anche un dono particolare dello Spirito che venga infuso nel singolo come ingrediente della sua stessa libertà, che possiamo identificare nei diversi carismi particolari (LG 4. 12)⁵⁶. Infatti, quanto viene offerto potrebbe restare inefficace se la libertà non si lasciasse mettere in moto in termini personali. Per questo lo Spirito del Crocifisso Risorto muove continuamente lungo la storia, secondo precise dinastie di affinità personali e comunitarie, la libertà ad abbandonarsi alla indivisa grazia salvifica di Cristo. Infatti, la grazia che salva non deve solo essere offerta, ma anche personalmente accolta. Questo secondo aspetto è possibile solo in forza di un dono dello Spirito alla libertà stessa, in modo tale che la libertà creata possa per grazia corrispondere intimamente all'obiettiva offerta della salvezza.

Nasce, così, in relazione alla dinamica della libertà la figura dei carismi particolari⁵⁷. In questo senso il carisma può essere inteso, prima di ogni necessaria diversificazione, nel suo carattere *originario*⁵⁸ come quel

⁴⁸ Sul rapporto Cristo-Chiesa cf. *Dominus Iesus*, 16-17.

⁴⁹ A questo proposito si inserisce anche la problematica della successione apostolica. Per queste problematiche cf. in generale H. Pottmeyer, *Tradizione*, in R. Fisichella - R. Latourelle (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 1341-1349.

⁵⁰ Cf. M. Blondel, *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, Brescia 1992, 103-137; cf. G. Colombo, *La nozione di «esperienza» e la teologia cattolica d'inizio secolo*, in *Teologia* 6 (1981) 183-188.

⁵¹ Qui diventa necessario distinguere il senso genuino della Sacra Tradizione dall'atteggiamento del tradizionalismo: cf. H. U. von Balthasar, *Integralismus heute*, in *Diakonia* 19 (1988) 226s.

⁵² Cf. A. Scola, *La logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà umana*, in Hans Urs von Balthasar - Stiftung (Hrsg.), «Wer ist die Kirche?». Die referate am Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar 16.-18. September 1998 in Freiburg (Schweiz), Einsiedeln - Freiburg 1999, 99-135.

⁵³ È interessante anche l'uso che san Paolo fa del verbo tramandare unitamente a ricevere (*paradidomai* e *paralambáno*), sia in riferimento all'eucarestia che alla testimonianza della risurrezione: cf. 1Cor 11 e 1Cor 15.

⁵⁴ Sull'idea della Chiesa come sacramento radicale, espresso nella teologia di autori come K. Rahner, Balthasar e prima ancora de Lubac cf. J. Werbick, *La Chiesa. Un progetto ecclesologico per lo studio e per la prassi*, Brescia 1998, 484-514. Cf. K. Rahner, *Che cos'è un sacramento*, in Id., *Nuovi saggi*, Roma 1975, 483, H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica*, I, 522.

⁵⁵ Sulla relazione tra Tradizione, Sacra scrittura e Magistero cf. i testi normativi di *Dei Verbum* 9-10; nella prospettiva accennata cf. H. U. von Balthasar, *Verbo, Scrittura, Tradizione*, in Id., *Verbum Caro. Schizzi teologici*, I, Brescia 1968, 17-33.

⁵⁶ Cf. D. Iturrioz, *Los Carismas en la Iglesia. La doctrina carismal en la Constitucion «Lumen Gentium»*, in *Estudios Eclesiasticos* 43 (1968) 181-223; G. Rambaldi, *Uso e significato di «carisma» nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi*, in *Gregorianum* 66 (1975) 141-162.

⁵⁷ Bibliografia sui carismi A. Vanhoye, *I carismi nella comunità di Corinto*, in AA.VV., *Carisma e Istituzione. Lo Spirito interroga i religiosi*, Roma 1983, 11-40; A. Vanhoye, *I Carismi nel Nuovo Testamento*, Editrice pontificio Istituto Biblico, Roma 1990; H. Conzelmann, *Charisma*, in *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, Stuttgart 1973, 393-397; K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi*, Brescia 1970; H. Schürmann, *I doni carismatici dello Spirito*, in G. Baraùna (ed.), *La chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica «Lumen Gentium»*, Firenze 1965, 561-588.

⁵⁸ Sul carisma originario ci riferiamo essenzialmente a Hans Urs von Balthasar, *Riflessione per un lavoro sui movimenti laicali nella Chiesa*, in AA.VV., *I laici e la missione nella Chiesa*, Milano 1987, 85-106. L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali*. Prefazione di Hans Urs von Balthasar, Milano 1989,

dono particolare dello Spirito *dato alla persona* e tuttavia *partecipabile*, che la rende capace di ratificare, rispondere e corrispondere anche in termini profondamente creativi, secondo le diverse circostanze storiche, all'offerta della salvezza, diventando a sua volta personalmente fattore di edificazione della Chiesa.

4. Tale dinamica prosegue fino a determinare le circostanze in cui la Chiesa è chiamata a vivere la sua missionarietà. In effetti la mediazione dell'evento della nostra salvezza, per natura sua, è di carattere storico e come tale deve assumere pienamente la storia per mostrarsi persuasiva alla libertà umana, chiamata in ogni tempo alla adesione della fede. Da questo punto di vista è essenziale considerare, teologicamente la valenza dei cosiddetti *segni dei tempi*⁵⁹.

In tale circostanza il carisma particolare, suscitato dallo Spirito Santo, gioca un ruolo decisivo affinché la mediazione sacramentale (unitamente all'attestazione scritturistica) si prolunghi nel credente fino a saper cogliere ogni situazione come favorevole per affermare, vivere e comunicare persuasivamente la salvezza di Cristo. La logica sacramentale ed il modo con cui la nostra libertà è in essa implicata, mediante i carismi particolari, ci rivelano in tal senso la sacramentalità (in senso analogico) di ogni circostanza nella storia dell'uomo in quanto concreta situazione in cui vivere il proprio atto di libertà nella sequela di Cristo⁶⁰.

Ponendosi in sinergia con il segno dei tempi, il carisma particolare ne sa cogliere l'aspetto provvidenziale in vista di un approfondimento esistenzialmente più efficace dell'annuncio cristiano.

I carismi, ad esempio, che hanno dato origine a ordini religiosi e alle grandi spiritualità nella Chiesa che cosa sono, infatti, se non la possibilità concreta di scoprire la significatività della *sequela Christi* in una determinata circostanza storica, mediante l'assunzione delle condizioni e dei bisogni del proprio tempo, e muovendo così la libertà umana alla adesione personale alla salvezza realizzata una volta per tutte da Cristo? San Benedetto da Norcia, San Francesco d'Assisi, Ignazio di Loyola e tanti altri, con la loro esperienza spirituale hanno di fatto costituito nuove possibilità di scoprire Cristo e di aderirvi. La loro personale esperienza spirituale, immersa nel proprio tempo, si è resa partecipabile affinché l'annuncio cristiano potesse essere riscoperto in modo convincente.

Da questo punto di vista la dimensione carismatica della chiesa permette di esaltare il fattore della storia e delle circostanze particolari in cui il cristiano si trova a vivere. La storia, lungi dall'essere considerata estrinseca alla vita cristiana, diventa la circostanza in cui l'atto concreto della libertà credente deve essere esercitato e dove, perciò, la verità rivelata viene scoperta ed approfondita. La logica dell'incarnazione, che si prolunga nella logica sacramentale, esige in ogni circostanza un dono particolare in grado di adeguare intimamente la libertà alla grazia salvifica fino al punto da rendere la stessa esistenza redenta fattore edificativo della chiesa e testimoniale della verità rivelata.

Qui è possibile accennare al valore persuasivo proprio delle diverse spiritualità nate nel corso della storia della chiesa. Esse sono tutte modalità particolari, storicamente e culturalmente determinate, che tuttavia permettono di scoprire in un determinato tempo il fascino di Cristo e destano il desiderio di appartenergli, indicando nuovi percorsi di sequela. Ciò implica, ovviamente, l'assoluta libertà dello Spirito di suscitare sempre nuovi carismi, che tuttavia non aboliscono quelli che finora li hanno preceduti. Il nuovo, infatti, non annulla l'antico ma piuttosto continuamente lo presuppone e l'antico non deve temere il nuovo ma piuttosto fecondarlo, lasciandosi da esso stimolare⁶¹; tale è, infatti, la legge del popolo di Dio in cammino nella storia, in cui cresce per opera dello Spirito la comprensione del mistero santo di Dio (DV 8). In un certo senso, infatti, il legame tra storia e dimensione carismatica della Chiesa impone il riconoscimento strutturale di fatto della relazione tra diversi carismi, vecchi e nuovi⁶².

5. In tale contesto mi sembra pertinente notare come il carisma della vita consacrata, come tale, mantiene nella vita della Chiesa un aspetto indubbiamente paradigmatico che non va eluso, in quanto indica, nella differenza delle singole attuazioni storiche, la radicalità della sequela di Cristo e perciò appartiene essenzialmente alla vita

79-90. Cf. anche le distinzioni interessanti tra carisma di fondatore e del fondatore proposte da F. Ciardi, *I fondatori uomini dello Spirito*. Per una teologia del carisma di fondatore, Roma 1982; Id., (ed.), *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, Roma 1996. Rassegna delle varie posizioni in G. Rocca, *Il carisma del fondatore*, Milano 1998; quest'ultimo autore propone una semplificazione terminologica che si riduca a due espressioni fondamentali: «carisma del fondatore» e «carisma originario», dove con la prima espressione si comprende la capacità di fondare un determinato istituto e con la seconda il suo patrimonio spirituale; cf. *ibid.*, 87-99.

⁵⁹ *Gaudium et Spes*, 4; R. Fisichella, *I segni dei tempi*, in Id., *Quando la fede pensa*, Casale M. 1997, 173-190. P. Valadier, *Signes des temps, signes de Dieu?*, in *Études* 335 (1971) 276-277. Inoltre X. Quinzá Lleo, *Leer los signos de los tiempos en la postmodernidad*, in *Revista Española de Teología* 51 (1991) 454-455.

⁶⁰ Cf. A. Scola, *La logica dell'incarnazione come logica sacramentale*, 99-135.

⁶¹ Cf. H. U. von Balthasar, *Vom Ordensstand*, in *Die grosse Ordensregeln*, Einsiedeln 1948, 23; qui si ribadisce come se è pur vero che numerose forme concrete carismatiche spariscono lungo la storia, quelle fondamentali rimangono e le nuove forme non aboliscono le precedenti ma le integrano. Cf. anche F. Gonzalez Fernandez, *I movimenti. Dalla chiesa degli apostoli a oggi*. Prefazione di Giorgio Feliciani. Postfazione del Cardinale Joseph Ratzinger, Milano 2000; in questa breve sintesi si mostra come di fatto nella storia diversi carismi hanno interagito fra loro senza confusione aiutandosi a vicenda in momenti di difficoltà.

⁶² Con ciò non ci riferiamo innanzitutto all'opportuna necessità di dialogo tra carismi, spiritualità, nuovi movimenti, etc ...; cosa di per sé anche auspicabile, piuttosto ci interessa radicalmente constatare il fatto che essendo il carisma originario sostanziato di storia si trova intrecciato di fatto con gli altri doni dello Spirito. Pur possedendo caratteristiche precise non può essere isolabile; pena la sua astrazione.

della Chiesa, pur non facendo parte della gerarchia⁶³, proprio perché rappresenta la forma di vita con cui Cristo stesso ha compiuto la sua missione di salvezza ed ha portato a compimento la storia⁶⁴. In un certo senso il carisma della vita consacrata coglie, all'interno della dimensione carismatica della chiesa, il livello paradigmatico in cui la libertà umana si pone totalmente a disposizione della missione cristologica ed ecclesiale, divenendo così la figura *particolare* che informa tutto il popolo cristiano alla radicalità evangelica⁶⁵.

Inoltre, proprio in quanto rappresentativa della *forma Christi*, la vita consacrata diviene indicativa dell'*eschaton*, ossia del senso ultimo della storia che Cristo stesso, obbediente, povero e casto, ha realizzato. In tal senso il carisma della vita consacrata rivela la sua particolare pertinenza all'atto umano di libertà, che per decidere nella circostanza necessita dell'antipazione nella forma dell'evidenza cristologica del senso totale⁶⁶.

6. Infine è possibile esplicitare il nesso tra l'Istituzione e l'azione carismatica particolare. Già nel famoso documento *Mutuae relationes* (n. 34), sulla relazione tra Vescovi e Religiosi, e successivamente nel magistero di Giovanni Paolo II, in occasione dei numerosi incontri con i movimenti ecclesiali, si è potuto parlare felicemente di una coesistenzialità tra istituzione e dimensione carismatica della chiesa⁶⁷. Se le singole forme carismatiche sono come tali mutevoli, secondo i disegni imperscrutabili di Dio, tuttavia, la dimensione carismatica, come tale, non può mai venire meno.

Si può dire che il cristianesimo è indubbiamente l'evento della salvezza nella storia, è "Religione calata nella storia"⁶⁸. Ma tale *evento originario* non cessa di riaccadere mediante *eventi mediazione*, altrettanto storici, la cui intima struttura si manifesta propriamente nella coesistenzialità di istituzione (sacramentale) e doni carismatici particolari. Il che comporta, ovviamente, che le singole forme carismatiche necessitino del discernimento della autorità istituzionale⁶⁹.

Da questo punto di vista è necessario precisare che i carismi originari, come anche le varie spiritualità e movimenti sorti nella storia della chiesa, come tali non aggiungono qualche cosa al *depositum fidei*; tuttavia esse esplicitano elementi del mistero di Dio rivelatoci in Cristo mediante un dono particolare dello Spirito⁷⁰.

La storia dei carismi nella chiesa non è perciò qualche cosa di accessorio alla storia della Chiesa e della teologia ma diviene il modo concreto con cui sperimentiamo che Cristo è presente ed operante oggi e si mostra persuasivo alla libertà umana. Qui è possibile anche riscoprire il legame intrinseco tra la teologia e l'esperienza spirituale carismatica, tra storia *dell'intellectus fidei* e storia della vita secondo lo Spirito generata dai vari doni carismatici particolari. Oltre la nefasta divisione accaduta dopo la Grande Scolastica, la riscoperta della verità come evento nella storia permette anche una ripresa dell'unità originaria tra riflessione critica della fede e vissuto cristiano, il cui frutto immediato può essere colto nella forma testimoniale che deve caratterizzare l'esistenza credente⁷¹; infatti, la verità cristiana, su cui l'*intellectus fidei* ricerca, viene sempre mostrata e comunicata esistenzialmente mediante la testimonianza della vita del popolo cristiano⁷².

⁶³ Cf. *Vita Consecrata*, 3. 29.

⁶⁴ Cf. P. Martinelli, L'animazione dello Spirito in Cristo e nella vita consacrata, in P. Vanzan - F. Volpi (edd.), *Studi e saggi: lo Spirito Santo e la Vita Consecrata*, Roma 1999, 283-296.

⁶⁵ Hans Urs von Balthasar aveva a questo proposito coniato l'espressione «Particolare nell'universale» per definire la vita secondo i consigli evangelici nei confronti della totalità della vita cristiana: Cf. Id., *Sponsa Verbi*, 422 e 425. Cf. il commento a questa formula in J. Servais, *Il regno di Dio e la vita consacrata*, in *Studia Missionalia* 46 (1997) 194.

⁶⁶ La vita consacrata, così compresa, istituisce conseguentemente la relazione costitutiva con gli altri stati di vita cristiana e quindi con la vita ecclesiale nella sua totalità. La storia della Chiesa, a questo proposito mostra bene come le più significative forme carismatiche di vita consacrata abbiano saputo agire in sinergia con i diversi stati di vita.

⁶⁷ È il caso dei frequenti interventi del Papa in occasione degli incontri tra i vari movimenti ecclesiali; cf. ad esempio al convegno precedente l'incontro del 30 Maggio 1998 in piazza san Pietro: "Più volte ho avuto modo di sottolineare come nella Chiesa non ci sia contrasto o contrapposizione tra la *dimensione istituzionale* e la *dimensione carismatica*, di cui i Movimenti sono un'espressione significativa. Ambedue sono *co-essenziali alla costituzione divina della Chiesa* fondata da Gesù, perché concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica nel mondo. Insieme, altresì, mirano a rinnovare, secondo i loro modi propri, l'autocoscienza della Chiesa, che può dirsi, in un certo senso, essa stessa «movimento», in quanto avvenimento nel tempo e nello spazio della missione del Figlio per opera del Padre nella potenza dello Spirito Santo". In ciò si afferma anche chiaramente la categoria della costituzione, come più ampia rispetto alla istituzione in quanto include come coesenziale la dimensione carismatica: Cf. E. Corecco, *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, II, Casale Monferrato 1997, 143-245. Cf. anche L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali. Prefazione di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1989, 108-179. Sulla problematica cf anche P. Martinelli, *Il rapporto tra carisma e istituzione nella Teologia di Hans Urs von Balthasar*, in *Communio* 167-168 (1999) 147-163.

⁶⁸ Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, 5.

⁶⁹ *Lumen Gentium*, 12: "Il giudizio sulla loro genuinità e sul loro uso ordinato appartiene a coloro che detengono l'autorità nella Chiesa; ad essi spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cf. 1 Ts 5,12 e 19-21)".

⁷⁰ Cf. Messaggio di Sua Santità Giovanni Paolo II, 4, in *Pontificium Consilium pro Laicis* (ed.), *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, Roma 27-29 maggio 1998, 18.

⁷¹ Cf. in sintesi Balthasar su teologia e santità in H. U. von Balthasar, *Verbum Caro*, 220-229; *Teologia e santità*, in *Communio* 96 (1988) 7-16.

⁷² Sulla testimonianza cf. H. U. von Balthasar, *Zeugnis und Glaubwürdigkeit*, Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 17 (1988) 104-110; K. Rahner, *Theologische Bemerkungen zum Begriff "Zeugnis"*, in Id., *Schriften zur Theologie* X, Zurich - Einsiedeln - Köln 1972, 164-180; R. Latourelle, *Le témoignage chrétien*, Tournai-Montréal 1971; K. Hemmerle, *Wahrheit und Zeugnis*, in B. Casper - K. Hemmerle - P. Hünermann, *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg - Basel - Wien 1970, 54-72; P. Ricoeur, *Testimonianza Parola e Rivelazione*, introduzione e traduzione di Francesco Franco, Dehoniane, Roma 1997; M. Neri, *La testimonianza in Hans Urs von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, Bologna 2001.

Per questo motivo l'attenzione alla storia concreta dei carismi originari, antichi e recenti, all'interno della storia della Chiesa, con tutto il loro patrimonio spirituale, diventa contributo all'intelligenza della fede e alla testimonianza cristiana come tale.

* * * * *

In conclusione possiamo riassumere il percorso svolto dicendo che la libertà dell'uomo, in quanto libertà nel tempo ha bisogno, per progettarsi significativamente, di adeguarsi al mistero del fondamento che nella realtà si dà solo nella differenza. Gesù Cristo, come fatto nella storia, realizza per grazia questa corrispondenza tra la libertà finita della creatura e quella trinitaria di Dio. Tale offerta di verità e di senso alla libertà di ogni uomo accade nella coesenzialità di Istituzione (eucaristica) e carisma, che permette la mossa personale - (*ex opere operantis*) rispetto alla salvezza compiuta da Cristo e trasmessa paradigmatica nel sacramento (*ex opere operato*).

L'opera e la storia dei carismi sviluppa in modo imprevedibile la libertà dello Spirito di Dio, che è sempre Spirito del Padre e del Figlio, e che soffia in ogni tempo dove vuole, mostrando nel tempo l'efficacia di ciò che Cristo con il suo mistero pasquale ha compiuto una volta per sempre.