

EDITORIALE

RENÉ ROUX E PAOLO PROSPERI

È motivo di una certa emozione poter presentare la nuova edizione svizzera in lingua italiana di *Communio. Rivista cattolica internazionale*. Dopo anni di tentativi e di impegno, finalmente è uscito il numero di lancio dedicato a presentare il progetto *Communio*, la sua storia e il suo programma, mentre già sono in corso i lavori per i quaderni dei prossimi anni. L'associazione *Communio* internazionale, nella sua riunione annuale del 2025, aveva accolto positivamente la richiesta trasmessa da un gruppo di amici desiderosi di incamminarsi in questa impresa comune. *Communio*, infatti, è un progetto internazionale che appare attualmente in ben 11 edizioni e lingue diverse, tutte però partecipi di una programmazione comune. Gli articoli di ogni edizione linguistica, frutto delle diverse sensibilità e dei rispettivi contesti culturali, sono a disposizione delle altre, che possono, se lo ritengono opportuno, tradurli e pubblicarli per i propri lettori, permettendo così un arricchimento reciproco in autentico spirito di comunione universale, propriamente “cattolica”. Ora abbiamo tra le mani il primo frutto tangibile di questa collaborazione. Il quaderno è dedicato essenzialmente a illustrare il progetto *Communio* nella sua intuizione fondamentale, nei principi portanti e nel suo sviluppo storico. A tale scopo viene riproposto, in una nuova traduzione italiana, l'articolo *Communio: un programma* di Hans Urs von Balthasar, del 1972, il quale illustra in modo sintetico e sistematico il concetto stes-

so di *communio* nei suoi fondamenti teologici e nelle sue implicanze antropologiche, etiche e spirituali, nonché l'originalità e la rilevanza che esso possiede rispetto ad altre visioni del mondo, essenzialmente quella marxista. A causa della sua importanza, questo articolo è stato regolarmente inserito nel primo numero di ogni nuova edizione della rivista. Nella parte seguente dell'editoriale don Paolo Prosperi ne puntualizza la genialità e la permanente attualità, anche a distanza di oltre cinquant'anni e in un nuovo contesto mondiale. Vengono poi presentati i contributi di due maestri del pensiero cristiano che sono stati fautori nonché protagonisti storici del progetto: Henri de Lubac e Joseph Ratzinger. De Lubac analizza l'origine e la portata del concetto di *communio* nella sua unica ricorrenza all'interno della formula del Credo: la comunione dei santi. Ratzinger, a vent'anni di distanza dall'articolo fondativo di Balthasar, rileva la permanente attualità del programma originario, con l'intento di confermarne la validità anche nei mutati contesti teologici e culturali. L'articolo di Nicholas J. Healy, del 2006, ripercorre il cammino umano e spirituale che aveva portato nel 1969, nel contesto dell'immediato post-concilio e della problematica questione del rapporto Chiesa-mondo, all'elaborazione del progetto *Communio* con uno sguardo sulle nuove sfide all'inizio del secondo millennio. Segue poi una recentissima intervista al cardinal Angelo Scola, che sin dagli inizi negli anni '70 del secolo scorso fu appassionato animatore e sostenitore del progetto, assieme a Eugenio Corecco, vescovo di Lugano, teologo e canonista di fama internazionale, nonché fondatore dell'edizione italiana. Il quaderno si conclude con un intervento di Jean-Robert Armogathe, coordinatore di *Communio internationalis* e presidente dell'associazione *Communio* francese, che illustra la missione della rivista *Communio* in prospettiva propriamente internazionale e le sfide che oggi l'attendono. Certamente, tra le sfide nuove che attendono *Communio* ve ne sarà forse anche una interna alla Chiesa: dar voce a coloro che, non certo pochi ma forse più silenziosi, amano la Chiesa così com'è e vedono con tristezza da un lato l'irrigidimento su posizioni intransigenti – proprio non lontano da Lugano, in direzione ovest, a Écône, si è consumato per la

seconda volta in questi giorni lo scisma della comunità lefebvrina –, dall'altro i tentativi di “aggiornare” la Chiesa su modelli desunti dalla società civile a costo di tradirne la natura sacramentale – voci insistenti in tal senso ci giungono da nord, da oltre il Gottardo, dal cosiddetto cammino sinodale delle diocesi tedesche. Il concetto cristiano di *communio*, nella sua dirompente originalità rispetto a tutte le altre visioni antropologiche, ha da svolgere in tal senso un ruolo regolatore.

Mi sia permesso qui di concludere con una nota più personale. Nel suo contributo, Healy racconta come Balthasar facesse risalire l'origine del progetto *Communio* ad un incontro amichevole avvenuto in un caffè di Roma nel 1969. In fin dei conti, *mutatis mutandis*, posso dire che in realtà anche questa nuova edizione ha la sua origine ultima in un incontro fra amici avvenuto in un caffè, non di Roma questa volta, ma di Champoluc in Val d'Ayas, nel cuore delle Alpi. Nel frattempo altri amici, per vie parallele, si erano già attivati a Lugano per cercare di rilanciare una *Communio* in lingua italiana, nel solco dell'amicizia nata attorno al vescovo Eugenio Corecco. Dall'incontro con loro ne sono nati tanti altri, al di là dei confini nazionali. È su queste amicizie, in ultima analisi fondate sull'amicizia con Cristo, che questa nuova avventura di *Communio* svizzera italiana, e svizzera e italiana, ha trovato terreno solido e fecondo per partire.

R.R.

***Communio* ieri e oggi**

Nell'imbarcarci in questa avventura, una domanda non può essere elusa: perché *partire* (o ripartire) oggi, a 54 anni dalla nascita della rivista? Non si tratta di un'iniziativa nostalgica e perciò anacronistica?

A questa domanda il presente editoriale vuole e deve provare a rispondere.

Se confrontiamo il clima ecclesiale ed extra-ecclesiale dei primi anni '70 del secolo scorso – gli anni turbolenti del post-concilio, dunque – con quello odierno, la distanza ci appare senza dubbio profonda. E tuttavia: così profonda da rendere gli ideali e le intuizioni che mossero i padri di *Communio* inattuali?

Per cominciare: a rileggere oggi il manifesto programmatico di Balthasar, salta subito all'occhio un primo punto di continuità tra l'oggi e l'allora, continuità che a sua volta rimanda allo *status* della Chiesa ai tempi degli inizi. Oggi anche più d'allora, infatti, risulta felice l'analogia a partire dalla quale l'intero argomento del teologo svizzero prendeva a suo tempo le mosse: come la barca della Chiesa delle origini, così la Chiesa odierna, *natante in gurgite vasto*, quasi relitto in balia dei flutti di un mondo sempre più privo di ancoraggio alla fede e alla *Weltanschauung* che da essa deriva, si trova a vivere la sua universale missione a partire da una situazione di crescente marginalità, perlomeno nel mondo occidentale. Per Balthasar, però – così come per gli altri padri fondatori – questo fatto non solo non deve spaventare; in linea di principio, non dovrebbe neppure sorprenderci, poiché la tensione tra particolarità e cattolicità, tra marginalità e aspirazione all'universalità, a ben guardare, appartiene in radice al paradosso della missione della Chiesa nel mondo. Fu così all'inizio. Così sarà, in misura e modalità ogni volta imprevedibile, fino alla fine della storia¹.

L'icona ecclesiologica del relitto alla deriva in un oceano ancora semi-sconosciuto – il riferimento è alla scena d'apertura della *Scarpina di raso* di Paul Claudel, cara tanto a Balthasar quanto al giovane Ratzinger di *Introduzione al Cristianesimo*² – non ha dunque agli occhi dei nostri alcunché di angosciante o pessimistico. In effetti, pur cogliendo un tratto caratteristico della situazione della Chiesa contemporanea, innegabilmente scossa dalle onde della secolarizzazione, tale icona si riallaccia al contempo a una delle più classiche immagini biblico-patristiche della Chiesa pellegrinante: quella della barca navigante nella notte, sul mare in tempesta (Mt 14,22-33; Mc 6,45-52; Gv 6,16-21)³. Si profila, così, una sorta di affinità situazionale tra il

¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Communio: un programma* (d'ora in poi = CP), sotto, 21-22.

² Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2005²⁷, 35-37.

³ Sulla simbolica ecclesiologica della nave nella letteratura patristica, cfr. H. RAHNER, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 511-610.

presente e i tempi eroici degli inizi, quando la comunità ecclesiale non era che «un piccolo gruppo»⁴ di fronte a un «mondo buio e ostile»⁵, e *tuttavia* un piccolo gruppo abitato dalla certezza di fede d'essere «cattolico», cioè «normativo per il mondo intero»⁶. Giova a questo riguardo ricordare che i tre sunnominati padri della rivista furono anche tra i maggiori protagonisti di quel *ressourcement* biblico-patristico, che un così significativo ruolo giocò nell'elaborazione delle idee che diedero poi forma ai grandi documenti del Concilio Vaticano II, il cui principale scopo era quello di dire una parola nuova sul rapporto Chiesa-mondo.

Per i “cavalieri” di *Communio* questa parola nuova (aggiornamento) non poteva che essere trovata, in continuità con quanto sempre accaduto nella millenaria storia della Chiesa, mediante il volgersi dello sguardo all'esperienza originaria, per attingere da lì (*ressourcement* significa innanzitutto questo) – non senza il travaglio d'un attento discernimento capace di mettere in dialogo l'originario col presente – risposte davvero robuste alle questioni in gioco.

In questo guardare all'originario, i fondatori credettero di vedere emergere una parola, tra le tante, come quella più decisiva ed essenziale: *communio*, *koinonía*, *comunione*. È in questa parola, infatti, come afferma a chiare lettere Balthasar all'inizio del *Programma*⁷, che va trovato l'anello di congiunzione tra i due succitati tratti, in apparenza antinomici, della Chiesa pellegrinante – il suo essere realtà particolare e il suo essere universale – e perciò la chiave per una lungimirante impostazione del problema centrale cui il Concilio Vaticano II aveva inteso far fronte.

Perché mai – è legittimo chiedersi?

Rimandando, per una risposta più articolata, alla lettura dell'intero testo del *Programma*, mi limito a richiamare l'intuizione centrale che sembra fungere da pietra angolare dell'intero progetto *Communio*: la

⁴ BALTHASAR, CP, sotto, 21.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 23.

parola comunione, se compresa in tutta la sua portata teologica, dice *al contempo* ciò che distingue la Chiesa, cioè ne fa una realtà particolare e peculiare, e ciò che la rende «universalmente rilevante»⁸.

In ciò che segue vorrei tentare di evidenziare almeno un paio di buone ragioni per cui quest'affermazione, particolarmente valida allora per motivi in parte contingenti – non v'è chi non veda come il termine *comunione* presenti una certa assonanza con il nome dell'ideologia all'epoca più «universalmente rilevante»: il *comunismo* – sia ancora oggi valida, pur in un contesto sensibilmente mutato.

a) *La Chiesa porta in sé il seme di ciò che il mondo attende*

A guardarsi indietro, non c'è dubbio che l'intuizione dei nostri sia poi rivelata profetica e vincente, se è vero che, soprattutto in ecclesiologia, il concetto di comunione si andò nel tempo sempre più imponendo, pur tra riduzioni e ambiguità interpretative, come vera e propria categoria chiave per una corretta ermeneutica di *Lumen gentium* e, in generale, dell'idea di Chiesa che il Vaticano II aveva voluto proporre⁹.

Nel rileggere oggi il *Programma* del 1972, tuttavia, si rimane colpiti soprattutto da un fatto: per Balthasar e compagni, comunione è parola decisiva e dirompente, innanzitutto perché ha valenza non solo teologica, ma *a un tempo* teologica e culturale. Detto in altri termini, essa parla *al contempo* di ciò che di *originale e irriducibilmente nuovo* la Chiesa ha da offrire al mondo e di ciò di cui il mondo stesso, nel suo concreto presente storico d'allora, si mostrava più assetato, e che cercava di realizzare indipendentemente e, anzi, in dialettica con la Chiesa stessa. Il che, calato nel contesto dei primi anni '70 dello scorso secolo, significa: quell'unità e perfetta comunione tra gli uomini,

⁸ *Ibid.*

⁹ Si veda, in proposito, l'importante documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, presieduta dall'allora cardinale Joseph Ratzinger, *Communio-
nis notio. Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992).

che l'utopia comunista si proponeva di realizzare dal basso con la forza della trasformazione delle strutture sociali e politiche, è ciò che solo il dono dall'alto d'una reale partecipazione alla *communio personarum* della Trinità può rendere realtà¹⁰. Il superamento esistenziale della dialettica tra l'io e il noi, tra l'impulso egocentrico dell'individuo e l'aspirazione a una reale civiltà della giustizia e dell'amore, non si può fare dal basso, a forza di piani politici (o pastorali). Essa fiorisce invece, in modo incoativo ma reale, là dove l'uomo si apre al dono gratuito dello Spirito del Padre e del Figlio, che in Cristo è irrotto nel mondo per penetrare i rapporti tra gli uomini e farne un'icona vivente della Sua trinitaria vita d'amore (cfr. Gv 17,22-23). La Chiesa, prima e più che un'istituzione, è appunto questo: il luogo in cui la familiarità con il Dio Tri-uno rivoluziona i rapporti umani, rendendo *già nel presente* accessibile¹¹, nella misura in cui tale familiarità si radica

¹⁰ «(...) La *communio* istituita in anticipo da Dio si fonda sul suo abbassamento misericordioso, sulla sua umiltà, sul suo farsi povero, sulla pura e amorevole effusione della sostanza di Gesù Cristo, mentre la *communio* che deve essere costruita dalle mani dell'uomo non potrà mai affermarsi senza l'uso della forza, ammesso che possa farlo. L'intenzione e l'obiettivo del comunismo trovano posto nel compito cristiano nel mondo, ma i suoi mezzi sono contrari a tale compito, perché presuppongono essenzialmente l'attuale irrealtà del principio della *communio* (...). Dal punto di vista cristiano, la *communio* può essere perseguita solo perché è già stata donata da Dio in Cristo e attraverso lo Spirito Santo "effuso nei nostri cuori". Ogni voler-essere-uno fa appello a un essere-sempre-già-uno, ma non attraverso noi stessi, non attraverso la naturale comunione umana, bensì perché Dio, nel suo Figlio, ci ha resi suoi figli e coeredi nel Figlio. L'unità donata non può essere disposta da noi: proviene da Dio, si realizza in Dio, e noi non disponiamo di Dio» (BALTHASAR, CP, sotto, 28-29).

¹¹ «Rigorosamente parlando, quindi, nel periodo post-biblico esiste solo questa alternativa: o la *communio* cristiana nel principio reale del Logos divino che – come termine e culmine delle promesse vetero-testamentarie – ci è stata donata in Gesù Cristo per grazia e allo stesso tempo in autentica umanità come possibilità di una piena *communio*; oppure il comunismo evolutivo che, ispirato dal *pathos* della "speranza verso il futuro" dell'Antico Testamento, tende alla piena *communio* come al risultato compiuto dell'idea di mondo e di umanità che realizzano se stessi. Come si può vedere, solo nel primo caso la *communio* è un principio realmente dato. Nel secondo, nonostante tutti gli sforzi per raggiungerlo, il comunismo

nei cuori, l'esperienza di quell'abbattimento dello steccato tra il mio e il tuo, tra l'io e il tu, cui l'utopia comunista aspirava senza poterla mai veramente attingere.

«Cristiana, invece – scrive Balthasar –, è la *communio* che Dio instaura nell'umanità attraverso Cristo, fondata su due elementi. In primo luogo, su Dio stesso, che non potrebbe donare una *communio* personale con Lui e tra gli uomini se non fosse, in senso insondabilmente profondo, comunione in se stesso: amorevole unione, amorevole scambio, che presuppone amorevole libertà; ovunque venga offuscata una visione intuitiva della Trinità di Dio, che lo fa apparire come amore concreto e assoluto, l'idea di una comunione perfetta non potrà mai svilupparsi fino in fondo. In secondo luogo, la *communio* cristiana si fonda sull'umanità stessa: se l'uomo non fosse stato creato “a immagine di Dio e per Lui”, non avrebbe in sé il desiderio di cercare una comunione tra gli uomini più perfetta di quanto possa immaginare all'interno delle condizioni terrene. Il contatto, il dialogo, la comunione dei beni sono solo mezzi, non la cosa stessa, che in quanto tale rimane inimmaginabile, trascendente»¹².

In queste importanti righe, ben si vede come ciò che abbiamo sopra chiamato valenza culturale della parola *communio* indichi in effetti qualcosa di più profondo e permanentemente valido della semplice (relativa!) consonanza con parole e valori chiave di questa o quell'ideologia. Ciò che di unico la Chiesa ha da offrire – la comunione con il Dio uni-trino in Cristo – è infatti un'offerta che ha a che fare non solo, verticalmente, con il compimento del desiderio umano di contatto col divino; bensì anche, orizzontalmente, col compimento del desiderio dell'uomo di comunione col suo simile e col mondo (cfr. LG 1)¹³.

rimane un ideale, e i mezzi per imporlo con la forza non corrispondono alla spontaneità ultima dell'“umanesimo positivo”» (*ibid.*, sotto, 27).

¹² *Ibid.*, sotto, 26-27.

¹³ Giova qui richiamare la famosa definizione della Chiesa con cui *Lumen gentium* si apre – definizione che sottolinea lo stesso indissolubile co-implicarsi di comunione verticale e orizzontale messo in luce da Balthasar: «E siccome la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento

O ancora, per dirla con il padre de Lubac¹⁴, «comunione dei santi» (*communio sanctorum*, *koinonía tôn aghíon*) significa, secondo la più veneranda tradizione, due cose distinte ma indisgiungibili e gerarchicamente correlate: comune partecipazione alle *cose sante*, cioè alla vita di Cristo per mezzo dell'Eucaristia, e *comunione tra i santi*, ossia comunione fraterna nel vincolo della carità, dove la seconda cosa è nella prima fondata, come l'effetto nella causa.

Si comincia, così, a comprendere la scelta dei padri fondatori: in effetti, la nozione di *communio*, per le sue implicazioni a un tempo *teo-logiche* – il Dio rivelatosi in Cristo è trinitaria *communio personarum* – e antropologiche – proprio nel riflettere la gloria del *Dio communio*, l'uomo e la donna realizzano in pienezza l'autenticamente *humanum* –, permette di schivare, in un sol colpo, la Scilla di una teologia eccessivamente antropocentrica, che, curva sui problemi cosiddetti “concreti” dell'umanità, rimane cieca di fronte alla *luce nuova* che sul mondo e sull'uomo irradia da Cristo; e la Cariddi di un teocentrismo spiritualista, che, nella foga di mettere al centro Dio e il soprannaturale, finisce per lasciare indietro la carne dell'uomo e del mondo. Mettere al centro la parola *communio*, invece, significa, con *Gaudium et spes* 22 e 24¹⁵, mettere al centro *insieme* Dio e l'uomo, poiché in questa parola ci è sinteticamente detto quanto di nuovo in Gesù Cristo ci è rivelato, tanto di Dio (relazione trinitaria) quanto dell'uomo (vocazione alla divina figliolanza e alla comunione fraterna):

dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano (...), intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la propria natura e la propria missione universale» (LG 1).

¹⁴ Cfr. H. DE LUBAC, *Credo... communionem sanctorum*, sotto, 45–47.

¹⁵ «(...) Il Signore Gesù, quando prega il Padre perché “tutti siano una cosa sola, come io e tu siamo una cosa sola” (Gv 17,21), aprendoci prospettive inaccessibili alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé (44)» (GS 24).

«In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio nel rivelare il mistero del Padre e del suo amore (*revelatio Dei*), svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione (*revelatio hominis*)» (GS 22).

Chiediamoci allora: è tutto ciò datato, riflesso d'una dialettica culturale e teologica superata?

Non lo crediamo.

In positivo: in un mondo caratterizzato dalla frammentazione, dalla rinuncia alla ricerca di un senso unitario del reale capace di comporre in unità le parti (nichilismo, relativismo, multi-culturalismo, ecc.); in un mondo altrettanto segnato da una esponenziale crescita del tasso di conflittualità, dal micro-livello delle relazioni umane più basilari (disintegrazione della famiglia e del tessuto sociale), passando per le polarizzazioni politiche intra ed extra-ecclesiali (progressisti contro conservatori), fino al macro-livello della politica internazionale (guerra mondiale a pezzi); in un mondo in cui, perciò, parole quali pace e riconciliazione vanno progressivamente acquisendo la medesima aura, a metà tra l'ideale da realizzare e l'utopia irrealizzabile, che un tempo apparteneva alle parole sacre della lotta di classe, non ha forse ancora molto da dire e dare un pensare nella fede che trovi nella parola *communio*, sinonimo di unità nell'inconfusa differenza e di armonia nel superamento d'ogni dialettica polarizzante, il suo programma?

In negativo: se la parola *communio*, ai tempi di Balthasar, de Lubac e Ratzinger, significava, a un tempo, empatia con l'esigenza profonda cui marxismo e movimenti studenteschi davano voce e irriducibile distanza critica quanto alla via proposta per rispondere a tale esigenza, qualcosa di analogo ci sembra valere *anche* oggi.

In effetti, come la prima enciclica di papa Leone XIV non ha mancato di evidenziare, vi è almeno un punto di continuità, nell'apparente distanza, tra il progetto marxista e le nuove emergenti ideologie (transumanesimo, postumanesimo, ecc.), fondate sull'esponen-

ziale aumento di potere su se stessa che l'umanità va acquisendo¹⁶: il *pathos* prometeico dell'auto-redenzione, la babelica pretesa, per rifarsi all'immaginario biblico usato da papa Leone in *Magnifica humanitas* (MH), di costruire dal basso la città celeste.

Da questo lato, la parola *communio*, con tutto ciò che evoca quanto a comprensione di Dio e dell'uomo, significa: la via al compimento di quel desiderio di elevazione, che è iscritto nelle fibre più profonde del cuore umano, non è quella, alienante e snaturante, dell'auto-potenziamento per mezzo della tecno-scienza. La deificazione che davvero il cuore umano brama, e che sola può saziarne l'infinita sete di "innalzamento", è quella che si realizza mediante il dono dell'assimilazione alla carità radicale dell'ultimo Adamo, che, «innalzato da terra» sulla croce (Gv 12,32) rivela l'ultimo stadio dell'evoluzione umana (Ratzinger)¹⁷. Come ha scritto papa Leone XIV in MH:

«L'espressione "più che umano" non appartiene soltanto al linguaggio delle promesse tecniche. Da secoli, la tradizione cristiana afferma che l'essere umano non è chiuso nei confini della propria natura, ma è chiamato a trascendere se stesso: non per fuga dalla realtà o per disprezzo del limite, bensì per essere compiuto nell'amore. La fede conosce un "oltre" che nasce dal dono di Dio» (MH 127).

«Qui si trova la differenza radicale rispetto ai sogni prometeici: ciò che salva l'umano non è l'autosufficienza potenziata, ma una relazione che libera, una *comunione* che trasforma» (MH 128).

¹⁶ «Mai l'umanità ha avuto tanto potere su sé stessa e niente garantisce che lo utilizzerà bene, soprattutto se si considera il modo in cui se ne sta servendo» (FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune, 104), cit. da papa LEONE XIV, *Magnifica humanitas*. Lettera enciclica sulla custodia della persona umana nel tempo dell'intelligenza artificiale (= MH), 4.

¹⁷ Si rileggano, in merito, le famose pagine ratzingeriane sull'«ultimo uomo», oggi forse ancora più pertinenti e profetiche di quando furono scritte (cfr. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, spec. 185 ss.).

b) *Il coraggio di dialogare francamente con tutti*

Un secondo punto cruciale non può non essere toccato se si vuole afferrare in pienezza il significato programmatico che la parola *communio* aveva nel cuore e nella mente dei fondatori.

Come ricordato con vigore nella seconda parte del *Programma*, Incarnazione del Figlio di Dio, per i teologi di *Communio*, con GS 22¹⁸, voleva dire: assunzione da parte del Logos d'una natura umana sì individuale, e tuttavia capace di unire in certo modo il Figlio di Dio ad ogni uomo.

Di qui una nuova risonanza della parola *communio* utile da rimarcare per il nostro tempo:

«Il principio che fonda e sostiene il nostro pensiero sull'essere umano più lontano, il nostro dialogo con il prossimo e con il meno prossimo, è la *communio* istituita da Dio, non solo promessa dai tempi antichi, non solo offerta, *ma realmente donata all'umanità nella sua totalità*. È all'interno dello spazio di questa *communio* che parliamo o restiamo in silenzio, ci volgiamo verso gli altri o voltiamo loro le spalle, siamo d'accordo o restiamo in disaccordo gli uni con gli altri»¹⁹.

Secondo il *Communio*-pensiero, dunque, il coraggio e il dovere di un'apertura indefessa al dialogo con tutti si fonda certamente sul fatto che ogni uomo anela per natura, lo sappia o meno, ad aver parte alla vita dell'Uni-trino²⁰, ma non solo. Secondo i padri della rivista, fondamento ancora più saldo della doverosa apertura al dialogo con tutti è il fatto che il Figlio di Dio, facendosi uomo, salendo sulla croce e scendendo agli inferi, cioè facendo *propria* la condizione dei maledetti (Gal 3,13) e abbandonati da Dio (Mc 15,34), ha *già oggettivamente*

¹⁸ «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad *ogni uomo*».

¹⁹ BALTHASAR, CP, sotto, 30-31 [il corsivo è dell'autore (*ndr*)].

²⁰ «Occorre tenere ben presente che l'ampiezza di questa portata dipende dal realismo dei suoi presupposti: 1) dalla realtà (certamente insondabile) dell'essenza trinitaria di Dio, che è in sé stesso *communio* assoluta e ha creato l'uomo a sua immagine chiamandolo a diventare partecipe della sua natura (2 Pt 1,4)» (*ibid.*, 31).

piantato, nelle più intime profondità dell'essere, le radici della comunione tra Sé e ogni uomo. Prendendo il posto della pecora perduta, Cristo ha infatti trasformato la Sua stessa *solitudine* in un mezzo di vicinanza e prossimità, in evento di comunione, anzi di più: nell'Evento mediante cui il Dio Unigenito (Gv 1,18), scendendo *per amore* del Padre e dell'umanità nella gelida prigione della morte, ha con ciò stesso portato in essa la Fiamma viva capace di fonderne le sbarre (Sal 107,16b). Si adempiono qui le parole del Cantico dei Cantici, come Balthasar amava ripetere:

«perché forte come la morte è l'amore,
tenace come il regno dei morti è la passione:
le sue vampe sono vampe di fuoco,
una fiamma divina!» (Ct 8,6b).

La missione evangelizzatrice e santificatrice della Chiesa, sposa di Cristo, trova così in tutti e ciascuno, anche nell'anima più chiusa, un terreno più "aperto" di quel che esteriormente possa sembrare²¹. Il che implica, quanto all'atteggiamento verso il mondo dei suoi membri, che essi non hanno mai ragioni sufficienti per gettare la spugna di fronte all'apparente resistenza degli uomini all'annuncio cristiano. Piuttosto, è loro dovere sempre di nuovo ricordare, e ricordarsi a vicenda, che le «porte di bronzo» (Sal 107,16a) dell'Ade sono già state infrante dal Signore, sì che il loro compito non è mai altro che quello

²¹ «In ogni rapporto con gli altri, anche quando questo fallisce o si interrompe, occorre presupporre l'esistenza di una *communio* che abbraccia ogni evento, antecedente, concomitante e infine escatologico» (*ibid.*, 30). «(...) Dalla realtà della autodonazione (del Verbo) a tutti con l'assunzione di (tutta) la natura umana in Gesù Cristo, per salvare tutti gli uomini secondo il suo disegno per il mondo (1 Tim 2,4), per prendere su di sé la perdizione di tutti (2 Cor 5,21), per riconciliare a sé il mondo intero in Cristo (2 Cor 5,18 s.), per abbattere nel Crocifisso le barriere che ci dividevano (Ef 2,12 ss.), e nel Risorto oltrepassare i limiti della vanità, della morte e della solitudine dei morti, per accogliere tutti in una vita definitiva, immortale ed eterna (1 Cor 15,22)» (*ibid.*, 32).

di adoperarsi per rimuovere, per così dire, le macerie di barriere già distrutte.

Di qui il secondo caposaldo del programma *Communio*. Ogni dialogo – interreligioso, interconfessionale o ecumenico, col mondo ateo – può essere impostato con la giusta combinazione di audacia e umiltà solo a partire da una duplice consapevolezza: da un lato, che tra il battezzato cattolico e “l’altro”, chiunque egli sia, una certa *communio*, per quanto invisibile, è *in radice* già data (di qui l’audacia); dall’altro, che tale comunione ha sempre, al contempo, da essere cercata attraverso un paziente confronto in cui il cattolico non è chiamato solo a dare e comunicare all’altro, ma anche a ricevere e scoprire, mediante l’altro, cose nuove di quella Verità che egli, in quanto membro della *Catholica*, sa di aver tutta “in casa”, ma come un tesoro di cui non conosce che una piccola parte (dove l’umiltà). L’anima davvero cattolica impara così da tutti e con tutti. Eppure, ed è qui il grande paradosso, in questo ascoltare e apprendere da tutti, egli non fa che approfondire, con l’aiuto dello Spirito di Verità (Gv 16,13-15), la conoscenza di quel Vero, Bello e Buono che è tutto già contenuto in Cristo.

Emerge qui l’esplicita volontà dei fondatori di rifarsi al magistero dei maggiori tra i dottori della Chiesa antica (Origene, Cappadoci, Agostino, ecc.) in fatto di buon utilizzo (*chrêsis*)²², a un tempo empatico e critico, dei tesori della cultura pagana (*spolia Aegyptiorum*)²³. Con un nota bene, però: entrare in dialogo non significa, per loro, asettico scambio intellettuale. Piuttosto, la suddetta presupposta *communione* con l’altro implica prima e più di tutto un’attitudine di apertura

²² Per l’importanza del concetto di *chrêsis* (retto uso) come chiave ermeneutica decisiva per comprendere la ricezione da parte dei Padri della cultura antica, cfr. C. GNILKA, *Chrêsis, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, Morcelliana, Brescia 2020.

²³ Per una classica interpretazione allegorica del “furto” dei tesori egiziani da parte degli Israeliti in fuga (i gioielli egizi non sono che le ricchezze della sapienza pagana, utilizzate per costruire il tempio della teologia cristiana), cfr., per esempio, GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2011, 115-116.

che, data l'opposizione e ostilità che il testimone di Cristo incontra di continuo, non può che prendere la forma di un essere disposti a lasciarsi "trafiggere", per così dire, dalle domande, obiezioni, provocazioni che vengono dai lontani. Solo così, solo chi è pronto a esporsi ai "colpi di lancia" del soldato pagano può sperare di vedere uscire dal proprio petto parole capaci di "ferirlo" al cuore a propria volta (*cor ad cor loquitur*).

Quanto Balthasar scrive in chiusura del *Programma* rimane in questo senso valido per noi nell'imbarcarci in questa nuova avventura:

«Questo è ciò che tenteremo di fare con *Communio*. Non parlando come appostati in agguato, a partire da un possesso capitalistico delle "verità della fede". Abbiamo già detto come questa verità in cui crediamo ci metta allo scoperto. Come agnelli in mezzo ai lupi. Esporsi a questo rischio non è una questione di spavalderia, ma di coraggio cristiano»²⁴.

P.P.

²⁴ BALTHASAR, CP, 41.