

LA RAGIONE CONVERTITA

*Seminario di Studi
su Henry de Lubac*

cMc
CENTRO CULTURALE DI MILANO

IL MISTERO DEL SOPRANNATURALE PER NON DIMENTICARE UN CONTRIBUTO *Felice Nuvoli**

Esigenze di brevità non permettono di esaurire il tema propostomi. In questi casi, lo sforzo più grande è trattare gli aspetti essenziali della problematica che si studia in modo abbreviato non rinunciando, per questo, a farsi capire. Ciò lo dico anche per chiedere a chi mi ascolta l'aiuto della sua precomprensione per collocare in un quadro adeguato queste brevi annotazioni su una questione che, certo, meriterebbe analisi più dettagliate.

Il problema del Soprannaturale, dopo avere infiammato di passioni contrastanti le discussioni teologiche della prima metà del secolo (e non solo), non sembra più attirare molto l'attenzione dei teologi contemporanei. Parlarne può dare l'impressione noiosa di un'impresa astratta e scolastica, quasi fosse prova d'insensibilità culturale, di nostalgia di speculazioni passate, di fuga dalla pressante responsabilità del presente. In questo quadro, si è detto che l'uso stesso del termine è raro "come se fosse in atto un processo di emarginazione o più esattamente di disaffezione che ne ha decretato l'obsolescenza" (1), de Lubac medesimo, che molto ha fatto per determinare da un punto di vista storico il senso che questo termine ha assunto nella teologia cattolica, consapevole che "l'univocità del linguaggio è una chimera" (2), osserva come nelle lingue moderne parlare di natura e soprannaturale, a motivo dell'uso vario che si fa di questi termini, "è causa di molti malintesi" (3). Tre anni dopo la pubblicazione del suo libro *Il Mistero del Soprannaturale*, de Lubac ammette espressamente che la terminologia "naturale - soprannaturale", non è particolarmente felice, non vale la pena contrastare l'istanza di chi, invece di "soprannaturale", chiede si parli di "ordine teologale" (E. Schillebeekx), oppure preferisce un vocabolario più biblico e quindi parla di "Alleanza" e di "Mistero di Cristo" (H. Bouillard) (4).

* don Felice Nuvoli è docente di Teologia Dogmatica nella Pontificia Facoltà della Sardegna.

Ma se questi termini possono essere sostituiti, non ci deve sfuggire che il contenuto a cui essi si riferiscono è ineliminabile dall'esperienza cristiana e quindi dalla riflessione della fede su se stessa. Non è troppo difficile mostrare come la teologia del Soprannaturale sorga inevitabilmente da una tensione implicita in tutta l'antropologia teologica (5). Riproposto in termini di trascendenza e di immanenza della grazia, il problema che a prima vista sembrava scomparso, riappare inevitabile in qualsiasi riflessione che voglia comprendere fino in fondo in contenuto della fede cristiana. Ecco, infatti, che la medesima questione esige un preciso chiarimento qualora si studi il rapporto tra creazione e alleanza, tra storia e redenzione, tra dono di Dio e responsabilità nostra, vangelo e legge, tra rivelazione e conoscenza, fede e ragione, teologia e filosofia, tempo ed eternità, progresso e speranza cristiana, promozione umana ed evangelizzazione, Chiesa e mondo, Chiesa e Stato, ecc. (6). Il secolarismo moderno e contemporaneo, il suo imporsi fuori e dentro la Chiesa, non risolve, ma rende ancora più urgente che il problema si esamini radicalmente.

Di che si tratta? La delimitazione della problematica proposita da de Lubac, "essenzialmente consiste nel cercare come deve essere compreso il rapporto - che è nello stesso tempo di opposizione e di unione - tra quelle due realtà di base che la tradizione occidentale chiama comunemente natura (umana) e soprannaturale" (7). Il rapporto non è stabilito dalla ragione teologica, ma è nella realtà dei fatti. Questo rapporto, de Lubac propone di considerarlo "nella sua maggiore generalità, nella sua indeterminata primaria" (8). Occorre avere la pazienza di soffermare l'attenzione sui due poli estremi "di questo paradosso fondamentale che costituisce il rapporto tra uomo e Dio" (9). Ciò risponde alla preoccupazione di riproporre in primo piano un mistero che coinvolge la libertà di Dio e la libertà dell'uomo senza sopprimere o minimizzare uno dei due termini. Lo scopo esplicito di de Lubac è quello di dimostrare che "la dimensione teologica è indispensabile alla costituzione dell'uomo completo" (10).

L'accurato contributo di de Lubac, perché la teologia ricuperasse il senso del Mistero nella vita dell'uomo e della storia non deve essere dimenticato. Non deve essere neanche considerato come definitivamente acquisito al punto che può essere archiviato. Di fatto, "i sospetti su de Lubac non si sono in realtà mai interrotti del tutto, neppure ai nostri giorni" (11). Ancora vale la pena conoscere meglio la sua opera. Il paradosso cristiano dell'uomo chiarito e difeso in *Surnaturel*, respinto in un primo momento con indignazione, poi rielaborato senza compromessi e presentato nuovamente diciannove anni dopo, delinea una figura d'uomo che "è indubbiamente quella della grande tradizione cristiana" (12). de Lubac ha saputo

riproporre con rinnovate espressioni la concezione tradizionale circa il nostro rapporto con Dio e il Concilio Vaticano II, con la sua autorità, ne ha consacrato lo sforzo (13). Il dato antropologico biblico e tradizionale, indispensabile alla fede e alla teologia, è da de Lubac ripreso come lievito, non come peso morto; tradizione accolta e rivissuta in modo che il rinnovarsi teologico possa inserirsi in essa ed essa nella carne ed ossa, sangue e nervi dei problemi sempre nuovi che la vita pone.

Esiste per noi un problema che tutti gli altri condiziona, orienta e unifica: si tratta del problema che la nostra stessa condizione umana pone a noi stessi: del nostro destino, del senso totale, integrale e assoluto della nostra esistenza, cioè della salvezza. A proposito, si ricorderà che la salvezza è pura e assoluta grazia di Dio che chiama l'uomo alla comunione con Lui ed è risposta libera dell'uomo che accetta l'invito e partecipa così al dono. Se il perfezionamento che Dio ci dona non è mai da intendere come una sequela creationis, come comprendere che la nostra natura può essere intimamente polarizzata al dono assolutamente libero di Dio senza comprenderlo minimamente in anticipo, cioè senza poterlo esigere come una sorta di credito della nostra libertà nei confronti della libertà di Dio?

De Lubac, riferendosi con grande amore e scrupolo alla tradizione patristica e della grande scolastica, in molti modi insiste nell'osservare che il nostro desiderio di incontro con Dio non viene ad aggiungersi alla nostra natura, ma appartiene essenzialmente al dinamismo dello spirito. La natura dell'uomo che "obbedisce al suo ordinamento ontologico mediante il desiderio" (14), ultimamente non polarizza se stessa sulle proprie capacità intrinseche, ma verso un fine eccedente se stessa. La presenza di questo desiderio, pur non essendo dimostrativo per se stesso, è almeno indicativo di quale sia la condizione reale dell'uomo, di quale sia il suo paradosso concreto. Esso insegna che proprio ciò che umanamente è impossibile e inescogitabile, costituisce ciò per cui l'uomo è progettato e destinato.

Quanto in questo modo viene ricordato, apre la nostra intelligenza ad un'interessante riconsiderazione del suo fine ultimo, finalmente riproposto come un fattore decisivo per la vita. Tendere a Dio è per l'uomo sapere la vita, allontanarsi da Lui è votarsi al nonsenso e alla morte. Per questa ragione, nel desiderio di qualcosa che infinitamente sorpassa ogni sua misura, l'uomo trova la sua nobiltà, la profondità sacra di un abisso che invoca l'Abisso (cfr. Sal. 41), la ricchezza non depauperata del suo spirito che non può lasciarsi degradare al finito senza aspirazione all'Infinito; che indomabilmente chiede per sé un Destino trascendente. Non posso strappare il mio essere dalla sua radice, staccarlo dalla sorgente. Questo spiega perché, in un modo o nell'altro, sono attratto a trascendermi.

Ogni qualvolta che si rifiuta di rinchiudere l'uomo in una presunta autosufficienza, in una adeguazione al resto della natura, si rifiuta di mettere al posto dell'uomo reale e concreto una sua figurazione immaginaria o un'astrazione, per esaltarla nella sua grandezza autentica. Perché il fine dell'uomo è tanto alto che egli ha bisogno di Dio per raggiungerlo, egli può dirsi più grande dell'intera natura infraumana. Questa è la profonda convinzione di San Tommaso, nel quale la nozione di fine non subisce la detonalizzazione moderna: "Un essere è tanto più nobile, quanto più è elevato il fine che esso persegue conforme alla sua natura, anche se non è più in grado di raggiungere questo fine con le sue proprie forze" (15). "Questa sproporzione - con Scoto così de Lubac può dire - non solo non avvilisce l'uomo, ma al contrario lo costituisce nella sua dignità propria" (16). Dunque, alla scuola della Tradizione si apprende che io sono realmente, ho una natura, e tuttavia, io sono totalmente, da parte in parte, immerso in un Destino più grande da cui ho origine e da cui dipendo. Qui si nutre l'inquietudine più profonda del nostro cuore che non trova pace finché Colui che ha suscitato e suscita il nostro desiderio di appartenergli non lo estingue con il suo perdono.

A respingere che l'essere dell'uomo debba definirsi in correlazione con Dio è il punto di vista razionalista, secondo cui l'uomo il suo problema lo risolve da sé: il resto è superfluo, non dovrebbe esserci più posto. Non c'è alcun motivo essenziale che il soggetto si trascenda. Purtroppo, una larga parte della teologia moderna non solo fa proprio questo schema, ma lo ripropone come la più chiara salvaguardia del Soprannaturale. In questa prospettiva si diffonde l'ipotesi di una cosiddetta "natura pura": "L'uomo come tutti gli altri esseri della natura che esistono nel cosmo, sarebbe ordinato ad una meta finale naturale corrispondente alla sua natura, meta in cui egli troverà necessariamente la sua pienezza e la sua felicità, altrimenti sarebbe una costruzione sbagliata della natura e provvidenza" (17). Solo se l'*ordo naturalis* realizza un fine che appartiene alla sua pura natura, la libera chiamata di Dio ad una meta più elevata può dirsi veramente gratuita, cioè soprannaturale.

Questo dualismo di concezione, su due piani, doveva mostrare la sua efficacia assicurando la gratuità assoluta del dono di Dio "contro una serie di errori gravi, dal baianismo del XVI secolo all'immanentismo modernista del XX secolo" (18); ma la logica interna di questo nuovo punto di vista, in cui si afferma l'esistenza di due ordini completi, non può evitare di fare dell'*ordo soprannaturalis* qualcosa che si aggiunge alla natura senz'altro legame se non quello di una vaga e generica "potenza obbedienziale" presente nell'*ordo naturalis* ad essere elevato.

Non solo non ci si rese conto che la gratuità non coincide con la totalità del mistero del Soprannaturale, ma sfuggì anche che quanto venne escogitato a protezione dell'ordine della grazia, non poteva evitare di renderla, rispetto alla natura ormai delimitata in un ordine chiuso, soltanto qualche cosa di aggiunto, di estraneo e di scarso interesse, di cui si può anche fare a meno. In realtà, questa moderna prospettiva, in cui sempre più si tende ad affermare Dio come sussistente in se stesso in un altro mondo, fuori dal nostro mondo, come si trattasse di un settore dell'essere che risiede in qualche parte al di sopra e al di fuori del mondo che ci appartiene, più che difendere la gratuità del dono di Dio fa della grazia un puro accidente di una natura che ha già una sua sufficiente consistenza senza questa cosa sopraggiunta, secondaria, contingente e superflua. La teologia della "natura pura" mentre vuole fare della gratuità del Soprannaturale un problema di pura ragione, perde del dono il senso integrale, vitale, profondamente interessante e umano. Di fatto, Dio è reciso radicalmente dalla realtà dell'uomo e del mondo. In altre parole, il Soprannaturale qui diviene uno dei tanti doni fatti all'uomo e che l'uomo può perdere senza, per questo, compromettere la sua struttura fondamentale. Invece, negare l'origine e la finalità soprannaturale alla natura dell'uomo non salvaguarda neanche la nostra natura, ma fa anche del nostro io una cosa tra le cose, fuori del suo ordine reale, contro il suo ordine proprio, contro ogni ordine.

Queste osservazioni fanno eco alla giusta denuncia che de Lubac ha fatto circa l'invitabile schizofrenia che segna la concezione cristiana della vita in cui la grazia soprannaturale "prende ora l'aspetto di una realtà sovrapposta, una sovrastruttura artificiale, anzi un'imposizione arbitraria, e faceva il gioco dell'incredulo il quale si trincerava nella sua indifferenza in nome di quello che gli diceva la teologia" (19). All'ombra di un'ortodossa affermazione circa la totale gratuità dell'incontro con Dio, "con buona (o cattiva) logica, si concluderà che 'nella realtà umana, nella condizione storica esistente, il riconoscimento di una dimensione religiosa non è affatto necessaria alla pienezza umana'. Essa non ha nulla a che fare con il comportamento della vita" (20). "L'essere e la vita del cristiano si trovavano così costituiti in due parti. Mediante la sua ragione l'uomo scopriva in sé, così si pensava, un 'fine naturale proporzionato alla sua natura di essere finito; ma poi la fede veniva a dirgli che egli era stato creato per un fine ben diverso, un 'fine soprannaturale' (21). Grave equivoco che non poco ha contribuito perché la coscienza religiosa dell'uomo moderno si abbandonasse alla deriva dell'ateismo e del laicismo. "Oggi, questo laicismo,

proseguendo la sua strada, comincia ad invadere la coscienza degli stessi cristiani" (22).

Non è stato facile spiegare che, prima ancora di difendere ad oltranza quest'ultima ipotesi, si tratta di comprendere che fissarsi in una teologia dei "due ordini", significa non trovarsi nella stessa linea della realtà di cui si vuole dare ragione. Prescindendo arbitrariamente dal dato concreto, a cui la Rivelazione si riferisce, qui ci si immagina un uomo che non è un uomo, per il quale le categorie della fede e della grazia risultano lontane e accessorie da quelle del vivere. Non basta spiegare la gratuità del Soprannaturale riferendosi ad una natura fittizia e non curandosi della natura concreta e storica in cui l'uomo è stato posto. Certamente Dio avrebbe potuto creare esseri spirituali che non sarebbero stati chiamati alla sua comunicazione soprannaturale (23), ma un mondo così inteso sarebbe stato completamente diverso dal nostro. L'ipotesi moderna della "natura pura", non solo è superflua, ma anche pericolosa, perché introduce l'idea coatta che arbitrariamente attribuisce all'uomo il potere di raggiungere la perfezione in questo mondo quasi esso fosse un ordine definitivo che può fare a meno della fede, della speranza e dell'amore teologici. Non è vero che questa ipotesi protegge l'assoluta novità di Cristo da ogni contaminazione, ma è più probabile che la isoli fuori dal pensiero vivo e dalla vita sociale.

Nonostante le obiettive ragioni critiche addotte nei confronti dell'ipotesi della "natura pura", de Lubac fu accusato a riguardo di compromettere la gratuità specifica del Soprannaturale da chi, respingendo la qualifica di semplice ipotesi attribuita alla dottrina della "natura pura", pone quest'idea come una base in cui il Soprannaturale si innesta. La discussione polemica, molto viva negli anni cinquanta, ancora oggi non si è del tutto spenta. All'origine, come spesso accade, c'è l'opzione di un diverso punto di vista. Personalmente trovo né "sorprendente", né "vacillante" (24), ma provvidenziale l'osservazione di Von Balthasar che da un lato riconosce che la grazia è assolutamente "inderivabile" dall'essere creaturale dell'uomo e che per questo, partendo "dal basso", dal punto di vista del servo che è elevato ad amico, si deve mantenere la possibilità della creazione del mondo e dell'uomo senza la grazia di Cristo; ma per chi propriamente preferisce un punto di vista propriamente teologico e guarda le cose dalla parte del Padre che dona, la questione della possibilità di un mondo senza Cristo è oziosa (25). "E ciò che non ha importanza per Dio non deve avere un'importanza reale neppure per l'uomo, anzi neppure per l'umiltà dell'uomo" (26).

Quest'ultimo è il punto di vista che de Lubac ha assunto nella sua

teologia del Soprannaturale. L'obiezione secondo cui parlare di un uomo che tende al rapporto immediato con Dio trascendente la stessa natura, esigerebbe la grazia al punto di minacciare la libertà di Dio è superata dalla Rivelazione biblica grazie alla quale apprendiamo che è Dio stesso, per primo - prima della creazione del mondo -, ha deciso di ordinare l'uomo verso di Lui, ha pensato la natura in funzione della grazia. Mi pare questo il quadro più proprio per comprendere e valorizzare la gratuità non superflua del Soprannaturale. Dire "Tu", infatti, significa ciò che in alcun modo io posso fabbricarmi; eppure, non si tratta di qualcosa che mi è totalmente estranea. Non posso dire di conoscerti finché non t'incontro, quindi non posso pre-tenderti; tuttavia, non è senza una ragione che mi riguarda il fatto che incontrandoti mi riveli una profonda corrispondenza con il mio cuore: proprio come il primo incontro della storia umana: "osso delle mie ossa e carne della mia carne!" (Gen. 2,23). In qualche modo, ciò che mi toglie dalla solitudine è già vicinissimo. Nessuna pretesa da parte mia. L'esigenza non è un diritto della mia natura, ma la risposta provocata dal dono che sempre ci anticipa, anche nell'introdurci a guardare con simpatia la profondità del nostro desiderio.

Che questa impostazione teologica sia incline a un'aperta valorizzazione della mistica è innegabile. Ma ciò non significa che in questa prospettiva la nostra natura si dissolva in un misticismo privo di un'attenzione al reale nella sua visibilità positiva e nella sua carne malata. Non mi pare abbia un senso pensare che de Lubac non conosca il principio tradizionale secondo cui *Gratia supponit naturam* (27); egli non solo lo conosce, ma più di tanti altri insiste nel mostrarci che da questo assioma tomista "si possono dedurre, in base alle circostanze, mille corollari concreti" (28). Neanche ha senso che si pensi che de Lubac tenda a sostituire la salvezza cristiana con una ritrovata introspezione psicologica. Egli, in diversi modi, ha insegnato che nella natura dell'uomo "vi è qualcosa di viziato che l'obbliga a diffidare sempre di se stesso" (29).

Neppure ritengo sia pertinente la critica secondo cui era necessario che de Lubac impostasse il problema da un punto di vista cristocentrico. Anche de Lubac, come il suo discepolo Von Balthasar, che cita, sa mantenere lo sguardo sulla ricchezza infinita di Dio che si restringe per concentrarsi in un solo punto, l'umanità di Gesù Cristo, "così che in questo Unico 'tutti i tesori della sapienza e della scienza divina sono nascosti'" (30). Ma, all'interno della Rivelazione e della Tradizione cristiane, de Lubac ha deliberatamente scelto di trattare il tema del Soprannaturale soffermando la sua attenzione di storico e di teologo su un piano di "ontologia formale" (31). Questa prospettiva è considerata indispensabile, per-

ché l'uomo si accosti alla risposta della fede come al senso del suo essere. Egli non esclude che la sua ricerca debba poi svilupparsi aprendosi alla mediazione di Cristo e all'inserimento della creatura nelle relazioni trinitarie. Nel 1981, a conclusione del suo saggio *Piccola catechesi su natura e grazia*, espressamente scrive: "Come l'idea del soprannaturale resterebbe astratta se non si concretizzasse nella realtà dell'Alleanza che si consuma nell'Uomo-Dio, l'idea della salvezza lo sarebbe altrettanto, senza la realtà del Sacrificio nuovo: Incarnazione e Redenzione sono per noi inseparabili" (32). Del resto, de Lubac sa bene che solo la Rivelazione permette all'uomo di decifrare l'iscrizione incisa in lui dal Creatore. Solo la fede permette, in fin dei conti, che la ricerca di noi stessi non precipiti nell'angoscia e nella disperazione, più comunemente nella rassegnazione. Benché non sia giunto a pubblicare l'opera su Gesù Cristo, opera che gli sarebbe stata più cara di tutte (33), Von Balthasar coglie nel segno quando annota che il suo è "un pensiero che nella struttura riproduce la radicalità dei santi, ai quali appare insipido e senza senso tutto ciò che non ricordi il nome di Gesù Cristo e non venga illuminato dalla sua luce" (34). Proprio all'inizio del suo *Il Mistero del Soprannaturale*, si può leggere questa incisiva citazione di San Tommaso: "Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem" (35). Le ultime parole di un altro suo fortunato libro: *Sulle vie di Dio*, ricordano: "Il cristiano sa che per un incontro reale con Dio, non vi è che una sola via: la via vivente che ha nome Gesù Cristo" (36).

Queste nette affermazioni ci avvertono che è, quanto meno, affrettato sostenere che il metodo di de Lubac, perché essenzialmente debitore a quello dell'immanenza di Blondel, deve ora lasciare il posto al metodo dell'incontro. Senza dubbio, de Lubac pensa "che Blondel abbia posto veramente il problema religioso in termini incoercibili: inevitabile e umana insolubile, necessario e impraticabile; da ciò l'esigenza di un intervento e di un di più" (37). Insieme ad altri, egli apprezzò cordialmente il tentativo del filosofo di "far percepire Dio, per così dire, ad incavo nella natura umana nel far intendere "l'appello al trascendente o del soprannaturale come un "grido della natura" (38); ma non per questo ha mai dimenticato che la risposta che la ricerca dell'uomo desidera non è una preda, ma un dono personale, l'offrirsi di un "Tu" vivente (39). Per quanto riguarda la conoscenza di Dio, di sé così dice: "Io so quel che ho visto, o almeno intravisto, quando ho incontrato un Santo" (40). La stessa insistenza di de Lubac perché, conformemente ai più grandi maestri dell'antropologia cristiana, si riparlasse di un *desiderio naturale di vedere Dio*, sottintende il Dio ri-

velato, il Dio dell'incontro, non certo il Dio del deismo che poco ha da dire alla nostra inquietudine religiosa.

Perché porre un'alternativa tra il metodo dell'immanenza e il metodo dell'incontro? Non un *aut-aut*, ma metodo del senso religioso e metodo dell'avvenimento cristiano. "Non ci si deve sbarazzare del problema negando uno dei suoi dati" (41). Un dualismo irriducibile tra la domanda dell'uomo e la risposta di Dio a chi può giovare? Ancora una preziosa osservazione metodologica di de Lubac: "Bisogna diffidare dalle logiche unilaterali, che vedono ovunque non altro che opposizioni e contraddizioni" (42). Ritrovare questa unità è un compito che la teologia deve anche oggi assumersi. Anche se comporre il senso religioso e l'Avvenimento cristiano richiede la prudenza e la pazienza di chi sa di dover cercare "l'armonia di un'opposizione superata" (43).

Finalmente grazie a de Lubac si comprende meglio che l'intervento di Dio, atto assoluto della sua grazia che fonda il nostro rapporto con Lui, ci raggiunge nel più profondo di noi stessi, *in intimius intimo meo*. Nel cuore dell'uomo, nel suo tormento più essenziale anche se spesso nascosto, Dio ha lasciato una traccia di sé perché l'uomo potesse cercarlo. Il Mistero del suo dono mantiene nei nostri confronti il carattere di insolito e di rottura. Eppure nella nostra natura, c'è un'apertura, un desiderio insaziato e incoercibile, un grido verso qualcosa che infinitamente ci sorpassa e che in alcun modo può naturalizzarsi. Rilevare ciò per Padre de Lubac è un compito in primo luogo teologico, ma, in filigrana, non è difficile scorgere una viva preoccupazione apologetica. L'ateismo che vedeva organizzarsi in una forma militante non poteva non colpire la sensibilità del gesuita e del sacerdote. La negazione teorica e pratica di Dio non solo è un errore teologico, ma è anche una minaccia terribile alla persona nella sua irriducibilità e alla vita sociale. Anche per noi questa preoccupazione teologica e apologetica non è scaduta di interesse. Bisogna che l'uomo si alzi, che l'amore al Destino sia sentito come un bisogno rigoroso, che l'anima si drizzi e gridi, "Quando - come dice Claudel - dalle fessure della porta l'odore della prateria/ Giunge come il vento dell'alba" (44).

NOTE

- (1) G. COLOMBO, *Soprannaturale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. III, Casale Monferrato, 1977, p. 293.
- (2) *Spirito e Libertà*, tr. it., Milano, 1981, 14, nota.
- (3) *Ateismo e senso dell'uomo*, tr. it., Assisi, 1968, p. 98.
- (4) Cfr., *Ibidem*, 1968, p. 109.

- (5) Cfr., M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze, 1970, p. 427.
- (6) Cfr., J. ALFARO, *Cristologia e Antropologia*, tr. it., Assisi, 1973, p. 257.
- (7) *Ateismo e senso dell'uomo*, p. 98.
- (8) *Spirito e Libertà*, p. 69.
- (9) ID., *Il Mistero del Soprannaturale*, tr. it., Bologna, 1967, p. 33.
- (10) ID., *Ateismo e senso dell'uomo*, p. 109.
- (11) A.M. SICARI, *Communio in Henri de Lubac*, *Communio*, 124/1992, p. 24.
- (12) H.U.VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, tr. it., Brescia, 1979, p. 19.
- (13) Giustamente J. Mouroux ha osservato che il Concilio, evitando di proposito la terminologia dei due ordini, ha realizzato una "presa di posizione estremamente importante": infatti, "se nell'universo vi sono diversi livelli di analisi (creazione, peccato, redenzione), non vi sono due ordini concreti diversi, ma uno solo, quello dell'Alleanza, di cui la creazione è il primo tempo, Cristo l'Alfa e l'Omega, il centro e il fine; e quest'ordine è soprannaturale" ("Sur la dignité de la personne humaine", in AA.VV., *L'Eglise dans le monde de ce temps*, "Vatican II", n. 65b, Paris, 1967, p. 252).
- (14) ID., *Surnaturel*, Paris, 1946, pp. 485. 487. 488. 490.
- (15) *Summa Theologiae*, Ia IIa, q. 5, ad 2.
- (16) Cfr., *Ateismo e senso dell'uomo*, p. 112: "non vilificatur homo, sed dignificatur". Testi di Duns Scoto e d'altri in: *Il Mistero del Soprannaturale*, pp. 205-206.
- (17) H. U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, p. 19.
- (18) H. DE LUBAC, *Ateismo e senso dell'uomo*, p. 99.
- (19) *Ibidem*, p. 100.
- (20) *Ateismo e senso dell'uomo*, p. 105.
- (21) *Ibidem*, p. 99.
- (22) ID., *Il Mistero del Soprannaturale*, p. 9.
- (23) Cfr., *Humani generis*, Dz-Sch., 3891.
- (24) Cfr., J. ALFARO, *Cristologia e Antropologia*, tr. it., Assisi, 1973, 278, nota.
- (25) Cfr., *La teologia di Karl Barth*, tr. it., Milano, 1985, pp. 321-322.
- (26) *Ibidem*, p. 322.
- (27) *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, art. 8, ad 2.
- (28) *Ateismo e senso dell'uomo*, p. 125.
- (29) *Ateismo e senso dell'uomo*, p. 121.
- (30) *La prière contemplative*, tr. fr., Paris, 1959, pp. 52-53; cit. in: H. de Lubac, *Paradiso e Mistero della Chiesa*, tr. it., Milano, 1979, p. 169.
- (31) *Il Mistero del Soprannaturale*, p. 7.
- (32) Tr. it., in *Spirito e Libertà*, p. 96.
- (33) ID., *Memoria intorno alle mie opere*, tr. it., Milano, 1992, p. 391.
- (34) *La teologia di Karl Barth*, p. 317.
- (35) *Summa Theologiae*, IIIa, q. 9, art. 2.
- (36) Tr. it., *Alba*, 1966, p. 315.
- (37) X. TILLIETTE, *L'eredità del teologo*, *Communio*, 126/1992, p. 19.
- (38) ID., *Inquietudine umana e non credenza*, in *Humanitas*, 5/1984, p. 692.
- (39) Cfr., H. DE LUBAC, *Surnaturel*, pp. 484-488.
- (40) *Sulle vie di Dio*, p. 265.
- (41) *Spirito e Libertà*, p. 270.
- (42) ID., *Histoire et Esprit*, Paris, 1959, p. 250.
- (43) *Spirito e Libertà*, 259, nota.
- (44) La Ville, cit. in H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio*, p. 266.