



N12<509739061 021



UB Tübingen

rev

RIVISTA TEOLOGICA di Lugano

maggio/giugno 1996

Anno I - numero 1

REVUE THEOLOGIQUE de Lugano

1996

semestrale in lingua italiana, francese e inglese

Lugano THEOLOGICAL REVIEW

claus. 7.

ARTICOLI

S.E. mons. E. CORECCO

Un modello alternativo di Università

S.E. mons. A. SCOLA

Gesù Cristo come Figlio di Dio, Signore e Salvatore

S. GRYGIEL

The meaning of suffering in the secularized world

STATUS QUAESTIONIS

A. CHIAPPINI

Leggere la Scrittura: il testo e il lettore

M. KELLY-BUCCELLATI

Seals in Ancient Mesopotamia and Seals of God in Revelation

VITA DELLA CHIESA NEL MONDO

J. VANIER

Évangéliser les pauvres et être évangélisé par eux dans l'Arche

P. DUMOULIN

Au Kazakhstan: comment se sont formées
des communautés catholiques

CRONACA DELLA FACOLTÀ

S. GRYGIEL

Egli mirava alle cose lontane...

856
104

FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO



Via Nassa 66, CH-6900 Lugano

Tel. (+ 41 91) - 923 74 75 Fax (+ 41 91) - 923 74 76

ZA 9408
✓ 710

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO (RTLu)
ANNO I - NUMERO 1 - MAGGIO/GIUGNO 1996

DIRETTORE, DIRECTEUR, EDITOR

Graziano Borgonovo

COMITATO DI REDAZIONE, COMITÉ DE RÉDACTION, EDITORIAL BOARD

Guy Bedouelle O.P., Arturo Cattaneo, Azzolino Chiappini, Lino Ciccone C.M., Pierre Dumoulin, Stanislaw Grygiel, Manfred Hauke, Karin Heller, Mauro Orsatti.

CONSIGLIO DI REDAZIONE, CONSEIL DE RÉDACTION, ADVISORY COMMITTEE

Evandro Agazzi, Adriano Bausola, Londi Boka di Mpasi S.J., Christophe Carraud, Giuseppe Colombo, Pierpaolo Donati, Irène Fernandez, Elio Guerriero, José Luis Illanes, Didier Laroque, Hervé Legrand O.P., William E. May, Gian Piero Milano, Servais Pinckaers O.P., Hermann J. Pottmeyer, Pedro Rodríguez, Enrique Rojas, Adrien Schenker O.P., S.E. Mons. Christoph Schönborn O.P., S.E. Mons. Angelo Scola, Albert Vanhoye S.J.

SEGRETERIA DI REDAZIONE, SECRÉTARIAT DE RÉDACTION, SUB-EDITOR

Carmen Fioriti Costantini, c/o Caritas Ticino (impaginazione e grafica), Mary Ann Nobile (consulenza linguistica).

EDITORE:

Facoltà di Teologia di Lugano

DIREZIONE, REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE:

Via Nassa 66, CH-6900 Lugano, tel (+41 91) 923 74 75 fax 923 74 76

TIPOGRAFIA:

La Buona Stampa, Via S. Gottardo 50, CH-6900 Lugano

ABBONAMENTO:

Europa: 55CHF - 250 FF - 1350 FB - 75.000 Lit - 66 DM

Non-European Countries: 48 US\$

LA RIVISTA SU INTERNET: <http://www.caritas-ticino.ch/cati/fac-teolog>

**RIVISTA
TEOLOGICA
di Lugano**

**REVUE
THEOLOGIQUE
de Lugano**

**Lugano
THEOLOGICAL
REVIEW**

semestrale in lingua italiana, francese e inglese

Anno I 1996 numero 1



FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

Via Nassa 66, CH-6900 Lugano

Tel. (+ 41 91) - 923 74 75 Fax (+ 41 91) - 923 74 76

REVUE
THEOLOGIQUE
de Lugano
Lugano
THEOLOGICAL
REVIEW
Lugano



ZA 9408

SOMMARIO

EDITORIALE	7
-------------------------	---

ARTICOLI

S.E. MONS. E. CORECCO, <i>Un modello alternativo di Università</i>	19
S.E. MONS. A. SCOLA, <i>Gesù Cristo come Figlio di Dio, Signore e Salvatore</i>	27
S. GRYGIEL, <i>The meaning of suffering in the secularized world</i>	45

STATUS QUAESTIONIS

A. CHIAPPINI, <i>Leggere la Scrittura: il testo e il lettore</i>	61
M. KELLY-BUCCELLATI, <i>Seals in Ancient Mesopotamia and Seals of God in Revelation</i>	79

VITA DELLA CHIESA NEL MONDO

J. VANIER, <i>Évangéliser les pauvres et être évangélisé par eux dans l'Arche</i>	101
P. DUMOULIN, <i>Au Kazakhstan: comment se sont formées des communautés catholiques</i>	117

CRONACA DELLA FACOLTÀ	133
------------------------------------	-----

S. GRYGIEL, <i>Egli mirava alle cose lontane</i>	149
--	-----

*In memoria
di S.E. Mons. Eugenio Corecco (1931-95),
Vescovo di Lugano (1986-95),
Fondatore della Facoltà di Teologia di Lugano
e suo primo Gran Cancelliere (1992-95)*

Editoriale

Chiarezza nel discernimento, coraggio nell'intraprendere, tenacia nell'esecuzione: ecco le qualità che occorre possedere in un posto di responsabilità nella Chiesa dopo il Concilio Vaticano II. Furono queste le qualità di Mons. Eugenio Corecco, Vescovo di Lugano, che, dopo aver gettato le fondamenta di molteplici opere, ci ha lasciato lo scorso anno, come se, misteriosamente - poiché, ad uno sguardo umano, tutto restava così fragile -, avesse detto e fatto l'essenziale.

Qualunque sia il giudizio che prevarrà in futuro, la fine del XX secolo resterà per gli storici della Chiesa Cattolica un periodo di fermenti, di difficoltà e di speranze, di "crisi" nel senso proprio e specifico del termine, un periodo cioè di scelte, di decisioni, di necessario discernimento. Già come professore di diritto canonico alla Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo (CH), Mons. Corecco aveva aderito ad una visione teologica del diritto della Chiesa. Contro un approccio più sociologico o puramente tecnico-giuridico della materia canonica, con i suoi scritti ed il suo insegnamento la proponeva quale disciplina teologica a pieno titolo. Nulla di strano dunque se la diagnosi da lui portata sulla crisi vigente all'interno della Chiesa Cattolica, dolorosamente sperimentata nel cuore di molte istituzioni ecclesiali più ancora che nella vita del popolo cristiano, si sia anzitutto concentrata sulle sfide di carattere teologico ed intellettuale.

Eugenio Corecco raggiungeva così un numero cospicuo di maestri e di amici, ma anche di "discepoli", se si prende il termine nella sua dimensione squisitamente evangelica. Basti citare tra questi Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Luigi Giussani e, soprattutto, colui che l'ha scelto come Vescovo di Lugano, il Santo Padre

Giovanni Paolo II. L'impegno intellettuale, pastorale ed ecclesiale di Mons. Corecco si è così di preferenza indirizzato, mai in modo esclusivo, verso coloro che avvertivano i nuovi bisogni presenti nella Chiesa. I teologi cattolici non potevano più accontentarsi di ripetere la dottrina negli stessi termini in cui l'avevano ricevuta, oppure, al contrario, procedere errabondi senza alcun reale punto di riferimento, ma erano chiamati ad approfittare del rinnovamento sollecitato dal Concilio per perpetuare e per far sussistere il «ritorno alle fonti» della Sacra Scrittura, dei Padri e dei Dottori della Chiesa, della Tradizione e delle tradizioni di pensiero, in un confronto intelligente con le sfide avanzate dalla cultura moderna.

Occorreva per questo scopo che, un po' ovunque, sorgessero luoghi d'espressione e istituzioni accademiche dotate di nuovo vigore: in breve, iniziative innovatrici. Nominato Vescovo di Lugano, Mons. Corecco vi si prodigò a diversi livelli che, pur indipendenti l'uno dall'altro, si sono fin dall'inizio compenetrati e fecondati reciprocamente, in un vicendevole e fruttuoso sostegno. Nell'ambito di questo *editoriale*, basti far menzione dell'AMATECA, l'«Associazione di Manuali di Teologia Cattolica», con sede a Lugano. Mons. Corecco ne fu il primo presidente; a lui è succeduto Mons. Christoph Schönborn, O.P., arcivescovo di Vienna. La collana, pubblicata in diverse lingue, comprenderà alla fine ventidue volumi curati da Autori di origini e provenienze linguistiche le più disparate, ma tra di loro solidali con una stessa intuizione di fondo: fornire «una esposizione organica dell'*intellectus fidei* del dogma cristiano, che resti ad un tempo fedele alla tradizione e attenta alle ricerche attuali, capace di distinguere i dati acquisiti da ciò che è ancora problematico».

La nascita di una istituzione di tipo accademico, voluta per trasmettere ad un livello sia scientifico che pedagogico lo studio della teologia a chierici, religiosi e laici specialmente della Diocesi di Lugano, fu il passaggio successivo. Fondato nel 1992, l'Istituto di Teologia di Lugano è stato elevato l'anno seguente a rango di Facoltà dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica. Si potranno verificare le intuizioni che hanno condotto alla sua creazione come «modello alternativo di Università» - contemporaneamente alle discussioni circa l'opportunità di istituire una Università nel Canton Ticino -, dalla penna di Mons. Corecco stesso in apertura di questo primo numero della Rivista. Gli avvenimenti legati alla politica internazionale, verificatisi in special modo nel corso del 1989, avevano poi confermato il fondatore nell'idea di una apertura e di un particolare aiuto da offrire agli studenti dell'Est europeo.

Inspirata al modello dell'*Institut d'Études Théologiques* dei Gesuiti di Bruxelles, la giovane Facoltà è stata avviata dal suo primo Rettore, il padre Georges Chantraine, S.J., che, in collaborazione con il Gran Cancelliere Mons. Corecco e con una *équipe* di professori stabili, ha predisposto il *curriculum* degli studi e gli statuti del nuovo centro accademico, animandone poi la vita. Il desiderio di comprendere i vari problemi teolo-

gici in modo organico, nella coerenza sintetica della fede, sta al fondamento del metodo seminariale pluridisciplinare, che costituisce il cuore della pedagogia adottata. La Facoltà ha ben presto raccolto l'adesione di un centinaio di studenti ordinari provenienti da ogni parte del mondo (dal Kazakistan al Cile, dal Togo alla Polonia, dalla Germania alle Filippine), e di altrettanti uditori regolari. Consapevole del suo carattere europeo, la Facoltà è bilingue: accostando all'italiano il francese, riesce ad offrire una combinazione forse unica al mondo.

La *Rivista Teologica di Lugano* vuole essere l'organo d'espressione di quel "laboratorio" che ogni Facoltà degna di questo nome rappresenta. Lavorando assieme da ormai qualche anno per meglio indagare e per meglio comprendere la verità rivelata, è naturale che i professori della Facoltà di Teologia di Lugano avvertano ora il bisogno di promuoverne la conoscenza, per favorire al contempo uno scambio di idee e di esperienze con chiunque entri in contatto con essa.

La Rivista sarà pertanto strutturata attorno a tre sezioni di ampiezza disuguale: articoli, *status quaestionis*, esperienze della Chiesa nel mondo.

Articoli. Di gran lunga la più importante, questa prima sezione svilupperà i temi ed i dibattiti della teologia nelle sue varie dimensioni. Uno spazio adeguato verrà pure riservato alla filosofia. Partendo dalla Sacra Scrittura, «anima di tutta la teologia» (*Dei Verbum*, 24), saranno approfonditi i fondamenti della dottrina cristiana, così come è venuto ripresentandoli anche il recente Magistero della Chiesa Cattolica. Oltre il riferimento ai Padri della Chiesa e a San Tommaso d'Aquino, nell'insegnamento offerto alla Facoltà trovano una particolare attenzione le opere di Hans Urs von Balthasar e di Henri de Lubac.

Senza introdurre opposizione metodologica alcuna col dogma e la morale - dal momento che esse pure verranno comprese come "discipline teologiche" -, anche lo studio della Bibbia, la storia della Chiesa, il diritto canonico, la pastorale, troveranno la propria collocazione all'interno di questi articoli, sempre puntando a mantenere, da parte degli Autori, il rigore dell'approccio scientifico che, solo, consente il dialogo con i ricercatori del mondo accademico internazionale.

Status quaestionis. E' proprio questo d'altronde il motivo per cui saranno presentati, attorno ad un soggetto specifico, non delle recensioni disparate, ma tentativi di bilancio relativi a tale o a tal altro problema, sia in ragione dell'attualità che ne sollecita lo studio, sia perché, al contrario, vi si può intravedere una sorta di sbocco provvisorio per la ricerca. Questi studi forniranno dunque lo "stato" di una questione teologi-

ca, filosofica o biblica a partire da riferimenti classici e da pubblicazioni recenti, per offrire piste di lettura, riflessione, studio o ricerca personali.

Vita della Chiesa. La teologia non è solamente questione di idee, di libri o di articoli; essa trova invece il suo sbocco, spesso anche la sua fonte, nelle esperienze vive che la Chiesa offre in forza della sua universalità e attraverso la varietà dei suoi carismi. Dall'attenzione alla pastorale di una Diocesi specifica e dal radicamento in un territorio determinato, lo sguardo si estenderà con tutta naturalezza verso altre realtà ecclesiali più lontane nello spazio. La conoscenza che abbiamo dei Paesi dell'Est europeo, per esempio, è spesso piuttosto frammentaria, quando non addirittura inesistente. Questa sezione della Rivista consentirà di venire a contatto con realtà forse sconosciute, con paesaggi cristiani inediti, approfittando dell'esperienza di comunione vissuta nel seno stesso della Facoltà.

Da ultimo, proprio una **Cronaca della Facoltà** consentirà di seguirne il cammino e di fissarne gli eventi più significativi.

Qualsiasi impresa, sia pure modesta come quella di una Rivista semestrale, è sempre un'avventura, con la sua duplice dimensione di fatica e di gioia. La *Rivista Teologica di Lugano* diverrà certamente ciò che ne faranno i suoi redattori ed i suoi collaboratori, come anche, presto, i suoi lettori con il loro interesse o il loro disaccordo, ma, in ogni caso (ed è questo il nostro augurio), con la loro amicizia intellettuale, senza la quale non si dà comunione nella ricerca della verità.

Il Comitato di Redazione

Éditorial

Clarté dans le discernement, courage d'entreprendre, ténacité dans l'exécution, voilà bien les qualités qu'il faut avoir dans une position de responsabilité dans l'Eglise après Vatican II. Elles furent celles de Mgr Eugenio Corecco, évêque de Lugano, qui, après avoir posé les fondations, nous a quittés l'année dernière, comme si,

mystérieusement, -puisqu'à un regard humain, tout restait si fragile-, il avait dit et fait l'essentiel.

Quel que soit le jugement qui prévaudra par la suite, la fin du XXe siècle restera pour les historiens de l'Eglise catholique une période de bouillonnement, de difficultés et d'espérances, de crise au sens précis du terme, c'est-à-dire de choix, de décision, de discernement. Mgr Corecco, déjà comme professeur de droit canonique à la Faculté de Théologie à l'Université de Fribourg, s'était rallié à une approche théologique du droit de l'Eglise. Contre une perception de la matière canonique, plus sociologique ou plus purement de technique juridique, il manifestait par ses écrits et par son enseignement qu'il la considérait comme une discipline pleinement théologique. On ne peut donc s'étonner que le diagnostic qu'il portait sur la crise dans l'Eglise catholique, expérimentée douloureusement au sein des institutions ecclésiales plus encore que dans la vie du peuple chrétien, ait mis d'abord en évidence le rôle des défis intellectuels et théologiques.

En cela Eugenio Corecco rejoignait un grand nombre de maîtres, d'amis mais aussi de disciples, si on prend ce dernier terme dans sa dimension évangélique. Ne citons ici que certains de ses maîtres: Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Luigi Giussani, d'autres aussi mais, bien sûr, Jean Paul II qui l'a choisi comme évêque du Tessin. L'engagement intellectuel, pastoral et ecclésial de Mgr Corecco s'est situé, de manière non exclusive, en référence à ceux qui comprenaient que l'Eglise avait de nouveaux besoins. Les théologiens catholiques ne devaient pas se contenter de répéter la doctrine dans les mêmes termes qu'auparavant, ou au contraire errer sans repères, mais avaient à profiter du souffle conciliaire pour perpétuer, pour faire subsister, le "retour aux sources" de l'Ecriture, des Pères et des Docteurs de l'Eglise, de la Tradition et des traditions intellectuelles, dans une intelligence des enjeux proposés par la pensée moderne.

Mais il devait se faire pour cela, un peu partout, un renouvellement des lieux d'expression, des institutions académiques, bref des initiatives. Nommé évêque de Lugano, Mgr Corecco s'y employa à différents niveaux qui s'interpénètrent, se fécondent, se croisent ou s'appuient les uns les autres, même s'ils restent indépendants. Dans le cadre de cet éditorial, on ne fera que mentionner la création de l'AMATECA, "*Associazione di Manuali di Teologia cattolica*", dont le siège est à Lugano. Mgr Corecco en fut le premier président, et a été remplacé par Mgr Christoph Schönborn, O.P., archevêque de Vienne en Autriche. Cette collection, publiée en plusieurs langues, comprendra vingt-deux volumes confiés à des auteurs d'origine nationale et linguistique très diverse mais partageant la conviction de base de l'entreprise: fournir "une exposition organique de l'*intellectus fidei* du dogme chrétien, qui reste à la fois fidèle à la tradition et attentive aux recherches actuelles, capable de distinguer les données acquises de ce qui est encore problématique".

Puis vint la mise sur pied d'une institution de type académique, capable de transmettre à un niveau scientifique mais aussi pédagogique pour des clercs, séminaristes, spécialement ceux du diocèse de Lugano, ou des religieux, mais aussi des laïcs, un apprentissage de la théologie, conçue selon le même esprit. Fondé en 1992, cet Institut de Théologie de Lugano a été érigé en Faculté par le Saint-Siège l'année suivante. On trouvera en tête de ce premier numéro, sous la plume de Mgr Corecco lui-même, les intuitions qui ont présidé à cette création comme "modèle alternatif universitaire", contemporaine des discussions sur l'opportunité de donner une Université au Canton du Tessin. Les événements de la politique internationale et, en particulier ceux de l'année 1989, avaient confirmé le fondateur dans l'idée d'une ouverture et d'une aide spéciale aux étudiants venant de l'Europe de l'Est.

Inspirée de l'expérience de l'*Institut d'Études Théologiques* des jésuites de Bruxelles, cette Faculté a été mise sur pied par son premier Recteur, le P. Georges Chantraine S.J., qui, travaillant en union avec le Grand Chancelier, Mgr Corecco, a établi et animé, avec une équipe de professeurs stables, le curriculum des enseignements, les statuts, et la vie du nouveau centre académique. La méthode des séminaires pluridisciplinaires, qui est au coeur de la pédagogie, est caractéristique de la volonté de comprendre les questions d'une manière organique, synthétique, dans la cohérence de la foi. Cette jeune Faculté a bientôt compté une centaine d'étudiants ordinaires -issus de toutes les régions du globe, du Kazakhstan au Chili et du Togo à la Pologne, ou de l'Allemagne aux Philippines-, et autant d'auditeurs réguliers. Consciente de son caractère européen, la Faculté est bilingue, pratiquant d'abord l'italien mais aussi le français, et offrant ainsi une combinaison sans doute unique au monde.

La *Revue Théologique de Lugano* se veut l'organe d'expression de ce laboratoire que constitue toute Faculté digne de ce nom. Travaillant ensemble pour mieux chercher, mieux comprendre la vérité révélée, il est compréhensible que les enseignants de la Faculté de Lugano cherchent à mieux la faire connaître, mais aussi à susciter par son existence même l'échange des idées comme des expériences.

C'est pourquoi la revue sera bâtie selon une triple répartition, d'ampleur inégale: des articles, des "états de la question", des expériences.

Les articles. Cette section, de loin la plus importante, développera les thèmes et débats de la théologie dans toutes ses dimensions, comme aussi de la philosophie. Les grands fondements de la doctrine chrétienne seront scrutés, depuis l'Écriture sainte, "âme de la théologie" comme le dit la Constitution *Dei Verbum* de Vatican II, jusqu'au magistère récent de l'Eglise catholique. L'enseignement de la Faculté, outre le recours aux Pères et à S. Thomas d'Aquin, se donne la tâche d'explorer plus particulièrement les textes d'Henri de Lubac et d'Hans Urs von Balthasar.

Sans hiatus méthodologique superflu avec le dogme et la morale, parce que nous les appréhendons aussi comme disciplines théologiques, l'étude de la Bible, l'histoire de l'Eglise, le droit canon, la pastorale seront également considérés dans ces articles, en maintenant le regard et le niveau scientifiques qui, seuls, permettent le dialogue avec les chercheurs du monde académique international.

“Etats de la question”. C'est pourquoi en effet seront présentés sur un sujet donné, non des recensions disparates, mais des sortes de bilans sur tel ou tel problème, soit parce que l'actualité en est plus pressente soit, au contraire, parce qu'on peut y constater une sorte d'aboutissement provisoire de la recherche. Ces articles offriront donc *“l'état”* d'une question théologique, philosophique ou biblique à partir des références classiques et des publications récentes pour fournir des pistes de lecture, de réflexion, d'étude ou de recherche personnelle.

Expériences. La théologie n'est pas seulement affaire d'idées, de livres ou d'articles, mais trouve son écho, parfois aussi sa source, dans les expériences de l'Eglise par la diversité de ses charismes et dans son universalité. A l'enracinement local de la vie et de la pastorale d'un diocèse particulier, s'ajoutera l'information sur d'autres réalités ecclésiales. La connaissance, par exemple, que nous avons généralement des pays de l'Europe de l'Est est trop souvent fragmentaire, voire inexistante. Cette section permettra d'aborder ces terrains inconnus, ces paysages chrétiens inédits, profitant de l'expérience de communion vécue au sein même de la Faculté.

En dernier lieu, d'ailleurs, une **Chronique de la Faculté** en retracera les événements marquants.

Toute fondation, même celle, modeste, d'une revue comme celle-ci, avec ses deux numéros annuels, est une aventure, avec sa double dimension de combat et de joie. La *Revue Théologique de Lugano* sera, certes, ce qu'en feront ses rédacteurs et ses collaborateurs, mais aussi, bientôt, ses lecteurs, qui manifesteront leur intérêt, voire leur désaccord, en tout cas leur amitié intellectuelle, sans laquelle il n'est pas de communion dans la recherche de la vérité.

Le Comité de Rédaction

Editorial

Perspicacity, enterprise and successful execution of projects are three qualities to be desired in a person who holds authority in the post-conciliar Church. Eugenio Corecco, the late bishop of Lugano, was such a man. His death last year, though untimely - as we humans consider a premature death - nonetheless reveals the mystery of divine providence inasmuch as Bishop Corecco was given enough time to accomplish the essentials of his pastoral mission in the Church.

Without prejudice to what future historians might say, the end of the twentieth century signals for the Catholic historian a period of unrest, a time of trials and hopes. If it is, as many suggest, a time of crisis, then it is a crisis in the sense of an opportunity, not of a defeat. This means a time for discernment, decision, and action. Already as a young professor of Canon Law in the Faculty of Theology at the University of Fribourg, Father Corecco defended a theological approach to the study of canon law. Whereas others preferred to present the subject matter of Church law in terms of either sociology or a pure juridicism, Eugenio Corecco insisted both in his writings and his teaching that canon law forms part of the theological disciplines. No wonder that his analysis of the crisis in the Church, regrettably more experienced within her institutions than in the lives of her faithful, centered on the challenges raised by theologians and academics.

This stance united Eugenio Corecco not only with a large number of earlier masters and contemporary friends, but also with an even greater number of disciples - using this term in the Gospel sense. We can cite only a few of his masters: Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, and Luigi Giussani. There were others of course, especially Pope John Paul II, who chose Corecco to serve as Bishop of the Swiss Italian canton, the Ticino. Bishop Corecco took up his intellectual, pastoral, and ecclesial tasks with an eye mainly toward those who understood that new needs pressed upon the Catholic Church. Theologians, he insisted, must not rest content to repeat Catholic doctrine in the familiar terms of yesteryear, still less dare to fashion new teachings. Instead, they must follow the lead of the Council and make the *ressourcement* work in the fields of sacred scripture, patristics, and the great traditions of classical theology, so that the perennial truths of Catholic doctrine can enter into dialogue with modern thought.

In order to achieve so noble a task, Bishop Corecco saw the need to reform the institutions and the vehicles of academic theology. In brief, he realized that one must take certain initiatives. And this he did with great success. Once named Bishop of

Lugano, Eugenio Corecco approached his challenge from several different perspectives, each fresh initiative, even if an independent enterprise, helping the others in one way or another. Within the limits of this editorial, one can only mention a few: AMATECA, The Association of Manuals of Catholic Theology, whose home-base remains Lugano. Bishop Corecco served as the first president; Archbishop Christoph von Schönborn, O.P., of Vienna has succeeded him. This series of theological studies, which is being published in several languages, includes twenty-two volumes by authors who, though from diverse national and linguistic backgrounds, agree on the fundamental conception of the project: What is it? To provide «an organic exposition of the *intellectus fidei* of Christian doctrine, one which remains both faithful to the Tradition and informed by current research, and so is able to distinguish the givens of the Catholic faith from hypotheticals of whatsoever kind».

Another initiative of Bishop Corecco resulted in the founding of an academic centre, whose aim is to provide theological instruction, both at the scientific and catechetical levels, for clerics, seminarians - especially those of the diocese of Lugano - and religious as well as for the laity. The Theological Institute of Lugano opened in 1992 and the next year was erected by the Holy See as a Pontifical Faculty. The first article in the current issue of this journal comes from the pen of Bishop Corecco himself and describes the intuitions which guided the establishment of this «alternative model for a university», one which developed, moreover, at the same time as discussions were underway about the suitability of a new university in the Ticino. International politics, especially the events of 1989, confirmed the Founder in his resolve to give special assistance to students coming from Eastern Europe.

With experience gained at the Jesuit *Institute of Theological Studies* at Brussels, Father Georges Chantraine, the first rector, inaugurated the Lugano school under the direction of Bishop Corecco who was its Grand Chancellor. Together these men, working with a corps of professors, developed the curriculum, the statutes of the Faculty, and the horarium of the new academic centre. The Faculty favored the use of multidisciplinary seminars in order to promote the development of an organic and synthetic approach to theology. In each case, the instruction promotes the coherence of the faith. So it is little wonder that within a short period of time, this new Faculty welcomed students from the four corners of the globe: from Kazakhstan to Chile, from Togo to Poland, and from Germany to the Philippines. Moreover many students came to audit the lectures of the Faculty's professors. Because it is a Faculty in Europe, the instruction is given in two languages, Italian and French - to be sure, a novelty among bilingual institutions.

The *Lugano Theological Review* is the official organ of the Faculty. Since the professorial corps works together in order better to discover and understand revealed truth, one understands why the Faculty of Lugano is happy to make its research available

to a wider audience and at the same time to promote an exchange of ideas that is proper in any theological faculty worthy of the name.

The journal will offer three sorts of contributions: full articles, essays that describe the state of current questions, and accounts of theological experiences. Let us consider each in turn.

Articles. This section, which is by far the most important, presents from every point of view, the issues and debates of both theological and philosophical questions. These articles will examine the foundations of Christian doctrine as they emerge both in the Sacred Scriptures - the «soul of theology», as Vatican II's *Dei Verbum* puts it - as well as in the most recent statements of the Magisterium. The Faculty's orientation, which does not neglect the teaching of the Fathers and of St Thomas Aquinas, also includes a close reading of the texts of theologians such as Henri de Lubac and Hans Urs von Balthasar.

Maintaining a unified vision of moral and dogma, the journal will also include articles on subjects which its editors consider equal to the theological disciplines, namely the study of the Bible, the history of the Church, Canon Law, and pastoral theology. The highest academic standards will be used to judge the quality of articles submitted to the journal so that the Lugano review might serve as an instrument of exchange within the international academic community.

Review discussions. Instead of reviews, the journal will publish review discussions, which present a comprehensive account of a particular question. These pieces will show the status of contemporary issues in theology, either by a comprehensive statement of agreement on a topic or by means of a provisional account of work in progress. In other terms, these articles will provide a review of the state of the question in matters theological, philosophical, and biblical. They will take account of the classical sources as well as more recent publications, providing directions for further study and research.

Experiences. Theology is never a matter only for the head. Theology depends on ideas, books, and articles, but also on the experiences of the Church, whether in particular charisms or in the universal Church. The lived experience and pastoral practice of a local Church is unintelligible apart from the instruction of the whole Church. This axiom can be verified in many ways, especially when one considers how little we know about the Church in Eastern Europe. So this section of the journal will help us explore new terrains and to travel to Christian lands heretofore closed to our view. All of this will be embellished by the experience of the communion experienced within the Faculty itself.

As is the custom in journals of this kind, a **Chronicle of the Faculty** will record the more important moments of the work of Faculty professors and students alike.

To start a review, even a modest biannual, poses a challenge. The editors envision both headaches and joys. The *Lugano Theological Review* will surely depend on its editors and contributors, but also, to be sure, on its readers, who can be counted upon to express their interest or their disagreement. In any event, we ask you, benevolent reader, to accord us your intellectual friendship, without which there can be neither common search for the truth nor any authentic *communio*.

The Editorial Board

(Translated from the original French by Romanus Cessario, O.P., St. John's Seminary, Brighton, Massachusetts, USA)

Un modello alternativo di Università*

S.E. Mons. Eugenio Corecco †

1

Mi sia consentito aprire questo indirizzo di saluto inaugurale del secondo *Dies Academicus* con una comunicazione ufficiale che, da sola, basta ad onorare la nostra giornata celebrativa.

Con decreto della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 20 novembre 1993, la Santa Sede ha concesso all'Istituto di Lugano il diritto di rilasciare il dottorato in Sacra Teologia, elevandolo al contempo al rango accademico di Facoltà di Teologia.

Giunge in tal modo a compimento il nostro itinerario accademico nell'ambito delle strutture universitarie operanti a livello di Chiesa universale.

2

Esprimendo pubblicamente la mia gratitudine e quella del corpo insegnante e studentesco alla Congregazione per l'Educazione Cattolica e al Santo Padre Giovanni Paolo II, per averci concesso questo ambito diritto, che erige l'Istituto in Facoltà, vale a dire in una entità base di ricerca e insegnamento su cui tradizionalmente si fonda l'università, permettetemi di fare una breve riflessione sulla natura e la funzione dell'università stessa.

* Questo articolo riproduce l'indirizzo di saluto del Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano, Mons. Eugenio Corecco, in occasione del secondo *Dies Academicus* (3 dicembre 1993).

3

Nello svolgerla, si possono seguire due vie. Una è quella di procedere ad una semplice rilevazione oggettiva di cos'è oggi e come funziona questa istituzione. La seconda è quella di ripercorrere la storia dell'Università, indagando sul suo significato originale e interrogandoci criticamente sull'attualità della sua vocazione originaria e dei modelli assunti nel tempo sino ai giorni nostri.

Non è certo la brevissima esperienza della nostra Facoltà di Teologia, ma piuttosto la lunga esperienza universitaria di alcuni professori e del sottoscritto che l'hanno fondata, che mi autorizza ad affrontare questo tema.

4

Se si batte la prima strada, ci si rende subito conto che l'Università attuale serve sostanzialmente a preparare «forza lavoro qualificata», capace di mediare il rapporto fra scienza e produzione materiale e di elaborare conoscenze utili al funzionamento dell'apparato produttivo.

Queste due funzioni vengono spesso indicate con le parole *didattica* e *ricerca*. Lo studente si aspetta di apprendere cose che gli consentano di inserirsi in modo vantaggioso nella generale organizzazione del lavoro. Il professore cerca di elaborare conoscenze utili a questo fine e di trasmetterle. La società si aspetta di ricevere dall'Università persone preparate a svolgere funzioni utili alla riproduzione della società stessa.

La categoria che domina in questo primo approccio al problema è quella dell'utilità. Ci si domanda: a che serve l'Università? a che serve questa laurea? a che serve questa conoscenza?

Il filosofo Nikolaus Lobkowicz, dell'Università Cattolica di Eichstätt, ha scritto che, se si continuasse con questo tipo di approccio «perfettamente strumentale», si potrebbe giungere, in un futuro non lontano, ad eliminare definitivamente la concezione stessa di università, riducendo gli attuali istituti accademici a luoghi esclusivamente deputati alla formazione professionale, regolati nelle loro esigenze dalle leggi implacabili di mercato e perciò decisamente poveri, o del tutto privi, di ispirazione ed addirittura di pensiero.

Forse è nella intuizione di questa problematica che il popolo ticinese ha fatto tanta resistenza alla creazione di un'Università locale, ritenendola in ultima analisi superflua.

Se si fa uso, invece, della seconda strada, occorre risalire fino al Medio Evo,

dove l'*universitas studiorum* non nasce da un progetto del potere costituito, ma piuttosto dal desiderio spontaneo degli uomini di conoscere la verità.

5

I sodalizi di professori e studenti, nati su base privata dal bisogno di rinnovamento intellettuale caratterizzante il XII secolo, diventeranno vere e proprie Università, grazie al papato e poi all'impero, che, oltre ad averne fondate di nuove, hanno concesso a quelle esistenti ampie autonomie, arricchendole di privilegi.

Le Università nascono nei chiostri o nei conventi, oppure accanto alle cattedrali, e il termine «università» sta ad indicare soprattutto l'esistenza di una comunità umana, composta di maestri (*magistri*) e di discepoli (*scholares*), uniti dalla comune passione della ricerca della verità sulle cose, sull'uomo e su Dio.

Le singole facoltà vengono concepite come diverse vie di accesso all'unica verità. Proprio per questo, al centro dell'università medievale, sta la Facoltà di Teologia, dove il contenuto dell'insegnamento è la autocomunicazione di Dio stesso all'uomo. La rivelazione è una grande ipotesi di lettura della realtà che, tuttavia, per mostrare tutta la sua fecondità, deve essere sottoposta alla verifica della conoscenza e dell'esperienza umana, secondo tutte le diverse forme di ricerca e di studio.

Certamente anche l'Università medievale prepara a funzioni sociali determinate, ma in essa l'accento cade sulla formazione dell'uomo, piuttosto che sulla preparazione del funzionario. Il primo scopo dello studio universitario è l'arricchimento della persona, che riconosce la verità e vi aderisce con libertà, per realizzare il bene proprio e quello comune.

6

Dopo questi grandi inizi dell'Università, gli storici sono soliti trascurare l'epoca di rinnovamento, operato nello spirito umanista del Rinascimento, per passare, attraverso semplificazioni irriguardose, alla grande riforma, attuata da Wilhelm von Humboldt (1767-1835) all'Università di Berlino.

7

Il modello humboldiano laicizza l'idea medievale. L'ideale dell'unità del sapere, della superiorità del sapere puro su quello applicato e il gusto della formazione dell'uomo integrale, sono ancora vivamente sentiti. Questo ideale non è più radicato

però in un'esperienza di unità umana – quale punto sorgivo di un'autentica coscienza critica della società – bensì su un modello idealistico di comunità, in cui il compito epistemologico centrale non è più affidato alla teologia, ma alla filosofia. Tuttavia l'idea fondamentale, secondo cui le singole facoltà forniscono prospettive diverse e complementari sulla verità, rimane; come rimane l'immagine del *doctor*, che prima di essere uno specialista di questa o quella disciplina, è un uomo che ha l'amore alla totalità dell'essere e del bene.

Accanto a questo modello primario, la riforma di von Humboldt conosce e sanziona, però, anche un altro metodo di acquisizione e trasmissione del sapere. È quello della scuola superiore tecnica, modellata sull'esempio della *école polytechnique* napoleonica, destinata a formare funzionari, cioè uomini capaci di svolgere una funzione specializzata all'interno dell'organizzazione dello Stato assoluto moderno.

Il funzionario non si interroga su che cosa sia il bene o in che cosa consista la verità, ma solo in che modo un sapere scientifico possa essere usato, con il massimo di efficacia ed il minimo di spese, per conseguire i fini pratici definiti dal principe o dal governo illuminato.

8

Nel secondo dopoguerra, il *boom* economico dei Paesi occidentali ha avuto come conseguenza quella di sviluppare a dismisura le strutture universitarie. Il cambiamento, tuttavia, non è stato solo quantitativo. Il modello della scuola superiore tecnica, secondario nella riforma di von Humboldt, ha preso il sopravvento. La discussione sui fini si è interrotta o è stata praticamente abbandonata. Il sapere che viene coltivato è sempre più un sapere strumentale.

Anche le Facoltà di Teologia e di Filosofia hanno rinunciato alla vocazione di dare indicazioni sui fini, per rinchiudersi in se stesse, sottomettendosi senza riserve alla logica della divisione del lavoro accademico.

Nelle altre facoltà la ricerca è sempre più condizionata dallo sforzo di produrre il sapere richiesto dal mercato, più che dalla preoccupazione di investigare, da un punto di vista intrinseco alla scienza stessa, ciò che è effettivamente importante per l'uomo, per il suo avanzamento e il suo sviluppo.

In questo modello illuminista, segnato da una concezione individualistica dell'uomo, l'unità della *universitas magistrorum et scholarum*, quale realtà comunitaria umana, capace di elaborare un giudizio critico sulla società, non solo non è più teorizzata, ma è resa anche illusoria dalle strutture megagalattiche raggiunte da moltissime università di Stato.

Ciò ha provocato il formarsi di un crescente senso di impotenza e di sfiducia che, verso la metà degli anni sessanta, esplode in tutta la sua violenza, sotto l'influsso dell'ideologia marxista. Negli Stati Uniti d'America e in quasi tutta l'Europa, si reagisce innestando un processo di progressiva democratizzazione, decentralizzazione e politicizzazione delle strutture universitarie, nella speranza di poter risolvere in questo modo la crisi profonda in cui versa l'istituzione.

Di fatto, però, non è difficile constatare, ovunque, l'insuccesso di questa riforma e la ragione è semplice: la crisi dell'università non è primariamente di tipo organizzativo ed istituzionale, ma spirituale e culturale. In altri termini, è in crisi l'Università come istituzione educativa e come luogo di produzione del sapere, sia teorico che pratico.

I giovani, vittime della crescente specializzazione, non incontrano più un luogo in cui possa essere posta la domanda che riguarda l'uomo come tale. Ogni singola disciplina la respinge dal proprio ambito, qualificandola come non scientifica rispetto ai termini del proprio lavoro settoriale. In questo mondo specifico lo studente non ha la possibilità di interrogarsi criticamente su se stesso, sulla propria identità più autentica, sui fini che intende perseguire nella vita. Di conseguenza non può assumere criticamente il ruolo sociale cui l'Università lo prepara.

Il concetto stesso della scienza viene assorbito in quello della tecnica ed è proprio attraverso tale processo concettuale che alla tecnica viene attribuito quel carattere di onnipotenza demoniaca, di cui troviamo riscontro nella filosofia heideggeriana.

Nel frattempo, però, l'epistemologia più recente aveva già riscoperto che le leggi endogene di sviluppo del sapere scientifico sono di natura essenzialmente teoretica. Per essere adeguatamente pratico, il sapere deve prima essere teoretico.

Ciò significa che non è possibile fare scienza, se la preoccupazione dell'utilizzabilità pratica della scoperta sostituisce il gusto e la preoccupazione del conoscere le cose in se stesse, per amore della conoscenza in quanto tale.

La crisi dell'università come luogo educativo e come luogo di elaborazione del sapere tecnico si riflette così sulla sua capacità di fornire una preparazione tecnico-professionale adeguata. La tecnologia, infatti, non è semplicemente un dedurre, da leggi scientifiche immutabili, soluzioni altrettanto immutabili di concreti problemi pratici.

In realtà, il compito del laureato di facoltà tecniche (si pensi agli ingegneri, agli architetti o ai medici, per es.) è quello di mediare fra il sapere scientifico ed i concreti bisogni dell'uomo, della società e dell'ambiente, ai quali la tecnica intende dare risposta. Perché la risposta sia soddisfacente è necessaria una grande capacità di compren-

dere il bisogno dell'uomo in quanto tale, di dialogare con esso, sulla base di una ipotesi di ricerca feconda, sulla verità insita alla persona umana.

Di diverso contenuto sarebbero eventuali riflessioni – che non intendo proporre in questa sede – sul modello universitario prodotto dal materialismo dialettico.

9

Ho accennato in apertura alle ragioni profonde che, forse in modo implicito, hanno indotto il nostro popolo nel 1986 a sconfessare il progetto universitario ticinese. Fu probabilmente la consapevolezza, espressa non sempre in modo adeguato, che lo Stato non sarebbe stato in grado di creare un fatto culturale nuovo, degno di essere sostenuto anche con sacrifici finanziari. A questo si aggiunse, senza dubbio, la percezione della non necessarietà di un'Università locale.

Oggi il clima sembra profondamente cambiato. Prima di tutto, perché si è capito che il problema universitario si pone in termini diversi. È diventato più chiaro che un'università ticinese si giustifica solo a condizione che essa sia utile, non solo per una nostra potenziale utenza, ma anche per altri Paesi e culture. Solo se, dalla tribuna europea o internazionale si guarderà all'università del Ticino con interesse reale, avrà senso realizzarla anche per noi.

Un'università esclusivamente progettata all'interno del nostro angusto orizzonte ticinese non avrebbe senso. Tanto più che sembra difficile individuare, nella nostra società, un bisogno che possa essere soddisfatto solo attraverso l'apertura di una Università locale.

I bisogni, in rapporto alla ricerca e alla formazione accademica, esistono, ma possono essere soddisfatti anche altrove. Ne consegue che un'università locale si autogiustifica solo se riesce a dare una propria risposta che sia, nel contempo non solo fruibile, ma appetibile anche oltre i nostri confini.

Questa appetibilità non può essere determinata solo dalle materie di ricerca e di insegnamento, ma piuttosto dal modello di istituto, nel quale deve essere leggibile un tentativo di ridare all'Università un compito non più passivamente subordinato alle esigenze di mercato, bensì di ricostituzione del tessuto della società in crisi.

L'Università adempie al suo compito originale solo nella misura in cui riesce a porsi come forza riformatrice e perciò critica rispetto alla società e ai suoi valori dominanti.

Perché ciò sia possibile, lo Stato deve, a mio avviso, rinunciare al ruolo di soggetto protagonista, attribuitogli dal modello di von Humboldt. In un momento storico

di crisi politica e istituzionale latente, in cui il ruolo dello Stato sta rapidamente evolvendo, da istanza che ipostatizza la società verso la funzione meno totalizzante di organo al servizio della società, la responsabilità delle riforme, in vista della riorganizzazione del potere pubblico, deve essere riconosciuta alla società e alle forze che in essa siano capaci di sviluppare una nuova creatività. Lo Stato, invece di dirigere in proprio e ministerialmente le Università, deve accettare di assumere il ruolo di istanza, incaricata di riconoscere ed assecondare, sostenendole con il suo potenziale finanziario, le iniziative che sorgessero su impulso privato.

Mi sembra che questo orientamento sia ormai in atto nel nostro cantone e non possiamo non rallegrarci con il nostro Governo e con il capo del Dipartimento della Pubblica Educazione, On. Buffi, non da ultimo perché, con il nuovo modello di Facoltà di Teologia, senza aver sotteso secondi fini politici, anche noi abbiamo inteso dare un contributo in questa direzione.

Riassunto. La natura e la funzione dell'università vengono illuminate ripercorrendo la sua storia, indagando sul suo significato originale, interrogandosi sul modello humboldiano del secolo scorso e sugli sviluppi universitari negli anni sessanta. Si potrà allora cercare il modo di ridare all'università un compito non più passivamente subordinato alle esigenze di mercato, bensì di ricostituzione del tessuto della società in crisi.

Résumé. La nature et la fonction de l'université s'éclairent à la lumière de son histoire: quelle fut sa signification originelle? à quelle idée de l'homme et de l'État correspondent le modèle de von Humboldt, puis les développements universitaires des années soixante? Comment rendre à l'université un rôle non plus passivement subordonné aux exigences du marché, mais axé sur la recomposition du tissu de la société en crise?

Summary. The nature and function of the university can be clarified through a look at its history and specifically by asking what was its original significance, what concept of man and state is reflected in the university model of von Humboldt, how can we evaluate the development of the university in the Sixties', how can the university recover its importance and be independent from the requirements of the market and at the same time rebuild the structure of a society that is in crisis.

Inhaltsangabe. Das Wesen und die Aufgabe der Universität werden beleuchtet, indem man ihre Geschichte durchsieht: Was war die ursprüngliche Bedeutung? Welcher Idee von Mensch und Staat entsprechen das Humboldt'sche Modell und die Entwicklungen in der Universität in den sechziger Jahren? Wie kann man der Universität eine Aufgabe anvertrauen, die nicht mehr passiv den Anforderungen des Marktes untergeordnet wird, sondern darauf ausgerichtet ist, eine Gesellschaft in der Krise neu zu gestalten?

Gesù Cristo come Figlio di Dio, Signore e Salvatore

S.E. Mons. Angelo Scola

Rettore Pontificia Università Lateranense, Roma

Un *apax legomenon* contenuto in Ebrei 3,1 ci offre la strada maestra per penetrare nel mistero di Gesù Cristo. In esso Gesù è definito in assoluto come *o apostolos*, cioè il «Mandato», l'«Inviato».

Il passaggio della Lettera agli Ebrei, in traduzione letterale, suona così: «*Per-
ciò, fratelli santi, partecipi di una vocazione celeste, fissate bene lo sguardo in Gesù,
l'apostolo* (ecco il termine!) *e sommo sacerdote della fede che noi professiamo, il
quale è fedele a colui che l'ha costituito, come lo fu anche Mosé in tutta la sua casa.
Ma in confronto a Mosé, egli è stato giudicato degno di tanta maggior gloria, quanto
l'onore del costruttore della casa supera quello della casa stessa. Ogni casa infatti
viene costruita da qualcuno; ma colui che ha costruito tutto è Dio. In verità Mosé fu
fedele in tutta la sua casa come servitore, per rendere testimonianza di ciò che doveva
essere annunziato più tardi; Cristo, invece, lo fu come figlio costituito sopra la sua
propria casa. E la sua casa siamo noi, se conserviamo (salda sino alla fine) la libertà
e la speranza di cui ci vantiamo*» (3,1-6).

Il termine *o apostolos*, identificando obiettivamente Gesù, come “figlio”, è op-
posto al titolo attribuito a Mosé, *serapon*, termine tradotto nella Vulgata con l'espressione
famulus (ministro, servitore). Mosé appare quindi come il servo o ministro fedele che
è capace di *martyria*, cioè di testimonianza, ma la sua missione è diversa da quella di
Colui che viene definito l'apostolo. Infatti l'*apostolos* è lo *uios*, cioè il Figlio. E' coautore
della casa e «sopra» la casa (casa di Dio = Chiesa) e per questo la sua missione è
superiore a quella di Mosé. La differenza emerge con chiarezza dalla pericope citata,
dove il titolo di *apostolos* è collegato a quello di figlio. Il Figlio è il mandato in senso
pieno e totale; Mosé, che non è figlio, è mandato solo come ministro. E il grado di
fedeltà dei due è qualitativamente diverso.

Il Vangelo di Giovanni, in modo particolare, consente di approfondire la natura singolare di questa missione così radicale da definire l'identità di Gesù. Il suo «essere mandato» (*apostellein, pemphein*) e il suo essere «venuto» nel mondo stanno al centro della cristologia di Giovanni ed esprimono l'essenza trinitaria e soteriologica di Gesù Cristo. Il Padre è concepito come colui che manda, come l'inviante e si rende responsabile della missione stessa di Gesù determinandone, fin dall'origine, anche lo scopo che è la salvezza del mondo (Gv 3,17: «*Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui*»; cfr. Gv 6,39). Al punto tale che Gesù sa di se stesso in quanto sa della sua missione¹. Il sapere di sé poggia sul sapere circa la missione ricevuta (cfr. Gv 3,34-36; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; «*Ora essi sanno che tutte le cose che mi hai dato vengono da te, perché le parole che hai dato a me io le ho date a loro; essi le hanno accolte e sanno veramente che sono uscito da te e hanno creduto che tu mi hai mandato*», Gv 17,7-8; cfr. 17,21.23.25).

In un approccio che parta dalla storia della salvezza come descritta nel Nuovo Testamento, vediamo che Gesù vive della volontà del Padre, vive facendo la volontà del Padre (4,34), la ricerca in continuazione (5,30), non potrebbe fare nient'altro che questa volontà («Gesù riprese a parlare e disse: «*In verità, in verità vi dico, il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre; quello che egli fa, anche il Figlio lo fa*», Gv 5,19). Il suo essere venuto coincide col fare la volontà di colui che lo manda (6,38), facendo le opere di lui (9,4), parlando le sue parole (3,34; 12,49) così che l'inviante è presente nell'inviato («*Chi vede me, vede colui che mi ha mandato*» 12,45). A sua volta l'inviato è così pienamente nell'inviante che quest'ultimo può esistere solo in relazione a lui, tant'è vero che egli ritorna a lui (7,33; «*...ora però vado da colui che mi ha mandato*»; 16,5).

Da questa analisi, sia pur sommaria, si capisce che la missione di Gesù è qualitativamente diversa rispetto ai compiti assegnati ai personaggi dell'Antico Testamento o, persino, allo stesso Giovanni Battista. La missione di Cristo tende a investire, in maniera integrale, la sua stessa persona.

Il Cardinal Ratzinger in un libro felice e fortunato, che negli ultimi dieci anni è stato però forse troppo dimenticato, cerca di penetrare la profondità della missione di Gesù Cristo giungendo a parlare «*di identità tra essenza ed opera, tra attività e persona, nel totale eclissarsi della persona nella sua opera e nel totale coincidere dell'agire con la persona stessa, la quale non si riserva nulla per sé ma si trasfonde interamente*

¹ Commissione Teologica Internazionale, *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione in Documenta - Documenti*, Roma, L.E.V. 1988, 577-579, part.: «La coscienza che Gesù ha di se stesso coincide con la coscienza della sua missione. E ciò va molto al di là della coscienza di una missione profetica ricevuta in un momento determinato, fosse anche "sin dal seno materno" (come Geremia, cfr. Ger 1,5; il Battista, cfr. Lc 1,15; Paolo, cfr. Gal 1,15). Questa missione si radica molto più in una "uscita" originaria da Dio («Perché da Dio io sono uscito»; 8,42), il che presuppone, come condizione di possibilità che egli sia stato "sin dall'origine" con Dio (1,1.18)», 579.

nella sua opera»². Lo stesso tema trova uno sviluppo organico e approfondito in un penetrante schizzo cristologico di Hans Urs von Balthasar³. Dopo aver compiuto un'ampia analisi delle principali difficoltà esegetiche poste alla cristologia sia dal mondo cattolico che dal mondo protestante⁴, Balthasar centra la sua riflessione su una affermazione decisiva e sostanziale, ricavata proprio dalla irripetibile configurazione della missione di Cristo in relazione alla sua stessa persona. Secondo il teologo di Basilea colui che si pone correttamente la domanda neo-testamentaria «Chi è Gesù Cristo?» non potrà non trovarsi di fronte a quest'altra, esistenziale, questione: «Chi deve essere colui che si dà in questo modo e che dona la sua vita per gli altri?». «*Chi persiste su tale domanda salirà lungo la strada che va dalla funzione manifesta, cioè dall'opera manifesta, all'essere che viene nascostamente presupposto. Ma farà al riguardo l'esperienza che la distinzione tra persona e missione presso i profeti, chiamati a un certo punto del corso della loro vita, qui si fa problematica. E che qui ed ora, cioè in Cristo Gesù, ci si incontra con uno che non è mai stato altro né lo poteva essere, che un inviato da sempre*»⁵. L'approccio storico-salvifico della cristologia per Balthasar si basa su un assioma fondamentale: in Cristo Gesù vi è totale coincidenza tra persona e missione. Si tratta di una coincidenza radicale, così che non vi può mai essere una prevalenza della persona di Gesù sulla sua missione e viceversa. Non vi è un solo istante in cui la persona esista indipendentemente dalla missione o, al contrario, un momento in cui la missione preceda la persona stessa, come succede, invece, negli altri "inviati" da Dio, sia nell'Antico Testamento che nel Nuovo Testamento. In Cristo Gesù realmente persona e missione sono così identiche che, nella storia della salvezza, da sempre la missione è la persona e la persona è la missione. Questa identità è possibile soltanto sulla base di una differenza nell'identico: tra il Figlio che procede eternamente dal Padre (*processio*) e questo eterno Figlio procedente poi inviato nel tempo (*missio*). La Trinità economica non può essere affermata semplicemente identica alla Trinità immanente, per quanto le leggi della prima derivino dalla seconda⁶.

Anche il Catechismo della Chiesa cattolica tende ad assumere, sia pure indirettamente, l'identità tra persona e missione in Gesù Cristo, come base di una adeguata descrizione della sua persona e della sua opera: «*Gesù in ebraico significa: "Dio salva". Al momento dell'Annunciazione, l'Angelo Gabriele dice che il suo nome proprio sarà Gesù, nome che esprime ad un tempo la sua identità e la sua missione. Poiché Dio solo può rimettere i peccati, è Lui che, in Gesù, il suo Figlio eterno fatto uomo, "salverà il suo popolo dai suoi peccati" (Mt 1,21). Così, in Gesù, Dio ricapitola tutta*

² J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 8 ed., Brescia 1986, 178.

³ H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, Milano 1983, 12-242.

⁴ *ibid.*, 57-139.

⁵ *ibid.*, 142.

⁶ *ibid.*, 148.

la sua storia di salvezza a vantaggio degli uomini»⁷. Come si può vedere, il nome proprio Gesù esprime ad un tempo la sua identità e la sua missione. Gesù è il Dio che salva. E' colui nel quale, concretamente, i nostri peccati possono essere sciolti.

Sulla scorta della categoria di missione e la sua coincidenza storico-salvifica con quella di persona, si svilupperà quindi il nostro tentativo di rispondere alla domanda su: «Chi è Gesù Cristo?».

In concreto ci muoveremo in questo modo: partiremo dal *pro nobis* del Salvatore. In secondo luogo rifletteremo sul fatto che il Salvatore, il quale dà la vita *pro nobis*, è il *kyrios* (Signore). Infine cercheremo di cogliere come sia possibile che il Risorto, con i segni della passione, sieda con il suo corpo alla destra del Padre. Ciò ci condurrà a capire come solo colui che è il Figlio di Dio, e il Figlio di Dio fatto uomo, può essere il Salvatore e il Signore.

Il nostro percorso seguirà quindi da vicino l'esperienza stessa degli Apostoli. Essi incontrano un uomo che si proclama il Messia, cioè il Salvatore e dà la vita per loro. Nella glorificazione della Sua morte e Resurrezione Lo riconoscono Signore e colgono, in pienezza, la Sua natura di Figlio di Dio.

1. GESÙ È IL SALVATORE: *PROPTER NOS HOMINES ET PROPTER NOSTRAM SALUTEM*

Il Credo ci fa proclamare: *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est*. Questo articolo centrale della nostra fede sul Salvatore implica la comprensione di tre elementi che possono essere icasticamente riassunti in tre vocaboli latini tra loro intimamente connessi: *verbum*, *caro* (*caro peccati*), *factum*. Il punto di partenza per la comprensione di Gesù Cristo è il *factum*, cioè l'evento, il dato, del Figlio di Dio che si fa uomo. Dal momento che una fede autenticamente cristiana (quindi una teologia autenticamente cristiana) si giustifica o si dissolve se ha come suo contenuto proprio l'incarnazione o meno dell'eterno *Logos*, quando parliamo di incarnazione dobbiamo parlarne a partire dal *factum*, cioè dall'evento di Cristo Gesù. Si dovrebbe qui ripercorrere per intero, in un colpo d'occhio sintetico, uno dei Vangeli Sinottici o il Vangelo di Giovanni, per veder emergere, senza demolizioni di stampo bultmanniano, quella che von Balthasar chiama la *Gestalt*, cioè la forma, la figura di Gesù nei misteri della sua vita. Vale a dire la sua missione. Si vedrebbe bene allora che nel *factum* di Gesù Cristo si concentrano due elementi che non sempre sono messi adeguatamente in luce.

Dapprima, cosa inaudita, Dio, che è Dio, è diventato uomo, è entrato nella carne. Da qui una serie di interrogativi sul grande paradosso dell'incarnazione. Come

⁷ CCC, n. 430.

la carne in sé chiusa può aprirsi ad accogliere l'infinito Verbo di Dio? Come colui che è identicamente in se stesso Dio può inabissarsi, annichilirsi fino al punto di assumere una carne?

In secondo luogo questa *caro* è una *caro peccati*. E' la carne ferita, tragicamente provata dal peccato dell'uomo, per cui la *kenosi*, l'abbassamento in forma umana del Figlio di Dio, è in realtà l'abbassamento nella forma del peccato senza che Gesù Cristo, pur divenendo *pro nobis* peccato, conosca direttamente il peccato. La difficoltà di tenere ferma la totalità del *factum*, che implica appunto il *verbum-caro peccati*, è reperibile anche in testi fondamentali di Paolo: «*Infatti ciò era impossibile alla legge perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne*», Rm 8,3; «*...divenendo simile agli uomini...*», Fil 2,7. *Simile, somiglianza*: è sempre l'espressione greca *omoioima* che interviene in questi casi (come anche in Ebrei 2,17, dove si dice «*...rendersi in tutto simile ai fratelli...*»). A sua volta il significato di *omoioima* è ben reso da 2Cor 5,21, dove si esplicita che Dio trattò da peccato in nostro favore Colui che non aveva conosciuto peccato, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio. L'ambivalenza del termine greco *omoioima*, tradotto con «*somiglianza*», è volutamente utilizzata dagli autori del Nuovo Testamento proprio per indicare nello stesso tempo l'identità e la differenza⁸. L'equilibrio deve essere mantenuto nonostante l'estrema paradossalità: Colui che assume la carne divenendo «*simile agli uomini*», costui resta Dio e Colui che è stato mandato nella forma della carne del peccato, costui non è simile agli uomini nel commettere il peccato.

L'abbassamento di Dio nel Figlio Gesù Cristo, che si compie nell'assunzione della *caro* e della *caro peccati*, mostra il dato fondamentale, ripreso con forza fin dalla prima tradizione patristica, della *caro* come *cardo salutis*. Il tema della salvezza, attraverso l'assunzione della carne, è fortemente richiamato nel Vangelo di Giovanni e, soprattutto, nella sua Prima lettera. Al punto tale da spingere l'Apostolo a dichiarare con forza come anticristica ogni posizione che tenda ad evacuare la venuta del Figlio di Dio nella carne: «*Da questo potete riconoscere lo Spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo*» (1Gv 4,2-3).

Gesù, «Dio salva» - questo è il significato dell'espressione - è veramente il Cristo, cioè il Messia, Colui che doveva venire, Colui che redime l'umanità intera in ogni persona che accetta, per la fede e per il battesimo, aver parte al suo corpo misterioso e reale che, nell'oggi della storia, è la Chiesa di Dio.

Posto così, sia pur in modo estremamente sintetico, l'orizzonte adeguato del

⁸ Non pochi esegeti (HUBY, LOHMEYER, BARTH, KÜSS, SCHNEIDER, SCHLIER, KÄSEMANN) di Rm 8,3, sia pur con sfumature diverse, propongono, nella sostanza, questa interpretazione.

factum come evento del Figlio di Dio fatto uomo, si tratta ora di coglierne, secondo il ritmo stesso del Nuovo Testamento, il significato per noi. Dobbiamo concentrarci sul *propter nos homines et propter nostram salutem* o, più biblicamente, sul *pro nobis* come sulla forma stessa di Colui che, come persona e come autocoscienza, è identico alla sua stessa missione.

Martin Hengel, nel suo studio su *Crocefissione ed espiazione*⁹, ci consente di approfondire il contenuto del *pro nobis* nel Nuovo Testamento. Incomincia citando i due passi di Marco, 10,45 e 14,24 con i rispettivi paralleli di Matteo 20,28 e 26,28, nei quali la formula soteriologica del *pro nobis* è posta *expressis verbis*: «Il Figlio dell'Uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10,45); «E disse: "Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza versato per molti..."» (Mc 14,24). A queste debbono essere aggiunte le cosiddette *formule di consegna* da una parte e le *formule di morte* dall'altra parte.

Per la prima serie i testi centrali (legati al *paradidonai* o al *didonai*) sottolineano che è Dio stesso che consegna il Figlio. Per esempio Romani 8,32: «Egli non ha risparmiato il proprio Figlio ma lo ha dato per tutti noi», oppure si fa riferimento, attraverso una sorta di passivo divino, a (Rm 4,25): «il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione». Numerosi sono i passaggi ma non tocca a noi, in questo contesto, inseguirli.

La seconda serie di formule, le cosiddette *formule di morte*, ha la sua base in 1Cor 15,3 dove si dice con chiarezza che «...Cristo morì per i nostri peccati...». La celebre affermazione fa parte della stessa tradizione, *paradosis*, trasmessa ai Corinzi al momento della fondazione della comunità, come l'elemento chiave e sintetico di tutto il Vangelo. (Anche in questo caso molti sono i paralleli: Gal 2,21; 2Cor 5,14-15; 1Tess 5,10; 1Pt 3,18).

Una equilibrata interpretazione di questo nucleo salvifico del Nuovo Testamento, per evitare il grave rischio di concentrarsi su aspetti parziali, deve tener conto di altri fattori. Sono cinque i temi, nessuno dei quali può andare perduto pena la perdita dell'obiettiva comprensione del fatto che Cristo è morto per la nostra salvezza¹⁰. Essi sono i seguenti: anzitutto la consegna o dedizione (*didonai*) di cui abbiamo già parlato. In secondo luogo l'elemento dello scambio del posto per il quale Cristo è ridotto a peccato (2Cor 5,21) o a maledizione (Gal 3,13) affinché noi possiamo ricevere la benedizione di Abramo. Nella carne di Cristo viene condannata la nostra inimicizia e il nostro peccato. Qui non si può non pensare al tema giovanneo dell'Agnello di Dio che porta via i peccati del mondo (Gv 1,29 ma anche 1Gv 3,5). Il terzo dato è l'esito di questa azione: una rigenerazione della libertà, una libertà liberata, liberata dalla schiavitù del peccato (Rm 7 e Gv 8,34), liberata dal diavolo (Gv 8,44), liberata dalle potenze del mondo (Gal 4,3), liberata dal potere delle tenebre (Col 1,13), dalla

⁹ Brescia 1988.

¹⁰ H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, IV, cit., 221-225.

legge (Rm 8,2), infine dal giudizio dell'ira (1 Tess 1,10). Il *quarto* elemento è il prezzo pagato per questa posta in libertà: il sangue di Cristo, senza cui non si dà, come dice Ebrei 9, 22, nessuna remissione. Questo sangue significa più esattamente il dono della vita che Dio ci fa (Gv 10). Il *quinto* aspetto sottolinea che questa liberazione non è semplicemente l'annullamento del peccato, ma è l'offerta della possibilità di essere figli nel Figlio, quindi l'introduzione nella vita trinitaria (Gal 4,6; Rm 8,10). Diventando figli in Cristo (Ef 1,5) noi diventiamo membra del suo corpo (1 Cor 12 e Ef 4). Questo dato mette in evidenza il superamento della cosiddetta «ira di Dio» nel suo amore misericordioso: l'amore di Dio per il mondo lo ha mosso a dare il Figlio (Gv 3,16) per riconciliare il mondo con sé (2Cor 5,19; Col 1,20). Si profila qui la figura del Buon Pastore che dà la sua vita per le pecore.

Ritorniamo ora, dopo aver delineato - sia pur sommariamente - il dinamismo stesso della salvezza operata da Cristo così come viene profilata dal Nuovo Testamento, all'affermazione centrale da cui siamo partiti circa l'identità di persona e di missione in Gesù Cristo. Questa affermazione può rendere conto anche dogmaticamente, quindi in modo riflesso e critico e non soltanto descrittivo, del significato della salvezza? Come? Lo può attraverso la sottolineatura di due elementi che qui proponiamo necessariamente in forma sintetica.

Il primo è quello legato al tema di Gesù che prende il nostro posto, che muore per noi. E' noto, nel mondo teologico, il dibattito nella teologia contemporanea tra gli assertori della visione più classica, legata al concetto di sostituzione, e gli assertori del concetto di solidarietà. Il tema dell'identità della persona e della missione permette di superare la radicale opposizione tra queste due visioni. Infatti sembra riduttivo parlare della solidarietà di Cristo con tutti i peccatori, dimenticando che la forza del *pro nobis* sta anche nel fatto che, concretamente, Gesù ha pagato al posto degli uomini per il peccato commesso da Adamo; d'altra parte limitarsi ad affermare che Gesù è morto al nostro posto non spiega in maniera piena perché noi si debba ancora morire¹¹. Se noi torniamo all'idea originaria di Gesù come il «mandato», come Colui la cui persona coincide con l'essere mandato per la nostra salvezza, allora siamo condotti a riflettere sull'«*arcano disegno del Padre*» e a chiederci: come può la morte di Gesù avere questa valenza salvifica universale? Su quale base è possibile questa solidarietà di Cristo con ogni uomo, che giunga fino al punto di morire per lui (al suo posto)? Affiora qui, come risposta, un tema sul quale dovremo poi ritornare parlando del Signore e del Figlio di Dio, tema che per ora enucleiamo con l'espressione «creazione in Gesù Cristo». Infatti, solo se è postulata una solidarietà originaria di tutti gli uomini in Gesù Cristo - «*Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui*» (Col 1,17)¹² - si

¹¹ Cfr. G. BIFFI, *Tu solo Signore. Saggi di teologia inattuale*, Casale Monferrato 1987, 42-67.

¹² Cfr. A. SCOLA, «Nature and grace in Hans Urs von Balthasar», *Communio. International Catholic Review* 18/2 (1991), 207-226.

capisce perché Colui che è realmente il nuovo Adamo possa, morendo per noi (al nostro posto), rigenerare coloro che hanno perduto la grazia del capostipite Adamo. La solidarietà di Cristo con tutti gli uomini, che giunge fino a morire per noi (al nostro posto), ha il suo fondamento nella creazione di tutti gli uomini in Cristo.

Ripeto che questo tema risulterà più chiaro una volta che svilupperemo il tema di Gesù Cristo Signore e Figlio di Dio.

Passiamo al secondo elemento. Si tratta di capire in profondità che l'evento della croce è un evento trinitario. Anzitutto si dimentica spesso che Cristo è incomprendibile al di fuori della Trinità¹³. Dall'interno della fede vediamo che la decisione dell'incarnazione del *Logos* è una pianificazione trinitaria. Il *Verbum caro* ha una origine trinitaria. La Trinità non fa solo da retroscena (nel senso che nella distanza tra il Padre ed il Figlio è posta la distanza tra il Padre ed il Figlio incarnato), ma Essa è anche l'Attore (la Trinità decide l'incarnazione e Dio entra nel dramma)¹⁴ ed il significato che Cristo stesso esprime (Egli non esprime solo il *Logos* ma tutta la Trinità). Nell'«ora» di Cristo sono in azione anche il Padre e lo Spirito. E ciò più che mai nel momento dell'abbandono, quando la coincidenza tra il peccatore e il Crocefisso è totale perché Gesù, che non conosce il peccato, ha preso il posto del peccatore. In quell'istante, che sembra essere quello della massima distanza tra il Padre e il Figlio, lo Spirito Santo tiene in profonda unità i Due. Colui che è innalzato sulla croce infatti non è Uno che muore in maniera apparente perché nella sua realtà divina assiste, quasi da spettatore, alla sua stessa morte, ma il Crocefisso chiama in gioco, in un certo senso, tutta quanta la Trinità nell'«ora» della storia. Per la potenza dello Spirito Santo, infatti, il Padre controverte l'esperienza del Crocefisso così che, nel suo estremo abbassamento, Colui che muore innocentemente per tutti viene Risorto e «glorificato». E' il *kyrios*, il Signore in senso pieno e totale, così come la sorprendente confessione di fede del centurione romano ci testimonia: «...veramente quest'uomo (sottolineo, quest'uomo) era Figlio di Dio!» (Mc 15,39).

Appare così chiaro che la Croce (il luogo in cui si concentra il dramma cosmico dell'incontro della libertà assoluta di Dio con la libertà creata) non è solo l'espressione della pienezza del Dio amore che a tal punto ci ama da dare la vita per noi, ma essa ha addirittura il suo intimo presupposto nella Trinità. E' proprio per l'amore che originariamente circola tra il Padre, il Figlio e lo Spirito che trova possibile spiegazione l'idea del Dio incarnato e crocefisso. «*Uno della Trinità ha patito*», dicevano i Padri: questo è possibile solo perché nella stessa Trinità sta, in un certo senso, la differenza dell'alterità delle Persone nell'unità dell'Essenza divina. Con un'espressione un poco ardita, che non può avere la pretesa di spiegare l'abisso del mistero stesso, Balthasar ci dice che la *kenosi* totale del Dio che muore in croce è pensabile solo all'interno della differenza che si dà nella Trinità. Il processo intradivino (processioni) è il fonda-

¹³ H.U. von BALTHASAR, *Teologica*, II, Milano 1987, 260.

¹⁴ Id., *Teodrammatica*, III, cit., 466-469.

mento del processo storico salvifico. Senza che i due processi siano confusi. Senza cadere nel rischio, che fu di Hegel, di portare il processo storico all'interno della Trinità, ma senza, d'altro canto, evacuare la concretezza storica del *Factum*, questa affermazione ci aiuta a legare meglio tra loro i vari dogmi. Soprattutto deve impedirci la tragica tentazione di ridurre la profondità del mistero di Dio che si fa *caro e caro peccati* a qualche cosa di simile a un amore misurabile umanamente, a qualche cosa che possa essere reinterpretato nell'ottica dell'umana generosità.

Realmente l'evento della morte e resurrezione di Cristo è unico e irripetibile, così come singolare è l'umanità di Gesù perché è l'umanità stessa del Figlio di Dio. D'altro canto questa umanità traccia il profilo compiuto dell'uomo, così che proprio per la radicalità della sua origine e della sua morte e resurrezione, essa racchiude in sé ogni possibile vicenda umana senza annullarla nella sua singolarità, senza negare, pertanto, la libertà.

2. IL CROCEFISSO RISORTO È IL SIGNORE (KYRIOS)

La missione di Gesù è l'offerta totale della sua persona per la nostra salvezza. Per la potenza dello Spirito, si rivela l'arcano disegno del Padre che è di salvare il mondo mediante l'Innocente, Crocefisso. Nella resurrezione di Gesù emerge con pienezza anche il suo essere *kyrios*, il Signore. Il Salvatore pertanto è compiutamente tale, come già si è visto, proprio in quanto è Signore, Colui che «*a motivo di Dio*» tiene in possesso tutte le cose. Il Nuovo Testamento sottolinea dovunque con forza il nesso tra l'essere Signore di Gesù e la resurrezione: Gesù è pienamente il Signore perché è risorto. L'inno di Filippesi 2 descrive l'articolarsi della *kenosi* salvifica del Figlio di Dio che si prolunga nella esaltazione del Crocefisso risorto: «*Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al disopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre*» (Fil 2,9-11). Nessuno può dire *kyrios Iesous*, Signore Gesù, senza lo Spirito, ci dice Paolo in 1Cor 12,3. Il dinamismo dell'innalzamento e dell'esaltazione di Gesù Cristo a Signore è riproposto anche in Atti 2,36, là dove Pietro richiama la casa d'Israele a riconoscere che Dio ha fatto Signore e Cristo «*...quel Gesù che voi avete crocefisso*». Nel Nuovo Testamento l'espressione *Signore* riferita a Gesù mostra pertanto il nesso tra la passione di Gesù, la sua resurrezione, la sua glorificazione e la sua esaltazione, per la quale egli sta ora alla destra del Padre col suo corpo risorto. Taluni passi del Nuovo Testamento (At 5,31; Rm 8,34; Col 3,1; Eb 1,3.13; 8,1; 12,2; Ap 3,21) si rifanno al versetto 1 del Salmo 110, proprio per descrivere questo sviluppo a cui la missione di Gesù dà origine. Esso recita: «*Oracolo del Signore al mio Signore: "Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi"*». Il culmine di questa visione può essere individuato nel passo di 1Cor 8,5 nel quale Paolo dice testualmente: «*E in*

realità, anche se vi sono cosiddetti dei sia nel cielo sia sulla terra, e difatti ci sono molti dei e molti signori, per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui».

Proprio questa citazione ci introduce alla necessità di ritornare in chiave dogmatica sul dato *kyrios*, sempre secondo la preoccupazione che implicitamente caratterizza questa nostra riflessione. Quella di superare la cosiddetta cristologia dei titoli per andare alla scoperta della persona storica di Gesù Cristo, senza prestare ai Vangeli, agli Atti degli Apostoli e alle Lettere neotestamentarie ciò che non dicono, ma anche senza accettare una lettura di queste fonti che faccia esplodere la forma di Cristo e la renda irrintracciabile come *factum*, cioè come evento storico salvifico.

Nel paragrafo precedente, quando abbiamo fatto un breve commento dogmatico al tema di Gesù Salvatore, abbiamo accennato al fatto che solo se è postulata una solidarietà originaria di tutti gli uomini in Cristo è pensabile il *pro nobis*. E' pensabile che Cristo, offrendo la sua vita in croce, possa liberare realmente dal peccato chi lo accoglie nella fede, perché ha realmente il potere di cambiare la sorte di ogni singolo uomo e di tutta l'umanità. E ha questo potere in quanto la sua relazione con ogni singolo uomo e con tutta l'umanità è posta come originaria. Ora, parlando della glorificazione del risorto, che è costituito come Signore che sta alla destra del Padre perché «ogni ginocchio si pieghi» e «solo nel suo nome possa ottenere la salvezza», siamo condotti un'altra volta a riflettere su quale base profonda sia possibile questa signoria finale e decisiva. La signoria di Cristo risorto implica il riconoscimento che Gesù Cristo è il capo vero di tutta l'umanità. La comprensione adeguata del *kyrios* ci costringe ad affermare non solo che Gesù Risorto è colui nel quale e per il quale ogni realtà trova la sua pienezza, ma anche che Cristo Gesù è il capo della creazione. Anzi, proprio perché egli è il capo della creazione la sua morte può essere salvifica e la sua signoria può essere efficace, piena e totale. Siamo così ricondotti a parlare del tema della creazione in Cristo. E' un tema complesso, che meriterebbe una trattazione a sé stante. Si dovrebbero in effetti enucleare non pochi elementi di teologia per mostrare che cosa significhi ciò che taluni passaggi del Nuovo Testamento ci indicano come un dato preciso: Gesù Cristo (non il Verbo, si badi bene!) è il principio attraverso il quale l'atto creativo del Padre passa per porre e conservare nell'esistenza gli uomini e le cose¹⁵. Possiamo limitarci a citare i passi più significativi in cui gli autori del Nuovo Testamento ci orientano con decisione a pensare alla centralità di Gesù Cristo nell'atto creativo. Col 1,16: si parla del Signore e si dice ad un certo punto che «...per mezzo di Lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui». Anche 1Cor 8,6 esplicita la nostra tesi con forza: «per noi c'è un solo Dio, il

¹⁵ Su questo tema si veda A. SCOLA, *Nature and grace...*, cit., 208-215.

Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui». Nel Nuovo Testamento il tema è ripreso anche da Ebrei 1,1-2: «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri, per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo». Del Figlio afferma: «Tu, Signore, da principio hai fondato la terra e opera delle tue mani sono i cieli» (1,10). Giustamente è stato detto che nel Nuovo Testamento si passa dall'esaltazione del risorto alla consapevolezza chiara della sua pre-esistenza e divinità¹⁶ - tema questo che riprenderemo più avanti - fino a cogliere l'implicazione di Gesù Cristo, il glorificato, nella stessa azione creatrice. Il Signore risorto, glorificato, esaltato, il *kyrios* si rivela così in profondità essere anche il nuovo Adamo e, propriamente parlando, Adamo è «...figura di colui che doveva venire» (Rm 5,14). Pertanto non Adamo è il capo, in senso proprio e pieno, della creazione, ma Cristo. Cristo è il principio, l'Alfa della creazione, come dirà l'Apocalisse parlando di Lui come del «Primo» e dell'«Ultimo», come dell'«Alfa» e dell'«Omega» (cfr. Ap 21,6).

Conviene in proposito precisare che l'idea di novità legata alla piena realizzazione in Cristo, il tema dell'uomo nuovo e il tema della nuova creatura cui conclude l'opera redentiva di Cristo (1Cor 15,45-49; 2Cor 5,17; Gal 6,15; Rm 5,12-21; 8,19-24; Col 3,9-10; Ef 2,14-16; 4,22-24), consiglia di guardare alla prima creazione e alla nuova creazione, non come a due realtà distinte ma reciprocamente inclusive. La seconda, la nuova creazione, assume e offre piena ragionevolezza alla prima, la quale in se stessa non potrebbe che essere incompiuta e non pienamente intelligibile. D'altro canto tale traiettoria storico-salvifica si sviluppa secondo il piano concepito prima della fondazione del mondo (Ef 1,4) e che si realizza nella pienezza dei tempi (Ef 1,10). Di qui la possibilità che si apre, a partire dalla nuova creazione, di riconoscere in Cristo stesso il Capo della creazione.

Questa tesi, qui solo introdotta, implicherebbe anche un ripensamento della dimensione o del principio trinitario dell'atto creativo. Ripensamento che si ricollegerebbe ad affermazioni fondamentali di grandi autori cristiani come Tommaso e Bonaventura, nei quali la convinzione che a causare l'essere, cioè a creare, sia l'essenza stessa di Dio non significava in alcun modo minor peso delle Persone Trinitarie nell'atto creativo¹⁷.

Più in generale, in quest'ottica appare chiaro che l'essere dell'uomo e del mondo viene dalla Trinità e viene dalla Trinità per un'iniziativa assolutamente gratuita della Trinità stessa. Iniziativa che, storicamente, coincide col *factum*, con l'evento di Gesù Cristo. La decisione intima della Trinità è di mandare il Figlio così che il Figlio sussi-

¹⁶ H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, cit., 233-242.

¹⁷ BONAVENTURA, *Esamerone*, XI, 9; TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 45 a. 6 co e ad 2um.

sta in una natura creata, distinta dalla natura di Dio. Ecco perché realmente Cristo Gesù morto e risorto è il punto di riferimento originario, è l'«Alfa» in cui ogni uomo e il mondo sono stati fatti. Senza questo punto di riferimento i misteri stessi della vita di Gesù, la sua stessa missione, non sarebbero comprensibili. La creazione è parte dell'opera dell'Incarnazione salvifica. Anche se certamente la salvezza, operata da Cristo per volontà del Padre e con l'opera dello Spirito Santo, è una dimensione della decisione originaria e infallibile del Padre di «far riuscire» Gesù Cristo, che si esplicita *quoad nos* quando la libertà dell'uomo, per il peccato di origine che da Adamo si trasmette a tutti, si sottrae all'obbedienza nei confronti di Dio.

Il tema del *kyrios* ci ha consentito di dilatare il nostro orizzonte dalla passione, morte, resurrezione e glorificazione di Gesù alla comprensione del posto di Gesù Cristo nella realtà creata e ci apre pertanto la strada per cogliere, con maggior evidenza, l'originarietà della missione di Gesù Cristo. Non dimentichiamo che questo è il filo conduttore di tutte le nostre riflessioni. Questa missione ora, risalendo alla vita intradivina, ci appare collegata con la missione trinitaria, la missione di Gesù nella storia manifesta la missione del Figlio *ad extra* dalla Trinità. Noi sappiamo, è San Tommaso che ce lo insegna con chiarezza, che questa missione, dal punto di vista trinitario, coincide con la stessa processione di generazione del Figlio aggiungendo l'effetto temporale. Gesù Signore non è quindi solo il Salvatore, ma è anche il Capo della Creazione. In questo senso Egli ha il pieno e originario possesso (Signoria) su tutto.

3. IL SIGNORE È IL FIGLIO DI DIO

Una corretta lettura del linguaggio del Nuovo Testamento implica una chiara distinzione tra l'appellativo *Figlio di Dio* e l'appellativo *Figlio* riferiti a Cristo Gesù. Contrariamente a quanto si possa credere a prima vista, l'appellativo *Figlio di Dio* è meno radicale e decisivo dell'appellativo *Figlio*, nel senso che la pienezza dell'identità di Gesù, in quanto *Figlio*, con il Padre, emerge, neotestamentariamente, con maggiore oggettività ed evidenza nell'appellativo *Figlio*.

Figlio di Dio, originariamente derivato dai riti orientali di intronizzazione del Re, viene sottoposto ad una progressiva demitizzazione. Essa è elaborata anzitutto dalla teologia regale, così come è visibile già nel Salmo 2, versetti 7-8: «Annunzierò il decreto del Signore. Egli mi ha detto: "Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato. Chiedi a me, ti darò in possesso le genti e in dominio i confini della terra"». In seguito è portata a compimento ad opera del Nuovo Testamento. L'espressione si lega allora al tema del servizio per cui si dà un'amalgama tra figlio e servo, tra sovranità e servizio, che è identificato con chiarezza dal grande inno di Filippesi 2. Allora il tema *Figlio di Dio* per finire viene a significare, come ci ricorda Ratzinger nel libro citato, «il Signore al cui cospetto l'universo piega il ginocchio in segno di riverenza.

Costui è l'agnello ucciso che simboleggia un'esistenza consistente in puro atto, in puro altruismo. La liturgia cosmica, l'omaggio adorante dell'universo si svolge solenne attorno a questo agnello (cfr. Ap 5)»¹⁸.

L'appellativo *Figlio* invece ha tutt'altra origine rispetto a quello di *Figlio di Dio*. Ha un'altra vicenda linguistica e proviene da un'altra fonte. Si trova nella preghiera stessa di Gesù, il quale si rivolge appunto a Dio chiamandolo *Abbà*. E' questa una espressione che, come è stato dimostrato da parecchi studiosi, si mantiene dall'originale aramaico. Certamente non poteva non agire in maniera sorprendente e radicalmente nuova su tutti gli uditori di Gesù, a tal punto che ci è stata conservata senza traduzioni e ritocchi proprio nello stesso modo con cui Gesù la pronunciava.

Il Vangelo di Giovanni ci fa capire che questa allocuzione di preghiera doveva avere in Gesù, come corrispettivo, il fatto che Egli chiami se stesso col nome di *Figlio*. Mentre nei sinottici quest'appellativo resta abbastanza sullo sfondo - compare soltanto nel quadro dell'istruzione impartita da Gesù ai discepoli-, nel Vangelo di Giovanni l'appellativo *Figlio* diventa centrale come espressione dell'autodesignazione che Gesù fa di sé. In questo modo Gesù vuole indicare la sua assoluta relatività al Padre. Il suo concepirsi dentro la missione ricevuta dal Padre, il suo essere il *mandato* dal Padre e il termine *Figlio* rinvia quindi, strutturalmente, alla logica stessa della missione: nessuno si manda da sé. Colui che manda non può mandarsi. Il Padre è colui che manda e Gesù è l'inviato. E' colui che è venuto ed agisce per il Padre a tal punto che chi lo vede, vede il Padre, chi lo incontra e lo conosce, in realtà, incontra e conosce il Padre stesso.

Convieni sostare un attimo e riflettere su questo punto per cogliere l'ultimo passo dello sviluppo che noi abbiamo compiuto. Dobbiamo farlo, ancora una volta, cogli occhi stessi con cui gli apostoli seguivano Gesù e si lasciavano sorprendere, in profondità, dal suo rivolgersi al Padre con l'espressione *Abbà*, raffrontabile al nostro «papà» seppure con un accento un tantino più elevato.

Colui che vive così strutturalmente riferito al Padre, Gesù, ci apre alla sua stessa conoscenza del Padre e quindi di se stesso come Figlio ed infine dello Spirito Santo. Ancora una volta è l'essere Gesù il mandato dal Padre ad aprirci la strada diretta per l'accesso alla sua figliolanza divina. Ho già avuto modo di riflettere su questo tema nel mio volume su Balthasar e forse conviene che io qui riproponga semplicemente i risultati che là ho raggiunto. Come può Gesù affermare che chi lo vede vede il Padre («...chi ha visto me ha visto il Padre», Gv 14,9; oppure: «io e il Padre siamo una cosa sola», Gv 10,30), se non sulla base di un'autocoscienza del tutto peculiare che consente all'*apostolos* di sapersi da sempre identico alla sua missione? Se infatti la missione fosse stata ricevuta da Lui solo secondariamente non si potrebbe spiegare la coscienza che egli possiede, così acuta, di identità col Padre (così

¹⁸ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 174.

si chiama infatti, neotestamentariamente, colui che lo ha mandato)¹⁹. Da ciò Balthasar deduce una considerazione per me fondamentale: «*Il mondo creato da Dio nella sua totalità non poteva essere stato creato senza che questa missione del Figlio diletto non venisse messa in conto. E l'inviato non poteva essere insignito poi, a posteriori, di una simile missione per la cui radicale decisione egli non fosse stato consultato*». Commento nel mio libro: «*Ma se a partire dai testi neotestamentari e da una riflessione profonda sull'autocoscienza di Gesù si deve giungere all'identificazione di persona e missione in Cristo, allora quest'identità non può non significare nello stesso tempo la condivinità del Figlio con il Padre creatore*»²⁰.

Infatti se l'inviato rivela essenzialmente l'amore dell'inviante e se egli è identico alla sua divina missione, allora, in quanto portatore personale di questa missione di amore, egli «deve» essere la divina e quindi eterna generazione dell'inviante, che egli chiama, con significato sublime, suo Padre. Il rapporto di Gesù verso il Padre non è affatto solo l'automanifestarsi della sua pura umanità ma, attraverso l'umanità - ecco l'importanza della *caro* - si rivela tutta la sua persona. Il Figlio, come Gesù si definisce, soprattutto in Giovanni, è l'eterno Figlio del Padre che si rivolge a Lui nella sua assunta umanità. L'unico Signore Gesù è il *Logos* di Dio, è Dio da Dio. Gesù, come ci ricorda Matteo 11,27, che solo conosce il Padre in tutta la sua verità e che come tale solo è autorizzato a salvare gli uomini, non è il puro uomo Gesù, ma è il Figlio trinitario di Dio. Ricavato l'accesso da Gesù al Padre e dal Padre al Figlio, in sintonia con l'autocoscienza di preghiera di Gesù Cristo, non è difficile operare l'analogo passaggio allo Spirito Santo, giungendo così alla stessa Trinità personale.

La via che Gesù, il Figlio, apre al mistero del Padre e dello Spirito è la via nella quale, per fede, noi stessi siamo coinvolti. Nella missione di Gesù Cristo si apre la chiamata alla nostra propria missione che rivela la nostra vera personalità, il nostro volto compiuto.

Non è questa ovviamente la sede nella quale tentare, nella fede, per quel che umanamente è possibile, un'intelligenza sintetica del mistero dell'Uni-Trino. Tuttavia essa è in qualche modo già data, nei suoi presupposti fondamentali, dalla linea di sviluppo che abbiamo seguito, la quale ha ancora una volta come cardine la missione di Gesù.

Con il guadagno del contenuto della natura di *Figlio* propria di Gesù e quindi della sua coessenzialità al Padre, della sua piena divinità ed umanità, anche il tema centrale della missione si illumina in tutta la sua pienezza. Questa *missio* di Gesù, che opera tra gli uomini, sanando, perdonando i peccati, donando la sua stessa vita nella passione e nella morte e vincendo la morte e il maligno nel grande evento della resurrezione, è l'espressione storica, *quoad nos*, della missione del Figlio, la quale si radica, *quoad se*, in una primordiale *processio* dal Padre in seno alla Trinità.

¹⁹ H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, cit., 476.

²⁰ A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, 75.

Giovanni 8,42: «...da Dio sono uscito» e la Vulgata dice: «*processi*». Questa processione fonda la missione in quanto l'essere stato già presso Dio (cfr. Gv 1,1; Gv 1,18) è la condizione di possibilità in senso pieno e compiuto della missione del Figlio che è Gesù Cristo.

Il Vangelo di Giovanni, ancora una volta, è quello che con maggiore evidenza registra fino in fondo l'abbandono totale di Gesù a questa figliolanza, senza che per questo la tragicità dell'«ora», di cui Giovanni stesso ci parla, sia evacuata. Giovanni 5,19-20: «...il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre; quello che egli fa, anche il Figlio lo fa. Il Padre infatti ama il Figlio, gli manifesta tutto quello che fa». Ma d'altro canto Giovanni 5,26: «Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso». Così gli *Io sono* di Gesù, che riprendono in Giovanni il tema dell'Esodo, stanno sempre intrecciati agli *Abbà*.

Questo nesso è particolarmente marcato nell'«ora». «...E' giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo» (Gv 12,23). «Ora l'anima mia è turbata; e che devo dire? Padre salvami da quest'ora? Ma per questo sono giunto a quest'ora! Padre, glorifica il tuo nome» (Gv 12,27). Quest'ora è anticipata da Giovanni 13,1 eucaristicamente, mediante la scena della lavanda dei piedi: «...Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine». La vita di Gesù, che sta tutta nell'essere venuto in questo mondo mandato dal Padre, è orientata al mistero di questa «ora» nella quale Egli si lascia immolare per noi, essendo nello stesso tempo totalmente obbediente al Padre. In quest'ora infatti egli per un verso *subisce* da parte degli uomini (cristiani, ebrei e pagani) e da parte del Padre la pena della croce. Per un altro verso, però, in questo totale abbandono sta una effettiva super-azione, in cui la libertà stessa di Cristo è compiutamente coinvolta.

4. RIPRESA SINTETICA

Conviene riassumere il percorso compiuto per penetrare, in accordo con i dogmi cristologici fondamentali, il mistero di Gesù Cristo.

Siamo partiti dalla categoria di missione, vedendola come centrale, capace non solo di illuminare la vita e l'opera di Gesù, ma anche, in ultima analisi, la sua stessa persona, dal momento che, con Balthasar, abbiamo accolto l'assioma dell'identità tra persona e missione in Cristo stesso. Abbiamo così seguito l'esperienza stessa degli apostoli che hanno visto anzitutto il Salvatore, colui che giunse fino a dare la vita per loro.

Il secondo passo, che essi stessi hanno potuto fare, li ha condotti, nella contemplazione unitaria della passione, della morte, della resurrezione e della glorificazione di Gesù, a riconoscere in Gesù il Signore.

Gesù è il Signore soprattutto in quanto Risorto, ma la sua missione salvifica, che implica una signoria assoluta e totale come quella della Resurrezione, doveva per forza di cose e necessariamente supporre anche la sua presenza, la sua mediazione nell'atto della creazione. In tanto Egli poteva patire salvando tutti, in quanto tutti sono stati fatti in Lui. Si comprende così il suo morire «al nostro posto» come il morire salvifico del Risorto. Quindi il contenuto della fede in Cristo Signore assume una pienezza, sempre sulla direttrice della missione di Gesù, che a prima vista l'idea di Salvatore non aveva. A sua volta, in forza della pienezza raggiunta dal *kyrios*, si fa sempre più evidente il contenuto oggettivo della fede nel Figlio di Dio. La «necessità» che Egli fosse da sempre presso il Padre è la condizione di possibilità della sua missione, ma questo «essere da sempre» non può non significare un co-essere nella divinità, il suo essere Figlio.

Si può a questo punto rispondere alla domanda: «Chi è Gesù Cristo?». Gesù Cristo, il Salvatore del mondo, è il Signore degli uomini e della storia perché, nella sua morte e resurrezione, è il Redentore degli uomini e della storia. Ed è il Redentore perché è il capo della creazione. Egli si rivela così essere veramente il Figlio di Dio.

Riassunto. L'articolo s'incentra sulla categoria teologica di «missione», partendo dall'assioma balthasariano che ci sia un'identità fra persona e missione in Gesù Cristo: nella storia della salvezza, il mandato dal Padre è il Figlio di Dio, e il Figlio di Dio è colui che è mandato. In un primo passo l'Autore presenta Gesù come «Salvatore»: l'Incarnazione per la nostra salvezza, compendosi nell'abbassamento fino alla croce, prendendo il posto dei peccatori. Un secondo passo mette in rilievo la signoria assoluta di Gesù, manifestandosi nella resurrezione: il «Signore». Il terzo passo sottolinea l'essere «Figlio di Dio», presupposto eterno della missione nel tempo.

Résumé. L'article est axé sur la catégorie théologique de «mission», partant de l'axiome balthasarien qu'il existe une identité entre la personne et la mission de Jésus Christ: dans l'histoire du salut, l'envoyé du Père est le Fils de Dieu et le Fils de Dieu est celui qui est envoyé. Dans un premier temps l'Auteur présente Jésus comme «Sauveur»: l'Incarnation pour notre salut s'achève avec l'avalissement de la Crucifixion à la place des pêcheurs. Dans un second temps il met en relief la seigneurie absolue de Jésus qui se manifeste dans la résurrection: le «Seigneur». Le troisième temps souligne l'être «Fils de Dieu», fondement éternel de la mission dans le temps.

Summary. The article is centered around the theological category of «mission», based on the Balthazarean axiom that there exists an identity between Jesus Christ the person and his mission: in the story of salvation, the Father's envoy is the Son of God, and the Son of God is he who is sent. At first, the Author presents Jesus as «Savior»: the Incarnation of our salvation concludes with the debasement of the Crucifixion in the place of sinners. Subsequently, he emphasizes the absolute lordship of Jesus which is manifested in the Resurrection: the «Lord». Finally, he underlines the being, the «Son of God», the eternal foundation of the mission in time.

Inhaltsangabe. Der Artikel konzentriert sich auf die theologische Kategorie der Sendung. Der Verfasser geht aus von dem Balthasar'schen Axiom, wonach Person und Sendung in Jesus Christus identisch sind: in der Heilsgeschichte ist derjenige, der vom Vater gesandt wird, der Sohn Gottes, und der Sohn Gottes ist derjenige, der gesandt wird. In einem ersten Schritt stellt der Autor Jesus als «Erlöser» vor: die Menschwerdung zu unserem Heil, die sich in der Erniedrigung des Kreuzes erfüllt, indem Er die Stelle der Sünder einnimmt. Ein zweiter Schritt stellt die absolute Herrschaft Jesu heraus, die sich in der Auferstehung zeigt: der «Herr». Der dritte Schritt unterstreicht das Sein Jesu als «Sohn Gottes», die ewige Voraussetzung der Sendung in der Zeit.

The meaning of suffering in the secularized world

Quaerebam unde malum et non erat exitus

(S. Augustine, *Confessions*, VII, 5)

Stanislaw Grygiel

*Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma e
Facoltà di Teologia, Lugano*

Suffering is something more than pain in the usual meaning of the word. Pain, as well, sounds a note of warning, announces the "presence" of some malady in man, which threatens his life. But its meaning cannot be reduced to the function of revealing the illness. Having made a diagnosis, we alleviate pain, trying even to eliminate it, if we are able to destroy its causes. But even if we succeed in doing so, the feeling of being in danger, awakened by the experience of pain, will remain in our consciousness as a part of the real condition of our being; it will speak about its truth.

It is in pain that the reality of illness and death, indicated by illness itself, are forced out into the open.

They provoke in man a particular kind of pain which resides in the core of his being and cannot be eliminated while he lives, unless he decides to commit suicide. For man himself is this pain. The memory awakens in him and speaks not only of yesterday's pains or the lost moments of happiness, but even worse, it forecasts further afflictions and ultimately death. It is this pain that I call suffering.

Suffering is a tribulation of man's soul; it is in the suffering man that the memory awakens which does not allow him to reduce his life to the political administration of mundane actions. Suffering calls into question the human calculating reason incapable of calculating either suffering or death; in fact, neither suffering nor death are an object of its operations. Suffering and death call man to quite a different task, the hard task of

confronting himself and of searching for the salvation of his being, threatened with death. When there is no pain man's life is in mortal danger; without suffering man's being is endangered.

To perceive the meaning of suffering it is necessary first to know how to "read" the pain itself. It is not a question of merely locating and eliminating the pain by means of intelligence, but rather the wisdom which consists in "reading" with all one's being its second meaning that of death. It is in accepting this meaning that one retrieves oneself. The man who reads the pain and illness, a text written on every human being, puts a question on the meaning and sense of life itself, that is, a question on the truth of human person. Only he who has the courage to face such a question with all his being so that he becomes this question¹, day in and day out, truly is able to suffer, and only the person who is able to suffer can approach the truth revealed in the pain and illness.

Every pain is the pain of the whole man. The pain which reveals the illness of an ear or of a finger penetrates the entire person and it is the person, not the ear or the finger, who lives this pain. The ear's pain tortures the person, not the ear. He is anxious for the ear because of himself. It means that this pain of the body introduces him to a dialogue with his body. In this dialogue he is asking about the whole of his being.

In order to receive an adequate response every question must be made by a proper person and directed to one who can make the response. The question about the meaning of the body's pain is directed to the physician and together, physician and patient try to discover the cause of illness and, if it is possible, to heal it. The question about the meaning of suffering, however, can be made only by the suffering man.

It is he alone, isolated by the necessity of death, his death, who asks "why?". No other man has the answer to the question. He is in the face of death. To whom, then, is this question directed, a question which man cannot answer because everything in him is question?

To live such a question does not yet mean to know how to suffer. Only he knows how to suffer, who cares for his being itself, that is to say, who becomes more and more mindful of the truth of his being. This preoccupation makes man think and exist in a more profound way. Having become the great question, he looks for what does not depend on him yet on what relies his salvation. Every other way of thinking is only an intellectual game.

When one was healthy and plunged in moments of the happiness of possession, the doors of this dialogue with self were firmly closed. One was outside oneself, lost in entertainments in the Pascalian sense, where there is no place for questions about the essential and consequently for serious thought. These same entertainments suffocated the memory of the truth of being. He who is healthy imagines this truth (Kierkegaard²), i.e. idealizing the transitory moments of possession, in which he closes himself. He

¹ See S. Augustine, *Confessions*, IV, 4 (*Factus sum mihi ipse magna quaestio*)

² See Søren Kierkegaard, *Esercizio del Cristianesimo*, Studium, Roma 1971, translated by C. Fabro.

seeks the fulfillment of himself in his own sublimated weakness. His thinking, reduced to questions that are already answering themselves, sometimes could be useful, but it never did touch the *unum necessarium*.

The "legions" of such "idealized" lies shatter a man's thinking, so that he no longer knows how to ask about truth, because the truth is the one and only. This shattered thought does not ask about the truth but about the functioning of things.

Only the suffering (not the pain), this "dire need" of the parable of the Lost Son, awakens in man the memory of truth. It is the memory of the Other. It is to this Other that man's being, that the Lost Son discovers his being is orientated. *Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum...*, St. Augustine says at the beginning of his "Confessions". Let us not anticipate, however, the course of our reflection.

The loss of what he had, but not of what he is, does not yet cause such pain as to allow man to become fully conscious of his misery and, we will see, paradoxically, of his greatness. Having lost something, or even somebody whom he only possessed, man is not yet ready to ask or care in an ultimate way about the truth of his being. What was possessed can be replaced. The "simple worker", *homo faber*, present in everyone, is capable of repairing a broken machine or of replacing it with a new one, and even of substituting one man for another; for him the important is not with whom he is producing the objects.

Ironically, *homo faber* does not even see himself as irreplaceable in the application of such a practical "common sense" approach to human reality.

In Job, we find a man who calmly endured the pain caused by the loss of his possessions. Recognizing that God had the right to give as well as to take away what He had given, Job knelt down and blessed Him (see Job 1, 20-22). He did not confuse his being with what he possessed. Yet he did not ask with all his being about himself. His mode of thinking was shaken only when, through the pain of his body, he was confronted directly with death.

One's consciousness is usually stricken first by the death of somebody close. The departure of the person with whom one has constituted a personal organism of love calls life and being itself into question. "And so one day, while his (Job's) sons and his daughters were eating and drinking wine in the house of the eldest brother a messenger came to Job" (Job 1, 13) with the news which since then is called Job's news. His children were dead. *Factus sum mihi ipse magna quaestio*; it is with these words that S. Augustine called what he experienced following the death of the friend of his youth. "The pain darkened his heart. All they had in common, now, without him, changed into an awful torment"³. Plato, after a night talk of his friends with Socrates who was awaiting execution, saw the world in such a changed perspective that he thereafter identified philosophy with meditation about and preparation for death⁴.

³ S. Augustine, *Confessions*, IV, 4.

⁴ Plato, *Phedo*, 64 a. One could agree to Spinoza's affirmation, that "homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est" (cfr. *Etica*, affirmation 67).

The consciousness which already knows that "the last act is bloody, even if the entire play were most beautiful, a clod of earth on the head and here is the end for ever"⁵, is so wounded, that no man can heal it. "Do not cry, it will not help" a friend said to Solon after the death of his son, to which he replied: "It is exactly because it will not help that I cry". Precisely because it is so wounded, man's consciousness becomes his self-consciousness; it is now that he, reminding himself of the truth of his being and seeing himself and the world in due proportion, begins to dialogue with the Other who is God.

Job did not see the loss of possessions as an insuperable injustice for man. In death, however, which threatened him with the loss of his very self, he saw so great a wrong done to his being, that, together with this wrong, he lived his own greatness. Job realized that although he was mortal, he was at the same time spirit; that although he lived in the world of things, he ought not to be treated like one of them. Wondering at his being, the source and goal of which remain a mystery, Job became aware of being a sovereign subject in the world, i.e. that he was orientated not towards the world, which he was leaving, but towards God; it is only He who can make the gift of being and it is only in Him that the truth of this being can have its foundation and fulfillment⁶.

To be sovereign and free and at the same time to be subject to death is both absurd and unjust. No wonder that in the face of his own death Job, a sovereign subject, feels forsaken and deceived by God. Even Jesus dying "cried out in a loud voice: My God, My God, why have you forsaken me?" (Mk 15,34).

Death, places Job on the brink of nothingness where his being, menaced with this nothingness, suddenly appears as unique and unrepeatable and his freedom as a cruel joke.

To give a man the entire world, to give him all that he himself is, only to snatch it all away from him, is this not an unjust mockery of man? In this dramatic situation, Job becomes a question which he throws to God as a challenge. Job was right to demand of God: "Who are You? Are you capable of doing such wrong to man? Did I praise You in vain?". Job's concern is apparently for himself. But it is transformed into a question about God Himself which can be addressed to Him alone. The answer can be only a god's gift.

Scraping his wounds with potsherd, wounds that announce his death, and having become a question to which the absolute Other alone can be an answer, Job enters into a dialogue with God. The experience of death's approach changes the way he views

under one condition, i.e. that this meditation about life is made in the light of death. No doubt that who thinks about death separated from life is led nowhere. In fact, to think in this way about death means to think about nothing; it stops us in the grave which is empty.

⁵ Pascal, *Thoughts*, 227.

⁶ Both Plato and Aristotle said that cognitive thinking arises in the man when he wonders at what is.

himself and the world; it leads him out of "a distant country" of possession, where he lost himself in a multitude of "ideals", and introduces him to himself (see Lk 15, 13 and 17). For man, to perceive his own death means to be introduced to a religious experience in which his self-consciousness, regarding the "handy" things, is sobered and yet, at the same time, is enthused with that infinitely distant Reality to which he discovers he is intimately bound.

Job knows that his life will not return. Yet he knows too, from the experience of imminent death, that all he had considered to be in his possession did not in truth belong to him. Now, he cannot say even of his own being "my" being, for it was the Other who had given it to him for a period of time.

In this knowledge, will his being not find salvation in the Other who is God? Is not man's being a fruit of God's Love? Is it not true that, according to the logic of love, the gift returns as a gift but in new form to who has it done? If so, then man's death can be a so great gift of him that he may return to himself in God?

The greatness of the question the Job's being has now become reflects not only the greatness of his suffering but also the greatness of his hope, or rather the greatness of his person.

The greatness of man's thought is revealed in the greatness of the hope this thought arouses. Therefore man's true misery and tragedy result from the rejection of his own mortality or from not having recognized it.

Magna quaestio identifies itself not with a particular kind of reasoning but with man's being the desire for another life. The truth and the meaning of this desire is revealed only to the man who knows how to suffer; to the man whose self-consciousness does not seek "help" within himself but in the Other. To think means precisely to look for "help" in the Other, having recognized oneself as a question. Such thinking, then, in the most profound sense of the word, is identified with this desire for the other life and is achieved in hope which is expressed in prayer. He who asks, prays. The praying question man has become gives meaning to his transient existence. The man who is a question both works and waits for the gift of harvest.

Man can think only in the dialogue with God, because this other life that man desires depends on God. It is for this reason that his thinking-desiring transforms itself into a challenge-question thrown by man to God. He who has become such a question-challenge remains vigilant.

Job's friends cannot understand this suffering man. They have not become a *magna quaestio* to be answered by God alone. Therefore, they are only able to reason and argue, but not to think. Their reasoning and arguing finds no resonance in Job who has begun to think.

It is his being that needs "help". Those who have not lived the contingency of their being and who therefore feel well, i.e. self-sufficient, have nothing to offer him. Their "practical, reasonable" questions and answers are vain, for they are telling him how to behave, whereas his is a question of how to be. Living on a different level, they are incapable of telling Job where to go in the hope that salvation will occur.

They are not vigilant because they have no "need" to wait for anyone, not even for God⁷. They are self-sufficient. It is precisely for this reason that they do not think. The life abandoned their reasoning; prayer is the life of thinking.

Hegel writes that man fights as he can with a nature which treats him as an object. For some time he achieves a limited success. In the end, nature defeats him. Death makes man an absolute object. Death, nature's victory, is the worst thing that can happen to man⁸. It deprives him of the possibility of fighting for freedom, i.e., for his subjectivity. Man lives his death as a radical injustice, which violates his being as a person.

Job does not give his consent to the injustice of death. Death clashes against his freedom. Yet through death he gains an insight into the truth of his being the great question, *magna quaestio*; Job discovers in it the epiphany of this Otherness which is God. God's Presence for and in Job's freedom does not depend on his dialectical *cogito*. Only this Presence could liberate Job from sterile reasoning regarding death and from death itself.

The union with God's Otherness determines our being the subjects, that is, our existing in this world without belonging to it (cfr. Jn 15, 19; 17, 16). God's Otherness causes that He is always to be found. To think and to exist in freedom means to leave not only the factuality of the world but even that of our being and to search for God. To think means to follow the traces of the Transcendence which are within us, as a result of what I would like call the mystery of our withdrawal from God *in illo tempore*. The power of man's freedom is in his hope, because it is hope that opens for him a Future quite different from time. When hope diminishes, anguish, caused by the threat of annihilation, causes man to seek to forget his contingency and lose himself in the utopian surrogates of the Otherness of God. In fact, man is unable to resign himself to annihilation.

Pascal would have called these surrogates the entertainments, which stupify man for a while. But suffering can not be healed by such technical means. No entertainment or pill will ever answer his being's *magna quaestio*, for no entertainment, no pill can substitute God's Otherness.

If man entrusts himself to entertainments and pills, he submits to their logic which leads him to death as the last pleasant entertainment, euphemistically called euthanasia. Reason not rooted in the *magna quaestio* encloses man in the grave.

⁷ So alone in the Garden of Olives Jesus Christ knelt before God. While He was throwing Himself on God, like a challenge to fight, His disciples slept. In this agony with His Father, Jesus did not reason and argue; He thought in the most profound sense of the word. When Pascal says that Jesus will die till the end of the world, and that we cannot sleep during this time, he is saying that we too ought to think, that is, to be the *magna quaestio* and to receive the gift of truth till the end of the world, like Jesus received it in the Garden. It is noteworthy here, that "Adam" found a suitable partner ("help") in "Eve" only when, recognizing in her those thoughts and desires orientated towards the Other, who is God, he ceased to treat her in the way he treated things and "animals".

⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Ducha (Phenomenology of Spirit)*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963-65, vol. II, p.30

Truth of life comes to man through his death. Through death as through a rift in a world enclosing him, an unusual light enters into his life. This light dissipates the pleasant but dangerous darkness in which idolatry flourishes in relation to ourselves, our bodies and to our products.

Idolatry prevents us from reflecting on ourselves, i.e. to think in a serious way. This light reveals one hypocrisy - we are not what we thought ourselves to be. It is death which strikes our self-consciousness and awakens it. In this light we become aware of our distinction from things; things do not desire to be the other. In the light of this revelation man's awakened self-consciousness is no longer satisfied with any hypothetical interpretations (*doxa*) of his life made by reason separated from the *magna quaestio*. While he cannot say what is the truth which is coming to him in this way, existing in its light, he is able to perceive more clearly, what is evil and false. The light which enters into life through death as through some mysterious stained glass window transforms our stance before the truth so that, rejecting it, we reject ourselves. It is in that truth that our freedom arises. In that truth it is the man who arises.

The tree of a great philosophy grows out of a question put on a man's grave, a question on the meaning of life, a question on the Otherness. A great philosophy, or better, this great question exceeds the limits of reason. A great philosophy thinks not so much of the world, in the sense of what man can find round himself, of what can be the object of his intentional consciousness, but rather of what escapes the confines of such a consciousness. A great philosophy thinks above all about what does not belong to the world but nevertheless is present in it. Then, in the question on the Otherness the fundamental care for man's Future expresses itself. In attempting to avoid the grave, philosophy is inevitably reduced to an intellectual entertainment. Its weakness does not constitute any fulcrum, which would allow man's thought to stand in unconditional opposition to falsehood and his will to evil. The thoughtless reason which does not see that what is renders man powerless. It steals from him the possibility of evaluating and even of judging the world and enslaves him to the predominant opinions of the day. In effect, thoughtless reasoning not only consents to but even participates in a radical injustice towards man.

Philosophy, which is not born in suffering and is thus blind to the world in its orientation towards Transcendence, negates the freedom and responsibility of man. Such a philosophy can never be a friendship of wisdom (*filosofia*).

A friend of wisdom responds with all his being to the Promise the Presence of which it feels in his heart. It is in this dialogue between man's hope and God's Promise that philosophy flourishes. To philosophize is to allow the hope and the Promise to put in order one's desires and thoughts, that is, one's existence.

If there is not the Other, God, to whom man is "attuned" (Heidegger), the friendship of wisdom is an illusion; Job is a huge mistake, and the self-righteousness of his friends is vindicated.

If man lived endlessly in time, his life, as it is now, would be a banal and boring series of actions tending nowhere. For lack of that Otherness which alone gives meaning, he would live like the immortal struldbruggs whose wretched life appalled Gulliver so very much⁹. The struldbruggs are rendered incurable by a consciousness that anticipates that nothing new will happen in their life. Without a fulcrum outside life itself, they are unable rationally even to ask about what is the meaning of their lives, because all that they would consider would give meaning to life would not itself have the meaning. Meaning cannot be homogeneous with what it is the meaning of.

Bored by everlasting free time that one cannot organize with the help of one day's aims, they would even like to commit suicide, but they would not even be able to do this. The lack of truth quenched the spirit in the struldbruggs. Fire does not blaze in a vacuum.

In being the "great question" concerning the truth and meaning of life, the realm of man's spiritual existence comes into prominence. Undoubtedly, it is grace that introduces him into this realm, but not without the preparation occasioned by suffering in the face of death. The struldbruggs are oblivious to the realm of grace, because they do not suffer. They occupy themselves within the confines of daily concerns and boast of the discovery in themselves of the source of truth and meaning for their lives and being. But non one of such preoccupations can embrace the whole of life. It is death alone that, giving the man a perspective on the truth of his being, allows him to embrace the whole of his life and to comprehend it from the beginning to the confines traced by his heart in the proximity to God's Otherness. In this perspective man's affiliation to Him, as well as the necessity of putting himself in His hands, becomes evident. It is here that man's love reveals and realizes itself, so that he becomes free even from his own life. It is in this that his sovereignty consists.

Avoiding the pain and suffering, man does not enter into dialogue with his own body, with himself and, consequently, with the others, including the Other, God Himself. Man falls into monologizing, garrulous thoughtlessness and laziness. The thoughtless man listens too little and talks too much, trapped within a web of ideas and concepts. Truth reveals itself to the man who knows how to be silent, for truth is expressed more in the word of silence, full of man's listening to truth with rapt attention, than in endless words in which echo only his own conceptions¹⁰. One works in hope for truth and at the same time one waits for it in silence.

The struldbrugg, the modern *homo faber*, is he who separates his life from death. However, as he endeavours to empty his mind of death, so he empties his mind of life.

⁹ See Stanislaw Grygiel, "Morire oggi", in: *Assistenza al Morente Aspetti socio-culturali, medico-assistenziali e pastorali*, Atti del Congresso Internazionale, Roma 15-18 marzo 1992, Milano, Vita e Pensiero, 1994, 21-31.

¹⁰ Plato did not directly say a single word about the first evidences (principles) which the eyes of his soul caught a glimpse of the night before Socrates' death. In the famous *Letter VII* he asks for silence regarding them.

Hence the dia-bolical character of his ideas, concepts and acts (from the Greek word *dia-ballein*, "to separate")¹¹; they are not ordered by the presence of the Other, because they do not indicate Him. In opposition to the whole truth that speaks of man as somebody who finds his identity in the Other, semitruths bring chaos. It is only from the entire truths, it is, the truths which comprehend the sense of what they are speaking of, and which I call sym-bolical truths (the Greek word *sym-ballein* means "to unite"), that there is order and peace.

Reason separated from the entire truth of beings destroys the "symbolical" nature of man. Diabolical reason, unable to receive the gift of truth, imitates the creative Thought of God, while the diabolical will, unable to receive the good, which calls man in an unconditional way, degenerates into chance reactions to chance stimuli. It becomes erratic. In the end, such a reason and will identify themselves with the cogito in which, for lack of the question put only to God, morals dissolve into ontology. The man of such reason and of such will constructs whatever he thinks of and thinks whatever he pleases. Diabolical ideas and diabolical successes present themselves as if each were the ultimate truth and ultimate good. In consequence, it is not freedom that will determine man's free choices but so called free choices will determine his freedom. The struldbrugg's principle *cogito ergo non patior*, and *patior ergo non cogito*, has negated man's freedom, for it has wiped death from his memory.

The thoughtless looking at death and suffering ends with the thoughtless looking at life itself. In the end, pleasure imposes itself on a miscarried reason and will, on thoughtlessness and laziness, as the last goal and criterion of choices made far from the Other whose offsprings we are (see Acts 17,18). The totalitarianism of pleasure imposes its order on all one-day answers given to one-day questions, separated from man's being as the *magna quaestio*.

Pleasure unites man with his body, but in a completely different manner from that of pain and suffering. Pleasure happens in the body, but focuses man's attention not on his body but on itself. Therefore pleasure cannot be the epiphany of the truth of the human being. On the other hand, pain and suffering reveal a danger and point man to others who can help and finally to the Other who alone can save him.

Pleasure, instead, only permits man to think about his body for pleasure's sake and to make it an instrument. It is pain and suffering that open man for *communio personarum*, whereas pleasure destroys it.

In giving himself to pleasure, man does not enter into a dialogue with his body and does not ask about its meaning; one does not dialogue with instruments, only use them. I am not interested in what is the hammer I make use of. It is important for me only whether it functions efficaciously when I try to strike with it. In spite of appearances,

¹¹ See also "Miłość podpisała byt (Esej o symbolu i micie)" (The Love has signed the being. Essay about symbol and myth), in: Stanisław Grygiel, *W kregu wiary i kultury (Problems of faith and culture)*, Warszawa 1990, Michalineum, 257-278.

when a man loves only pleasures, he neglects his body. He acknowledges it as long as it functions efficiently for pleasure. This lack of care for the body is crowned by the "pleasant death", called euthanasia. It is the body's last efficacious function.

The defeat of modern man, who escapes the grave and at the same time remains entombed in it, begins with the triumphs of Goethe's Faust.

Faust fears time because for him it is only a time of corruption, and he is afraid of pain, suffering and death because he does not know how to confront them in such a time. Not comprehending the message of the Resurrection's bells because of a lack of faith, he is doomed to be a miscarried *magna quaestio*. He does not have Job's courage to exist as a question-challenge thrown to God Himself.

Faust, the beaten Job, tries to hold on and possess the swift beautiful moments of time that pass away, beautiful not by virtue of truth but of pleasure. These efforts end in escapism from time into the dream of eternal youth. Faust, however, is unable to master such beautiful moments. He too seeks help in an Other, but he speaks to one who is quite different from that Other with whom Job dialogues. Faust enters into a fatal dialogue with the Force which "continually negates"; he entrusts himself to Mephistopheles, swearing friendship with him. His anthropology becomes anesthesiology which impedes dialogue with his own body, and consequently with himself. Not knowing how to suffer, he treats himself and others as replaceable instruments. And so he substitutes the technique of uniting elements in vitro, invented by Wagner, the scientist, by the gift of truth and the technique of seducing by the gift of love. Goethe called the product of such thoughtlessness and laziness of Faust, so efficient from a technical view point, *homunculus*.

He who abandons himself to such moments, meticulously records each one in order not to lose any. His insatiable appetite cannot be quenched; he always runs short. Only in the face of death does it become evident that he is running short of reality because he is running short of himself.

I would like to recall here the superb words of Tacit: *id quod corrumpit et corrumpitur saeculum dicitur*. Time, which becomes mere *saeculum* when the Other is not present in it, takes everything from man, together with himself. *Saeculum* is a time of "diabolical" semi-truths, time which does not indicate anything beyond itself. Secularized man, that is the man who lives in the time of semi-truths, does not behold the Future before himself. He is held in a leash by the conviction that he who does not know how to avoid pain and suffering in the time of corruption is a worthless man; he is nobody because he "did not succeed" (*patior ergo non cogito*). The secularized society, which I would call *turba homunculorum*, is governed by the colorful image of the ever young man, fancifully existing beyond time in advertisements, where he indulges in pleasures.

The "mystics of success and pleasure", however, on which the Faustian prometheism of the secularized society lives, is a "mystics of defeat", which renders society helpless. This "mystics of defeat" sometime takes shape of the empty and therefore purely horizontal philanthropy of Faust.

The society closed in *saeculo* loses the Memory of the Past and the Memory of the Future. Living for the moment and governed by the temporary need possession, such a society falls from the Tradition of man's being the *magna quaestio*, Tradition of hope, of love and of faith, that is, the Tradition of freedom. Such a society, not knowing either its origin or its destiny, cannot create culture, because it does not know how to cultivate the soil, into which the seeds of values are sown and advance in grace to future fulfillment. In Latin, to cultivate means *coleo*; from this verb the word *cultura* is derived which as the future participle indicates the future which man ought to work for, cultivating the soil of his own being. This being, culture is created not by *homo faber* but by *homo patiens*; it requires the patience and the courage of Job.

Secularized society creates an infantile civilization based on the lust for things and for man as one of them¹². Having made of lust some kind of "pre-understanding" of all things, secularized society wants to have it all now. It imposes its own construction even on God's Word, when in need of Him, rather than bearing witness to Him.

One of the signs of the infantilization of society is the disappearance in men of the capability to govern and to be governed and, at the same time, the increase of the ability to administer and to be administered. One can administer things, never men. What today is called politics has little or nothing to do with the art of governing; it is rather a kind of administering constituted on the one hand by the monologue of masters and on the other by that of slaves. Neither of them knows that every human act fulfills itself in grace. Suffering and death require the grace of a miracle. If secularized society is not free, it is because it does not know the Gift.

Job is free because with all his being he asked God about something more than life itself. Job asked Him about the miracle which was demanded by sovereign man. In the face of death, he saw that the meaning of a human being is either in this Truth, which is a miracle, or it is cruel illusion. Job disposed himself as a subject; asking God about this miracle, in fact he asked Him about the Truth of His Divine Being. In this, he scandalized the slaves, that is, the men who are unable to exist in dialogue with God. Job did not scandalize God. And God's freedom descended to his freedom, a freedom that God challenged. In answering Job's being the *magna quaestio*, God showed to Job the Wisdom of His own creative Love.

God does not descend to Job's friends, who not yet knowing the suffering and death and therefore do not know God. Instead of challenging Him, they try to reason in His defence, as if he was dependent on this. They defend Him while accusing poor Job of being a sinful man. Their tragedy consists in defending only their own ideas about God and Job, without seeking for the truth of both. Thus they offend both God, who is the Love, and put Job, who is a just man, in righteous indignation. Their thought treats both God and Job as if they were objects belonging to their world; such thought is atheistic.

¹² It seems to me that John Paul II thought of liberating society from such infantilism when he said that the sick contribute to the deepening of the spiritual life in the Church.

God does not descend to Job's friends because they do not yet constitute a community and are not *com-patientes* with Job. There is *com-passio personarum* only where there is *communio personarum*. It is in *com-passio* that the truth of *communio* reveals itself.

One of the signs that we live in a secularized society is the fact that there is non mention to the duties and rights of human persons to exist in the dialogue of *com-passio*, whereas there is much ado about individual claims, separated from one another by monologizing thoughtlessness. In a secularized time one fights no more against death; death's victory has been tacitly accepted. In consequence, the Other and the others have disappeared.

All rights and duties of man emanate from the dialogue between the freedom of man and the freedom of God, between hope and Promise, between faith and Salvation. These rights and duties are rights and duties of love. Their truth reveals itself in the suffering man. It is the oppressed man who constitutes the epiphany of truth and justice. It is the tortured man, and not the torturer, who perceives the nature of man, his rights and obligations. Job, *homo patiens*, is the first champion of human rights, in the deepest sense of the word. He fights for them with God and he does it efficaciously, because God Himself fights for them with Job, at a first glance as if they were against his human being.

It is not my intention to engage here in some kind of cult of suffering and death. Here, it is the question of some mysterious connection between suffering and man's "second happiness", his *beatitudo*. Job shares this happiness with God, when God Himself, in response to Job, becomes a *magna quaestio* addressed to the suffering man (see Job 42, 10-17, 38-41). It is about this mysterious connection and this mysterious dialogue that Jesus spoke on the Mountain (see Mt 5, 3-12).

Homo patiens by his very nature, is *homo com-patiens*. No wonder then that every Job feels guilty for the misery of all in the exact measure in which he realizes to be incapable of suffering in the self-sacrificing way.

His suffering shows which way man ought to go towards salvation. It is his prayer that provoked God to save also his friends who did not know how to entrust themselves to God. The prayer of Margaret tears Faust from Mephistopheles's grasp, Faust who harmed her radically in her being the love for him. Through the suffering and prayer of Sonia in Dostoyewskij's "Crime and Punishment" the light shines on the darkness of Raskolnikov's soul. Eliphaz, Bildad, Zophar and Elihu live the God's Otherness in Job, Faust in Margaret, Raskolnikov in Sonia...

Society comes to life in suffering and in prayer. If some Abraham were to fight with God for today's secularized society, he would have to seek such just people as Margaret, Sonia... The salvation of society from totalitarianisms, especially from that of pleasure, will come through the just ones who know how to suffer; only they who

know how to suffer, know grace and so too the Future, without which society is weakened and doomed to self-annihilation.

God's freedom, which is challenged throughout the freedom of the suffering man, answers him in that Person in and for whom He created all that is.

"Where were you when I founded the earth?", God asked Job (Job 38, 4). Job finds in himself no answer to such a question. Therefore, he becomes a new *magna quaestio* and so the dialogue between man and God goes on. The act of creation into which God introduces Job displays itself more and more. In the "Word" that was "in the beginning" and in which "all things came to be" (Jn 1, 1-3), the salutary act of new creation is being accomplished. Through the Person of Jesus Christ, God enters into the dialogue *com-passionis* with the human person. God looks at man, at his pains, suffering and death through the Passion of His Son on the cross. It is not easy to understand the necessity of the cross of Jesus Christ, but without this understanding, never will we understand the truth of man, for we will not see him through the eyes of the Other, that is God.

When Jesus told his disciples that he had to suffer and be killed, Peter, driven by the best of his intentions, rebuked him: "God forbid, Lord. No such thing shall ever happen to you". Jesus replied: "Get behind me, Satan. You are an obstacle to me. You are thinking not as God does, but as human beings do" (Mt 16, 22-23). Whoever does not think of the Divine, will never understand what is human, because man, "not comprehensible on earth" is "more understandable in heaven", writes C.K. Norwid¹³. "Jesus will die until the end of the world: we should not sleep during this time"¹⁴. If man will understand himself, he ought to be with Him. History is either the story of man's entering into the God's glory (cfr. Lk 24,26) or only a fortuituous set of yarns told by idiots. Therefore Philosophy if it is to be really the friendship of wisdom, *filosofia*, it ought to be above all the friendship of God's glory, of His Love, *filo-agapia*.

In the Cistercian monastery in Hauterive in Switzerland, in the fifteenth century stalls, there is a bas-relief representing the Holy Trinity in the shape of the Pietà: the Father holds up His dead Son. From between Their heads the Dove of the Holy Spirit arises; this Dove, looking somewhere else, is ready to fly far away...

Man is "attuned" to God, but God is even more "attuned" to man. Man's freedom, awaked by his contingency, and God's freedom, touched by human condition, come together in God-Man.

Through God's Word, clothed in human contingency and subject to suffering and death, man enters in the Mystery of Trinitarian Dialogue. Participation in this eternal Conversation in Love between Father and Son saves man's sovereignty. Only here, in the Trinity, death reveals itself not as a radical injustice but an act of radical entrusting to the Father. Therefore, to ask why so many people are suffering and why

¹³ C.K. Norwid, "Dumanie (I)" (Meditation), in: *Pisma Wszystkie*, PIW, 1971, vol. I, 18.

¹⁴ B. Pascal, *Thoughts*, 736 (553 Brunschvicg), "The mystery of Jesus".

Jesus Christ's cross does not free man from suffering, but obliges him to co-suffer with God's Son, is the wrong quaestion. *Quaerebam unde malum et non erat exitus*. There was no exitus for such a question even for Jesus Christ; when asked "Rabbi, who sinned, this man or his parents, that he was born blind?", Jesus answered: "Neither he nor his parents sinned; it is so that the works of God might be made visible through him" (Jn 9, 2-3). When He heard that Lazarus was dead, He said: "This illness is not to end in death, but it is for the Glory of God, that the Son of God may be glorified through it" (Jn 11, 4 and 40).

Suffering and death lead man towards the Future and it is only in this perspective that they are comprehensible. The greatest alarm, then, is not that so many people are suffering, but that so many do not know how to suffer. It means that so many do not enter into the God's glory, which is our home. To be homeless means to be unhappy. The house which would be worthy of man one can build only upon his being the *magna quaestio*.

When Raskolnikov had understood this truth he kissed Sonia's feet and said: "I bow in front of the whole human suffering". This truth has been expressed by Peter's brother, Andrew, in praying the words: *ave crux, spes unica*.

In the penal colony Raskolnikov saw through Sonia's suffering the dawn of the "new life". It is in just this moment that Dostojewski interrupted his tale. The "new life" should be told, he wrote, in another way. It should be a song about the "new creation" (Rv 21) that Jesus Christ began to sing on the cross. "Therefore, we are not discouraged; rather, although our outer self is wasting away, our inner self is being renewed day by day [...] for what is seen is transitory, but what is unseen is eternal" (2 Cor 4, 16-18).

No doubt, it is painful to be contingent, but is it not because of this painful contingency that we are led to our being's truth which is present in live God? We can be ourselves only in Him. It must be for this reason that God, allowing Satan to touch what Job "had", i.e. what is "seen", said to him: "behold, all that he has is in your power; only do not lay a hand upon his person" (Job 1, 12). Indeed, this what we are and then what we should be is in the inaccessible God.

Our life belongs to us and our being belongs to our Creator. Then, life is for being and not being for life. When Job understood this, he said: "I have dealt with great things that I do not understand; things too wonderful for me, which I cannot know. I had heard of you by word of mouth, but now my eye has seen you. Therefore I disown what I have said, and repent in dust and ashes" (Job 42, 3-6).

The silence full of the Other's Presence is man's word. Such a silence questions and demands. Thought achieved in rationalistic calculation never asks seriously. No wonder, then, that it ends in atheism, into which the friends of Job, in spite of all appearances, have fallen. And no wonder that the happiness, the attribut of divinity, has come only to the suffering man. It is only he who knew how to think.

Riassunto. Distinguendo il dolore e la sofferenza, l'Autore cerca di far vedere che il pensare fondamentale dell'uomo, cioè il pensare che si esprime nelle domande sul senso della sua vita, nasce solo in quell'esperienza che egli deve vivere quando viene posto di fronte alla morte. Fuori di questa esperienza, che costituisce lo spazio del filosofare, l'uomo vive in un modo spensierato. Essendo un domandare ed un aspettare la risposta, il pensare filosofico, che si identifica con l'uomo diventato *magna quaestio*, finisce nel pregare. Il Libro di Giobbe serve all'Autore come testo fondamentale in cui questa esperienza, propria dell'uomo, è stata espressa nel modo più adeguato possibile.

Résumé. En faisant une distinction entre la douleur et la souffrance, l'Auteur essaie de montrer que la pensée fondamentale de l'homme, c'est-à-dire la pensée exprimée par ses questions sur le sens de sa vie, ne vient que de l'expérience qu'il doit vivre face à la mort. Sans cette expérience qui constitue l'espace philosophique, l'homme vit de façon irréfléchie. En tant que questionnement et attente d'une réponse, la pensée philosophique qui s'identifie à l'homme devenu *magna quaestio*, trouve sa conclusion dans la prière. Le Livre de Job sert à l'Auteur comme texte fondamental dans lequel cette expérience, propre à l'homme, a été exprimée de la manière la plus parfaite.

Summary. Making a distinction between pain and suffering, the Author seeks to show how man's questioning of the meaning of life is the basis of philosophical thought. Outside this experience, man lives in an unthinking space. Being a question awaiting an answer, philosophical thought, identified with man and become the *magna quaestio*, ends in prayer. The Author uses the Book of Job as the fundamental text in which this experience, specific to mankind, is expressed in the most appropriate way.

Inhaltsangabe. Indem der Verfasser zwischen Schmerz und Leiden unterscheidet, versucht er zu erklären, daß philosophisches Denken sich angesichts des Todes vollzieht. Andernfalls bleibt die Menschheit gedankenlos. Als Frage und Erwartung der Antwort endet das philosophische Denken - sich identifizierend mit der Menschheit, der *magna quaestio* - im Gebet. Als Grundtext, in dem sich diese spezifisch menschliche Erfahrung auf höchst angemessene Weise ausdrückt, benutzt der Verfasser das Buch Hiob.

Leggere la Scrittura: il testo e il lettore

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia, Lugano

1. URGENZA E ATTUALITÀ DELLA QUESTIONE

Dal Concilio Vaticano II¹, e soprattutto a partire dalla *Dei verbum*, l'esegesi cattolica ha percorso un cammino lunghissimo, inimmaginabile qualche decennio prima, o all'inizio del secolo, quando le medesime questioni avevano avuto nella Chiesa delle conseguenze laceranti.

In questo contesto nuovo, l'esegesi storico-critica ha trovato il suo posto o la sua piena legittimità², ma, nello stesso tempo, sono diventate sempre più acute alcune questioni teologiche fondamentali nell'interpretazione di un testo, che non è soltanto un documento storico, o una serie di documenti storici importanti, non è soltanto documento fondatore di una storia, ma *testo che parla nel presente*, Parola di Dio per la Chiesa e per ognuno *qui e adesso*.

È fuori discussione un certo disagio vissuto dai teologi, che si può riassumere in

¹ Non tutto è cominciato con il Vaticano II e, nella questione dell'esegesi, bisogna ricordare le encicliche di Leone XIII, *Providentissimus Deus* (1893), e di Pio XII, *Divino afflante Spiritu* (1943). Ma passo rapidamente su tutto questo, perché il problema a cui voglio rivolgere l'attenzione è un altro, non è quello della storia dell'esegesi moderna.

² Vedere Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (= IBC), 1993.

una domanda: come posso usare una pagina biblica, che so dai colleghi esegeti essere nata in un preciso momento storico, per rispondere ad una determinata questione concreta di Israele, o della Chiesa delle origini? come adoperare quella pagina che mi si dice essere stata il risultato, come un mosaico, di diverse tradizioni? qual è il filo che dà un senso oggi a tutto questo?

Siamo, ancora una volta, nella storia della teologia e dell'esperienza credente, confrontati con il problema dell'ermeneutica biblica³, che aveva preoccupato già Origene, Agostino e tanti altri nei primi secoli della teologia cristiana⁴. Una prova dell'urgenza di questa questione è data anche nella conclusione di un'interessante riflessione sulla teologia, pubblicata recentemente da Ghislain Lafont⁵.

Dopo aver brevemente ricordato i problemi attuali, Lafont scrive: «In questa prospettiva, amerei proporre come punto di partenza della teoria dell'esegesi, come di ogni spiegazione di testo profano, la considerazione del suo *Sitz im Leben* reale, cioè la comunità nella quale questo testo oggi "esiste", in quanto è conservato per iscritto, conosciuto nelle memorie, disponibile (obbligatorio) per i membri, scambiato nel linguaggio. Penso dunque che ogni teoria dell'esegesi suppone una teoria della comunità cristiana come luogo proprio della Scrittura. Ora, per realizzare questa teoria (che si rifa all'ecclesiologia, senza confondervisi) noi abbiamo elementi estremamente fruttuosi nelle *scienze umane*; è utile metterle in azione per dare il suo peso di umanità alla comunità cristiana e, reciprocamente, percepire l'incredibile trasfigurazione operata quando si tratta della comunità con Dio, di cui Dio ha l'iniziativa»⁶.

C'è un fatto significativo che, anche se non esplicitamente, suggerisce l'impor-

³ A partire dal secolo scorso, il concetto e il termine di ermeneutica è diventato sempre più onnicomprensivo. Per un'introduzione generale alle questioni teologiche, vedere W. G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Brescia, Queriniana, 1994.

⁴ Ritorno sulla questione, ma voglio ricordare già adesso alcuni testi fondamentali: ORIGÈNE, *Philocalie 1-20, Sur les Écritures* (= PH) (ed. a cura di M. Harl), Sources Chrétiennes 302, Paris, Cerf, 1983, con l'importante introduzione di Marguerite Harl; AGOSTINO, *L'istruzione cristiana* (ed. a cura di M. Simonetti), Milano, Fondazione L. Valla-Mondadori, 1994 (la miglior edizione attualmente esistente). Vedere inoltre la sempre utile sintesi di M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (= LA), *Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 23, Roma, 1985.

⁵ G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Cerf, 1994.

⁶ *Ibid.*, 454 (le traduzioni italiane delle opere francesi citate in questo articolo sono mie; nelle citazioni (testo e note) il corsivo indica una mia sottolineatura). L'autore sviluppa poi brevemente la sua idea nelle pagine seguenti (454-456). Il suo suggerimento incontra il modo di porre la questione della lettura della Scrittura presentato da A.-M. PELLETIER, *Lecture du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (= LCC), *Analecta biblica* 121, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1989. Questo articolo, che risponde a una mia preoccupazione teologica da lungo tempo, è nato concretamente a partire dal libro della Pelletier che apre, mi pare, una buona strada, e su cui tornerò più a lungo dopo questa introduzione. Pur seguendo un'altra strada, una preoccupazione simile è manifestata anche in un altro interessante saggio: Sandra M. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, Paris, Cerf, 1995 (originale 1991).

tanza del problema: è il grande interesse e sviluppo attuale per la ricerca di storia della esegesi. Al di là del grande interesse storico, queste ricerche danno al teologo non ricette o formule da applicare materialmente, ma offrono prospettive e indicano piste di riflessione.

A questo proposito non si può tacere la riconoscenza dovuta, in questo campo, a H. de Lubac per il monumento che ha lasciato, un'opera che ha conservato tutta la sua attualità, perché rimane punto di partenza e di riferimento per ogni riflessione su questi temi⁷.

È necessario, a questo punto, indicare i problemi più urgenti e spinosi che rendono grave, a mio giudizio, la questione dell'interpretazione della Scrittura. Su questi problemi si svilupperà poi la successiva discussione, a cui è però importante, per evitare ogni equivoco, premettere una chiara ed esplicita posizione: non c'è l'intenzione di negare o mettere in dubbio la necessità dell'esegesi storico-critica⁸. Essa sarà sempre necessaria e utile.

Tuttavia bisogna aggiungere che essa non è sufficiente. E qui nascono i problemi, diversi, ma che si possono condensare in alcune frasi:

— L'esegesi storico-critica aiuta a scoprire la storia del testo, la sua dimensione diacronica. Conoscere come, quando, dove, perché è nato un testo, e conoscere, se è possibile, il suo nucleo originario, è utile per la sua comprensione. Ma la sua lettura piena deve tener seriamente in considerazione un altro, anzi l'altro dato. E cioè *questo testo*, che ci viene dall'ultimo redattore, carico di tutta la sua storia e che non è frutto del caso. Faccio un esempio un poco estremo e che riguarda tutto un libro biblico: il Salterio non è sicuramente un'antologia nata casualmente. E, dunque, se è interessante sapere che quel salmo è nato per quella festa al tempio di Gerusalemme, o per quella celebrazione regale, è probabilmente più importante capire la struttura del Salterio, la posizione di quel salmo, il suo significato nel suo contesto ultimo, e nel contesto più ampio di tutta la Scrittura. Una lettura piena spinge a uscire (senza abbandonarlo) dall'orizzonte, che però diventa ossessivo, dell'origine, per fermarsi molto più al testo finale, che è il solo attuale, in tutti i sensi e in quello più pieno della parola (il testo così com'è, qui e adesso).

— L'altra grande questione è quella della lettura globale della Scrittura. La Bib-

⁷ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (= EM), 4 voll., Paris, Aubier, 1959-1964; *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950. I cinque volumi delle due opere sono ora riuniti in una presentazione recente, Paris, Desclée De Brouwer – Cerf, 1993, anche molto comoda. A questo proposito, vedere il recente e interessante studio di Jean GREISCH, «De la "lecture infinie" à l'infini métaphysique. Enjeux métaphysiques de la doctrine du quadruple sens de l'Écriture», *Les études philosophiques* 2 (1995), 167-191. Da alcuni anni esce in Italia uno strumento di lavoro e ricerca molto utile, la rivista *Annali di storia dell'esegesi* (ultimo n. 12/2 (1995)). Pure importanti le pubblicazioni di P. C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni* (= II), Bologna, il Mulino, 1987.

⁸ Vedere IBC (cit. n. 2).

bia è una biblioteca formatasi nell'arco di quasi mille anni. Ma è anche, per la comunità credente o per la teologia, un libro — da *b^ereshit* all'*amen* finale dell'Apocalisse. Ciò significa che, nonostante e al di là delle differenze, ha una sua logica interna, una sua unità che non è dovuta al caso, in quanto non è un semplice accostamento o raccolta casuale di scritti diversi.

Dentro questa questione, vi è l'altra, ancora più difficile oggi, dell'armonia dei due Testamenti e, alla fine la questione, che ha sempre preoccupato e turbato il pensiero cristiano, del significato attuale e cristiano della Scrittura ebraica.

Se spesso c'è stata la tentazione del puro e semplice rifiuto (Marcione e gnosticismi vari), se oggi, inconsciamente, spesso il rischio è di considerarla soltanto come documentazione storica, la soluzione non può essere il ritorno alla lettura tipologica come praticata dai Padri. Ma come cercare di trovare una strada soddisfacente i diritti della storia, del testo e della comunità di credenti e teologi? Come leggere oggi «l'uno e l'altro Testamento»?⁹

2. IL TESTO E IL SUO LETTORE

L'opera di A.-M. Pelletier è, nel contesto dei problemi evocati sopra, una delle più nuove e stimolanti. Non è questa la sede per una recensione, ma mi sembra necessario presentare brevemente al lettore il libro. Titolo e sottotitolo sono espressi chiaramente e dicono bene il punto di vista dell'autrice. Si tratta di «letture» del Cantico e del superamento della problematica solita moderna relativa al senso (enigmatico) del Cantico per cercare il significato dal punto di vista del lettore¹⁰.

Da questo punto di vista, la scelta del Cantico, uno dei libri più difficili della S. Scrittura, è un pretesto ottimo per affrontare la questione fondamentale della lettura, nel senso più ampio, cioè come interpretazione.

Nella prima parte, «bilancio di una storia critica»¹¹, l'autrice presenta lo «*status*» degli studi moderni sul Cantico, esponendo le varie ipotesi quanto all'origine, all'autore, agli eventuali influssi letterari, e perciò anche le diverse tesi circa il significato primo del libro. Questa parte, espone però già anche le premesse per una teoria nuova, diversa, specialmente nel capitolo terzo¹². In questo contesto non è possibile entrare nei dettagli, ma soltanto ricordare due fatti, messi in evidenza dagli studi moderni, che la Pelletier usa per costruire una teoria della lettura: si tratta della «citazione e parafrasi

⁹ L'espressione rinvia alle ricerche e proposte di P. Beauchamp (vedere n. 40) che mi sembra offrire una prospettiva interessante di soluzioni.

¹⁰ La sua opera è stata citata alla n. 6.

¹¹ A.-M. PELLETIER, LCC (cit. n. 6), 1-142.

¹² *Ibid.*, 108-142.

come strategie enunciative»¹³, due momenti o situazioni nell'esistenza di un testo, che costituiscono anche due momenti, o modi o situazioni di lettura.¹⁴

Già in queste pagine teoriche, nutrite dalla riflessione sulle ricerche linguistiche contemporanee, comincia ad emergere un principio fondamentale: ogni lettura vera è un atto dialogico¹⁵. A questo punto, troviamo anche il teorico che più direttamente ha influenzato, per sua esplicita ammissione, la Pelletier: si tratta di Henri Meschonnic che ha lavorato soprattutto sul testo biblico e sulla sua poetica¹⁶. Partendo dai suoi saggi, essa traccia il cammino «verso una "poetica" della lettura»¹⁷, che è riassunta bene in queste righe: «Da questa poetica si deduce infine una teoria della lettura. *Che il senso si costruisca nell'interazione di una Scrittura e della sua lettura* si ritrova presso Meschonnic che vi vede "un fare, un prendere, un dare". Un atto, sempre, l'infinito dell'interazione della Scrittura. *Il testo deve essere pensato come una costruzione della lettura*»¹⁸.

A partire da queste pagine teoriche, appare già chiara la strada indicata e poi percorsa dalla Pelletier e che si presenta oggi, nella «crisi» ricordata all'inizio e nella impossibilità di ripetere materialmente formule e modelli dei Padri, come una delle più feconde per un rapporto nuovo e più pieno con il testo biblico, che, dopo i necessari studi storico-critici, ci sembra spesso frammentato e come scoppiato. Atto della lettura e figura del lettore non sono dati passivi, ma necessari e interni all'atto interpretativo.

Si diceva sopra, che non è possibile rifarsi oggi, come a metodi e modelli da

¹³ *Ibid.*, 128-133; in particolare: «Immergere le nozioni di "citazione" e di parafrasi nel crogiuolo delle teorie dell'enunciazione, non è un gesto anodino. Da una parte, significa abbandonare la concezione che fa della citazione, globalmente, un'applicazione o un collage di enunciato su enunciato, ora ornamentale, ora — è il caso del commento — ordinato a scopi tecnici. È anche smettere di fermarsi a una parafrasi che riformulerebbe il medesimo, contentandosi di mettere a profitto equivalenze contenute nella lingua. Si tratta, in realtà, di abbandonare nozioni ingenuamente semplici ai giri e rigiri dell'interazione soggettiva. Significa lasciare il passaggio a delle evidenze che gli stessi linguisti hanno attentamente tenuto ai margini» (128). Vedere una prima bibliografia nella n. 31 della stessa pagina.

¹⁴ Ricordo che qui "lettura" significa sempre anche "interpretazione".

¹⁵ Come lo è, prima ancora, ogni atto di scrittura, come ricorda la Pelletier, partendo dalla teoria di Bakhtine (LCC (cit. n. 6), 128, n. 31): «Il principio dialogico consiste nel riconoscere che non c'è enunciato se non in relazione ad altri enunciati, che ogni scrittura, dunque, dipende dalla struttura del dialogo» (*ibid.*, 129).

¹⁶ Per la sua bibliografia vedere la «Bibliografia generale»: *ibid.*, 434. In particolare, i suoi studi e traduzioni su libri biblici: *Les cinq Rouleaux*, Paris, Gallimard, 1970; *Jona ou le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981.

¹⁷ LCC (cit. n. 6), 121-124.

¹⁸ *Ibid.*, 123. «Si noterà anche che una tale teoria rivendica un'ispirazione attinta alla pratica biblica, ebraica, della lingua dove, in particolare, *la Scrittura si dice come Lettura* ("mikra"), in relazione a un testo» (*ibid.*). Poco dopo viene richiamata l'importanza per la Bibbia dell'oralità: «rifiutando i modelli del linguaggio fondati sul segno, la scrittura biblica richiama una teoria che integra alla lingua un'oralità e che mette insieme soggettività e collettività. A partire di là si può anche concepire un "testo-lettura" che è "un'attività individuale-collettiva, un passaggio trans-enunciativo di un significante, il testo, a un altro significante, il lettore"» (123-124).

ripetere, all'esegesi dei Padri. È però interessante sottolineare già adesso, come l'importanza del lettore è presente, quale principio fondamentale, nella teoria patristica della lettura. S. Gregorio Magno è sicuramente quello che ha più assimilato, e in un certo senso riassume, l'insegnamento dei Padri. C'è un suo brano molto bello nelle *Omellie su Ezechiele*¹⁹, che, anche se un poco lungo, è utile riportare qui.

«Quando quegli esseri viventi si muovevano, anche le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano. Gli esseri viventi si muovono quando gli uomini santi nella Sacra Scrittura apprendono come deve essere la loro vita morale. Gli esseri viventi si alzano da terra quando gli uomini santi si tengono sospesi nella contemplazione. E siccome nella misura in cui ciascun santo progredisce personalmente, in quella misura la Sacra Scrittura stessa progredisce presso di lui, a ragione si dice: *Quando gli esseri viventi si muovevano, le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzano da terra, anche le ruote si alzano*, perché gli oracoli divini crescono insieme con chi li legge; infatti uno li comprende tanto più profondamente quanto più profonda è l'attenzione che ad essi rivolge. Per cui se gli esseri viventi non si alzano da terra, nemmeno le ruote si alzano, perché se l'animo dei lettori non progredisce verso l'alto, le parole divine, non comprese, rimangono a terra. Quando infatti la parola della Sacra Scrittura (se appare sbiadito il senso della parola divina) non scuote l'animo di chi legge e nel suo pensiero non brilla di alcuna luce di intelligenza, anche la ruota rimane inerte e a terra, perché l'essere vivente non si alza da terra. Se invece l'essere vivente si muove, contemporaneamente si muovono anche le ruote, perché nell'oracolo divino troverai tanto maggior profitto quanto maggiore è il progresso che tu avrai realizzato nei suoi confronti. Se poi l'essere vivente alato si protende verso la contemplazione, immediatamente le ruote si alzano da terra, perché comprendi che non sono terrene quelle cose che prima nella parola di Dio ritenevi dette secondo il modo terreno. Senti che le parole della Sacra Scrittura sono celesti, se, acceso dalla grazia della contemplazione, sospendi te stesso alle realtà celesti. E quando l'animo del lettore è penetrato di amore per le cose superne, allora si sperimenta la mirabile e ineffabile potenza della parola di Dio. Poiché dunque l'essere vivente si solleva verso l'alto, la ruota vola».

«*Divina eloquia cum legente crescunt*» («gli oracoli divini crescono con chi li legge»). Il brano dell'omelia gregoriana ci dà un bell'esempio dello stile e del modo di interpretazione del monaco e vescovo di Roma, assiduo commentatore della Scrittura, sempre preoccupato della vita concreta («morale») del credente. In una frase, ed è quello che ci interessa qui, egli esprime con forza il legame testo e lettore, fin quasi a far dipendere da costui la stessa Scrittura. E per questa ragione, al di là e dopo e a

¹⁹ *Omellie su Ezechiele* (ed. E. Gandolfo), Roma, Città Nuova, 1979. Si tratta qui di I, VII, 8 (132), commento a Ez 1, 19. Vedere P. C. BORI, II (cit. n. 7), 13-72.

partire dalle informazioni dell'esegesi storico-critica, l'interpretazione è sempre *una lettura in-finita*, sia nella tradizione cristiana che in quella ebraica²⁰.

Mi sembra importante, a questo proposito, ricordare come questo tema della «lettura in-finita» e dell'importanza della condizione del lettore per l'atto totale della interpretazione, è presente e centrale nella riflessione ebraica antica e moderna. La lettura appare, negli scritti di questa tradizione, un atto, se così si può dire per accentuare l'idea, attivo. Leggere è far sorgere il significato da un testo scritto; ha perciò una dimensione creativa e dialogica. Il significato viene sì dal testo, e viene dall'autore o autori dello scritto, ma anche dal lettore. Per questo non basta conoscere la storia di un testo ma, prendendolo così come si presenta, è necessario, secondo l'espressione levinassiana, sollecitarlo.

«Mettersi all'ascolto di questa parola [della Bibbia o dei testi della tradizione], andarle incontro, non può essere concepito senza interrogazione. Certo, interrogazione di un altro tipo, ma che dà da pensare... Come la filosofia comincia in ciò che la stupisce, in ciò che non è essa stessa, allo stesso modo l'esegesi biblica è confrontata al terribile enigma che costituisce la lettera o il versetto che gridano: "Interpretami!"»²¹.

La concezione levinassiana di *sollecitazione del testo*²² diventa, nel contesto di questa riflessione suscitata dalla teoria di A.-M. Pelletier sulla figura primaria del lettore in rapporto al significato del testo, molto utile. Infatti, è proprio una continua, rinnovata sollecitazione del testo (atto vero del lettore) che rende la pagina sempre attuale, e che permette una lettura mai-finita. «Dietro il significato ovvio delle parole, innumerevoli orizzonti di significati e di verità; e, dietro questi orizzonti, nuovi orizzonti da esplorare, a diverse altezze».

La lettura infinita scopre «ciò che è al di là» e porta necessariamente all'adorazione: «ricerca che si apre precisamente su una lettura infinita a prospettive inattese. Lettura che è anche, e senza metafora, adorazione»²³.

Non è possibile, in questa sede, sviluppare ulteriormente queste suggestioni, né seguire le piste dell'ermeneutica rabbinica o ebraica contemporanea. Basterà qui sottolineare ancora una volta il fatto della lettura, come dialogo tra lettore e testo; o, forse meglio ancora, un dialogo a tre voci: tra autore, lettore e testo; per poter concludere che il significato vive soltanto dall'atto dei tre²⁴.

²⁰ Vedere il titolo dell'opera di Bori, citata sopra alla n. 7; D. BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrashique* (= LI), Paris, Seuil, 1987. Da un punto di vista letterario e culturale, la stimolante opera di N. FRYE, *Il grande codice, la Bibbia e la letteratura*, Torino, Einaudi, 1986 (prima edizione 1981).

²¹ D. BANON, «Exégèse biblique et philosophie», in: Emmanuel Lévinas, *L'éthique comme philosophie première* (ed. J. Greisch - J. Rolland), Paris, Cerf, 1993, 209.

²² Vedere la prefazione di Lévinas, «Dallo scritto all'orale», a D. BANON, LI (cit. n. 20), 7-10.

²³ Le due ultime citazioni sono dalla prefazione di Lévinas (*ibid.*).

²⁴ Per questo, riflettendo da tempo a questo problema, mi sembra di poter dire che la lettura-interpretazione è possibile solo come risposta a tre domande: che cosa intende, o ha voluto dire l'autore? che cosa dice il testo? che cosa dice il testo qui e adesso a noi/me? In un altro contesto, la Pelletier fa queste

L'accento posto sul lettore può suscitare un'obiezione, o almeno una riserva, se inteso come riferito a un individuo unico, solo «creatore» e giudice del senso di un testo. Ogni analisi della posizione del lettore lo vede in un contesto e in una tradizione. Il testo è sempre un testo ricevuto, e provenienza e ricezione portano già con sé anche più strati di interpretazione. Se questo è vero in generale, è vero anche e più marcatamente della Scrittura: in questo caso, la Tradizione che lo trasmette entra nel dialogo ricordato sopra, come elemento autentico della lettura.

Per non ripetere qui la dottrina cattolica, o più largamente ecclesiale, che in questo ambito è ovvia, è interessante ricordare, ancora una volta, la riflessione ebraica. A questo proposito, può bastare una sola citazione, di una fedele interprete del pensiero levinassiano, Catherine Chalièr: «Affinché molteplicità dei significati e non-assurdità siano pensabili nello stesso tempo, ci vuole una tradizione (...). Passare attraverso la tradizione, attraverso il Talmud, è disporre di un metodo di lettura che rende solidali di un popolo e permette di evitare l'assurdità di significati dispersi e privati. Non è prendere la propria coscienza come la misura del testo, ma confrontarla con quella di tutti coloro che hanno letto, ciò che non risparmia dal lavoro interpretativo»²⁵.

Le ultime osservazioni ci riportano all'opera di A.-M. Pelletier, e confermano quanto la via da lei scelta, leggere il Cantico nella tradizione, è importante non solo per fare la storia diacronica della sua interpretazione, ma per leggerlo adesso. Così il suo cammino, che avevamo lasciato dopo la sua riflessione circa alcuni presupposti fondamentali, provenienti dalla linguistica moderna e confermati per noi dal brano di Gregorio Magno, continua seguendo nella storia le tracce della lettura del Cantico dei Cantici, per mettere in evidenza come il libro vive, nelle situazioni diverse e nelle

osservazioni che sottolineano l'importanza del testo, e il suo essere uno dei «soggetti» del dialogo. Si tratta qui del testo letto nella sua storia, che si arricchisce nuovamente e proprio a partire da questa storia: «Si osserverà (...) come è così incontrato quel motivo della teoria (...) che vuole che i "processi di elaborazione provocati dal testo" sono anche "pre-strutturati dallo stesso" ("il testo è un potenziale d'azione che il processo di lettura attualizza"). Bisogna dunque supporre un rapporto di tipo dialettico tra il testo e i luoghi della sua ricezione, nel corso del tempo. Un ambiente di ricezione può, coscientemente o no, sviare un testo, o marginalizzarlo, o eliminarlo. Ma pure, quando il testo è letto e ricevuto, impone di ritorno ciò che è alla lettura (...). La diversità di significati letti è essa stessa regolata e controllata dal testo» (LCC (cit. n. 6), 141-142). Per questo motivo la strada percorsa dalla Pelletier non è semplicemente una storia della esegesi del Cantico. All'inizio del brano citato, l'autrice si rifa alla teoria elaborata da W. Iser, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, traduction Pierre Mardaga, 1985. Altro autore a cui, pur parzialmente distanziandosi, si riferisce A.-M. Pelletier è J.-P. SONNET, *La parole consacrée*, Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain 25, 1984.

²⁵ C. CHALIÈR, *Judaïsme et altérité*, Lagrasse, Verdier, 1982, 207-208. Importante anche l'osservazione che segue subito dopo, circa il piano su cui situarsi nell'atto della lettura: «La "sapienza dei saggi" non si identifica con quella dei filosofi, per i quali questioni e risposte sono detti umani nel silenzio di Dio. Essa consiste nel restare nel registro nel quale Dio ha parlato. In cui si sono tenuti i Profeti e i Rabbini. Essa impone una lettura che sia loro fedele, in quanto il significato dello scritto si raccoglie in rapporto a loro».

letture differenti, nella storia della Chiesa, nell'esperienza cristiana e poi, infine, anche nella tradizione ebraica²⁶.

Il risultato è abbastanza sorprendente: agli antichi non interessava, come questione, la ricerca del senso del Cantico, che qui prendiamo come modello nella riflessione sul problema della interpretazione. Perché il senso non è enigmatico, anzi è tanto chiaro da poter essere utilizzato per spiegare e commentare varie situazioni dell'esistenza cristiana. Per noi moderni questa conclusione della storia delle letture del Cantico diventa un'evidenza paradossale. Questo non significa che la preoccupazione, quasi l'ossessione nostra del significato non sia giusta; significa però che è necessario separarla dall'altra ossessione circa l'origine. La conoscenza circa l'origine è utile, anzi importante. Ma non è l'unica, e assolutamente necessaria via per una lettura piena. Si può affermare, con una formula che certo deve essere sfumata, che «*il testo spiega, prima di essere oggetto di spiegazione*»²⁷.

²⁶ LCC (cit. n. 6). «Seconda parte: il Cantico dei Cantici nell'età patristica, letture e tesi», 143-287; poi nella terza parte, secondo cap.: «Tre letture non patristiche: il senso di una ripetizione» (337-378), e terzo cap.: «Shir ha Shirim. Alcuni aspetti di soggettivazione nella tradizione ebraica» (379-411). — Lascio da parte per il momento il primo cap. della terza parte: «Il soggetto dell'esegesi patristica» (291-336), perché tocca questioni fondamentali su cui ritornerò. Non descrivo il percorso diacronico della Pelletier, non trattandosi qui di una recensione. Osservo soltanto che è molto interessante. — Mi sembra che questa sia anche la preoccupazione fondamentale di Origene. Anche per lui, la Scrittura, o meglio il senso della Scrittura «cresce» in rapporto al lettore. Vedere in proposito M. SIMONETTI, LA (cit. n. 4), 82: «La distinzione ora fra due ora fra tre sensi della Scrittura fa capire che tali schematizzazioni avevano per Origene valore relativo, rispetto all'*idea fondamentale e molto più profonda che vi soggiace. Per lui la parola divina è inesauribilmente feconda* e l'uomo non ne può esaurire il significato (Co. Mt 14,6); ma come un seme produce più o meno frutto in rapporto all'operosità del contadino e alla qualità del terreno, così i misteri della parola divina si disvelano in maggiore o minore misura in rapporto all'applicazione e alla capacità dell'interprete (Ho. Ex. 1,1). In effetti Origene concepisce il testo sacro in modo unitario, come un solo libro corrispondente al solo Logos, e vede il rapporto fra questo testo e chi lo interpreta non in modo statico, come apprendimento passivo di un dato e definito contenuto, ma in modo dinamico, come sforzo da parte dell'esegeta di penetrare sempre più a fondo *il senso inesauribile della parola divina*, in relazione al proprio grado di perfezione e alla tenacia nell'applicazione. *Infiniti sono i significati della parola divina*, e parallelamente infiniti sono i livelli ai quali si può progressivamente partecipare di lei, aumentando la propria condizione spirituale». Se la nota non diventasse troppo lunga, sarebbe il caso di citare anche il seguito (82-83), in cui Simonetti descrive l'atteggiamento positivo di Origene circa le interpretazioni plurali di un medesimo testo. Un principio sempre ammesso e presente nell'esegesi rabbinica.

²⁷ Questa conclusione appare in evidenza alla fine del primo cap. («Il Cantico dei Cantici e la liturgia») della seconda parte (cit. n. 26) di LCC (cit. n. 6), dove sono studiati gli usi liturgici (catechesi battesimali e *velatio virginum*) del Cantico nei primi secoli. Quanto è detto in questa conclusione, anticipa in parte i risultati delle altre parti. E si vede qui l'interesse delle pagine più tecniche circa la citazione: «Esaminando la maniera di citazione del Ct. e la sua finalità, si arriva a osservare che il testo è letto non per essere spiegato ma *al fine di essere ri-enunciato*» (178). «Abbiamo inoltre constatato che la logica della citazione non era quella del commento. Il punto di partenza non è il testo che domanderebbe una spiegazione, ma una situazione spirituale che, per esplicitarsi, passa attraverso le parole del Ct. Così, anche quando la citazione è accompagnata da una parafrasi, la relazione parafrastica primaria si stabilisce tra una situazione non discorsiva e il testo del Ct. In altri termini, *il testo spiega prima di essere oggetto di spiegazione*» (179).

Giunti a questo punto, possiamo sottolineare una prima importante conclusione: nell'atto di lettura (e non è un'ovvietà, un giuoco di parole) quanto il testo è importante il lettore che non è un individuo, ma membro di una comunità, realtà diacronica e sincronica (che nel caso della Scrittura è la comunità credente, la Chiesa). Se la conoscenza dell'origine e del/degli autore/i dello scritto è utile e importante, alla fine l'interpretazione nasce da questo testo (così come è ricevuto, trasmesso, visto qui e adesso, interrogato dal lettore soggetto/comunità)²⁸.

Se non vuol rischiare di ridursi a pura filologia o storia o archeologia, l'esegesi scritturistica deve restare attenta e fedele a questo processo della lettura: solo così sarà lettura piena, solo così sarà incontro ed esperienza di conoscenza e di vita.

3. LA BIBBIA: «UN SOLO LIBRO»

Voglio accennare qui, brevemente, a un altro elemento che, anche a causa delle esagerazioni o distorsioni conosciute nel passato, è oggi spesso dimenticato o minimizzato nella lettura del testo biblico. Se è vero, da una parte, che così come si è costituita la Bibbia è una «biblioteca» formatasi in quasi un millennio (e ciò suppone situazioni di origine, contesti e in parte anche culture molto diverse), essa è anche per la comunità credente un libro, che ha una sua logica interna. Perché è questo libro, dalle prime parole della Genesi alle ultime dell'Apocalisse, che è un unico discorso di Dio.

Di conseguenza, pur nel rispetto dei generi letterari, è importante ritrovare questo sentimento dell'unità della Scrittura, e aver presente questa dimensione in ogni atto di lettura. Dal punto di vista letterario si deve dire allora che un brano, una pagina ha il suo significato anche in riferimento al suo contesto, che non è solo quello immediato, ma il macrocontesto di tutta la Scrittura.

La tradizione interpretativa ci ricorda questo fatto, che qui si vuole illuminare con due soli, ma significativi esempi: la parallela prassi ebraica e quella su cui ha insistito Origene.

Anche qui il riferimento è Lévinas, il filosofo contemporaneo che è però testimone di una tradizione di lettura che viene dalle origini dell'ebraismo rabbinico. La seguente citazione è di D. Banon, che spiega il «metodo» levinassiano (e, come appare evidente, ciò che dice della lettura del Talmud, vale anche per la Scrittura). «La sua [=

²⁸ Per finire, ecco un'ultima significativa citazione nell'opera di A.-M. Pelletier (*ibid.*, 415), questa volta non di un linguista, ma di un filosofo. Si tratta di Stanislas BRETON, lettore di Aristotele, che scrive: «il discorso, più generalmente il *logos*, ha il suo senso ultimo, il suo compimento o la sua *entelechia* nell'uditore che lo accoglie. Da cui un'inversione dei ruoli. Non è l'autore ma il ricettore che qui rappresenta la causalità per eccellenza, nonostante la sua apparente passività (...) è l'audizione-lettura che definisce lo stesso essere di questo essente che è il discorso (orale o scritto)» (*Écriture et Révélation*, Paris, Cerf, 1979, 39).

di Lévinas] ipotesi di partenza è che un'unità profonda percorre questi testi. Come, per la tradizione ebraica, la Bibbia è un insieme in cui le parti sono interdipendenti e la loro giusta posizione per nulla fortuita, così l'architettura di un testo talmudico, non deve niente al caso. Tutto vi è significativo. Invece di essere una semplice compilazione di elementi disparati, essi possiedono — nonostante il loro apparente disordine, amplificato dal fatto che i dottori della Legge si rispondono e si interpellano a distanza di secoli — un movimento interiore che lega i diversi temi evocati, movimento che noi dobbiamo mettere in luce»²⁹.

È dunque necessario seguire la parola attraverso la sua disseminazione, senza mai perderne la traccia. Così, delle parole-guida conducono verso altri orizzonti di significati, che restavano nascosti, che poi ricadono sulla parola e sul punto di partenza. «È la ragione per cui, se triturare un poco può falsare i testi, triturare molto permette di restituire il significato»³⁰.

La concezione dell'unità e della globalità della Scrittura è nel centro e fondamento dell'esegesi patristica e si potrebbero citare molti testi di questa tradizione. Il riferimento a Origene sembra il più interessante e significativo perché egli è l'autore di quello che potremmo chiamare il primo testo completo e sistematico di ermeneutica cristiana, anche se la raccolta di testi in questione non è sua, ma di Basilio e Gregorio Nazianzeno. Si tratta della *Filocalia*, cap. 1-20, che è un vero trattato ermeneutico³¹.

M. Harl, nella sua importante introduzione all'edizione della *Filocalia* origeniana riassume in una pagina³² limpida il pensiero del Maestro di Alessandria. «Il senso di ogni testo è da cercarsi nell'accordo con la totalità dei testi. Le Scritture sono portatrici di un senso globale, disperso attraverso tutte le parti, come è disperso attraverso tutte le parti dell'universo il *pneuma* divino... I testi isolati restano "chiusi" se non sono messi in relazione con il tutto della Bibbia. Bisogna prenderla tutta intera, spiegare la Bibbia con la Bibbia, mettere ogni parte in relazione con ogni altra. *La Bibbia è "un solo libro"*»³³.

²⁹ D. BANON, «Une lecture herméneutique de la sollicitation. Lévinas, lecteur du Talmud», in: *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas, textes rassemblés par Jacques Rolland, Lagrasse, Verdier*, 1984, 106.

³⁰ *Ibid.*, 110.

³¹ Vedere l'edizione di ORIGÈNE, PH (cit. n. 4).

³² *Ibid.*, 101.

³³ *Ibid.* Più avanti (144-145), la Harl ritorna sull'idea e richiama anche, fondandosi su un esperto dell'ebraismo antico, la vicinanza di metodi: «Ogni testo biblico è solidale di ogni altro testo biblico, non secondo una continuità testuale, ma secondo misteriose relazioni indicate dall'uso di "parole simili", interpretate secondo "l'abitudine" che la Scrittura ha di parlare delle cose invisibili sotto "la maschera" di realtà corporali. La chiave ermeneutica di un passaggio difficile può essere fornita da un altro passaggio, che, per il suo contesto, può rivelare il senso allegorico, spirituale, di una parola comune ai due testi. *La Bibbia si spiega con la Bibbia: tutte le sue parti si rispondono*, si completano, si rischiarano le une per mezzo delle altre; l'interpretazione di una parola, di un versetto non deve essere puntuale, essa deve collegarsi al senso di tutta la Bibbia, all'intenzione d'assieme di Dio parlante in questi testi. Il metodo ermeneutico di Origene, nella sua tecnica e nei suoi presupposti, è totalmente vicino al metodo targumico». A questo proposito, la Harl cita la fondamentale opera di R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Analecta Biblica 22, Roma, Pontificio

La ragione teologica di questo principio ermeneutico origeniano è nell'origine di tutta la Scrittura dal Dio unico, ma anche dal fatto che una sola è la sua parola, il Logos e che tutta la Scrittura parla di lui.

Bisognerebbe, a questo punto, rileggere il cap. 6 della *Filocalia*, che proviene dal commento di Origene sul vangelo di Matteo (Mt 5, 9: «beati i pacificatori»): «[sul fatto] che tutta la Scrittura divina è un unico strumento musicale di Dio, perfetto e ben accordato».

Pacificatore è «colui che dimostra che ciò che altri prendono come un'opposizione non è un'opposizione e che stabilisce l'accordo e la pace delle Scritture».

Origene inserisce nella sua riflessione una frase dell'*Ecclesiaste* (12, 11) che gli permette di arrivare a un'immagine (che è anche un principio ermeneutico) fondamentale: «Tutte le Scritture sono infatti, secondo la parola dell'*Ecclesiaste*, “parole di saggi come pungoli e come chiodi piantati, esse che sono state date in occasione di assemblee da un unico pastore, e in esse non c'è nulla di troppo”. L'unico pastore delle parole è la Parola: anche se esse hanno l'apparenza di un disaccordo per quelli che non hanno orecchie per intendere, in realtà possiedono l'accordo».

Unico pastore delle parole è la Parola: «*eis poimèn tòn logikôn ho logos*» («l'unico pastore delle parole è la Parola»). Dopo questa bella espressione, le parole accordo/disaccordo introducono, nel par. 2 di questo cap. della *Filocalia*, il tema musicale. Il «pacificatore» è colui «che sa che la Scrittura tutta intera è l'unico strumento musicale di Dio, perfetto e accordato, produttore grazie a suoni diversi una sola melodia, salutare per chi vuole impararla; questa melodia calma e impedisce ogni azione dello spirito cattivo, come la musica di Davide calmò lo spirito cattivo che era in Saul e lo soffocava. Tu vedi che c'è un... “pacificatore”, colui che, conformemente alla Scrittura, vede contemporaneamente la pace che è in essa e fa nascere questa pace in coloro che cercano rettamente e che hanno sinceramente il gusto di istruirsi»³⁴.

Il brano di Origene domanderebbe un esame dettagliato. Ma qui, per il nostro scopo, basterà sottolineare due idee: quella dell'unità della Scrittura, che ci avvicina anche al prossimo e ultimo tema di questa riflessione e quella dell'efficacia della melodia della Scrittura che purifica e vince lo spirito cattivo dell'uomo³⁵.

Istituto Biblico, 1963. È ricordata anche, a proposito dell'affermazione: «la Bibbia si spiega con la Bibbia», la bella espressione di Origene: «*cognata quippe sibi est sacra scriptura*» (*Hom. in 1 Reg.* 1, 5) (ORIGÈNE, PH (cit. n. 4), 145, n. 2 e 236). Vedere ancora: «Il senso globale delle Scritture “sparso” attraverso i testi»; «Il senso di ogni testo è da ricercare attraverso un accordo con la totalità dei testi» (HARL, (cit. n. 4), 101).

³⁴ La Harl, nella sua edizione della *Filocalia*, dà un'importante nota a questo cap. (*ibid.*, 314-321). Vedere anche le osservazioni in merito al testo dell'*Ecclesiaste* che in Origene presenta una variante importante (referenza data alla nota precedente).

³⁵ Tema dominante in tutta la letteratura monastica e «spirituale» dei primi secoli.

Come si è già osservato, molti altri testi della tradizione patristica disegnano lo stesso orizzonte interpretativo³⁶, a tal punto che si potrebbe dire che le osservazioni fatte qui sono ovvie. Eppure sembra importante richiamare qui questi principi ermeneutici, perché troppa lettura della Scrittura è oggi angusta, perché nell'insegnamento non si dà sempre agli studenti delle Facoltà Teologiche e dei Seminari la visione di questo orizzonte e così si sentono divisi tra un apprendimento e una prima lettura «tecnica» che, è bene ricordarlo ancora, è necessaria, e una lettura più piena — teologica e spirituale — della Scrittura.

4. COMPIMENTO E FIGURA

La coscienza della globalità della Scrittura, che essa è un tutto e un solo e medesimo discorso di Dio, ci conduce a una delle più difficili questioni dell'interpretazione della Bibbia. Si tratta del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, della relazione tra l'Una e l'Altra Scrittura. Non è possibile, neppure con accenni, ricordare qui come nei secoli della tradizione cristiana è stato posto e risolto il problema. Al teologo, come ad ogni lettore, la questione si presenta, sempre nuova e, alla fine, si può esprimere così: quale è il significato di quella parte della Bibbia che i cristiani chiamano Antico Testamento? A questo si aggiunge un'osservazione: già il fatto di distinguere due parti e di chiamare una «antico» o «vecchio» (Testamento) induce l'idea di una frattura nell'unico discorso di Dio, e quasi — e a volte questo è sentito — di un'importanza secondaria o di non-necessità della prima parte.

Per il lettore moderno le difficoltà sono più forti. È difficile capire e soprattutto fare proprio il linguaggio e l'idea paolina del significato «tipico» (1 Co 10, 6) della Scrittura ebraica. In tutta la tradizione cristiana è stato di aiuto, per risolvere la questione, l'idea dell'Antico Testamento come profezia, o preparazione di Gesù Cristo. Oggi questo ci sembra relativizzare troppo l'Antico Testamento. Ancora: dopo la pienezza, che è Gesù il *Logos* fatto uomo, che senso ha dare ancora tanta importanza alla «preparazione»? Infine con lo smembramento dei libri ebraici che è il risultato necessario e non perverso dell'analisi storico-critica, che scopre dappertutto una pluralità di situazioni e fonti diverse, come leggerli alla luce della fede in Gesù Cristo?

³⁶ Voglio ricordare almeno un altro bel testo, questa volta di AGOSTINO (*Commento al Salmo 103*, 4) (CC, XL, 1521), citato anche da A.-M. PELLETIER (LCC (cit. n. 6), 295): «Ricordate che è il medesimo Verbo di Dio che si estende in tutte le divine Scritture e che è un solo e medesimo Verbo che risuona in tutte le bocche degli scrittori sacri. Colui che era all'inizio presso Dio, che non aveva bisogno di sillabe per esprimersi perché non è sottomesso alla successione dei tempi. Non dobbiamo qui stupirci, se per condiscendenza per la nostra debolezza, si abbassa a fare uso di sillabe frammentarie del nostro linguaggio, poiché si abbassa anche per fare sua la debolezza del nostro corpo».

Formulate così, sembrano domande al limite dell'ingenuità; ma sono l'espressione di difficoltà reali, anche se non sempre manifestate esplicitamente. Ancora una volta, e quindi riassumendo: qual è l'importanza (a parte i Profeti, i Salmi, parti sapienziali, e qualche capitolo «storico») di tante pagine dell'Antico Testamento? Come trovare, per esempio, un dinamismo interno che fa sì che il Levitico o i Numeri siano capiti come parte dell'unico discorso attuale di Dio in Gesù Cristo? Un fatto è sicuro: non possiamo leggere queste pagine come Origene.

Infine, tutto questo si condensa in una parola, centrale per la lettura e per il discorso sulla Scrittura: si tratta del *compimento*.

A questo proposito A.-M. Pelletier osserva: «La nozione di compimento è evidentemente cruciale: è attraverso di essa che passa totalmente il rapporto Antico-Nuovo Testamento. Ma essa non costituisce... un concetto di recupero, una furbizia teorica per saltare un ostacolo articolando ciò che è separato. *Per la ratio biblica, è la figura centrale della storia*. Essa è anche, nello svolgimento del "mysterium", ciò che permette l'avvento di una novità radicale, che non sia tuttavia una pura alterità, come tale impossibile da interpretare, e anzi da riconoscere»³⁷.

Molte sono le testimonianze patristiche circa questa concezione; ne ricordiamo una, ancora di Origene³⁸. «Poiché devo fornire la testimonianza della divina Scrittura, vediamo se posso stabilire questo punto in modo pienamente convincente dimostrando che non è in un solo libro, a mio giudizio, che la Scrittura ha parlato del Cristo...: perché la Scrittura ha parlato di lui nel Pentateuco, ma si è trattato di lui anche in ognuno dei profeti, e nei salmi e in maniera generale, come lo afferma lo stesso Salvatore, in tutte le Scritture, alle quali ci rimanda dicendo: "Voi scrutate le Scritture perché credete di trovare in esse la vita eterna. E queste rendono testimonianza per me"... Infatti, egli chiama "un solo rotolo" tutte le Scritture, perché la Parola che ci è venuta in relazione a lui è ricapitolata in un solo tutto»³⁹.

³⁷ *Ibid.*, 297-298. Poco prima, la PELLETIER osservava: «Di questa nuova coesione del vivere e del leggere, della unità nuova del soggetto lettore, in definitiva, che, da vaso rotto è rifatto vaso intatto, l'unità della Scrittura è il segno e il garante. È anche per questo che essa è il principio organizzatore della lettura. Non come una regola tecnica o come un oggetto tattico, ma in ragione di ciò che, nel cristianesimo primitivo, è il cuore di una identità e di una vocazione. Ne risulta anche che la visione... che oppone Antico Testamento e Nuovo Testamento come due testi inconciliabili da conciliare, concorrenti da armonizzare, non può essere mantenuta. Innumerevoli testi dicono la concordia dei due Testamenti. E la formula di questa concordia non ha nulla a che vedere con un'affermazione volontarista guadagnata sull'evidenza del suo contrario; essa si esprime piuttosto come una scoperta meravigliata, che non ci si stanca di nominare, di provare, di gustare attraverso molti simboli» (*ibid.*, 297). A ragione A.-M. Pelletier ricorda (*ibid.*, n. 14) il dossier di DE LUBAC, EM (cit. n. 7), I, 305-355 (nel suo testo errore circa la prima pagina del capitolo).

³⁸ *Filocalia* 5, dove si ritrova anche il tema dell'unità della Scrittura. Vedere su tutto questo capitolo, proveniente da un gruppo di frammenti del quinto tomo del *Commento sul Vangelo di Giovanni*, note e analisi di M. Harl (ORIGÈNE, PH (cit. n. 4), 283-305), che mette in evidenza nelle pagine di Origene «un dossier scritturistico sulla Scrittura come "libro unico"» (303-305).

³⁹ *Filocalia* 5, 5. Il tema è affine a quello visto sopra (la Scrittura un solo libro); ma qui è specificato come il libro, l'unico libro, che parla tutto di Cristo.

Questo brano di Origene, testimone preso qui quasi a caso della sovrabbondante tradizione patristica sul fatto che tutta la Scrittura parla di Cristo, e dunque sull'armonia dell'Uno e dell'Altro Testamento, ci ricorda quanto questa concezione è fondamentale, ineliminabile. Non ci dice, però, come noi, oggi, possiamo interpretare e sentire questa armonia.

Un esegeta contemporaneo ha, a mio avviso, iniziato una strada feconda, anche se difficile, in questa direzione⁴⁰. Non è possibile, né è mia intenzione, presentare il pensiero stimolante e ricco di P. Beauchamp; ma voglio almeno ricordare i principi a partire dai quali apre le sue piste tra i due testamenti, con lo scopo di disegnare una mappa il cui prospetto sia chiaro e coerente. Spiegando i termini del titolo del suo libro, dice qual è il suo progetto: «entrare nella Bibbia per mezzo di una scelta specifica (*la Lettera...*). Trovarne il centro che è il rapporto di Gesù Cristo a un popolo antico e nuovo (*il Corpo*). Uscirne, seguendo un cammino che essa traccia, a partire da un popolo e dal suo racconto verso tutti i popoli (*il Racconto biblico...*)»⁴¹.

Questa frase, che si trova nell'introduzione, non riassume soltanto il progetto di P. Beauchamp, ma esprime, di fatto, il fine dell'esegesi cristiana: interpretare la storia di un popolo antico e nuovo che riceve significato e coerenza da ciò o meglio da Colui che sta al centro.

L'autore dice l'importanza della Lettera, ma, nello stesso tempo, sottolinea fin dall'inizio come essa apre su un «al di là», un orizzonte che la supera. «Diventata strumento di critica, la Lettera, iperbolica, radicale, ci ricorda continuamente che il vero in generale e il vero biblico in particolare, è più che il verosimile. La Lettera reclama sempre un debito non pagato. Il testo dice nello stesso tempo più e «altra cosa». Ogni vero lettore ha fatto questa esperienza di essere spostato, e dunque aperto, dalla lettera biblica».⁴²

Il tema della «figura» che nasce nel Nuovo Testamento (*1 Co 10, 4*) e si trova al centro dell'esegesi patristica è riscoperto come fondamentale, ma con una dimensione e uno spessore diversi, un dinamismo altro. È necessario scoprire la/le figura/e «come sistema di significato»⁴³. Secondo P. Beauchamp, bisogna superare la concezione se-

⁴⁰ Vedere il libro di P. BEAUCHAMP, che, in un certo senso, pone le premesse della sua concezione circa i rapporti tra «l'Uno e l'Altro Testamento»: *Le récit, la lettre et le corps* (= RLC), Paris, Cerf, ²1992. Seguo qui la prima edizione (1982) che non è cambiata per il tema che qui ci interessa; ID., *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977; ID., *L'un et l'autre Testament, II: Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990). Vedere anche G. BENZI, «Per una riproposizione dell'esegesi figurale secondo la prospettiva di P. Beauchamp», in *Rivista biblica* 42 (1994), 129-178.

⁴¹ P. BEAUCHAMP, RLC (cit. n. 40), 7.

⁴² *Ibid.*, 8. Poco più avanti, Beauchamp parla della crisi contemporanea nella lettura della Scrittura che chiama «una malattia della lettera» e conclude con la necessità di conoscere l'esegesi patristica (la cui intelligenza «è una necessità vitale»). Ma ciò non basta: «come capita normalmente, per restare nella tradizione, bisogna cambiare. Non basta mettere a punto, migliorare. E il cambiamento non è dettato da una decisione, ma dal problema posto» (19).

⁴³ *Ibid.*, 39. Vedere tutto il capitolo secondo: «la figura nell'Uno e nell'Altro Testamento» (39-55).

condo la quale «la realtà succede alla figura». Nell'Antico e nel Nuovo Testamento abbiamo figura e realtà. Sarebbe importante citare due pagine⁴⁴ in cui l'autore riassume il suo pensiero, espresso con un linguaggio personale ed esigente. In questa sede è però possibile riprendere soltanto alcune sue frasi più significative. Gesù non viene dopo la fine dell'Antico Testamento, ma è nel mezzo, come colui che completa l'edificio delle figure. Egli «non è per gli Evangelisti soltanto parola, né soltanto nelle figure, ma *lui stesso figura*; per questo il riferimento al suo essere corporeo è il nucleo di ciò che apporta. La figura esige la presenza; noi non sappiamo bene ciò che è il corpo, ma noi sappiamo che per gli Evangelisti il corpo di Gesù è *l'essere-ancora-là* delle figure di Israele. Ma è anche in esse che egli prende corpo, la figura non essendo corpo di uno solo: questa dipendenza trova la sua espressione nella posizione della figura di Maria: Gesù trova l'Antico Testamento in figura totale in colei in cui prende carne»⁴⁵.

Letto così, l'Antico Testamento, mantiene tutta la sua consistenza: non è un'ombra destinata a sparire e a perdere significato davanti alla luce. Gesù e l'Antico Testamento sono vicendevolmente necessari. E questo lo si costata anche a partire dal lavoro redazionale dei Vangeli: l'Antico Testamento spiega Gesù, e Gesù spiega l'Antico Testamento. È un giuoco reciproco e necessario. «Il mistero di Cristo esiste prima di Cristo»⁴⁶. Perché «la figura è un reale che ne contiene un altro»⁴⁷. Questa concezione forte della figura appare una via per una lettura totale della Scrittura, che diventa tutta significativa di Cristo, senza perdere, in ogni parte, la sua densità, anzi la sua pienezza. Ancora una volta: non ci sono ombre vuote.

Infine questa lettura è «di natura escatologica», in quanto rende ogni generazione contemporanea di Gesù Cristo. Anche per questo, «l'atto di lettura deve sempre ricominciare»⁴⁸.

Credo che si debba concludere, sottolineando con la massima forza la dichiarazione di Beauchamp secondo cui «la dimenticanza dell'Antico Testamento nasconde, soprattutto, un disprezzo per la natura del Nuovo che è, lui pure, lettera e, lui pure,

⁴⁴ *Ibid.*, 53-54.

⁴⁵ *Ibid.*, 54.

⁴⁶ *Ibid.*, 64.

⁴⁷ *Ibid.* Le pp. 64-68 riassumono i presupposti di Beauchamp che riconoscono i diritti dell'esegesi storico-critica e, *assieme*, quelli di una lettura piena della Scrittura. Vedere anche 74: «La principale proposizione... è che la conoscenza del compimento delle Scritture per mezzo di Gesù Cristo è interiore alla conoscenza di Gesù Cristo medesimo, che bisogna situarla al centro di questa conoscenza. Si resta lontani da questo nucleo se si ammette solamente che essa è il preludio, o la dimostrazione per quelli dell'esterno, o il modo intuitivo, per gli uomini di una cultura, di formulare in termini propri a questa cultura ciò che è loro capitato. Il compimento delle Scritture è un'esperienza "bruciante", dice s. Luca (24,32), nel cui cuore è forgiato il messaggio della fede».

⁴⁸ *Ibid.*, 74. «Essendo l'esperienza del compimento delle Scritture di natura escatologica, essa fonda la contemporaneità di Gesù Cristo per tutte le generazioni. L'atto di lettura deve dunque sempre ricominciare» (*ibid.*).

testimone di un popolo che circonda il Cristo. Essere conosciuto nel popolo dei giusti, l'atto di Gesù Cristo rende questa via necessaria e rivela così la sua essenza»⁴⁹.

Ricordando le riflessioni, le ricerche e anche i risultati di P. Beauchamp non si voleva né descrivere né insegnare un metodo: gli altri suoi scritti, che non è possibile riassumere, dimostrano la fecondità dell'orizzonte in cui si situa⁵⁰.

5. CONCLUSIONE

È arrivato il momento di concludere: l'opera di A.-M. Pelletier ci ha offerto l'occasione di riflettere ad alcune questioni centrali e urgenti per la lettura della Bibbia e per la teologia cristiana in questo tempo. L'affermarsi dell'esegesi storico-critica anche in campo cattolico ha costituito una tappa necessaria e pure una rottura. Alcune questioni che essa pone, sono ormai inevitabili, e anche da esse dipende l'interpretazione dei testi. Tra queste c'è la questione che possiamo chiamare dell'origine (come? quando? perché? chi e quanti gli autori? ecc.). Tuttavia essa non deve oscurare quella del testo, così come è oggi: e di fronte al testo troviamo il lettore, inserito in una comunità. La comprensione del significato proviene dai due: dal testo e dal lettore, dal testo e dall'atto di lettura. Il testo poi non è una pagina, un brano, un libro isolato o isolabile dal suo contesto. Esso significa come parte di un tutto, di un unico discorso, dalla Genesi all'Apocalisse; è «agito» dal tutto e agisce sul tutto: e anche così diventa significativo. In questo giuoco delle parti, l'interazione è soprattutto tra quelli che chiamiamo Antico (l'Uno) e Nuovo (l'Altro) Testamento.

L'esegesi patristica dimostra come la lettura avviene sempre attorno a queste questioni. Con metodi forse diversi, bisogna sempre tornare alle stesse questioni o rifarsi, anche se con occhi sempre nuovi, all'unica chiave di lettura, Gesù Cristo, il Signore crocifisso e risorto.

Solo così è possibile una autentica teo-logia cristiana: un parlare di Dio e delle sue opere a partire dal discorso di Dio. Parola e discorso che è «sinfonia» e che esige un'interpretazione armoniosa, eco sinfonica umana della sinfonia divina. Perché, come ricorda Origene, «la Scrittura tutta intera è l'unico strumento musicale di Dio, perfetto e accordato, produttore, grazie a suoni differenti, una sola melodia, salutare per chi vuole impararla»⁵¹.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Anche A.-M. PELLETIER (LCC (cit. n. 6), 135), attira l'attenzione sugli studi di Beauchamp e cita, per esempio, un suo saggio sul «carattere centrale della struttura dell'Alleanza» (si tratta del sesto capitolo di *L'uno e l'altro Testamento*).

⁵¹ *Filocalia* 6, 2.

Riassunto. «Dall'enigma del significato alle figure del lettore»: il sottotitolo del libro di A.-M. Pelletier esprime bene il problema e l'itinerario che si presenta oggi all'interprete della Scrittura. Il punto di partenza è l'esegesi storico-critica; ma l'atto di lettura, come ricorda la tradizione dei Padri e come mostrano, con metodo e linguaggi diversi, le teorie letterarie moderne, è anche opera del lettore che diventa, nel processo interpretativo, l'altro che dialoga con il testo (e con l'autore).

Résumé. «De l'énigme du sens aux figures du lecteur»: le sous-titre du livre d'A.-M. Pelletier exprime bien le problème et l'itinéraire qui se présente aujourd'hui à l'interprète de l'Écriture. Le point de départ est l'exégèse historico-critique; mais l'acte de lecture est aussi, comme le rappelle la tradition des Pères et comme le montrent, avec des méthodes et des langages différents, les théories littéraires modernes, œuvre du lecteur devenant, dans le processus interprétatif, l'autre qui dialogue avec le texte (et avec l'auteur).

Summary. «From the enigma of the sense to the figures of the reader»: the subtitle of the book of A.-M. Pelletier expresses well the problem and the itinerary the interpreter of the Scripture encounters today. The point of departure is the historical and critical exegesis; but the act of reading is also, as the tradition of the Fathers reminds us and as the modern literary theories show with different methods and languages, an act of the reader: through the interpretative process the reader becomes the other who converses with the text (and with the author).

Inhaltsangabe. «Vom Rätsel der Bedeutung zu den Figuren des Lesers»: der Untertitel des Buches von A.-M. Pelletier drückt sehr gut das Problem aus, das sich heute dem Erklärer der Heiligen Schrift vorstellt. Der Ausgangspunkt ist die historisch-kritische Exegese. Aber der Vorgang des Lesens, wie die Tradition der Väter erinnert und wie die literarischen modernen Theorien durch Methode und verschiedene Ausdrucksweisen zeigen, ist auch das Werk des Lesers, der im Erklärungsablauf derjenige, der sich mit dem Text (und mit dem Verfasser) unterhält, wird.

Seals in Ancient Mesopotamia and Seals of God in Revelation*

Marilyn Kelly-Buccellati
California State University, Los Angeles-USA

Certain aspects of human culture in the ancient Near East from prehistoric and protohistoric times would still be recognized in the modern world even when they no longer would serve a useful purpose — for instance, Upper Paleolithic hand axes. Other specific aspects of the earliest evidence of human culture, on the other hand, we still actively employ — for instance certain geographical names such as those for the city of Aleppo, for the Euphrates or the Tigris Rivers. These names are among our earliest attested geographical designations in the area and appear to go back to prehistoric times, since they stem from a substratum language which long preceded the earliest attested historical languages. The same is also true for a very prominent aspect of late prehistoric and protohistoric material culture, namely the use of seals, both stamp seals

* This article comes partly out of research I conducted while spending a semester at the *Facoltà di Teologia di Lugano* in the Winter semester 1994-95. While the part on ancient Mesopotamian seals comes directly from my own research and excavations in Syria (from which I have derived the illustrative material used in the article, some of which is published here for the first time), my interest in connecting my previous research with the New Testament was stimulated by conversations with the Rector of the *Facoltà*, Fr. Georges Chantraine S.J., and with its Secretary General, Fr. Ernesto William Volonté. I came to spend part of my sabbatical year (1994-95) at the *Facoltà* to be near the bishop of Lugano and founder of the *Facoltà*, Msgr Eugenio Corecco in what, very sadly, turned out to be the last months of his life. While in Lugano I came to greatly admire the *Facoltà* and its students. This small contribution is dedicated to the *Compagnia di Santa Teresa*, whose help and encouragement during the period of its composition made a great deal of difference to me.

and cylinder seals. Writing, and therefore what we call civilization, developed for the first time in the ancient Near East somewhere between 3500 and 3000 B.C. Stamp seals precede the introduction of writing, while cylinder seals are contemporary with it. In this article, I will first look at some of the uses of seals in the ancient Near East before the advent of Christ, especially as connected with recent discoveries we have made in our own excavations in Syria, and then give some thoughts on seal imagery in the New Testament.

1. THE SYRO-MESOPOTAMIAN BACKGROUND

a. Earliest Development of Seals

The earliest seals were stamp seals from sites in Mesopotamia such as Arpachiya in northern Iraq dating to what is known as the Ubaid period, about 4000 B.C.¹ Cylinder seals were first employed around 3500 B.C. and developed at a point when writing was also in its infancy. Writing grew out of an economic need; its evolution is strictly linked with the temple and civil administrations of the independent city states which were prevalent in southern Mesopotamia in this period. The prehistory of writing was a long one, as we now know that its antecedents began around 8000 B.C. through the making and preservation of tokens which carried a numeric as well as a substantive meaning; these tokens came at a later stage to be kept inside clay balls.² Later the tokens were also impressed on the outside of these balls as a more practical method of knowing what was inside without having to break the balls; of course in case of a dispute the balls could be broken to verify the number and type of tokens. The balls were often sealed all over the outside with stamp and cylinder seals.³

The next stage came with the impression of the tokens on flat pieces of clay — the first tablets. From the very beginning of writing, around 3500 B.C., cylinder seals

¹ M. E. L. MALLOWAN and J. CRUIKSHANK ROSE, «Excavations at Tall Arpachiya, 1933», in *Iraq* 2 (1935), 1-178.

² We have about twenty five clay balls sealed with stamp and cylinder seals from excavations in Mesopotamia and Syria. These balls are often referred to as *bullae*, from the Latin term used in the Middle Ages to indicate seal impressions attached to important documents.

³ Evidence of this development came first from the stratigraphy of the city of Uruk in southern Mesopotamia. In Uruk V clay balls are sealed with both stamp and cylinder seals, giving us the earliest evidence for cylinder seals. By the next level, Uruk IVb, stamp seals had gone out of use and cylinder seals were prominent. This is the only stratified site where we have evidence of this transition from stamp to cylinder seals. The development of tokens and their importance for numeration and writing is discussed in detail in D. SCHMANDT-BESSERAT, *Before Writing*, 2 vols, Austin, University of Texas Press, 1992.

were rolled on tablets. Their functional connection with the development of writing is not clear to us as yet, but the following considerations are important for our topic. Writing developed out of a bureaucratic need to keep records — in the beginning «texts» appear to center around numbers of goods (*e. g.*: «4 sheep»). Cylinder seals may have developed in a parallel mode in order to specify the owner of the goods. In other words during the early stages, the «writing» system was not sufficiently developed to enable the scribe to express personal names (or names of cities or institutions such as the temple). Therefore a parallel system was developed which was strictly iconographic; this system did not «picture» the individual (or indeed refer to an individual in any specific manner) but rather stood for the individual (*i. e.* symbolized the individual). The iconographic motif then came to represent a certain individual in front of the bureaucracy and also became the self-identification of that person. The range of the motifs in this earliest period is intriguing in that they represent animals or people working, for example potters making large jars, or the activities of a bearded man interpreted as a king. The cylinder seal format is also interesting. The original stamp seal format was abandoned for the cylinder probably because the surface of the stamp seal was not sufficiently large to encompass the diversity needed to produce the number of different seal designs needed by individuals — even at this early stage.

Thus from the very beginning seals were employed in a shape and for purposes which then lasted thousands of years. That is, we have evidence even in this early period of seals used to seal doors, jars, boxes and baskets. From our own excavations at the site of Qraya, along the Euphrates River in eastern Syria, we discovered a number of both stamp seal and cylinder seal impressions⁴ (*Fig. 1*)⁵. To seal a container or a door, the seal was rolled on a lump of clay which had been placed over a portion of the cover of the container or, in the case of a door, over a peg and string used to tie the door closed. This system never envisioned that the clay lump would be strong enough in itself to be used as a lock or other physical device to prevent a person from breaking into the container or room. There was a door lock and a guard for this purpose.⁶

What is even more significant for our present argument is that, from the beginning, seals appear to have belonged to a specific person. That is to say, in most instances a seal did not belong to an administrative entity such as a temple or a bureau in the city administration, to a kinship group such as a tribe or a family, or to any other type of

⁴ G. BUCCELLATI, «Salt at the Dawn of History: The Case of the Bevelled Rim Bowls», in *Resurrecting the Past. A Joint Tribute to Adnan Bounni* (eds. P. Matthiae – M. Van Loon – H. Weiss), Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 67, Leiden, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1990, 17-40; K. SIMPSON, «Qraya Modular Reports, N° 1: The Early Soundings», in *Syro-Mesopotamian Studies* 4/4 (1991).

⁵ See, pp. 84-88.

⁶ Just as 3000 years later they were used in the same way to seal Christ's tomb (*Mt* 27 : 66); note that here too there was need for a guard. In *Rev* 20 : 3 a seal is used in this sense also.

group, but belonged instead to an individual person.⁷ The earliest seal designs only have visual representations of figures and no inscriptions, as in *Fig. 1*. From the beginning of the development of cylinder seals two factors are evident: the designs were complicated iconographically and no two seal designs were exactly alike. This is the case whether the seals or sealings are excavated from the southern heartland around the city of Uruk or at great distances from it in northern Syria and southeastern Anatolia. Around 2500 B.C., when the seals themselves begin to be inscribed, the inscriptions contain the name and in many cases the patronymics of the individual seal owner. An individual would ordinarily only have one seal which in many cases was buried with them.⁸

b. Seal Use in the Third Millennium

There is more evidence for seal usage in the third millennium B.C., in connection with administrative practices as known through excavated cylinder seals and sealings. From our own excavations in the ancient Hurrian religious center of Urkesh (modern Mozan), dating to the late third millennium, we have a large corpus of sealings resulting from these practices.⁹ On the southwestern edge of the High Mound, just inside what appears to be the city wall in this area, and possibly near a major gate, we are excavating

⁷ This is very clear from about 2300 B.C. onward. Before this period some seals may have been used as institutional seals. One case in point is a group called «city seals» because they have the names of cities inscribed on them. These seals were in existence only for a short period of time, around 2500 B.C.; this tradition was not continued. See R. J. MATTHEWS, *Cities, Seals and Writing: Archaic Impressions from Jemdet Nasr and Ur*, Materialien zu den Frühen Schriftzeugnissen des Vorderen Orients 2, Berlin, Gerb. Mann Verlag, 1993, and my forthcoming review, «Review of Matthews 1993», in *Archiv für Orientforschung*, 1996. In later times deities could have a seal; for instance the god Assur had a seal in the Old Assyrian period. Kings and queens could possess multiple seals: from our excavations in the ancient Hurrian city of Urkish (Mozan), we have uncovered evidence of seven seals belonging to the queen and five of the king. Research on the use of cylinder seals in an administrative context as evidenced by excavated seal impressions from the fourth and third millennium is very much in the forefront of scholarship in the field of Syro-Mesopotamian studies today.

⁸ For the case of a tomb from Assur with three seals see M. LARSEN, «Seal Use in the Old Assyrian Period», in M. Gibson–R. Biggs, *Seals and Sealing*, Bibliotheca Mesopotamica 6, Malibu, Undena Publications, 1977, 89–105. In the Hurrian city of Urkesh the seal cutters went to great lengths to differentiate in small details the various seals of the queen which were used contemporaneously by the various representatives of the queen. In one case from Urkesh, baskets were sealed by the cook of the queen, see G. BUCCELLATI – M. KELLY-BUCCELLATI, *A King and Queen of Urkesh (Mozan): Evidence from the Royal Storehouse AK*, Bibliotheca Mesopotamica, Malibu, Undena Publications (forthcoming in 1996).

⁹ The ongoing excavations at Mozan are directed by G. Buccellati and myself; they are sponsored by IIMAS, The International Institute for Mesopotamian Area Studies. Excavations at Mozan have been funded in part by The National Endowment for the Humanities (grant RO21543–87), The Ambassador International Foundation, The Kress Foundation, and various private donors. The Mozan seal impressions reproduced here were drawn by Cecily J. Hilsdale. See particularly G. BUCCELLATI – M. KELLY-BUCCELLATI, *Mozan I*, Bibliotheca Mesopotamica 20, Malibu, Undena Publications, 1987.

a royal storehouse dating to about 2300 B.C. (the Akkadian period). What we have excavated of this building thus far is characterized by a plan with two major wings, one being the mirror image of the other; such a symmetrical layout is typical for the buildings of this period farther to the south in Akkad itself. A unique feature of this plan is the existence of two small closets or vaults each with an antechamber preceding it. Thus far we have excavated only one of these vaults with its antechamber and a large room connected to it. On the mud floor of the vault, the antechamber and the larger room were about 600 seal impressions. From the reverse of these impressions we have the imprints of the objects these seals were sealing. Some of the impressions were used in conjunction with the sealing of doors (*Fig. 2*), possibly the vault itself. Many had been employed to seal jars (*Fig. 3*), others boxes or baskets (in which case the reeds of the baskets are clearly seen in the reverse of the impression). Two of these seals are inscribed with the name and title of the seal owner while in several others the names of a king and queen of Urkesh appear.¹⁰ The seals had been carved locally and used unique motifs. One seal design which has been found for the first time in the Mozan material is a scene with a small attendant touching the lap of a seated woman (*Fig. 6*). Such intimate human gestures are very rare in the ancient Near East; this one is evocative of a kind of personal connection but the nature of the connection is not clear.¹¹

One interesting aspect of the Mozan designs is that they use some of the same motifs in different ways; that is to say, specific motifs are recombined and reorganized so that some elements are the same but others have been added (*Figs. 4-7* show the scene with and without the table). This also occurs in the seal inscriptions. The knowledge of the proper seal design or designs which could be used to reseal was fundamental to the operation of the administrative system since only a seal owner (or the designated representative of the owner) was authorized to open the seals, and therefore reseal them. All of these details serve to emphasize the fact that seals had come to be seen more and more as an extension of the personal power of their owner: they properly stood for him or her, and authorization to use them implied delegation of this personal power.

¹⁰ Seven from this storehouse can be attributed to the queen and five to the king, named Tupkish. The importance of storehouses and their sealing can be seen in a second millennium Hittite myth which reflects an older Hurrian myth. In the song of Ullikummi, Ea asks the gods to open the primeval storehouses and to get from there a tool not used since creation, after which they will reseal the storehouses: «Open again the old, fatherly, grandfatherly storehouses. Let them bring forth the seal of the primeval fathers and with it reseal them». H. A. HOFFNER, *Hittite Myths* (ed. G. M. Beckman, transl. H. A. Hoffner), Society of Biblical Literature, Writings from the Ancient World 2, Atlanta (Georgia), Scholars Press, 1990.

¹¹ Just as they are rare in the Old Testament, however see *Gen 24 : 2* and *47 : 29*; on both occasions a solemn promise is connected with the gesture of putting a hand under the thigh. We have no parallels for the Mozan examples which date to around 2300 B.C.



Fig.1 Seal impression from Qraya dating to the end of the fourth millennium B.C.

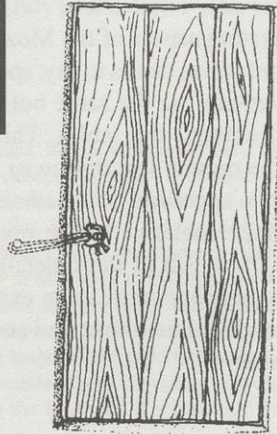
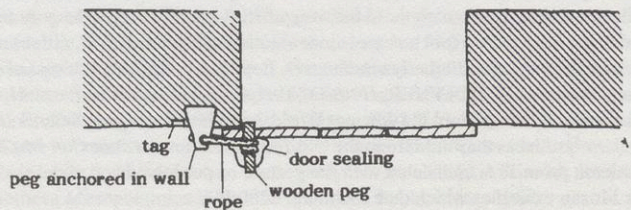


Fig. 2 Reconstruction of the door sealing mechanism from Mozan



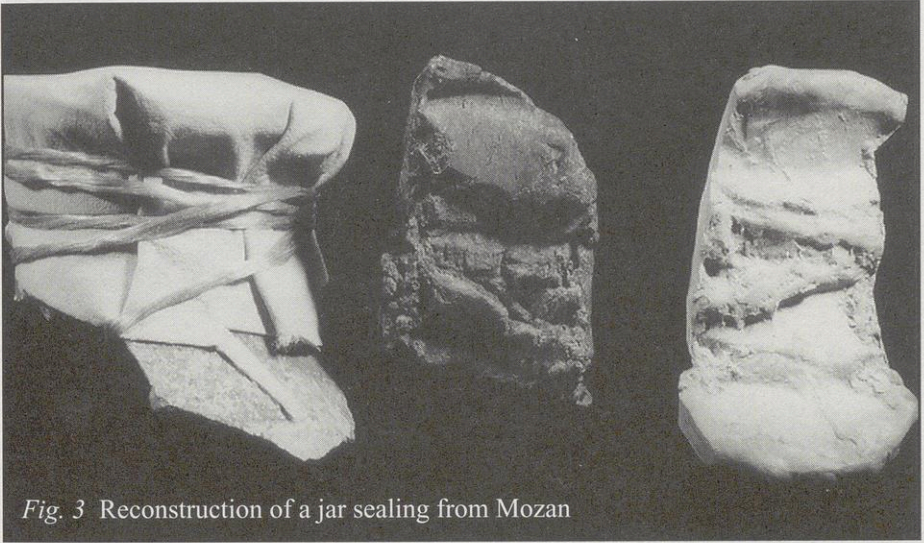


Fig. 3 Reconstruction of a jar sealing from Mozan



Fig. 4 Mozan seal impression showing part of the lyre and table scene
(Photo number VE8b3201)



Fig. 5 Mozan seal impression showing part of the lyre and attendant scene (Photo number VE7-2407)



Fig. 6 Composite drawing of the lyre and table scene from Mozan

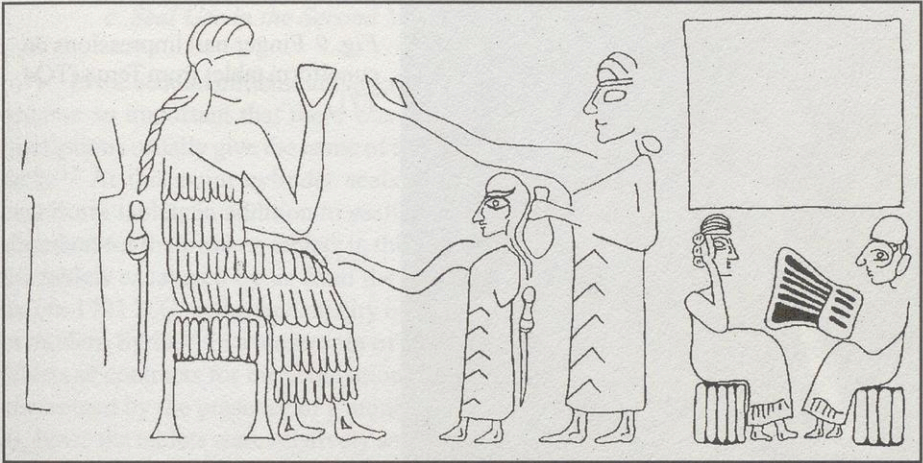


Fig. 7 Composite drawing of the lyre and attendant scene from Mozan



Fig. 8 Terqa contract with seal impressions of the witnesses (TQ4 T63)



Fig. 9 Finger nail impressions on cuneiform tablet from Terqa (TQ4 T71)



Fig. 10 Garment border impression on cuneiform tablet from Terqa (TQ4 T63)

c. Seal Use in the Second Millennium

In the second millennium inscriptions on cylinder seals are standard and at times became so important that there was little room for an iconographic motif. The seal inscriptions usually give the name of the seal owner, his or her patronymics and tutelary deity.¹² At this point cylinder seals were mainly employed by individuals to seal cuneiform tablets in addition to sealing doors and containers¹³; our evidence is more abundant for their use on tablets in this time period. By way of example we can look at the tablets excavated by us from the house of a man named Puzurum who lived just before 1721 B.C. in the ancient city of Terqa located along the middle Euphrates River in modern Syria.¹⁴ In a storeroom of this house we excavated a number of cuneiform tablets of contracts for the acquisition and sale of land and houses. The contracts were guaranteed by the presence of a number of witnesses who also sealed the tablets (*Fig. 8*). Since the tablets were relatively small and since a number of witnesses were needed to seal them (four or five), in effect only a portion of the seal design could be rolled onto the tablet. However the name of each of the witnesses sealing the contract was written next to the impression of their seal. There were times when a person had only a limited need for a cylinder seal. In this case they could have a seal carved out of clay instead of stone; we found several of these cylinder seals made from clay in the excavations at Terqa.

There were, however, two other possibilities of indicating individual affirmation or ownership if the individual did not have a seal. One was to make a series of finger nail impressions in the clay (*Fig. 9*). The other possibility was to impress the hem/border of the garment into the clay (*Fig. 10*). In *Fig. 10*, one of the witnesses, Hazibum, obviously did not have a seal available, so he impressed his garment border (Akkadian *sissiktu*). The scribe wrote next to the garment impression: «Garment border of Hazibum». In all cases however (seal, finger nail, or hem impression) the impression signifies the agreement of that individual to the legal ramifications of the contract, or, in the case of goods or doors, their authority over such. Certainly the impression of a

¹² For details see Henri LIMET, *Les légendes des sceaux cassites*, Brussels, Académie Royale de Belgique, 1971.

¹³ From the Mari archives come a number of cuneiform texts concerned with the opening and resealing of storeroom doors, see especially G. DOSSIN, *Correspondance féminine*, Archives Royales de Mari 10, Paris, Geuthner, 1978, 39, n° 12; J. BOTTÉRO, *Lettres de Mukannishum*, Archives Royales de Mari 13, Paris, Geuthner, 1964, 32-34, n°s 14-15.

¹⁴ The Terqa excavations, directed by Giorgio Buccellati and myself, were conducted between 1976 and 1987. On the seals from Terqa see M. Kelly-Buccellati, «Miniature Art from Terqa, 1700 B.C.: New Sources for Mid-Second Millennium Art in Mesopotamia», in G. BUCCELLATI – Ch. SPERONI, *The Shape of the Past: Studies in Honor of Franklin D. Murphy*, Los Angeles, Institute of Archaeology and Office of the Chancellor, University of California, 1981, 45-54; id., «Sealing Practices at Terqa», in *Insight Through Images: Studies in Honor of Edith Porada* (ed. M. Kelly-Buccellati), Bibliotheca Mesopotamica 21, 1986, 133-142, pl. 27.

cloth border or even less finger nail impressions did not have the individuating characteristics that the personalized iconography (with or without a seal inscription naming the seal owner) of a cylinder seal did have, but they were perceived as an important part of an individual and could therefore be used where necessary to symbolize the person. The cases of the use of the garment hem or finger nail impressions are few as most important individuals did own a cylinder seal.

2. SEAL IMAGERY APPLIED TO CHRIST AND TO THE SPIRIT

Against the backdrop of this 4000 year long tradition of seal use, we can now look at two aspects of the New Testament as they are connected with this cultural phenomenon. Throughout the history of Palestine, stamp seals were much more important than cylinder seals, which were for the most part imported.¹⁵ But stamp seals were utilized in the same manner as cylinder seals in Mesopotamia and had the same significance: that of representing personal identity and control. In the time of Christ, signet rings (stamp seals mounted to be worn as rings), in addition to conveying the personal identity of the owner, were a sign of wealth and power (thus probably the Greek *sphragis* mentioned in *1 Cor* 9 : 2; *2 Tim* 2 : 19; *Rev* 5 : 1; 6 : 1; 7 : 2; 8 : 1; 9 : 4). In Revelation these seals are most important, and in fact central to the events which are depicted.¹⁶ Next to the use of seals, the significance of the hem of the garment as representing personal identity also plays an important role. We will begin with this aspect.

a. The Garment Border of Christ

The New Testament emphasizes the fact that people wanted to touch Christ. They wanted to touch him because, as *Lk* 6 : 19 explains, «power came out of him that cured them all»¹⁷. This explains why there was always the problem of large crowds following him; they were not following him at a distance, but were all surging forward

¹⁵ H. LEU-KEEL, *Vorderasiatische Stempelsiegel: Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz*, Orbis Biblicus et Orientalis 110, Freiburg, Universitätsverlag, 1991.

¹⁶ In the New Testament the word «seal» (*sphragis*) is used sixteen times, ten in Paul and six in Revelation. Paul uses the term in the sense discussed below under II, 2, p. 66, that is, in connection with the alliance. For a review of Mesopotamian iconographic and literary traditions which may have had some bearing on the imagination of the author of Revelation see J. H. CHARLESWORTH, «Folk Traditions in Jewish Apocalyptic Literature», in *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies Since the Uppsala Colloquium* (eds J. J. Collins and J. H. Charlesworth), Journal for the Study of Pseudepigrapha, Supplement Series 9, Sheffield, JSOT Pr., 1991, 91-113.

¹⁷ The citations are extracted from *The Jerusalem Bible*, New York: Doubleday, 1990.

seeking to touch him. He was in constant danger of being physically overwhelmed by the crowds and took strong measures to avoid this. This is the reason for the surprised reaction of his disciples to his question: «Who touched my clothes?» (*Mk 5* : 30-31, see also *Lk 8* : 44-45).

One of the people who succeeded in touching him was a hemorrhaging woman (*Lk 8* : 43-48, *Mk 5* : 25-34 and *Mt 9* : 20-22). In Matthew and Luke she is described specifically as touching the border of his cloak.¹⁸ This was the most important portion of an ancient garment and often was the only part with a design decorating it.¹⁹ Yahweh had ordered the «Jews to put tassels on the hems of their clothes and to work a violet thread into the tassel at the hem. You will have a tassel, and the sight of it will remind you of all Yahweh's orders and how you are to put them into practice» (*Num 15* : 38-39).

These tassels then were a reminder of the special relationship with Yahweh and his law.²⁰ More important than its design, the garment border was another sign which could be used to symbolize personal power and authority.²¹

It would be a mistake to suppose that these two references to the garment border in the texts concerning the hemorrhaging woman are there almost accidentally; the emphasis in the two texts on the fact that she touched this portion of the garment is a calculated articulation of the specific appeal of the garment border as the most significant portion of the robe. The power of this symbol was not a self-conscious allusion to that same contemporary practice attributed to the scribes and Pharisees of wearing particularly decorated garment borders, but rather to the charisma of Christ and specifically, in these texts, to his healing power. The Gospel writers project this importance and also presumably the perception of the woman. In the eyes of the woman the garment border of Christ was equated with the person and power of Christ and therefore was the most significant part to touch.

In order to demonstrate the validity of this argument another text can be quoted. The garment border is again referred to in *Mt 14* : 35-36: «When the local people recognized him they spread the news through the whole neighborhood and took all that

¹⁸ The Greek word used in *Mt 9* : 20 and *Lk 8* : 44 is *kraspedon*, the edge of his cloak. In *Mk 5* : 27 the less specific *himation* indicates only in a general way his cloak.

¹⁹ Christ criticizes the Pharisees for the size of their tassels (*Mt 23* : 5); here the plural of *kraspedon* is used. See also J. MILGROM, «Of Hems and Tassels: Rank, Authority and Holiness Were Expressed in Antiquity by Fringes on Garments», in *Biblical Archaeological Review* 9/3 (1983), 61-65.

²⁰ See also *Deut 22* : 12.

²¹ For a study of garment borders in the second millennium see S. SCHROER, «Der Mann im Wulstsaummantel. Ein Motiv der Mittelbronze Zeit IIB», in O. Keel-S. Schroer, *Studien zu Den Stempelsiegeln aus Palaestina / Israel*, I, Orbis Biblicus et Orientalis 67, Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1985, 49-115.

were sick to him, begging him just to let them touch the fringe of his cloak. And all those who touched it were saved». ²²

Again, the border (*kraspedon*) is referred to specifically as being the object most appropriate to touch in order to receive the saving grace of Christ. The symbol of the garment border in the time of Christ as viewed through these texts is analogous then to the expression of personal identity and power in the second millennium Terqa example just discussed. ²³

The garment border in antiquity was always the most decorated portion, and in many cases the only decorated part of the garment. Because of this it was seen as appropriate to consider it as a symbol of personal authority and power. ²⁴ The cultural possibility of impressing it into clay tablets was no longer alive in the time of Christ but here we have a case of the transformation of an ancestral model whereby the garment border still had a similar significance if not a similar physical use. We do not have here a mere case of a formal similarity, but a more substantive parallel, whereby a physical object intimately connected to an individual person had come to characterize that person and his power.

b. The Servants Sealed and the Concept of Alliance

Seals were used on objects, not persons, in the ancient Near East. ²⁵ An extension of the concept of sealing and a restructuring of ancient and contemporary ideas and forms can be seen in the conceptualization of seals as visual expressions of the divine link.

The sealing of God's servants is used in *Rev* 7 to highlight the bond between God and his people and therefore unites this portion of the text to the Old and New Testament concepts of the relationship to Yahweh and Christ.

²² See also *Mk* 6 : 56.

²³ There is of course no historical connection between the two and the use of cylinder seals even in Mesopotamia had ceased by this time. My point is only that a perceived importance of the garment hem continued to exist in the time of Christ. This is most striking in the second and third century funerary statues from Palmyra with their depiction of kaftans decorated with elaborate borders.

²⁴ In one ancient Near Eastern text touching the god's garment hem is a gesture of confidence and allegiance: «when Marduk entrusted the rule of Assyria to me I grasped the hem of his divine majesty», cited in *The Chicago Assyrian Dictionary*, Vol. S, Chicago, The Oriental Institute – J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1984, 324, s. v. *sissiktu*.

²⁵ We are not referring here to tattooing or other methods of marking the human body nor to the branding of animals. For a discussion of this see J. MASSYNGBERDE FORD, *Revelation: Introduction, Translation and Commentary*, The Anchor Bible, Garden City, New York, Doubleday, 1975, 116-117; still of current interest is F. J. DÖLGER, *Sphragis*, Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1911. See also G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, London, Longmans, Green and Co., 1951, who reviews the evidence drawn from the classical world, but mainly discusses the image of the seal in connection with Baptism and Confirmation from a theological point of view.

In *Rev* 7 : 2, an angel rises in the east «carrying the seal of the living God». The angel calls to the angels of destruction and tells them to wait «until we have put the seal on the foreheads of the servants of our God».

That is, the seal of God will indicate who out of the totality are the «servants of our God». The seals on the foreheads of the faithful protect them because the seals signify that they are «owned» by God who has given no creature authority to touch them.²⁶ That this seal is a sign of the absolute protection by God is made clear in *Rev* 9 : 4: «they were forbidden to harm any fields or crops or trees and told to attack only those people who were without God's seal on their foreheads».²⁷

The sealing of these persons is a public expression of an alliance between God and the individual.²⁸ An analogous public expression of this alliance is constituted by the image of the blood of the lamb in *Ex* 12 : 1-7.

The Old Testament alliance between Yahweh and the people of Israel is conceived in a manner articulated in ancient Near Eastern terms. From the historical point of view, alliances were developed in Syria and Palestine in the second half of the second millennium as a political relationship between one of the larger, powerful states (Egypt or the Hittites) and minor local states. These alliances are actualized in the form of a treaty (Akkadian *rikistu*) written on clay tablets and sealed by the kings involved.²⁹ In one instance we have both a letter of the Hittite king Suppiluliuma to his vassal Niqmadu, king of Ugarit, referring to a future treaty, and also the treaty itself written later. The earlier letter states the terms for the granting of the future alliance in very specific language: «When in the future the great king [Suppiluliuma] will have gotten the better of this king [a minor king revolting against Hittite authority], the great king will give you an alliance treaty *sealed with his grand seal*».³⁰

The same concept may well be present in *Ex* 31 : 18: «When the Lord finished speaking to Moses on Mount Sinai, he gave him two tablets of the Testimony, tablets of stone, *written by the finger of God*».

In both of these situations, the alliances are confirmed personally by the greater power involved, by God on the one hand and the king on the other. This direct, personal involvement is signaled in one case by the description of the tablets as having been personally written by God, and in the other by the explicit promise that the treaty will

²⁶ See J. MASSYNGBERDE FORD, (cited n. 25), 94, for a discussion of the people owned by God.

²⁷ This is also the meaning of the use of seal in *2 Cor* 1 : 22 discussed below.

²⁸ This connection is also made by Paul in *Eph* 4 : 30, but especially *Eph* 1 : 13-14, discussed below.

²⁹ See the classical treatment by G. E. MENDENHALL, «Covenant Forms in Israelite Tradition», in *Biblical Archaeologist* 17 (1954) 50-76; and more recently id. – G. A. HERION, «Covenant», in *The Anchor Bible Dictionary*, I, New York, Doubleday, 1992, 1179-1202.

³⁰ J. NOUGAYROL, *Textes accadiens des Archives Sud*, Paris, Klincksieck, 1956, 35: Palais Royal d'Ugarit 4; G. BUCCELLATI, *Primer of Mesopotamian History*, Los Angeles, UCLA, 1991, 180.

be sealed with the personal seal of the king. The «finger of God» and the «seal of the king» are analogous then in this type of relationship. The overarching message in both instances is that the highest authority is personally guaranteeing the alliance. In an analogous sense, the sealing of the foreheads of the servants of God in Revelation is the reflection of a long vigorous cultural and religious tradition in Syria and Palestine. The sealed forehead is an emblematic expression of the personal involvement of God in dealing with his people.

St Paul represents a similar type of seal imagery when he connects the sealing of the servants with the Holy Spirit.

«It is God who gives us, with you, a sure place in Christ and has both anointed us and *marked us with his seal*, giving us as pledge the Spirit in our hearts» (2 Cor 1 : 21-22). «You have been *stamped with the seal* of the Holy Spirit of the Promise, who is the pledge of our inheritance» (Eph 1 : 14). «Do not grieve the Holy Spirit of God who has *marked you with his seal*» (Eph 4 : 30).

These three examples have a particular pertinence to our discussion since in these three passages the Holy Spirit is encountered in two ways: 1) as the One who impresses his seal to seal the servants of God thereby symbolizing the alliance of God with the Church (Eph), and 2) as being himself symbolized by the seal and its use (2 Cor). In every meaningful sense the Holy Spirit is characterized here in St Paul with the traditional and fundamental particularities of a seal: it, in itself, symbolizes the individual (2 Cor) and can be used to demonstrate possession, ownership, or control over persons (Eph) or objects. The Trinitarian implications of these passages will be discussed below.

c. *The Seven Seals*

In Rev 5 the visionary sees the Father («the one who is sitting on the throne») who has in his hand a scroll which is described in 5 : 1: «a scroll that was written on back and front and was sealed with seven seals»; or in 5 : 5: «so he will open the scroll and its seven seals».

The seals must be «opened»³¹ before the scroll can be read. The breaking of the

³¹ The term used in connection with the seals is literally «to loosen» (*luô*) and «to open» (*anoigô*), not «to break». It has been noted in the literature on the Book of Revelation that the sequence of actions in the text refers to the scroll first and then to the seals: «open the scroll and loosen its seals» (Rev 5 : 2) or «he will open the scroll and its seven seals» (5 : 5). This does not seem like a logical order of events since scrolls were normally sealed in such a way that opening the scroll would entail first breaking the seal or seals. This may be relevant for our argument because it implies that the action of opening is important in itself, more so than the subsequent reading of the scroll. There is the possibility that the document could be written on a folded text, see J. MASSYNGBERDE FORD, (cited n. 25), 92-95; she also refers to a scroll found by Yadin in the Judean desert which had seven threads sealed with seven seals, see *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (ed. Y. Yadin), Oxford, Oxford University Press, 1962, 92.

seals and the reading of the scroll is so important that «I saw a powerful angel who called with a loud voice : “Who is worthy to open the scroll and loosen its seals?”» (5 : 2). The response is at first negative: «there was no one in heaven, or on the earth or under the earth who was able to open the scroll and read it» (5 : 3). That is, there was no created being, whether living or dead, who could open the seals.

To rephrase the question in ancient Near Eastern terms we could ask whose seals had been used to seal the scroll³² : it is not a question concerning the physical ability to break a lock, but about the authority to undo a sealing. In other words, opening a seal is not an isolated act, but a moment in an interactive and dynamic sequence of events.³³

«Then I saw, in the middle of the throne with its four living creatures and the circle of the elders, a Lamb standing» (*Rev* 5 : 6).³⁴ When the Lamb first appears, nothing happens immediately; it is not even clear what relation the Lamb has to the drama being enacted. But when «the Lamb came forward to take the scroll from the right hand of the One sitting on the throne, and when he took it» (5 : 7-8) only then does it become clear to the other figures present (the four living creatures and to the twenty four elders) that the Lamb has the power to open the seals. That is, it is clear to them that the Lamb is equal to «the One sitting on the throne», and has equal jurisdiction. Immediately on realizing this the four living creatures and the twenty four elders prostrate themselves in adoration before the Lamb. They have recognized him through the power of the seals. «And when he took it [the sealed scroll] the four living creatures prostrated themselves before him and with them the twenty four elders» (*Rev* 5 : 7).

At this point the scene becomes greatly enlarged. The saints are introduced («a golden bowl of incense which are the prayers of the saints»). Added to these, the heavenly hosts are congregating: «I heard the sound of an immense number of angels gathered round the throne and the living creatures and the elders; there were ten thousand times ten thousand of them and thousands upon thousands» (5 : 11).

Not only the saints and the heavenly hosts are suddenly present but also «all the

³² In New Testament times seals of witnesses were also used to seal as we have seen was the case in the second millennium.

³³ This authorization entailed the giving of the seal to the person being authorized so that they could reseal the scroll. In ancient Near Eastern contexts, functionaries with their own seals often had authority over a certain aspect of the bureaucracy and therefore could break seals and reseal the doors or containers in question on their own authority.

³⁴ Note that the throne is conceived here as a large platform similar to the one Solomon built to address Yahweh in *2 Chron* 6 : 12: «for Solomon had made a bronze platform, five cubits long, five cubits wide, and five cubits high, which he had placed in the middle of the court and on which he was standing». A depiction of this type of platform is rendered on the façade of the tomb of Darius II at Naqsh-e Rostam. In the forefront of this field of iconographic research is the work of O. Keel, see O. KEEL – C. UEHLINGER, *Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlungen des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz*, Mainz, Verlag Philip von Zabern, 1990.

living things in creation — everything that lives in heaven, and on earth, and under the earth, and in the sea» (5 : 13).

Why is it then that not only the church but all the angels immediately enter this scene? Why, in striking contrast to the earlier atmosphere in the scene, a sense of joy is now pervasive?³⁵ In my opinion this may result from the recognition that present here with the Father and the Son is also the Spirit; that we have, in other words, *a Trinitarian drama being enacted*. In this drama, the seals are a primary factor: their role is to be the personal link between the Father and the sacrificed Lamb, His Son; as such, they are a symbolic representation of the power of the Holy Spirit. In this way we can read this scene as a metaphor of the Trinitarian relationship; a metaphor set in cultural terms which are well understood by the writer and his audience. Through this metaphor, the Trinitarian relationship can be viewed as equally shared personal power which is individual and distinct but which cannot be separated. In this scene, the Father and the Son are bound together through the Holy Spirit as symbolized by the power of the seals. The link through the seals is, by the very nature of a seal as known cultural phenomenon, a personal one and one of self identification.

The next portion of the drama centers around the opening of the seals and the eschatological events unleashed by the opening of each successive seal. The text directly links these events with the individual opening of each seal. In other words the events are not called forth specifically from the book itself (although they may well be linked with its contents), but rather they are called forth by the opening of the seals. It is the power of the seals and the power to open them which calls forth these events, not the reading of the book!³⁶ This can also be seen from the fact that the book is not mentioned again in this context.

If my interpretation is correct, the image of the seal as a way of symbolizing the Holy Spirit is one of the few representations of the Trinity we have in the New Testament. Specifically in this scene, the opening of the seals unleashes the power of the Spirit. One may consider the possibility that this refers not just to an eschatological moment, but to the very first outpouring of the Spirit at Pentecost, as the event made possible by the Lamb, slain for our redemption. The coming of the Spirit on the occasion of Pentecost was heralded by extraordinary cosmic events: «when suddenly there came from heaven a sound as of a violent wind which filled the entire house in which they were sitting; and there appeared to them tongues of fire; these separated and came to rest on the head of each of them» (*Acts 2 : 2-3*).

³⁵ This earlier atmosphere, that is the emptiness of heaven, is stressed in the Geez Commentary, *Törgwame Qälämsis*; on this book, R. W. COWLEY, *The Traditional Interpretation of the Apocalypse of St John in the Ethiopian Orthodox Church*, London, Cambridge University Press, 1983.

³⁶ It is also interesting to note that the first four seals have a very specific iconographic design; this connection will not be discussed here.

In this case the effect of the coming of the Spirit was a positive one, *e. g.* the gift of speaking languages previously unknown to them and the power to convince through their preaching. But the coming of the Spirit does not always convey such positive effects. In Jn 15 : 26 Christ says: «when the Paraclete comes... he will be my witness».

And in addition what will he do? «And when he comes he will show the world how wrong it was about sin (*hamartia*), and about who was in the right (*dikaiounes*), and about judgment (*kriseos*)» (Jn 16 : 8). «About judgment, in that the prince of this world is already condemned» (Jn 16 : 11).

The emphasis here is on negative judgment. In the same way the breaking of the seals and the consequent unleashing the power of the Spirit has many destructive aspects, though at the same time the faithful are upheld (Rev 7). The articulation of the details of the destruction and the marking of the servants of God from destruction are contained in the text within the context of the opening of all seven seals. Thus the most dramatic moment of all comes at the end: «When he opened the seventh seal, there was silence in heaven for about half an hour» (Rev 8 : 1).

A coherent picture emerges of the coming of the Spirit for the judgment of the world and the marking of the servants with the seal of God. In both contexts, the Church is signaled out for divine protection.

From the texts both of Revelation and St Paul I have discussed, it seems reasonable to suggest that the seal of God is the Holy Spirit³⁷. It would be a mistake to suppose that this image is either casual or accidental in these texts. There are few Trinitarian images in the New Testament and this particular one is interwoven throughout these texts. The seal and the power of the seal with respect to the Father and the Son is a very precise image of the Holy Spirit, which was understood in the context of the particular cultural milieu of the earliest Church. The force of the specific attraction existing among the three Persons³⁸ through this image has an unequaled dimension, one for which the study of ancient Near Eastern practices can help to develop a finer sensibility.

³⁷ It goes without saying that the image, and expression, of the Seal of God should not be taken to refer exclusively to the Holy Spirit. In Rev 7 : 2 the «seal of the living God» is being carried by an angel, and so it refers presumably to an actual seal. The multiple type of reference is common to all metaphors. For instance, the dove refers both to the Holy Spirit (Mt 3 : 16; Mk 1 : 10; Lk 3 : 12; Jn 1 : 32) and to a symbol of simplicity (Mt 10 : 16). On the other hand it must be stressed that the dove is explicitly identified with the Holy Spirit in the Baptism of Jesus (Mt 3 : 16) as is the fire in the event of Pentecost (Acts 2 : 3). Such an explicit identification is obviously not present in relationship to the image of the seal in Revelation.

³⁸ It is worth noting that the concept and term of «person» goes back to an image, that of the actor's mask (*prosôpon, persona*) which is very similar, as to derivation from a secular context, to that of the seal proposed here. However, the imagery of the «mask» begins only in Patristic times (see J. S. GRABOWSKI, «Person: Substance and relation», in *Communio. International Catholic Review* 22 (1995) 139-143), whereas the imagery of the seal proposed here goes back to the New Testament itself.

CONCLUSION

In the modern context, the more apparent impersonal aspect of ancient cylinder seals as objects, which elicit our delight for their iconography and style, can overwhelm our sensitivity for them as the most intimate symbols of the individuality of the ancient person. This individuality should not be viewed only on a superficial level; from our scant ancient evidence it appears that few scenes were cut from the beginning for a specific individual. From the second millennium on, seals were produced for sale with some additions specific to that seal (whether the inscription or a specific symbol, perhaps relating to the personal god of the buyer) to individualize the design. But ever after the seal was acquired it retained its identification with that person and indeed stood for that person wherever the seal or its impression were present. As a personal expression of individuality it was the most powerful symbol the ancients had; its authority was pervasive and absolute. From the second millennium a less specific symbol, the garment border, also came to be viewed as a symbol of the individual person, though it remained less common in practice.

But the importance of the seal image in Revelation is not so much the survival of an ancient cultural feature, to be noted as a matter of erudite curiosity. It is rather the role that it serves in expressing through human language and human signs the great mystery to which Christian sensitivity was just then beginning to be exposed. The seal image evokes a spiritual connection which is profoundly dynamic and all encompassing. It is the image of our personal relationship to God (through the alliance) and also of the relationship of the persons of the Trinity to each other (through the interconnection of authority). The seal metaphor in Revelation is a manner of self-revelation through the use of the oldest image humanity knew to symbolize the individual³⁹.

The seal archetype embodying the relationship of the people of God in the Old and New Testaments is viewed in Revelation through the sacrificed Lamb and the sealing of the servants. St Paul also emphasizes these two aspects in very similar terms. The importance of the seal metaphor in Revelation goes even beyond the specifics discussed here. The image of the seal and its power to symbolize the connection between God and His People is seen in Revelation as both the Old Alliance and the New one. That is, this link between the two, which was conceived via an image as old as the earliest epoch of civilization, is both old and new. New because the seal metaphor is used here in connection with the establishment of the church and with some future eschatological event. The images then which were used in the past, even from the very

³⁹ It is presumably older than the image of the mask, and certainly more linked with the notion of personal identification: for the mask identifies a fictitious character originally at home in the «profane» setting of the theater, whereas the seal identifies to the fullest extent possible the human subject as such, originally at home in the legal setting.

distant past, will still evoke those same realities in the future. This aspect of «sameness» throughout all recorded history, the use for some 6000 years (starting from around 4000 B.C.) of seals to indicate an individual and the power of that individual and the projection of this image into an eschatological future is fundamental for our understanding of the text.

Seals are the oldest affirmation in existence from the realm of human material culture of the individual and personal power and authority. Seals as a reality and as a metaphor are one of the few defining images which link the culture of both the Old and New Testaments with the millennial relationships existing before and after. The fact that seals are not only known but still used in our own culture is part of that continuum. As human culture develops further and further away from that cultural expression found in the Old and New Testaments, it is going to be more difficult for us to understand particular aspects of the Biblical texts. Even today only 2000 years after Christ there are many details of both Testaments we only vaguely understand. I am not talking here about revelation or the essence of the Biblical message, but rather the cultural matrix within which it developed and was understood at the time. One help we have for understanding the cultural environment of the Bible is through archaeological research; through it we are finding evidence of this ancient past which does help us to understand the Biblical texts. It is even true to say that we know much more today about the long history of seals and their ancient importance as a direct expression of personal will than anyone in the ancient world.

Riassunto. Sigilli di vario tipo entrarono in uso in Mesopotamia dal 3500 a. C. L'articolo adduce esempi del quarto, terzo e secondo millennio a.C., frutto degli scavi condotti dall'Autrice, e discute il loro significato tuttora attuale. I sigilli servivano a garantire l'identità di una persona quando venivano usati su lettere o transazioni legali o commerciali. Con una migliore comprensione di ciò che i sigilli significavano nell'antichità si può arrivare a capire meglio perché nel libro dell'Apocalisse i sigilli rappresentano, secondo l'Autrice, lo Spirito Santo.

Résumé. On connaît l'usage de sceaux de types variés en Mésopotamie depuis 3500 av. J.-C. L'article en présente des spécimens datant du quatrième, troisième et second millénaire av. J.-C., extraits des fouilles menées par l'Auteur, et discute de leur signification toujours actuelle. Dans les lettres ou les transactions légales et commerciales, les sceaux servaient à garantir l'identité de la personne. Une meilleure compréhension de ce que les sceaux signifiaient dans l'Antiquité nous permet de mieux comprendre pourquoi, dans le livre de l'Apocalypse, les sceaux, selon l'Auteur, représentaient l'Esprit-Saint.

Summary. Stamp and cylinder seals were used in Mesopotamia beginning about 3500 B.C. From the Author's excavations, examples from the fourth, third and second millennia are illustrated, and use of seals and their significance in the contemporary culture discussed. Seals were a personal identification used on letters, legal and economic transactions. A proper understanding of what seals and their use meant in Antiquity lends a new appreciation of why in the Book of Revelation the seals, according to the Author, represent the Holy Spirit.

Inhaltsangabe. Verschiedene Arten von Siegeln sind in Mesopotamien in Gebrauch seit etwa 3500 v. Chr. Der Artikel bringt Beispiele aus dem vierten, dritten und zweiten Jahrtausend v. Chr., Frucht der Ausgrabungen unter der Leitung der Verfasserin, und diskutiert die Bedeutung der Funde. Die Siegel dienten dazu, die Identität einer Person zu gewährleisten, wenn sie auf Briefen für juristische oder kommerzielle Transaktionen benutzt wurden. Mit einem besseren Verständnis der Siegel in der Antike erklärt sich leichter, wieso in der Offenbarung des Johannes die Siegel den Heiligen Geist vertreten.

Évangéliser les pauvres et être évangélisé par eux dans l'Arche*

Jean Vanier

L'Arche, Trosly-Breuil, France

Il y a trente ans, appelé et inspiré par le Père Thomas Philippe O.P., j'ai commencé une communauté à laquelle j'ai donné le nom de «l'ARCHE»¹. Les débuts ont été très simples. J'avais rencontré, dans un asile près de Paris, deux hommes souffrant d'un handicap mental, Raphaël Simi et Philippe Seux. Ils y avaient été placés à la mort de leurs parents, sans que personne ne leur ait demandé leur avis. L'asile était carcéral, lugubre, inhumain: quatre-vingts hommes y vivaient dans deux dortoirs. Il n'y avait pas de travail, pas d'activités, pas même de télévision. Entre les malades enfermés à vie régnaient une grande violence au milieu de beaucoup de cris. Pour les soi-disant éducateurs, il s'agissait surtout de maintenir la discipline.

Avec l'aide de mes parents et d'amis, j'ai pu acheter une maison délabrée dans un petit village au nord de Paris, Trosly-Breuil. J'ai invité Raphaël et Philippe à venir y vivre avec moi. En août 1964, après avoir obtenu les autorisations nécessaires des responsables de l'Action Sanitaire et Sociale, nous avons commencé à vivre ensemble. Mon intention était de créer avec Raphaël et Philippe, au nom de Jésus et de l'Évangile,

* On peut se reporter aux deux dernières publications, en langue française et anglaise, de Jean VANIER, où le fondateur de l'Arche approfondit le même thème: *Toute personne est une histoire sacrée*, Paris, Plon, 1994; *Jésus, le don de l'amour*, Paris-Montréal, Fleury-Bellarmin, 1995.

¹ «J'ai appelé la communauté "l'Arche" en référence à l'Arche de Noé qui a sauvé la famille humaine des eaux» (TP (cité n.*), 8, n. 1).

une nouvelle forme de famille, une communauté, et d'être ouvert à tout ce que Jésus me montrerait par la suite. En sortant ces deux hommes de l'asile, je savais que je faisais un geste irréversible. «Au nom de Jésus», nos vies étaient désormais liées les unes aux autres; il était hors de question même de penser à les remettre un jour dans une autre institution.

C'est ainsi que l'Arche est née, tout simplement, je dirais même, naïvement. Je n'étais ni psychologue, ni éducateur spécialisé. Je ne savais rien des personnes ayant un handicap mental. J'avais été formé dans la marine de guerre que j'avais quittée en 1950 pour suivre Jésus. J'avais également fait des études de philosophie et un doctorat à l'Institut Catholique de Paris sur la morale aristotélicienne.

L'Arche a commencé dans la pauvreté à tous points de vue: la maison était pauvre; nous n'avions pas beaucoup d'argent; je n'avais pas de projets en dehors de celui, très simple, de vivre «en famille» avec Raphaël et Philippe, d'être avec eux et de me laisser guider par eux, par leurs besoins et par l'appel de Dieu.

En 1964, sous la pression des parents des personnes ayant un handicap mental, le gouvernement français encourageait les initiatives privées qui avaient pour objet la création d'écoles, d'ateliers et de résidences pour de telles personnes. Il donnait facilement les autorisations et l'aide financière nécessaires. À cette époque, les hôpitaux psychiatriques et de grandes institutions accueillaient des milliers d'oligophrènes ou déficients mentaux, comme on les appelait alors, mais un mouvement se dessinait pour privilégier des structures plus petites, plus ouvertes et moins institutionnelles. Par ailleurs, dans les années qui précédèrent et suivirent immédiatement le Concile Vatican II, beaucoup de jeunes cherchaient à vivre leur foi en étant plus proches des pauvres, dans de nouvelles formes de communautés, insérées dans les villages ou les quartiers des villes. Tout favorisait alors l'expansion de l'Arche et la création de nouvelles communautés.

Cette première communauté de l'Arche à Trosly a grandi. Aujourd'hui, en 1996, nous y sommes plus de 400 personnes: 200 ayant un handicap mental, certaines avec de lourds handicaps, et 200 «assistants» qui ont choisi de vivre et de travailler avec elles. Nous vivons ensemble, non pas dans une grande maison de type institutionnel, mais dans une multiplicité de maisons de taille familiale, à Trosly même et dans d'autres villages proches.

De cette première Arche sont nées une centaine d'autres dans différents pays du monde, sur les cinq continents. Toutes adhèrent à la même Charte de vie, qui définit la vision, l'esprit, les buts d'une communauté de l'Arche. Nous voulons créer de petites communautés où des personnes, appauvries dès la naissance ou par une maladie durant leur enfance, appauvries surtout aussi par le rejet de la société et de l'entourage, puissent vivre avec des personnes qui ont choisi de partager leur vie, au nom de l'Évangile.

C'est à partir de cette expérience de vie très riche avec les personnes plus faibles que je voudrais dire ce que nous avons découvert sur l'être humain, sur l'Évangile, sur la vie communautaire et sur les personnes faibles.

1. LE CRI DU PAUVRE

La première chose que j'ai découverte en vivant avec Raphaël et Philippe, ce fut la profondeur de leur souffrance. Il est intolérable pour un enfant de sentir qu'il est une déception pour ses parents. Dans une famille, la naissance d'un enfant ayant un handicap est un drame. Qui ne serait blessé et déçu en découvrant que son enfant ne pourra jamais parler, marcher ou avoir pleinement part à la vie sociale? Qui ne souffrirait en pensant à sa souffrance? Avoir un enfant avec un handicap est une immense souffrance. On peut comprendre les parents. Mais avoir un handicap est aussi une immense souffrance! Être limité, se sentir différent, être mis de côté, être un sujet d'angoisse pour ses parents, être dévalorisé par rapport à ses frères et sœurs... Il n'est pas étonnant que beaucoup de personnes avec un handicap soient angoissées et développent un sentiment de culpabilité et une image négative d'elles-mêmes. Elles vivent souvent dans une forme larvée, si elle n'est pas explicite, de dépression ou de révolte; elles manquent de confiance en elles et souvent compensent en faisant le clown ou en s'échappant dans des rêves.

Il était clair que Raphaël et Philippe avaient surtout besoin d'amitié et de confiance, besoin d'être aimés et respectés tels qu'ils étaient, avec leurs limites, leurs handicaps mais aussi leurs dons. Aimer quelqu'un, ce n'est pas d'abord faire des choses *pour* lui mais lui révéler sa valeur et sa beauté, l'aider à retrouver confiance en lui-même. Cela n'était pas facile pour moi, car j'avais été formé à l'efficacité de l'action. On m'avait appris à faire des choses pour les autres et à être généreux. Or, là, il fallait que j'apprenne à écouter Raphaël et Philippe; il fallait que je prenne le temps de les comprendre, de découvrir leurs besoins mais aussi leur beauté, leurs dons; il fallait que je les laisse me révéler le sens de leur vie. Il me fallait entrer vraiment en relation avec eux, c'est-à-dire ne plus me protéger derrière quelques barrières que ce soient, mais accepter d'être vulnérable. Il me fallait découvrir la communion.

2. LA COMMUNION

Le Concile Vatican II a mis en évidence le mystère de la communion avec Dieu, source de la communion entre tous les enfants de Dieu. Il me fallait comprendre, cependant, ce qu'est la communion et ce qu'elle implique.

Ma formation m'avait habitué à essayer de faire des choses pour les personnes: les enseigner, organiser leurs vies, leur donner du temps, de l'attention, des choses... Bref, je pensais qu'il fallait être généreux. Cet amour de générosité, qui est certes très important, je ne me rendais pas bien compte cependant qu'il suppose que les personnes en présence aient des positions différentes, qu'il implique une forme de supériorité de celui qui donne par rapport à celui qui reçoit, et que, plus profondément encore, il sous-entend une conception à sens unique de la relation. La générosité suppose que

quelque chose passe de l'un à l'autre, qu'il y a celui qui donne et celui qui reçoit, celui qui parle et celui qui écoute... Il m'a fallu progresser, cheminer dans la découverte d'une autre forme d'amour, fait d'accueil et d'acceptation de l'autre tel qu'il est, pour découvrir que la communion est autre chose.

C'est une qualité de présence réciproque, l'espace commun de l'un et de l'autre qui se trouve être — je l'ai découvert par la suite — l'espace même de Dieu. La communion est un état de grâce, le fruit de l'amour partagé. Elle naît de l'ouverture réciproque de l'un à l'autre, de cet accueil réciproque qui ne propose rien à l'autre ni n'attend rien de lui, mais trouve sa paix et sa joie dans la seule présence. La communion implique une égalité, un don mutuel et simultané; elle suppose qu'on n'ait aucun projet sur l'autre, aucun désir de l'accaparer; elle se fonde sur l'humilité; elle naît de la confiance. Elle est un cadeau merveilleux de la confiance, de la foi, de la pauvreté, de l'acceptation simple de soi et de l'autre dans la vérité. Dans la communion, ce qui passe de l'un à l'autre n'appartient ni à l'un ni à l'autre, c'est un don de Dieu, une lumière commune à laquelle chacun se réchauffe, croyant qu'il reçoit tout de l'autre, ignorant ce qui naît de lui. Elle est une forme de la Présence.

C'est bien pour cela que la communion jaillissant en joie et en célébration est au centre de l'Arche. Grâce à elle, on peut dire à celui qui a souffert de son handicap et qui a une image blessée de lui-même: «je suis heureux d'être avec toi tel que tu es». Peu à peu l'image blessée de soi se transforme en image positive; la personne ayant un handicap découvre qu'elle est libre d'être elle-même, qu'elle n'est pas une déception, un raté de la nature, qu'elle est une personne humaine, un enfant de Dieu, qu'elle fait partie intégrante de l'humanité, qu'elle a une place dans la communauté et la société, qu'elle peut donner vie à d'autres.

L'expérience de la communion est bouleversante, ce n'est pas si simple cependant de vivre de cet amour gratuit qui la prépare et lui donne naissance.

3. ANTONIO

Antonio est un homme de vingt-six ans que nous avons accueilli il y a six ans. Il venait d'un hôpital psychiatrique. Il est fragile à tous points de vue: il ne peut ni marcher ni parler, son corps est déformé; il ne peut pas utiliser ses mains. Il est totalement dépendant et d'une pauvreté radicale. Mais si vous vous approchez de lui en l'appelant par son nom, ses yeux brillent et un grand sourire éclate sur son visage. Il vous regarde avec une telle confiance, une telle tendresse! Il y a une grande transparence en lui, aucune trace de dépression ni de révolte. Il semble s'accepter totalement.

Les assistants qui vivent avec Antonio diront qu'il les a transformés. Ces assistants viennent souvent d'un monde compétitif et conflictuel où il faut réussir, se protéger, apparaître fort et capable, porter des masques. Le regard aimant et confiant d'Antonio les appelle dans un autre monde, celui de la tendresse et de la compassion. La petitesse

et la tendresse d'Antonio semblent pénétrer à travers leurs systèmes de défense et éveiller leurs cœurs, c'est-à-dire la source même de leur vie. Le cœur n'est pas d'abord le siège de la sentimentalité ou des émotions; il est le siège de l'amour, c'est-à-dire de ce qui, en nous, donne vie à l'autre et nous donne vie. L'amour implique l'écoute, la tendresse, l'intelligence et la compétence. Car il s'agit aussi de nourrir Antonio, de lui donner son bain, de comprendre ses besoins et de les respecter, de l'aider à être pleinement vivant et à communiquer ses désirs.

Nous touchons là au paradoxe fondamental de l'Arche: le faible qui risque toujours de perdre selon les normes de la société et qui est souvent rejeté par elle, a un pouvoir mystérieux: il éveille et touche le cœur des forts si ceux-ci veulent bien l'accueillir. Il les sort du monde de la compétition et les fait entrer dans un monde où chacun a le droit d'être lui-même et de trouver sa place.

4. PIERRE

Cependant la relation avec des personnes ayant un handicap n'est pas toujours aussi gratifiante qu'avec Antonio! Certaines sont enfermées dans la dépression et la révolte et portent beaucoup de violence en elles. D'autres ont tellement souffert qu'elles cherchent à ramener tout à elles. Pierre, par exemple, a un handicap très lourd. Il a souffert de terribles angoisses quand il a été séparé de sa mère avec laquelle il avait vécu seul pendant près de trente ans sans l'avoir jamais quittée. Quand j'ai laissé la responsabilité de la communauté, j'ai vécu une année dans le même foyer que Pierre. J'avais du mal à supporter ses cris; ses hurlements d'angoisse éveillaient mes propres angoisses et sa violence suscitait la mienne. Pierre, dans toute sa faiblesse, ébranlait le fond de mon être et provoquait un monde de ténèbres caché en moi. Je me rendais compte que si je n'avais pas vécu en communauté, j'aurais été capable de lui faire du mal!

Certaines personnes qui ont un handicap nous introduisent dans le monde de la tendresse; d'autres dans un monde d'angoisse et de violence. Bien sûr, cet éveil de la tendresse ou de l'angoisse en nous ne dépend pas seulement des autres. Il dépend de notre fatigue, de notre stress, de notre état physique et spirituel aussi bien que de l'état de paix ou d'angoisse de ceux que nous rencontrons.

5. RETROUVER LA SOURCE

Antonio introduit dans la communion, Pierre dans la violence. Ils nous introduisent tous les deux dans la vérité de notre être, qui est à la fois si beau et si chaotique. En chaque être humain existe une capacité d'aimer, un désir de vivre dans

la communion, une lassitude de la compétition et de la guerre, mais en chaque être aussi, il y a un monde de ténèbres, de violence et de chaos, qui fait peur et qu'il faut découvrir et accepter, si on veut vivre dans la vérité de son être et utiliser ses forces pour aimer.

Le disciple de Jésus à l'Arche, confronté à cet appel vers la vérité de son être et vers l'amour, est obligé d'approfondir sa foi et de se mettre à prier. La communion avec Antonio lui fait découvrir le sens profond de la communion avec Jésus, ce «Demeurez dans mon amour» qui devient alors le sens de sa vie. Il découvre aussi qu'il est appelé d'abord à être avec Jésus, à L'écouter, à vivre de la confiance en Lui, à L'aimer et à se laisser aimer par Lui. Il découvre ainsi que la prière ne consiste pas seulement à dire des paroles, à demander à Dieu de faire des choses ni même seulement à le louer, mais à vivre en Sa présence, à retrouver la Source.

De même, quand il touche ses propres ténèbres, son chaos intérieur, ses incapacités d'aimer, sa prière devient un cri vers l'Esprit-Saint, qui plane au-dessus du chaos, pour qu'il y pénètre et lui donne sens et vie: «Viens, Seigneur Jésus». Cela amène les assistants à percevoir leur humanité blessée, mais aussi l'ardent désir de Jésus de les orienter vers la guérison du cœur et de les libérer des attitudes fausses. Ce qui demande d'être accompagné par quelqu'un de sage, qui connaît le cœur humain avec toutes ses pauvretés et ses blocages.

6. DEUX MONDES

Plus je pénètre dans le monde des personnes exclues à cause de leur handicap, plus je vis avec elles, plus aussi je découvre combien beaucoup de nos attitudes s'expliquent par la peur de ce chaos que nous sentons menaçant à l'intérieur de nous-mêmes. Les personnes, les groupes, les sociétés humaines se protègent contre leur propre chaos, chaos de la folie, de la violence, de la peur, de la sexualité... L'histoire de l'humanité est celle de groupes qui s'enferment, pour se protéger, derrière des lois et des certitudes sécurisantes, derrière des frontières: à tout prix, il faut mettre de l'ordre, car on ne peut vivre dans le chaos.

Et le prix à payer est lourd: en mettant de l'ordre, en créant des frontières claires, l'humanité se distingue en une multiplicité de langues et de cultures. Naissent alors les préjugés: le monde se divise entre bons et mauvais.

Je demeure étonné de la profondeur des préjugés par rapport aux personnes ayant un handicap mental. La persistance et la profondeur de tels préjugés m'ont permis de comprendre comment l'être humain se défend et de comprendre aussi que l'homme croît en abaissant ces murs de préjugés pour laisser apparaître l'humanité commune. Des chrétiens apparemment fervents sont capables de dire à des assistants de l'Arche: «Pourquoi perdez-vous votre temps avec des gens comme ça?». Des parents, «excellents chrétiens», m'ont dit: «C'est dommage que ma fille soit assistante à l'Arche, elle aurait

pu faire tellement de bien». Pour tant de personnes existe une hiérarchie dans la société: ceux qui réussissent humainement et spirituellement sont «en haut»; ils ont de la valeur; ceux qui ne réussissent pas, les pauvres, les faibles, sont «en bas», ils sont sans valeur.

Paul, dans sa lettre aux Éphésiens, dit que Jésus est venu abattre «le mur d'hostilité» qui séparait les êtres humains, pour faire de l'humanité un corps. Il est venu détruire ces préjugés pour que chaque être humain, quelles que soient ses limites et ses faiblesses, soit reconnu dans sa valeur et sa beauté. L'Arche veut être un de ces lieux où les barrières tombent, où les forts et les faibles puissent découvrir qu'ils ont besoin les uns des autres pour être pleinement humain, et pour répondre à la vision de Dieu sur l'humanité.

L'Arche nous fait découvrir que Jésus est venu transformer notre société pyramidale qui écrase les plus faibles, en un corps où chacun a sa place. Et, dans ce corps, les faibles ne sont plus écartés mais au contraire ils sont nécessaires au corps et doivent être honorés (1 Co 12, 22-25).

7. LA PERSONNE AVEC UN HANDICAP, CHOISIE PAR DIEU

Dans nos communautés de l'Arche se vérifient d'une manière unique les paroles de Paul: «Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force; ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi» (1 Co 1, 27-28).

Déjà Jésus avait dit dans la parabole du repas des noces (Mt 25, 1-13; Lc 14, 15-24) que les gens, bien insérés dans la société et couverts d'honneur, tardent à répondre à l'invitation. Ce sont de bonnes personnes sûrement, ayant même, parfois, un sens religieux et moral réel, seulement elles n'entrent pas dans le mystère de l'Évangile et de Jésus, lui qui fait toutes choses nouvelles. Les pauvres, eux, viennent, se laissant attirer par la Bonne Nouvelle de Jésus.

Les personnes ayant un handicap mental n'ont pas pu développer leurs capacités intellectuelles et manuelles, mais elles ont gardé un cœur assoiffé de communion et d'amitié. Chaque petit enfant commence sa vie, non pas dans l'ordre de la compétition, mais dans celui de l'amour et de la communion. Certes, le petit enfant ne peut pas encore faire de choix, il est dépendant et incapable, par exemple, de l'amour de générosité, mais il vit une forme particulière d'amour, celle de la confiance qui est un don du cœur et de soi. Par la confiance on se donne à un autre. La pauvreté, sur le plan de la compétence, des personnes ayant un handicap mental, les ouvre davantage à une vie relationnelle; elles cherchent d'abord la présence.

Le Dieu du Nouveau Testament est le Dieu de l'amour et de la présence, «l'Emmanuel», c'est-à-dire «Dieu-avec-nous». Les intellectuels ont tendance à vouloir connaître Dieu à travers des concepts. Ils ont des idées ou des lumières sur Dieu qui les

enrichissent et leur donnent un pouvoir spirituel sur les autres. Ils peuvent enseigner et prêcher. Cela est important. Les actifs ont tendance à vouloir servir Dieu à travers les rites et les cérémonies ou le service des autres. Ils organisent, sont utiles et font le bien, et cela les enrichit et leur donne un pouvoir sur les autres. Les personnes pauvres intellectuellement n'ont pas d'idées sur Dieu, les personnes pauvres physiquement sont maladroites, ne peuvent aider personne et ne savent comment servir Dieu, mais elles ont besoin de se savoir aimées par lui. C'est le cri de leur cœur. Sans cet amour elles tombent dans la dépression et la révolte; elles se ferment sur elles-mêmes. C'est bien pour cela qu'elles sont plus adaptées à recevoir le don de Dieu. Elles cherchent d'abord sa présence, non des idées sur lui.

Après un week-end de retraite, j'ai demandé à Didier, un homme ayant un handicap mental, ce qui l'avait touché le plus. Il m'a répondu: «Quand le prêtre parlait, mon cœur brûlait». Si on lui avait demandé de quoi le prêtre avait parlé, il n'aurait pas pu le dire. Et Pierre, dans une de nos communautés en Suisse, nous a dit, un jour, que sa prière était d'écouter Dieu qui lui disait: «Tu es mon fils bien aimé».

Le Dieu d'amour est libre de se donner et de se communiquer aux êtres humains par la paix et la joie intérieures. Sa joie est de se donner et de révéler sa présence aimante à ceux qui veulent l'accueillir. N'est-ce pas pourquoi Jésus voulait être proche des enfants et qu'il était en colère quand les disciples voulaient les écarter? N'est-ce pas pourquoi Il nous dit que pour entrer dans le royaume il faut devenir comme un petit enfant?

Cela ne veut pas dire pourtant que tout est simple pour les personnes ayant un handicap mental, qu'elles ne vivent pas de luttes, qu'elles n'ont pas besoin d'éducation humaine et religieuse. Rien ne serait plus faux.

Elles ont besoin parfois de l'aide psychiatrique et médicale. Certains hommes, dans mon foyer, s'ils ne prenaient pas les médicaments appropriés, deviendraient complètement fous: il y aurait trop d'angoisse en eux. De même, comme nous tous, ils ont besoin d'être éduqués. Jean-Marie qui a toujours vécu avec sa mère et toujours obtenu tout ce qu'il voulait, a besoin d'une éducation forte et sévère qui lui permette de découvrir qu'il n'est pas le centre de l'univers et qu'il doit donner de la place aux autres. Les personnes ayant un handicap ont besoin d'une pédagogie sur le plan de la vie et du travail pour découvrir leur dignité humaine et pour développer leur potentiel. Et cette pédagogie doit être fondée sur la communion avec les personnes qui ont de l'autorité sur elles. Si elles se sentent aimées, respectées et en confiance, elles peuvent avancer plus vite. De même, elles ont besoin d'être catéchisées et de connaître l'Évangile à travers la parole, les mimes, les dessins...

Pour vivre le deuil de leurs propres handicaps et les conséquences de ceux-ci, comme le renoncement au mariage, pour vivre l'accueil de la mort de leurs parents, la peur de leur propre mort, elles ont besoin de découvrir et de vivre la bonne nouvelle de Jésus. Une telle découverte de l'amour de Dieu est libérante, spécialement pour elles qui ont été si souvent écrasées. Un jeune ayant un handicap mental faisait sa première communion. La cérémonie avait été très belle. L'oncle, se tournant alors vers sa sœur,

la mère du jeune, lui dit: «C'était si beau. Quel dommage que lui n'ait rien compris!». Le jeune, l'ayant entendu, dit alors à sa mère: «Ne t'inquiète pas maman, Jésus m'aime comme je suis».

Les personnes qui ont un handicap ne sont pas des gagnants dans la course de la vie, mais elles sont souvent ouvertes à cette connaissance aimante et simple de l'amour de Dieu; elles se découvrent enfants du Père, aimées par lui.

Elles ont aussi leurs luttes et leurs ténèbres. Elles ont leur liberté pour pouvoir demander pardon ou non, après un acte de violence, ou pour aller ou non à la chapelle demander de l'aide à Jésus et à l'Esprit-Saint.

Pour vivre cette union avec Jésus, elles ont besoin d'un milieu porteur; elles ont besoin de soutien. C'est le rôle de la communauté chrétienne, le rôle de l'Arche.

Parfois des visiteurs de l'Arche louent les assistants en leur disant combien leur travail est merveilleux. Nous, nous avons conscience que ce sont les personnes ayant un handicap qui sont merveilleuses. Elles nous devancent sur la route du Royaume; elles sont proches de Jésus par la simplicité de leurs cœurs; elles savent pardonner sans rancune; elles vivent les béatitudes.

Nous commençons à pressentir un mystère: Jésus, en s'identifiant aux pauvres, ne nous fait-il pas découvrir qu'ils sont des consacrés? Une personne consacrée à Dieu, appartient à Dieu, sa vie est pour Dieu. Certains sont appelés et choisissent ce chemin. Les personnes ayant un handicap ne le choisissent pas, mais ne sont-elles pas pauvres de par leur être, consacrées à Dieu par l'huile de la souffrance et du rejet?

8. L'ARCHE, UN MILIEU PROFONDÉMENT HUMAIN

L'Arche est un milieu profondément humain et son but est de redonner aux personnes ayant un handicap leur humanité qui leur a été volée par le rejet. Son but est d'aider chaque personne — que ce soient les personnes ayant un handicap mental ou les assistants — à trouver une place dans la communauté humaine, à exercer ses dons, à vivre une alliance avec d'autres pour mieux être elle-même. Il y a quelques temps un assistant m'a dit que Dieu pénètre dans nos cœurs comme une semence dans la terre. Pour que la semence puisse grandir, il faut que la terre soit labourée et nourrie. Pour croître divinement, il faut croître humainement. Depuis que le Verbe s'est fait chair, il n'y a pas d'opposition comme telle entre le spirituel et l'humain. Jésus est venu nous révéler la beauté et l'importance de notre humanité.

Pour vivre humainement, nous devons, nous libérant de la peur de la relation, croître dans nos capacités de communion, de coopération et de compétence. Beaucoup, dans notre monde, risquent de privilégier la compétence, d'être séduits par les connaissances scientifiques et les technologies nouvelles. Le monde évolue vite. Beaucoup sont obligés de se jeter dans le travail pour augmenter leur qualification et leur salaire. Beaucoup, fatigués du travail et de l'agressivité du monde du travail,

n'ont plus la force de créer des célébrations humaines, de communiquer humainement; ils prennent le chemin de la facilité, en regardant la télévision. Les milieux humains et les lieux d'appartenance naturels comme la famille, le village, la paroisse, se disloquent; chacun va seul sur un chemin d'indépendance. Et, ce faisant, chacun se ferme sur lui-même. Ne faut-il pas retrouver la beauté de notre humanité et découvrir les célébrations réellement humaines où nous communiquons et nous réjouissons ensemble?

La vie à l'Arche est exigeante pour les assistants: un rythme de vie lourd, la vie quotidienne avec des personnes qui sont parfois difficiles. En même temps, il y a quelque chose de très humain dans cette vie où l'on met l'accent sur les relations, le repas, le travail manuel, l'alliance, la célébration, la prière, le pardon. Les assistants apprennent des attitudes, non d'agressivité par rapport au réel et aux personnes, mais d'écoute, de bienveillance, de tolérance et d'accueil. Cette vie communautaire simple et vraie est pour eux comme un retour à la terre, à l'humain, à leur propre corps.

Pourtant un tel retour à la terre de la réalité humaine, le retour à la terre de son propre corps, de ses propres émotions constitue une épreuve pour certains. Il est plus facile, d'une certaine façon, de vivre de grandes choses, de fuir en avant dans de nouvelles expériences, de chercher de nouvelles connaissances, de nouveaux diplômes. La vie communautaire est faite de petites choses: préparer le repas et faire le ménage, donner le bain, travailler dans les ateliers ou le jardin, vivre des réunions dans l'écoute les uns des autres... Il y a des moments de grande joie, de belles célébrations, il y a aussi tous les moments où la vie relationnelle paraît difficile et conflictuelle.

La petitesse de notre vie fait sa difficulté: on n'y entreprend rien de grand, on y fréquente toujours les mêmes personnes avec les mêmes difficultés. Dans un monde qui exalte la grandeur et la puissance, dans un monde où les difficultés, les souffrances et les questions mondiales sont si importantes qu'on a du mal même à les envisager dans toute leur ampleur, notre vie à l'Arche apparaît petite, insignifiante. Il faut beaucoup de foi pour accepter la petitesse de l'Arche.

L'Arche n'est pas une solution à tous les maux. Les assistants qui y découvrent leur vocation, réalisent qu'elle est un signe du royaume, une petite semence qui révèle l'œuvre de Dieu. L'Évangile est une bonne nouvelle pour chaque personne; et cette bonne nouvelle se vit dans une terre, avec des êtres humains qui veulent célébrer leur humanité en célébrant le Verbe qui s'est fait chair dans la petitesse de Bethléem et de Nazareth.

Pour vivre cette vie communautaire simple, proche de la terre et des personnes, nous sommes appelés à vivre une spiritualité centrée sur la vie cachée de Jésus, de Marie et de Joseph; une spiritualité de confiance et de présence dans les petites choses où l'amour est patient et serviable; où l'amour ne fanfaronne pas, ne se gonfle pas; où l'amour n'est pas jaloux, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal, ne se réjouit pas de l'injustice mais met sa joie dans la vérité. Un amour qui excuse tout, croit tout, espère tout et supporte tout (1 Co 13, 4). Mais nous savons aussi

que cet amour de Dieu s'enracine dans une terre fragile, dans des psychologies parfois instables, et que nous avons à apprendre à mieux connaître cette terre de nos corps et de nos esprits, pour mieux la préparer à recevoir le don de Dieu.

9. LES TEXTES FONDATEURS DE L'ARCHE

«Lorsque tu donnes un déjeuner ou un dîner, ne convie ni tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni de riches voisins, de peur qu'eux aussi ne t'invitent à leur tour et qu'on ne te rende la pareille. Mais lorsque tu donnes un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles: heureux seras-tu alors...» (*Lc 14, 12*).

Ce commandement de Jésus est le cœur de l'Arche. Toute personne ayant un handicap, qu'elle soit chrétienne ou non, fait partie intégrante de la communauté. Manger à la même table veut dire devenir ami. La vocation de l'Arche est de créer un nouveau type de famille où l'alliance entre les personnes n'est pas fondée sur les liens du sang, mais sur un appel de Jésus. Nous voulons être ainsi un signe de cette unité que Jésus désire pour l'humanité: qu'elle soit un seul corps, que chaque personne, dans sa différence, y ait sa place, et que le faible y soit accepté, respecté, et honoré. N'est-il pas important d'annoncer aujourd'hui cette vision de Jésus: manger à la même table, devenir l'ami du pauvre? N'est-il pas important de l'annoncer aujourd'hui, dans un monde où nous avons si peur de la faiblesse et où il y a de plus en plus de personnes pauvres, faibles et marginalisées?

«Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé» (*Jn 17, 21*).

En accueillant des personnes appauvries dans leur être et dans leur cœur, l'Arche veut être signe d'unité, d'autant plus que ceux que nous accueillons, viennent d'Églises, et parfois de religions, différentes. Nous voulons que chaque personne puisse approfondir la foi reçue de sa famille, en lien avec son Église ou sa tradition religieuse. Nous ne pouvons pas toujours alors, participer à la même table eucharistique, en communiant ensemble, mais nous pouvons tous nous aimer les uns les autres, boire à la même coupe de la souffrance, et vivre une communion des cœurs.

L'Arche ne peut travailler à l'unité des chrétiens par des rencontres théologiques, mais elle peut vivre une telle communion. Les personnes ayant un handicap mental nous amènent à découvrir que notre foi religieuse se situe en-deçà de notre humanité commune. Elles ne peuvent comprendre les divisions entre les disciples de Jésus. Elles voient tout de suite le cœur, plus que la pensée, l'idéologie, les certitudes ou les fonctions de la personne qui est devant elles. Avant la guerre du Golfe, nous avons ouvert une communauté dans le quartier musulman de Béthanie en Cisjordanie. Nous y avons

accueilli Ghadir, une jeune fille musulmane ayant un lourd handicap mental. Elle était d'une beauté et d'une douceur étonnantes. Elle touchait et éveillait le cœur des personnes autour d'elle. Par sa faiblesse et sa confiance, elle créait la communion entre musulmans et chrétiens.

«Quiconque accueille ce petit enfant à cause de mon Nom, c'est moi qu'il accueille, et quiconque m'accueille accueille Celui qui m'a envoyé» (*Lc 9, 48; Mc 9, 37*). «Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait» (*Mt 25, 40*).

Ce sont des phrases mystérieuses de Jésus. Il y indique que le pauvre qu'on accueille devient sacrement, si on vit la rencontre dans la foi en Jésus. Un grand nombre d'assistants de l'Arche, qui entrent en communion avec les personnes faibles, découvrent peu à peu la foi en Jésus, en la prière et par la suite dans l'Eucharistie et dans l'Eglise. Jésus, caché dans le pauvre, semble les faire entrer dans ce monde de tendresse, de vie relationnelle et de communion, qui est à l'image de la vie relationnelle entre les personnes divines, la vie en Dieu, et qui en est saturée. Les personnes faibles n'éveillent pas seulement le cœur des assistants mais elles sont même instruments de la grâce: c'est un mystère de foi.

«Jésus ôte ses vêtements, lave les pieds de ses disciples et les appelle à faire de même» (*Jn 13*).

Jésus fait de ce geste une béatitude qui nous offre une nouvelle façon de concevoir les relations entre les hommes et d'entrer en communion avec Dieu. Il s'agit de devenir de plus en plus vulnérable, de plus en plus petit, pour aider d'autres à «monter en vie». En devenant homme, le Verbe de Dieu accepte de s'anéantir, de s'humilier, de devenir plus petit. En se dépouillant des vêtements, qui manifestent la dignité ou révèlent la fonction, et en ne gardant que la tunique de l'esclave, il se met à nu, c'est-à-dire qu'il supprime encore une barrière entre lui et les autres, se rend vulnérable et nous révèle ainsi quelque chose de très profond de la nature même de Dieu. En lavant les pieds de ses disciples, en se faisant ainsi leur serviteur de la façon la plus concrète et la plus humble, il nous montre un chemin. Il est là encore notre modèle: en nous dépouillant de nos masques, de nos habits de connaissance ou de fausses grandeurs, en acceptant la nudité de nos cœurs, nous rejoindrons les petits et les faibles, nous entrerons en communion avec eux. En acceptant de nous faire serviteurs les uns des autres, en choisissant la voie du service des plus petits, nous marcherons avec Lui. «Moi je suis au milieu de vous comme celui qui sert» (*Lc 22, 27*).

10. CONCLUSION

a. Le sens de la fragilité des communautés de l'Arche

Les communautés de l'Arche sont fragiles et vulnérables en ce qui concerne les finances mais surtout les assistants. Il n'y en a jamais assez! La vocation d'assistant de l'Arche n'est pas reconnue. Nous ne sommes pas un ordre religieux au service des personnes ayant un handicap. Avec elles nous formons *une* communauté. Les parents d'assistants accepteraient plus facilement que leur fils ou leur fille soit prêtre, religieux ou religieuse; ces derniers auraient ainsi un statut social. Mais vivre fraternellement, toute sa vie, avec des personnes ayant un handicap n'est pas très noble à notre époque! Cette fragilité de nos communautés, cependant, n'est-elle pas naturelle pour une communauté de pauvres? Une communauté de pauvres n'est-elle pas, par définition, pauvre, c'est-à-dire jamais assurée des lendemains et par là dépendante de la providence divine?

Je disais, en introduction, que dans la communauté d'origine, à Trosly, nous étions maintenant environ 200 assistants: une centaine de permanents, mariés ou célibataires, et une centaine d'autres qui demeurent entre trois mois et trois ans. Ces derniers sont absolument nécessaires pour que la communauté puisse continuer. Le fait qu'ils viennent à l'Arche, d'année en année, depuis trente ans, alors qu'ils ne reçoivent qu'un pécule et que leurs heures de travail sont longues, est comme un miracle permanent de la Providence. Et, toute proportion gardée, il en est ainsi dans chacune de nos communautés. Comment aider nos communautés à découvrir la pauvreté et la faiblesse comme le lieu où Dieu habite? Parfois, comme le peuple juif dans le désert, nous avons tendance à murmurer!

b. L'Arche dans l'Église

Les assistants de l'Arche ne constituent pas, redisons-le, un ordre religieux. Nous sommes tous laïques. La communauté est une œuvre sociale reconnue par l'État. En France et dans les pays riches, les communautés reçoivent des subventions de l'État et sont contrôlées par lui. Notre défi est d'être une institution reconnue, qui doit suivre les lois concernant le travail, et en même temps une communauté chrétienne, inspirée par les valeurs de l'Évangile.

Pour vivre ces valeurs chrétiennes, nous avons besoin d'un prêtre ou d'un pasteur mandaté par l'Église, qui nous révèle Jésus dans le sacrement et dans la parole et qui nous rappelle sans cesse notre vocation. Il est si facile d'oublier Jésus quand il y a tellement de choses à faire! Le prêtre ou le pasteur est là comme la mémoire spirituelle de la communauté toute entière. Par sa présence, il nous rappelle le mystère de l'Évangile, les promesses de Jésus; il joue un rôle important comme guide spirituel des membres de la communauté. Le prêtre n'est pas chargé des choses temporelles; il n'a pas de place de commandement ou d'organisation; il a une place humble, non à la tête,

mais au cœur de la communauté, marchant au milieu de son peuple, comme Jésus, caché et humble.

J'ai dit plus haut que tous les membres de l'Arche ne sont pas nécessairement chrétiens ni catholiques. De fait, chaque communauté définit son identité ecclésiale. Certaines sont catholiques, d'autres protestantes, d'autres interconfessionnelles, d'autres sont interreligieuses. Toutes sont œcuméniques, c'est-à-dire ouvertes à l'accueil de personnes d'autres confessions, dans le respect de leur cheminement dans la foi.

Si une communauté de l'Arche n'est pas juridiquement dépendante de l'évêque local, elle veut être en communion avec lui et avec les autres autorités religieuses, si la communauté est interconfessionnelle ou interreligieuse. Dans chaque pays, l'Arche demande à un évêque de lui servir de référence ou d'accompagnateur. Elle a aussi un coordinateur international. Celui-ci rend visite régulièrement au Cardinal Eduardo Francisco Pironio, Président du Conseil pontifical pour les laïcs, au Conseil pour l'Unité des Chrétiens et au Secrétariat pour les Religions non-chrétiennes, de même qu'à l'Archévêque de Canterbury et au Conseil Œcuménique des Églises. Dans le domaine de l'œcuménisme, l'Arche semble frayer un nouveau chemin où le pauvre est signe de Dieu, un chemin précaire mais qui est source d'unité et de vie.

Fragile, l'Arche veut révéler à notre époque que l'Évangile est source de vie pour les pauvres, que la compétence et la foi sont appelées à s'unir pour leur donner espérance.

Une des plus grandes souffrances aujourd'hui est que l'Église a comme perdu les pauvres. Pendant de longues années, les congrégations religieuses ont été le refuge des pauvres. À notre époque ce sont des professionnels qui «s'occupent» des pauvres, au nom de la compétence et de la réinsertion sociale, accusant parfois les religieux d'incompétence, de spiritualisation induite et de paternalisme. Beaucoup de ces critiques sont justifiées avec le regard de notre époque. Toutefois il y a aussi les déficiences du professionnalisme pur: le manque de chaleur, d'amitié, l'établissement, non pas de communautés, mais d'institutions où l'on ne fait pas cas des besoins spirituels, où les prix de journée sont souvent exorbitants, ce qui amène à exclure beaucoup d'autres personnes qui sont dans le besoin. Aujourd'hui, où l'argent manque, un grand nombre de personnes ayant un handicap ne trouvent pas de lieu de soutien, de soin ou d'hébergement. Ne faut-il pas que des disciples de Jésus associent leur compétence et leur foi, pour venir au secours des pauvres qui crient leurs besoins, pour créer des communautés *avec eux*, au nom de l'Évangile, et pour découvrir comment ils sont signes et présence de Jésus, et que, si on les accueille, ils seront source de vie et de renouvellement pour l'Église?

N'est-ce pas une priorité, aujourd'hui, pour les chrétiens, d'accueillir les pauvres, de manger à la même table qu'eux, de découvrir comment ils peuvent nous évangéliser? Par delà la distinction entre ordres contemplatifs et ordres actifs, n'y a-t-il pas lieu de reconnaître que le pauvre est icône de Jésus, qu'en l'aimant et en le contemplant, on aime et on contemple Jésus?

Isaïe avait déjà indiqué ce mystère du pauvre qui renouvelle quand il dit:

Ne savez-vous pas quel est le jeûne qui me plaît?
oracle du Seigneur Yahvé:
Rompre les chaînes injustes,
délier les liens du joug;
renvoyer libres les opprimés,
briser tous les jougs;
partager ton pain avec l'affamé,
héberger les pauvres sans abri,
vêtir celui que tu vois nu
et ne pas te dérober devant celui qui est ta propre chair.
Alors ta lumière poindra comme l'aurore,
ta blessure sera vite cicatrisée.

Ta justice marchera devant toi
et la gloire de Yahvé derrière toi.
Alors, si tu cries, Yahvé répondra,
à tes appels il dira: «Me voici».

Si tu exclus de chez toi le joug,
le geste menaçant et les propos impies,
si tu donnes ton pain à l'affamé,
si tu rassasies l'opprimé,

ta lumière se lèvera dans les ténèbres
et tes ombres deviendront plein midi.
Yahvé te guidera constamment,
dans les déserts il te rassasiera.

Il te rendra vigueur
et tu seras comme un jardin arrosé,
comme une source d'eaux
dont les eaux sont intarissables.

Et tu bâtiras sur des ruines antiques,
tu édifieras sur des fondations antérieures.
On t'appellera Réparateur des brèches,
Restaurateur des demeures en ruines (Is 58, 6-12).

Riassunto. Un ex ufficiale di marina, professore di filosofia all'Università di Toronto, figlio dell'ultimo Governatore generale del Canada, accoglie, nell'agosto del 1964, a Trosly, nei pressi di Parigi, Raphaël e Philippe, due persone con un handicap mentale. Da quel momento le loro vite sono legate nel nome di Gesù: nasce così la «Comunità dell'Arca». Un centinaio d'altre case sorgono poi ovunque nel mondo, unite da un'identica Carta e da uno stesso spirito. Nell'accoglienza e nell'accettazione delle persone handicappate diventa possibile vivere un'esperienza di autentica comunione.

Résumé. Un ancien officier de marine, professeur de philosophie à l'Université de Toronto, fils du Gouverneur Général du Canada, accueille, en août 1964, à Trosly, près de Paris, Raphaël et Philippe, deux personnes ayant un handicap mental. Au nom de Jésus, leurs vies sont désormais liées. «L'Arche» est fondée. Depuis lors, une centaine d'autres Communautés de l'Arche sont nées sur les cinq continents, unies par une même Charte et un même esprit, qui est d'accueillir et accepter les personnes ayant un handicap telles qu'elles sont et de découvrir ainsi la communion.

Summary. Son of the former Governor General of Canada, an ex-marine officer and professor of philosophy, Jean Vanier welcomed two men with mental handicaps into a home in Trosly-Breuil (northern France) in August 1964. In the name of Jesus their lives were now covenanted together. «L'Arche», or in English «The Ark», was founded. Since then over a hundred Arche communities have been set up on the five continents, united by the same Charter and in the same spirit, where people with mental handicaps give and receive life; where all grow in communion with God and with one another.

Inhaltsangabe. Ein ehemaliger Marineofficier, Philosophieprofessor an der Universität von Toronto, Sohn des letzten Generalgouverneurs von Kanada, empfängt im August 1964 in Trosly, in der Nähe von Paris, Raphaël und Philippe, zwei geistig Behinderte. Im Namen Jesu ist ihr Lebensgang fortan vereint. «Die Arche» ist gegründet. Seitdem sind ungefähr hundert weitere «Archen» entstanden auf allen fünf Kontinenten, geeint durch die gleiche Satzung und den gleichen Geist, dem es darum geht, Behinderte aufzunehmen und zu akzeptieren, so wie sie sind, und auf diese Weise Gemeinschaft zu entdecken.

Au Kazakhstan: comment se sont formées des communautés catholiques

Pierre Dumoulin*

Facoltà di Teologia, Lugano

1. UN PAYS REDOUTABLE ET FASCINANT

Le Kazakhstan est le deuxième pays de l'ancienne Union Soviétique par sa surface. Grand comme cinq fois la France, vaste univers de steppes, il s'étend de la Mer Caspienne à la Chine et confine au nord avec la Sibérie. Nous sommes là au confluent de l'Europe et de l'Asie: le fleuve Oural, avant de se jeter dans la Mer Caspienne, traverse la province occidentale du pays; le Kazakhstan a donc une petite région européenne. Au sud, les quatre autres républiques d'Asie Centrale, le Turkménistan, le Tadjikistan, l'Ouzbékistan et le Kirghizistan¹ ouvrent leurs frontières

* En novembre 1992, la Faculté de Théologie de Lugano, alors encore Institut, a reçu, pour une session de formation, cinq évêques de la Communauté des États Indépendants. Au cours de cette rencontre, un projet de collaboration entre l'administration apostolique du Kazakhstan et des républiques d'Asie Centrale et la Faculté s'est ébauché. Ainsi, en 1993, le Professeur Dumoulin, qui connaît la langue russe, est-il allé faire, à Karaganda, une série de conférences. Découvrant une situation critique en raison du manque de prêtres, il a proposé, la même année, à Mgr Lenga, Administrateur apostolique, que soit fondé un Pré-séminaire. Mgr Lenga a fondé le Pré-séminaire et en a nommé Recteur le Prof. Dumoulin. En deux ans, vingt jeunes de ce pré-séminaire sont entrés au séminaire, à Saint-Petersbourg pour la plupart. En outre, cinq jeunes filles du Kazakhstan étudient à la Faculté de Théologie de Lugano dans le but de fonder un centre d'enseignement religieux à Karaganda.

¹ Voir la Carte I, p. 119.

vers l'Iran et l'Afghanistan... l'Inde est toute proche. La Chine borde tout l'est du pays puisque, au-delà des hauteurs du T'ien-chan, s'étend le désert de Gobi. La Mongolie est au nord-est. Une telle situation géographique fait de cette terre une passe stratégique d'importance capitale pour l'avenir de la planète².

Au cœur de paysages désolés et ingrats, sans arbre ni relief, émergent quelques villes minières où ont été regroupées les familles de déportés: Karaganda, la deuxième ville du pays, bâtie sur les mines de charbon, la nouvelle capitale, Tselinograd, qui a retrouvé depuis peu son nom ancestral de «Akmola», et les préfectures des districts périphériques: Koustanaï, Aktioubinsk, Pavlodar, Petropavlovsk... Là s'élevaient jadis des camps d'internement. Alexandre Soljenitsyne était emprisonné à soixante kilomètres de Karaganda. Au sud, dans la région qui rayonne autour de Alma-Ata (Almaty en Kazakh), la capitale jusqu'en fin 1995, s'étend le territoire où les Kazakhs se sont sédentarisés en masse, de Djamboul au lac Balkhach et jusqu'au pied des hautes cimes de l'Altaï et du Djoungarski Alataou³.

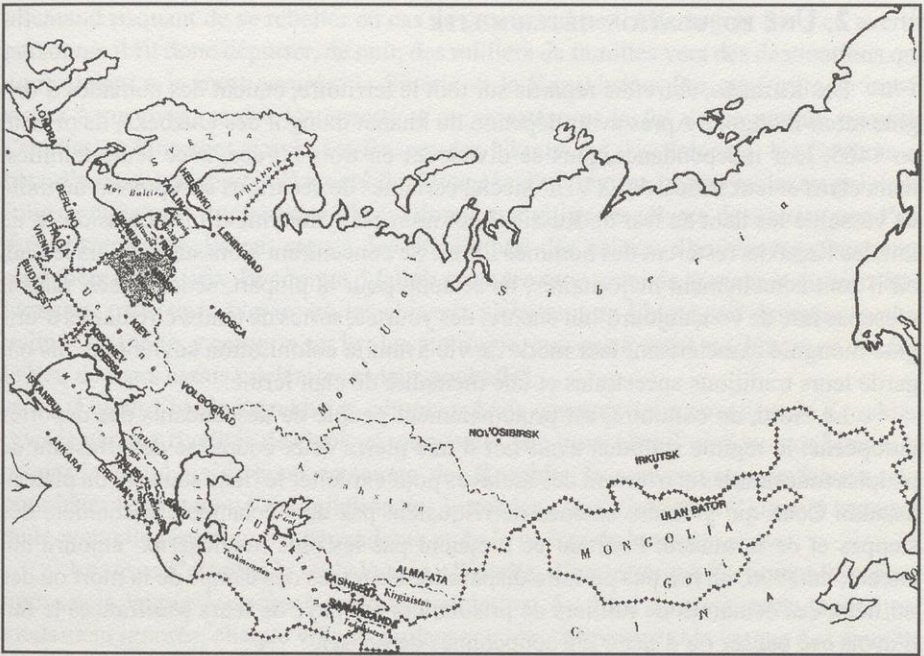
Entre le Kazakhstan du Nord, peuplé principalement d'Occidentaux déportés, et celui du Sud, typiquement kazakh, s'étend le «Bet-Pak-Dala», la «steppe de la faim», vaste désert d'un million de kilomètres carrés. Il sépare, du sud au nord, Alma-Ata de Karaganda et, d'est en ouest, le lac Balkhach de la Mer d'Aral.

Ce territoire n'est pas fait pour les hommes, seuls les chiens de prairie, les loups et les grands aigles de la steppe peuvent survivre dans un monde semi-désertique, au climat continental le plus rude de la terre, et plat, infiniment plat. Dans le vent du Nord qui déferle sans obstacle depuis la Sibérie toute proche, les températures descendent régulièrement à moins de cinquante degrés sous zéro en janvier et février et s'élèvent en juillet jusqu'à quarante degrés et plus... mais dès la fin du mois d'août le gel peut surprendre les plantations. Le blé est la seule culture rentable d'une terre couverte par les neiges d'octobre à avril, à laquelle on pourrait appliquer le proverbe castillan: «neuf mois d'hiver, trois mois d'enfer».

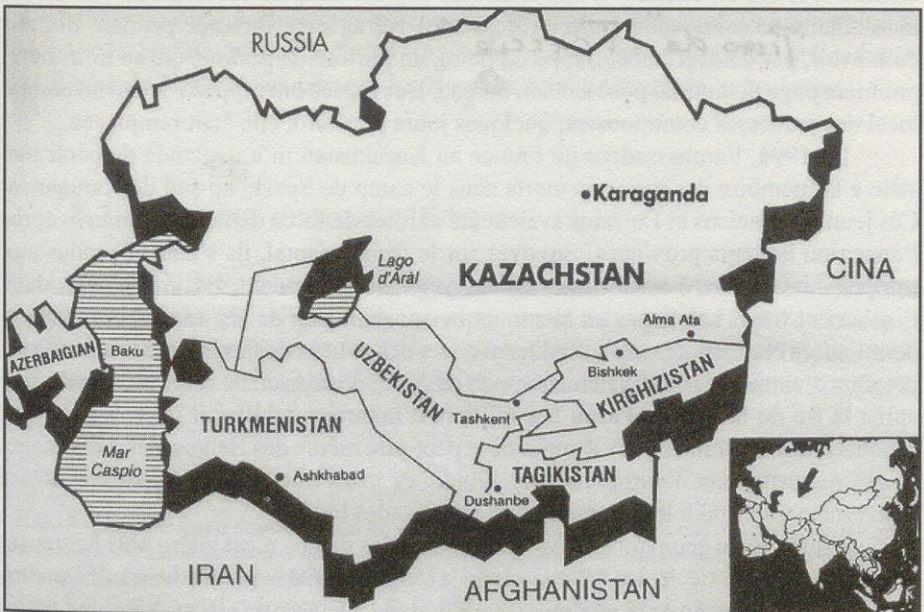
Oui, ce territoire n'est pas fait pour les hommes et pourtant des hommes y vivent. Un peu plus de dix-sept millions d'habitants sont installés là-bas.

² Sur le plan économique le Kazakhstan possède un potentiel propice au redémarrage: en 1994, le Produit National Brut par habitant était de 1540 dollars, mais, en raison de l'inflation — supérieure à deux mille pour cent en 1994 —, le Produit Industriel Brut chute annuellement de plus de dix pour cent depuis 1991, les salaires élevés étant de l'ordre de vingt-cinq à trente dollars par mois, avec des prix libérés tendant à rejoindre les niveaux occidentaux; l'instabilité gouvernementale actuelle s'explique par cette situation économique catastrophique, la criminalité se développe rapidement. Sources: *Le Moci* (janvier 1994), 94. La relative stabilité de 1995 s'est faite au prix de restrictions draconiennes.

³ Voir la Carte II, p. 119.



Carte I



Carte II

2. UNE POPULATION HÉTÉROCLITE

Les Kazakhs, autrefois répartis sur tout le territoire, étaient des nomades d'origine turco-mongole. Après avoir dépendu du khanat mongol des Ouzbeks, ils prirent, en 1465, leur indépendance, puis se divisèrent en trois hordes, avec leurs familles, leurs clans et leur tribus. Au XVIII^e siècle, certaines de ces tribus acceptèrent un traité de vassalité les liant au tsar de Russie. Leur nom est synonyme d'insoumission et, de fait, les Kazakhs restèrent des hommes libres. Se concentrant alors surtout vers le Sud, où il sont actuellement majoritaires, ils se sont, pour la plupart, sédentarisés, mais il n'est pas rare de voir, aujourd'hui encore, des yourtes, sortes de tentes circulaires d'origine mongole caractérisant leur mode de vie avant la colonisation soviétique: ils ont gardé leurs traditions ancestrales et une mentalité de clan fermé.

Le Nord, au contraire, est principalement peuplé de descendants des déportés européens: le régime stalinien avait fait d'une pierre deux coups, se débarrassant de peuples indésirables et trouvant des esclaves pour exploiter le riche sous-sol du plateau kazakh. Ceux qui y furent amenés ne risquaient pas de s'échapper, prisonniers des steppes et de la misère. Pourtant ce n'étaient pas les plus malheureux: aujourd'hui encore, en 1996, on n'a pas pu faire disparaître les traces des camps de la mort où des milliers, des centaines de milliers de prisonniers ont payé de leurs souffrances le fait d'avoir osé penser ou d'avoir été soupçonnés de penser.

Certains avaient servi une cause qui ne plaisait pas aux dirigeants, d'autres avaient affirmé leur foi chrétienne, d'autres encore avaient simplement commis une erreur involontaire, comme cette amie, professeur à Karaganda, internée pendant dix ans pour avoir, par inadvertance, frappé du poing un portrait de Staline, qui se trouvait en première page du journal posé sur son bureau. Des élèves ont rapporté le fait au comité local des jeunesses communistes; quelques jours plus tard, elle était remplacée.

En 1994, l'ambassadeur de France au Kazakhstan m'a demandé de bénir une stèle à la mémoire des Français morts dans le camp de Spask, au sud de Karaganda. Ces jeunes Alsaciens et Lorrains avaient été enrôlés de force dans la *Wehrmacht* après l'annexion de leurs provinces. Envoyés sur le front oriental, ils vivaient là, dans l'isolement total. Les gens des alentours ne savaient rien de ces camps «militaires» dont l'accès était strictement interdit. Au cours des années de famine 1956 et 1957, les derniers d'entre eux sont finalement morts de froid, de faim ou de folie, plus de dix ans après la fin de la guerre. Parmi ces milliers d'hommes oubliés, il y avait aussi des Japonais, des Ukrainiens, des Roumains et peut-être même des Belges, des Américains et des ressortissants d'autres nations. Quelques listes ont été retrouvées et l'actuel gouvernement kazakh les a remises aux ambassades locales.

L'histoire de ceux qui ne vivaient pas dans les camps n'est guère plus heureuse. À la fin du XVIII^e siècle, les Allemands de la Volga, «invités» par Catherine II à mettre en valeur les terres de la plaine moyenne du grand fleuve russe, formèrent une petite république autonome qui faisait partie de l'U.R.S.S. Mais Staline prit peur de ce foyer

allemand risquant de se rebeller en cas de guerre contre l'Allemagne. Sans en avertir personne, il fit donc déporter, de nuit, des milliers de familles vers des destinations qui équivalaient à la mort assurée: la Sibérie et le Kazakhstan. Par quel miracle ont-ils réussi à survivre, seules la ténacité, l'organisation et la foi de ce peuple peuvent l'expliquer. Puis sont arrivés les Russes, les Ukrainiens, les Polonais, les Coréens et bien d'autres, transportés là au gré de l'avancée d'un régime impitoyable, au gré de la folie de dictatures implacables. Ils ont donné aux villes des allures de *melting pot* d'un *far-est* misérable. Ils ont creusé des mines, bâti des usines; d'immenses cimetières rappellent à quel prix. Et comme il fallait produire sans souci de la santé et du bien-être humains, cette terre vierge, où les chevaux s'ébattaient en liberté, est devenue la plus polluée du globe, y compris sur le plan atomique, puisque Russes et Chinois en ont fait le lieu de leurs essais nucléaires et leur poubelle⁴.

Aujourd'hui le Kazakhstan compte près de quarante-cinq pour cent de Kazakhs, divisés par des rivalités de clans, et cinquante-cinq pour cent d'occidentaux⁵, mais la proportion tend à s'inverser en faveur des Kazakhs, le nouveau régime faisant tout pour hâter le départ ou l'assimilation des Européens afin d'affirmer l'identité kazaque de la nouvelle république indépendante et de la libérer de la tutelle russe.

Le russe n'est plus la seule langue officielle, d'importants efforts sont faits pour imposer la langue kazaque à toute la population. Au nord du pays, cette langue est totalement ignorée, chaque village gardant son identité propre et la langue des peuples qui l'habitent: le délabrement actuel du réseau ferroviaire et routier, déjà très réduit en soi, accentue les distances et l'isolement; par la force des choses, chaque hameau survit en autarcie: on y parle, selon les endroits, le russe, l'allemand, l'ukrainien ou le polonais. La population des déportés européens, majoritaire au nord, forme l'essentiel de l'Église du Kazakhstan, puisque les Kasakhs sont, de tradition, musulmans.

3. UNE LONGUE HISTOIRE D'ÉGLISE

Les premières traces d'évangélisation remontent aux débuts de l'ère chrétienne. Des objets religieux, découverts au sud du pays, des croix en pierre et en métal, en particulier, en font foi. Ce sont probablement des Ariens qui implantèrent la foi dans la région de Tashkent et Tchimkent, et dans la plaine nord du Syr Darja,

⁴ On estime à plus de quatre cents les explosions nucléaires réalisées à ciel ouvert dans la région de Semipalatinsk où la population continue de vivre. Les maladies et les malformations congénitales ne se comptent plus, la mortalité infantile est très élevée.

⁵ Les chiffres officiels pour 1995: 43 % de Kazakhs, 37% de Russes, 5 à 6% d'Allemands, 5% d'Ukrainiens, 4% de Polonais et 5 % de diverses minorités, coréenne et arménienne entre autres (*Le Moci*, janvier 1994), 95.

dès le IV^e ou V^e siècle. L'Iran est à moins de mille kilomètres et, avant l'invasion islamique, existaient, dans l'empire Perse, des communautés chrétiennes. Peut-être sont-ce les persécutions des sages zoroastriens, sous la dynastie sassanide, qui poussèrent, au V^e siècle, les «porteurs de lumière» chrétiens à se réfugier plus au nord, peut-être est-ce le désir de répandre la joie de la foi. Toujours est-il que ces petites communautés chrétiennes, en marge de l'empire, ne furent pas totalement balayées par l'Islam qui deferla sur la Perse à la fin du VII^e siècle. Après l'invasion mongole, un dialogue s'engagea: en 1245, Urbain IV envoya Jean du Plan Carpin dans le massif du Karakorum, auprès du Khan de Tartarie. Une communauté franciscaine s'installa alors dans la région d'Alma-Ata. La tolérance des tribus mongoles lui permit de déployer son influence jusqu'en 1339. À cette date, le dernier évêque catholique de la région, Richard de Bourgogne, était un français. Il fut martyrisé par les Sarrasins, avec la dizaine de frères qui desservaient l'Asie centrale, près de l'ancienne forteresse d'Almali, à quelques kilomètres de l'actuelle frontière kazakho-chinoise.

À l'aube du XXI^e siècle, cette histoire est d'une importance capitale pour la nouvelle évangélisation des républiques d'Asie Centrale. Elle atteste la présence du christianisme dès les origines de l'état kazakh et oblige tout fondamentalisme passé ou futur à reconnaître l'existence d'étapes chrétiennes dans l'histoire de cette nation considérée désormais comme musulmane. En outre, elle atteste l'antériorité de la présence catholique romaine sur l'orthodoxie dans ces territoires qui n'ont jamais été assimilés à la Sainte-Russie: après l'an mil, l'évangélisation est partie de Rome, non de Constantinople ou de Moscou, et les martyrs du XIV^e siècle proclamèrent leur fidélité au pape qui les avait envoyés. Ces données historiques sont essentielles pour l'avenir du catholicisme en Asie Centrale et pour le dialogue avec les frères orientaux, qui vénèrent la tradition et le témoignage des martyrs. L'Église orthodoxe a, elle aussi, payé un lourd tribut sur la terre kazaque; le sang des martyrs, semence de l'Église nouvelle, pourrait devenir source d'unité.

Après le XIV^e siècle, un vide de près de 600 ans dans la documentation n'autorise pas à nier toute présence chrétienne dans ces territoires, il correspond à un déclin de la population, de la culture et de l'influence des hordes kazakhes, dû au morcellement de l'immense empire mongol. L'Islam sunnite, qui est devenu la religion officielle des Kazakhs — mais non celle de l'état du Kazakhstan actuel, laïc —, n'a jamais été très vivant, ni fondamentaliste, il s'efface facilement devant certaines pratiques animistes et un culte des tombeaux des saints et des ancêtres.

Il faut en venir au XX^e siècle pour voir, avec certitude, les chrétiens revenir dans la steppe. Un retour orchestré par le régime soviétique: après la création de la république autonome kazaque, en 1920, ce territoire devient un lieu de déportation et d'implantation forcées de colons pour exploiter le sous-sol richissime du «Seuil kazakh».

Si les Russes sont les plus nombreux, formant à l'heure actuelle près de quarante pour cent de la population, les Ukrainiens, les Allemands et les Polonais forment un bloc de quinze pour cent environ, malgré leur retour massif vers l'Europe ces dernières

années. Or ces trois derniers groupes ont des racines chrétiennes: ils sont généralement orthodoxes, catholiques ou luthériens.

Pour comprendre la vie de ces familles dont certaines ont gardé la foi envers et contre tout, peut-être faut-il se rappeler certains épisodes de la tragique histoire des déportés.

En 1930, les Allemands de la Volga sont évacués en masse. Enlevés, de nuit, par milliers, ils sont conduits, sans bagage, sur des chariots, vers des wagons à bestiaux partant en d'interminables convois vers l'Orient. Exténués, affamés, ils sont déchargés, après plusieurs jours de trajet, sur une terre nue, sans savoir où ils se trouvent. Il n'y a ni maison ni arbre à l'horizon. Éberlués, atterrés, ils voient les soldats, qui les ont conduits, remonter dans les wagons et repartir vers le lointain. Eux restent là, emprisonnés par les steppes.

Les femmes et les enfants tournent alors leurs regards vers les hommes. Le désespoir est total. À ce moment, raconte Valentina Dötzel⁶, «un vieux s'avança, et de sa voix haute et ferme, dit: "Mes amis, braves gens, rassurons-nous; et vous, les femmes, ne pleurez pas. Dieu a voulu que nous arrivions ici. Si nous remercions Dieu dans les bons moments, remercions-le aussi maintenant, demandons-lui de nous aider et qu'il reste, ici aussi, notre Père Céleste. Chantons le *Te Deum*. Le vieux lui-même se mit à chanter, et derrière lui les autres chantèrent, et pour la première fois l'hymne allemand: "*Grosser Gott, wir loben Dich...*" résonna à travers la steppe sauvage et déserte du Kazakhstan».

Les vieillards et les enfants ne survécurent pas au premier hiver, mais les plus valides avaient construit des abris, en partie souterrains, pour résister au vent glacial, et organisé leur vie sur une terre où seuls des nomades étaient jamais passés. Et puis il y eut les premiers prêtres martyrs et confesseurs de la foi.

Le Père Kels, en 1936, choisit de rester sur place, après avoir subi un long internement, mais il ne put guère procurer ses secours que pendant une année: arrêté avec six chrétiens actifs, il disparut... vers quelle torture? Et puis cet autre prêtre, tombé d'épuisement entre deux villages, dont on m'a raconté qu'il faillit mourir gelé, et ce père ukrainien qu'on tua sous prétexte de l'opérer, à l'hôpital, de l'appendicite, et le Père Zarietskji, encore jeune, torturé à mort par le KGB il y a une vingtaine d'années seulement, et tous ceux dont on ne connaîtra jamais ni le nom, ni l'histoire: ces catéchistes fusillés, ces mères de familles qui disparurent sans laisser de traces et tant d'autres.

L'un d'entre eux, le Père Wladislaw Bukowski, a une place particulière dans le cœur des déportés. Après six condamnations et un long séjour dans un camp, il refusa de rentrer en Pologne. De 1954 à 1971, il se dépensa sans compter,

⁶ Valentina Dötzel est l'une des premières allemandes qui ait pu s'enfuir du Kazakhstan. Aux Audiences Internationales Sakharov à Rome, en novembre 1977, elle a rendu public son témoignage, publié depuis dans *Tribunale Sakharov, atto secondo*, Milan, La Casa di Matriona, 1979.

baptisant et catéchisant des milliers de fidèles, rassemblant les communautés dispersées, aidé par Sœur Gertrude, une femme du pays, énergique et déterminée, qui put réunir autour d'elle un groupe de collaboratrices, fondant ainsi la première communauté des religieuses clandestines de Karaganda. En 1956, Mgr Alexandre Chira, évêque hongrois de rite oriental, ordonné clandestinement dans un camp de concentration, refusa lui aussi de retourner dans sa patrie pour rester serviteur des chrétiens exilés, vicaire du Père Bukowski. Ce n'est que bien plus tard qu'il révéla qu'il était évêque, lorsqu'il fallut consacrer l'église. Ce prélat était alors très âgé et ce fut l'un des derniers actes de son ministère. Ces deux hommes sont considérés comme les «Pères» de la communauté catholique de Karaganda. Leurs tombes sont devenues un lieu de pèlerinage, placées contre l'église de Karaganda, une église que le Père Bukowski ne vit pas: elle fut achevée en 1980, malgré une forte opposition des autorités. Celles-ci n'ont pas pu résister à la détermination de la communauté allemande, qui, grâce à ses protestations et pétitions, a obtenu l'autorisation de construire un sanctuaire, puis a gardé le chantier jour et nuit pour le protéger des milices. Lorsque l'édifice fut achevé, son toit dépassait de quelques centimètres la hauteur autorisée et les autorités obligèrent les travailleurs à démolir ce qu'ils avaient bâti au prix de tant d'efforts. C'étaient souvent des mineurs qui se relayaient à l'ouvrage le soir et pendant les rares journées de repos. Ainsi est née la première paroisse du Kazakhstan.

4. AUJOURD'HUI, VIVRE SA FOI

En 1990, le Pape Jean-Paul II a nommé le Père Ian Pavel Lenga Administrateur apostolique du Kazakhstan et des quatre autres républiques d'Asie Centrale. Peu après, ce prêtre, formé dans la clandestinité, fondateur d'une paroisse à Krasno-Armeisk, village situé au nord du Kazakhstan, fut ordonné évêque. L'ordination eut lieu dans une toute nouvelle église, le sanctuaire de Marie-Reine de la Paix à Aziernoie, construit par les habitants d'un kolkhose polonais dont les trois quarts des huit cents membres participent à la vie paroissiale. C'est là que, le 25 juin 1995, l'évêque a consacré le Kazakhstan à Marie.

Une trentaine de prêtres, religieux polonais ou allemands pour la plupart, travaillent, en 1996, sur le territoire gigantesque confié à l'Administrateur. Ce sont des religieux ou des prêtres «*Fidei Donum*», à l'exception de Iohannès Trei, le jeune curé de Karaganda, seul prêtre diocésain. Une dizaine de communautés religieuses féminines, originaires des lieux et longtemps clandestines, les aident. Ces consacrées vivent souvent isolées de tout, telle cette communauté de quatre religieuses pour laquelle nous avons célébré la messe un mardi de Pentecôte et qui n'avait pu y participer depuis Noël, ou ce jeune prêtre qui rayonnait de joie parce qu'enfin, au bout de quatre mois, il rencontrait un confrère et pouvait se confesser.

Afin de favoriser la communion sacerdotale, l'évêque rassemble son clergé, deux fois par an, pour une retraite d'une semaine. Certains parcourent plus de mille, voire deux mille kilomètres, en train, en voiture ou en avion pour venir à ces rendez-vous vitaux pour la vie de l'administration apostolique.

Pendant plus de cinquante ans, les descendants des déportés, disséminés dans tout le Kazakhstan, se sont réunis clandestinement dans les villages et les villes, pour prier, lire la Bible, catéchiser les enfants. Ils ont risqué leur vie pour transmettre la Foi à leurs enfants et plusieurs d'entre eux sont morts martyrs. Perdus au cœur des steppes, nombre de kolkhozes subsistent, totalement coupés du monde extérieur. Les chrétiens qui y vivent se baptisent entre eux, généralement sous l'autorité d'un chef religieux, un homme ou une femme d'âge mûr qui a pris la direction de la communauté et organise des célébrations. Aujourd'hui encore, les prêtres qui travaillent sur place découvrent parfois des assemblées de fidèles qui, sans avoir jamais vu de prêtre, se rassemblent chaque dimanche pour prier dans leur langue d'origine: dans le Nord-Kazakhstan, sur le territoire qui lui est confié, un prêtre allemand en a repéré seize en trois ans. Pendant l'été 1994, deux communautés ont été rejointes, par hasard, à une centaine de kilomètres de Karaganda: une dizaine de personnes âgées s'y réunissaient encore; les chrétiens de Karaganda firent alors un «pont de solidarité» pour les soutenir. L'année suivante, le jour de Pâques, nous avons célébré vingt baptêmes et plus de cent personnes participèrent à la procession dans chacun de ces villages.

Dans nombre de bourgs du Centre et Nord-Kazakhstan, les habitants ont abattu les cloisons internes d'une maison et l'ont transformée en chapelle, conservant la cuisine et une salle à manger pour servir du thé ou même un repas aux fidèles qui arrivent parfois de très loin. Une «babouchka»⁷ ou une famille se charge de l'entretien de la chapelle et de l'accueil. Quand un prêtre peut desservir ces petits centres, il est sûr de trouver partout nourriture et hébergement, vitaux pendant l'hiver. Jusqu'à ces dernières années, on ne pouvait exhiber aucun signe chrétien; désormais, des objets religieux, venus d'Occident, agrémentent ces «maisons de prière», comme on les appelle là-bas. Dans plusieurs kolkhozes, à majorité polonaise ou allemande, les membres se sont même mis à construire des chapelles, parfois sans avoir même jamais rencontré de prêtre: il bâtissent l'église, priant Dieu de leur envoyer un pasteur. Après des heures de labeur dans les champs, les hommes travaillent à l'édification de «leur» église. Dans la journée, personnes âgées et enfants préparent les pierres, portent les seaux de ciment, cuisent les briques. Quand il fut devenu possible, sans risque, d'afficher ouvertement sa foi, il y a de cela environ cinq ans, les administrateurs de certains kolkhozes ont eux-même pris en charge la construction des lieux de culte dans leur village... et avec quelle fierté!

Une petite vingtaine de centres sont pourvus d'un prêtre rayonnant dans le secteur qui lui a été confié. Certains prêtres se trouvent ainsi à la tête d'une trentaine de

⁷ Les «babouchki» sont les courageuses grand-mères qui ont gardé la Foi.

communautés. Comme les distances entre les villages se comptent en dizaines de kilomètres, avec des moyens de communication aléatoires, cela pose bien des problèmes et exige des sacrifices héroïques: les voitures sont rares et plus rares encore les pièces de rechange; quant à l'essence, sans relations, on s'en procure difficilement. Les ministres du culte ne rencontrent que rarement leurs plus proches confrères, souvent éloignés d'eux par plusieurs centaines de kilomètres de routes ou de pistes impraticables l'hiver.

La célébration de l'Eucharistie dominicale est la fête de la communauté, précédée généralement d'un temps d'adoration, pour permettre au prêtre de confesser les fidèles... Étranges confessions, où il faut jongler avec l'allemand, le polonais ou le russe, selon les cas. Car les personnes de plus de quarante ans ne connaissent leurs prières et ne savent accuser leurs péchés que dans leur langue maternelle. Parfois arrivent des personnes qui trouvent pour la première fois le chemin de l'Église, après des années d'éducation dans les jeunesses communistes et à la suite d'une vie, non seulement sans Dieu, mais où la Foi était même considérée comme un crime et la morale chrétienne, un résidu de la «bourgeoisie», haïssable. Le mariage civil étant devenu, sous le régime communiste, une pure formalité, la fidélité n'existait plus, la notion même de famille tendait à disparaître. Confessions terribles de crimes odieux, fruits d'une éducation monstrueuse, enfin reconnus comme tels et avoués dans les larmes d'un repentir sincère. Il est connu publiquement que les avortements et les meurtres d'enfants, qu'on ne pouvait plus nourrir et qu'on laissait tomber d'un balcon, ont été innombrables, que les accusations mensongères, viols et adultères formèrent la toile de fond de certaines vies. Dans le même temps, à l'opposé de cette civilisation de mort, brille la foi des humbles: ceux qui ont été emprisonnés pour la foi et ces vieillards qui, depuis des années, parcourent jusqu'à cent kilomètres, chaque dimanche, dans des autobus bringuebalants et par tous les temps, pour participer à la messe, à qui il faut quatre heures de trajet pour se rendre à l'église et autant pour en revenir. Les chrétiens fidèles ne travaillent pas le dimanche, malgré une terrible misère; des femmes avouent souvent avoir volé au marché un peu de farine et des pommes pour survivre, car elles n'ont plus rien, mais elles ajoutent: «moi, je n'en ai pas mangé, c'était pour mes enfants, ils avaient trop faim!».

Les conversions sont nombreuses parmi la population qui, progressivement, retrouve ses racines. On pense qu'actuellement, sur l'ensemble du territoire, deux millions d'habitants environ sont «potentiellement» catholiques, c'est à dire issus de familles déportées, catholiques à l'origine. Trois cent à cinq cent mille d'entre eux devraient être baptisés et, dans la seule Karaganda, cinq mille personnes fréquentent régulièrement l'église. Il y aurait aussi une mission à exercer en milieu kazakh, car, bien que se reconnaissant officiellement musulmans, ils sont souvent simplement ignorants de toute religion, trace de cinquante années de régime communiste. Quelques uns ont déjà pris le chemin de l'église.

Malheureusement la propagande de la société de consommation occidentale fait ses ravages dans la jeunesse, par le biais de la télévision et des produits à la mode,

suscitant des désirs inutiles ou néfastes dans une population pauvre et perméable à toute influence. Les sectes, surtout, sont très actives et cherchent à profiter de la disponibilité des cœurs et de l'ignorance des esprits: à Karaganda, plus de quarante d'entre elles sont à l'œuvre, des communautés d'origine américaine, proches du protestantisme, aux sectes sataniques, en passant par Moon et les Témoins de Jéhovah; une centaine dans l'ensemble du Kazakhstan. Elles ont beau jeu de faire des adeptes parmi les chrétiens qui n'ont pas reçu de formation et ne savent plus grand chose de la foi catholique. Souvent les «babouchki» n'ont pu transmettre à leurs petits-enfants qu'une vague dévotion et le sens d'une fidélité à la foi des ancêtres, sans rien connaître de l'ouverture opérée par le Concile Vatican II. Face au raz-de-marée de l'athéisme communiste, ces femmes ont maintenu une présence chrétienne, mais le bouleversement actuel est trop grand pour que ce type de religion suffise: il ne répond pas aux questions que le monde moderne suscite dans le cœur des jeunes. La liberté religieuse, rendue aux habitants des pays de l'Est en général, a immédiatement déclenché un déferlement des sectes et les Églises locales, tant catholique qu'orthodoxe, sont malheureusement trop faibles et peu formées pour répondre au défi qui leur est lancé.

Mais l'Esprit est à l'œuvre. Certes, bien des familles allemandes qui ont fondé la communauté chrétienne de Karaganda sont désormais retournées en Europe, pourtant l'église ne désemplit pas, les conversions se multipliant. En outre, depuis quelques années, un prêtre uniate ukrainien est venu s'installer avec sa famille et prend en charge la paroisse gréco-catholique, célébrant les offices dans la même église que les catholiques de rite romain. Le dimanche, les messes se succèdent dans une église trop petite pour contenir tout le monde: à huit heures, messe en allemand; à onze, en polonais; à treize, en russe, et à quinze en ukrainien, suivant la liturgie orientale. Et puis il y a les messes dans les «maisons de prière» des villes périphériques. Chaque trimestre une trentaine d'adultes se préparent au baptême, d'autres à la première communion. À Pâques et pour la Fête-Dieu, des autels sont dressés dans les rues du quartier. Il n'est pas rare de voir des personnes arriver de très loin, parfois de plusieurs centaines de kilomètres, pour demander le baptême d'un enfant et, par la même occasion, leur propre mariage, leur première communion, leur première confession, et une bible, un petit catéchisme, des images pieuses... Elles savent qu'en repartant au fond des steppes kazaques ou de la taïga sibérienne, elles ne verront plus un prêtre de toute leur vie. Combien de couples avons-nous ainsi baptisés, mariés et admis à la communion, en l'espace d'une messe, parce que nécessité faisait loi: ils étaient venus «à la ville» et n'y retourneraient jamais. Mais ils avaient la foi: les centaines de kilomètres accomplis, leur vie de prière, un amour de l'Église rayonnant et les larmes de reconnaissance en rendaient témoignage plus que des heures d'entretien.

Pendant trois ans, de 1991 à 1994, unique prêtre diocésain, le Père Iohannès, curé de la paroisse catholique romaine de Karaganda, assumait seul la charge d'une paroisse vaste et peuplée comme une région française. Il s'est battu de toutes ses forces pour répondre aux demandes et aux urgences de sa mission. Ancien enfant de chœur de l'évêque, il n'avait alors pas trente ans et bien du travail à faire, l'agglomération de

Karaganda comptant huit cent mille habitants. Trois fois l'an, il a préparé au baptême des groupes de vingt à quarante adultes; à Noël 1994, puis à Pâques 1995, il a même pu baptiser, à deux reprises, une vingtaine de détenues dans une prison féminine; à cette occasion, d'autres ont fait leur première communion.

Heureusement, depuis fin 1994, l'évêque a pu ériger d'autres paroisses dans la périphérie de la ville, quelques zones de la banlieue étant confiées à de nouveaux prêtres à peine arrivés au Kazakhstan: ce sont le Père Sbignev Grigortsevitch — un jeune polonais qui assume aussi la fonction de Chancelier de l'administration apostolique —, Don Edoardo, Don Massimo et Don Eugenio, trois prêtres italiens de Lombardie, membres du mouvement «Comunione e Liberazione». Professeur, Don Edoardo s'est lancé dans la rude tâche de créer un centre chrétien à l'Université de Karaganda, où il enseigne l'italien et l'histoire des religions; en un an, il a déjà rassemblé une bonne équipe de jeunes. En janvier 1995, il a accepté la charge de Vicaire général de l'administration apostolique⁸. Un groupe de sœurs allemandes, d'origine locale, soutiennent la paroisse principale, aidées, jusqu'en juillet 95, par deux laïques de la communauté de l'Emmanuel, qui ont fait merveille auprès des enfants, mais ont dû repartir sans être remplacées. Une équipe néocatécuménale a aussi été formée et on espère prochainement la venue de petites Sœurs de Mère Teresa.

Dans le reste du territoire aussi, les prêtres et les religieuses sont débordés par la tâche d'évangélisation qui leur est demandée. À Alma-Ata, les Franciscains construisent leur église et ont créé un journal diocésain dont la distribution, sur un territoire aussi vaste, pose d'épineux problèmes. À Kokchetav, Pavlodar et Akmola, d'autres églises sont en chantier. Pendant ce temps, deux frères prêtres, les Messmer, ont chacun la charge d'une paroisse aux dimensions d'un pays: l'un rayonne depuis Douchanbé sur tout le Tadjikistan en guerre, tandis que l'autre est seul à Bishkek pour le Kirghizistan. Combien de temps tiendront-ils⁹? Deux Franciscains conventuels s'occupent de l'Ouzbékistan, à Tashkent et Samarkand, et il n'y a personne au Turkmenistan. Combien de catholiques, exilés dans ces territoires oubliés, n'ont jamais vu de prêtres? Combien de communautés se rassemblent-elles encore, attendant dans le silence leur réunion à l'Église visible? Cependant, partout, les portes s'ouvrent: depuis la chute de l'idéologie communiste, les écoles, les universités, les hôpitaux, les journaux, la radio, la télévision réclament des personnes compétentes pour parler de religion. Tout cela dépasse les capacités de la trentaine de prêtres en place, dont certains sont âgés, dont d'autres parlent mal le russe, dont d'autres encore se découragent ou s'épuisent.

⁸ Voir A. SAVORANA, «Il sogno della giovinezza», dans *Tracce* 22/1 (janvier 1995), 17-20.

⁹ Depuis 1995, Jérôme Messmer a dû quitter Bishkek en raison de la guerre civile.

6. L'AVENIR

En 1994, un Nonce Apostolique a été nommé, après bien des tractations avec le gouvernement kazakh: Mgr Marian Olech. Cette nomination constitue un prélude indispensable à la reconnaissance officielle de l'Église catholique au Kazakhstan: seules certaines paroisses jouissaient, jusque là, d'un «enregistrement» local avant l'arrivée du Nonce, alors que plusieurs sectes avaient reçu une reconnaissance nationale. Cette discrimination s'explique par le fait que la loi sur la liberté religieuse interdit l'«enregistrement officiel» d'un organisme religieux dont le centre est fixé à l'étranger, tant que ne sont pas établies des relations diplomatiques avec le pays d'origine. Le Saint-Siège a dû s'aligner sur cette pratique légale. Un concordat est en cours d'élaboration.

Outre les problèmes d'ordre diplomatique et législatif, l'une des premières tâches auxquelles s'attelle le Nonce est de repérer le terrain. Le représentant du Saint-Siège dans les cinq républiques, découvre sans cesse des communautés catholiques perdues dans les steppes d'Ouzbékistan, du Kirghizistan ou des autres républiques, comme dans celles du Kazakhstan. Il a aussi pour tâche de promouvoir la catholicité de l'Église: la multiplicité des origines devrait la manifester, pourtant, dans les faits et en bien des lieux, elle l'obscurcit: les différentes communautés ethniques ont conservé leur identité en se repliant sur elles-mêmes. On ne parle pas d'Église catholique au Kazakhstan, mais, selon les endroits, d'Église polonaise ou d'Église allemande, voire ukrainienne. Dans un village à majorité polonaise, j'ai demandé, un jour, naïvement: «Y a-t-il des russes ou des allemands qui viennent à la messe?». On m'a répondu: «Oh, mon Père, nous sommes tous catholiques!» — ce qui voulait dire «Polonais». Pour sortir de cette situation, l'administration apostolique d'Asie Centrale a besoin de forces neuves, venues d'horizons différents, ouvertes aux idées du Concile Vatican II et préparées à l'évangélisation.

L'Administrateur apostolique n'a pas à sa disposition les prêtres dont son immense territoire a besoin. Dans cette conjoncture, les aides financières, indispensables pour la construction de nouveaux édifices, s'avèrent insuffisantes.

Pour répondre à de tels besoins, l'Administrateur apostolique, Mgr Lenga a décidé de fonder une institution préparant des jeunes à entrer au séminaire. C'était au départ un véritable pari: y aurait-il des vocations? Douter, c'était compter sans l'Esprit-Saint. En mars 1994, alors qu'on attendait quatre jeunes dans ce «pré-séminaire», il y en eut onze. Au mois de septembre de la même année, huit étudiants venus du Kazakhstan se sont ajoutés aux deux «pionniers» inscrits au Séminaire de Moscou en 1993¹⁰, deux autres jeunes entrant dans un séminaire slovaque. En 1995, quatorze candidats se sont présentés au Pré-séminaire de Karaganda et huit d'entre eux ont été admis au séminaire.

¹⁰ Voir C. BONETTO, «Un seme nella steppa», dans *Mondo e Missione* 124/4 (avril 1995), 61-63; P. DUMOULIN, «In una piccola casa nella neve si prepara l'avvenire della comunità cristiana», dans *l'Osservatore Romano*, éd. it., 15 juin 1994, 4.

Si l'on ajoute quatre jeunes polonais étudiant dans leur pays d'origine, et un étudiant en France, on arrive, en trois ans, au chiffre de vingt-six séminaristes. Citoyens du Kazakhstan, ces jeunes appartiennent à une dizaine de nationalités différentes et, pour la première fois dans l'histoire, l'un d'entre eux est kazakh. L'année 1997 s'annonce fructueuse. On ne peut envoyer, longtemps encore, un nombre croissant de séminaristes au Séminaire de Russie, transféré en octobre 1995 à Saint-Petersbourg, c'est-à-dire à près de cinq mille kilomètres de Karaganda. Les frais de transport sont considérables et le désir d'entretenir de bonnes relations avec les frères orthodoxes impose d'éviter une trop grande concentration de séminaristes catholiques en Russie.

Après une première année héroïque, la structure du pré-séminaire s'est étoffée en bâtiments et meubles, des collaborateurs s'occupent de l'administration ordinaire des locaux. Les résultats encourageants permettent d'envisager la fondation d'un Séminaire d'Asie Centrale dans les années à venir, mais son ouverture demeurera impossible tant que le concordat ne sera pas signé, les lois concernant le service militaire et le droit associatif étant très strictes. Il importe aussi de constituer un corps professoral et de proposer un cycle d'études adapté, capable de former des jeunes issus d'un régime marxiste et sans autres références sacerdotales qu'un curé souvent éloigné. Or l'éducation aux valeurs du célibat, de l'obéissance et de la pauvreté est révolutionnaire dans le contexte postsoviétique. Le sens de la communion fraternelle, de la mission universelle et de la fidélité à l'enseignement du magistère sont à développer. En outre, il est nécessaire de donner des armes solides à de futurs pasteurs confrontés à une multitude de sectes bien organisées. Dans tous les domaines des sciences théologiques, on ne peut compter que sur une bibliographie, en langue russe, très réduite; le niveau d'instruction des étudiants est relativement bas, presque sans références spirituelles, sociales, culturelles et artistiques: le Kazakhstan ne dispose pas d'une tradition semblable à celle de la Russie.

Mais l'enjeu est à la mesure de l'investissement à fournir: ces jeunes portent l'espérance des survivants du génocide stalinien, l'espérance de tout un peuple de «Pauvres du Seigneur». Dans les villages du diocèse où les jeunes se rendent avant d'entrer au séminaire, les gens leur font fête, incrédules. Un jour une vieille femme dirigeant une communauté, qui n'avait sans doute jamais rencontré de prêtre, a demandé à l'un d'entre eux: «Quand viendras-tu célébrer la messe chez nous?». – «Dans six ans, si Dieu m'aide», a répondu le séminariste; elle l'a regardé droit dans les yeux et, bouleversée, lui a alors dit: «Je serai morte quand tu reviendras, mais cela n'a aucune importance: je t'ai vu». Ainsi parlait le vieillard Siméon lorsque l'enfant Jésus fut présenté au temple.

La bonne volonté des laïcs ne suffit pas, il est nécessaire de former des formateurs de formateurs. Des jeunes du Kazakhstan, bénéficiant de bourses d'études offertes par des institutions occidentales, se préparent, en Pologne, en Allemagne ou en Autriche, pour assurer prochainement des fonctions de catéchistes à temps plein. En Suisse, grâce à l'effort conjugué de l'Association «Renovabis» et de la Faculté de Théologie de Lugano, une, puis quatre autres jeunes filles ont entamé un cycle d'études

théologiques; d'ici quelques années, ceci pourrait permettre la fondation, à Karaganda, d'un centre de formation pour catéchistes, jumelé au futur séminaire.

Le véritable besoin de l'Église d'Asie Centrale n'est pas d'ordre matériel, mais *humain*. Qui sera prêt à envoyer des prêtres, des religieux et des laïcs bien préparés dans ces pays où l'insécurité et l'inconfort se conjuguent pour repousser les meilleures volontés? Il faut pourtant que l'Église réponde au défi d'évangélisation de l'Asie.

Il y a urgence: pendant que l'Église hésite, les sectes occupent déjà le terrain. Leur développement hallucinant devrait constituer un stimulant puissant en vue d'un engagement plus grand des catholiques occidentaux.

Dans le cadre d'une nouvelle évangélisation de notre planète, pour entrer avec fougue dans le troisième millénaire, il convient de viser juste et loin. Le repli frileux de l'Occident serait un signe de mort. L'avenir du christianisme passe par l'Asie. Le Christ a confié à chaque apôtre une mission universelle: avec la force invincible de la foi, l'Église *peut et doit* oser voir grand pour être vraiment catholique et apostolique.

Riassunto. La comunità cattolica del Kazakhstan, situato alle porte della Cina e dell'Iran, è sopravvissuta alle persecuzioni staliniste ed ha una storia intrisa di sangue. Discendenti dei deportati, i suoi membri — e si tratta di centinaia di migliaia di fedeli — riscoprono oggi, dopo la *perestroika*, la loro identità. Una quarantina di missionari operano nel territorio dell'Asia Centrale dove, da tre anni, anche una ventina di seminaristi diocesani hanno iniziato il periodo di formazione. Finalmente libera — ma per quanto tempo? —, questa Chiesa-martire si trova sul punto di una nuova espansione o nell'imminenza di persecuzioni rinnovate?

Résumé. Au Kazakhstan, aux portes de la Chine et de l'Iran, la communauté catholique a survécu aux persécutions staliniennes. Son histoire s'est écrite en lettres de sang. Descendants des déportés, ses membres — des centaines de milliers de fidèles — redécouvrent, depuis la *perestroika*, leur identité. Près de quarante missionnaires œuvrent en Asie centrale. Depuis trois ans, une vingtaine de séminaristes diocésains sont entrés en formation. Enfin libre — mais pour combien de temps? —, cette Église martyre est-elle à l'aube d'une nouvelle expansion ou de nouvelles persécutions?

Summary. In Kazakhstan, near China and Iran, the Catholic community survived the persecutions of Stalin; this period of history is written in blood. As the descendants of the deported, hundreds of thousands of people have discovered their own identity since *perestroika*. Almost forty missionaries are now working in Central Asia. In the last three years, about twenty seminarians have begun training. Finally free — but for how long? —, is this martyr Church at the dawn of a new expansion or a new persecution?

Inhaltsangabe. In Kasachstan, an der Grenze zu China und zum Iran, hat die katholische Gemeinschaft die Verfolgungen Stalins überlebt. Ihre Geschichte ist mit Blut geschrieben. Ihre Mitglieder, Abkömmlinge von Deportierten — einige hunderttausend Gläubige —, entdecken nach der Perestroika aufs neue ihre Identität. Nahezu vierzig Missionare arbeiten in Zentralasien. Nach drei Jahren haben etwa zwanzig Diözesanseminaristen ihre Ausbildung begonnen. Diese Märtyrerkirche — befindet sie sich nach Erlangung der Freiheit (aber nach wieviel Zeit?) am Vorabend eines neuen Wachstums oder neuer Verfolgungen?

Cronaca della Facoltà

(maggio 1992 — settembre 1994)

LA COSTITUZIONE DELL' ISTITUTO ACCADEMICO DI TEOLOGIA DI LUGANO

In data 8 maggio 1992 la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha approvato la costituzione dell'Istituto Accademico di Teologia ed i suoi statuti.

Nel decreto di costituzione il vescovo di Lugano, e Gran Cancelliere dell'Istituto, Mons. Eugenio Corecco, espone nei seguenti termini le ragioni e le premesse che lo portarono a promuovere tale progetto:

«Mosso dalla sollecitudine di incrementare la ricerca e l'insegnamento della filosofia e della teologia nello spirito del Magistero conciliare e pontificio, nonché delle altre discipline inerenti la struttura istituzionale della Chiesa, per una sempre più approfondita conoscenza della Rivelazione cristiana;

attento alle molteplici ragioni ecclesiali che richiedono, conformemente allo spirito dei tempi, la ricostituzione del

Seminario diocesano nella sua sede naturale;

consapevole dell'esigenza di rinnovare nella Chiesa particolare in Svizzera la sollecitudine pastorale e l'impegno missionario, per un più proficuo incontro tra Fede e cultura contemporanea;

aperto alle istanze presenti nella società ticinese, perché la Svizzera italiana sia dotata di istituzioni di livello universitario, anche nello spirito dell'integrazione a livello regionale e sovranazionale;

nell'intento di offrire una risposta cristiana alle inquietudini dell'ora presente, chiamando anche i fedeli laici a partecipare, con maturità e consapevolezza;

nella persuasione che l'edificazione della Chiesa non può avvenire senza un profondo confronto ecumenico;

attentamente valutate le circostanze di luogo e di tempo, ed ascoltati i pareri degli organi consultivi diocesani - Consiglio del clero e Consiglio pastorale - nonché dei Confratelli nell'episcopato in Svizzera;

confortato dall'attenzione che il Santo Padre ha sempre riservato alla progettata costituzione a Lugano di un Centro di studi ecclesiastici di livello universitario, che potesse conseguire il riconoscimento della Chiesa universale;

e dopo aver costituito con decreto del 26 febbraio 1991 la Fondazione ecclesiastica "Mons. Vincenzo Molo" con lo scopo di provvedere all'acquisizione delle risorse economiche necessarie alla realizzazione di tale progetto».

IL PRIMO «DIES ACADEMICUS»

Il 14 gennaio 1993 ebbe luogo nel Palazzo dei Congressi di Lugano il primo «*dies academicus*» del nuovo Istituto Accademico di Teologia.

Nella prolusione Mons. Eugenio Corecco si soffermò ad esporre le ragioni ecclesiali, culturali e personali che sono alla base dell'originaria decisione di dar vita all'Istituto. Queste furono le sue parole:

«Le ragioni ecclesiali risiedono principalmente nella constatazione dell'esigenza, non ulteriormente differibile, di imprimere un nuovo slancio alla ripresa di un processo di evangelizzazione, che vuole essere una risposta in chiave cristiana ai gravi problemi dell'ora presente, alle inquietudini e allo smarrimento dei valori fondanti che sembrano connotare in modo progressivo la nostra epoca e sempre più ampi settori della nostra società.

In questa ottica si pone, come primo e più immediato livello di fruizione dell'Istituto, sia l'iniziativa di ricostituire a Lugano il nostro Seminario diocesano,

per offrire ai candidati al sacerdozio l'opportunità di inserirsi, sin dagli anni della formazione ministeriale e culturale, nella realtà in cui saranno chiamati a svolgere la loro attività; sia l'apertura dell'Istituto a tutti coloro, chierici e laici - donne e uomini -, desiderosi di affrontare e approfondire lo studio della filosofia e teologia e di altre discipline ecclesiali, ciò non solo in ordine all'insegnamento religioso nei diversi gradi delle nostre scuole, o ad un impegno ecclesiale più competente, ma anche per soddisfare un'esigenza di formazione culturale più ampia.

Sullo sfondo di questo primo livello ecclesiale, vi è anche la fondata percezione di poter offrire un valido aiuto, specialmente e intenzionalmente diretto, alle Chiese dell'Est europeo, per essere loro accanto nello sforzo di recuperare, sia valori di civile convivenza, che una compiuta libertà di religione; in tal senso l'Istituto ha già organizzato iniziative di studio, per ora riservate ai vescovi dell'ex-Unione Sovietica e, nell'immediato futuro, anche a studenti di teologia, sia laici che aspiranti al sacerdozio, per favorire la riscoperta e l'assimilazione anche in quella travagliata porzione dell'Europa e della Chiesa universale, delle matrici culturali e ideali cristiane, di cui è imbevuta la loro storia.

Accanto a questi profili, vorrei poi evidenziare la possibilità offerta dal nostro Istituto, di radicare nella Chiesa particolare ticinese e svizzera e nel nostro Cantone, un'Istituzione che, per la peculiarità del suo corpo docente, può intrattenere ed agevolare contatti scientifici ed iniziative culturali con importanti centri di ricerca, attivi a livello europeo nel settore delle discipline ecclesiali.

Quest'ultimo riferimento richiama la seconda dimensione cui è particolarmente attento il nostro Istituto, cioè la motivazione culturale. L'Istituto aspira a svolgere un ruolo di promozione, di livello universitario, della cultura nel senso più ampio, non solo attraverso la filosofia e la teologia, ma anche privilegiando, in futuro, campi di indagine, che abbiano particolari sollecitazioni o giustificazioni a livello locale, o che abbiano un radicamento nella nostra tradizione. In ciò è mia ferma convinzione che proprio dalla notorietà a livello internazionale di molti docenti e dalla provenienza geografica dei nostri studenti, possano derivare stimoli di forte impulso, per favorire un processo di integrazione sempre più stretto delle nostre istituzioni culturali nella dimensione europea».

In rappresentanza del Governo cantonale prese poi la parola l'onorevole Giuseppe Buffi, consigliere di Stato e direttore del Dipartimento Istruzione e Cultura.

«Questo Istituto - ha affermato - contribuirà certamente a elevare il livello e il tono culturale e spirituale del Canton Ticino. La specificità dei suoi contenuti non può essere argomento di riserva già perché si tratta di una specificità a largo spettro d'azione, ossia di una scienza che indaga "*in rebus divinis*" e "*in rebus humanis*", con fini speculativi, sia normativi, toccando anche temi di bruciante attualità e rivolgendosi quindi idealmente alla società intera».

L'onorevole Giuseppe Buffi ha poi sottolineato il valore di tale iniziativa accademica per contribuire «al formarsi di

un consenso generale sulla necessità, per il Ticino, di dotarsi d'istituti superiori d'insegnamento e di ricerca che ne valorizzino sia la posizione nel contesto svizzero, sia la funzione di mediatore culturale, e non solo economico-finanziario, tra nord e sud dell'Europa».

L'altro tema che il consigliere di Stato Giuseppe Buffi ha toccato durante il suo intervento riguardava l'evoluzione dei rapporti Stato-Chiesa. A tale proposito l'onorevole ha constatato, anche in virtù dell'incontro di ieri, una «felice e consolidata tendenza, ossia il superamento in atto di quella storica antitesi fra Stato e Chiesa, che se ha ravvivato la vita del Cantone sul terreno del confronto e dello scontro dialettico, sicuramente non gli ha sempre giovato su quello del progresso civile, dell'evoluzione spirituale e dello sviluppo materiale. Stato e Chiesa - ha constatato Giuseppe Buffi - sono emanazione di una stessa società; pur avendo finalità e statuti diversi essi sono portatori di valori umani e sociali comuni ai due Enti e alla civiltà alla quale, comunque la si voglia chiamare, sentiamo di appartenere. Nell'ambito di ciò che è comune è perciò ragionevole procedere nel segno e nella pratica della reciproca collaborazione; nell'ambito di ciò che è diverso è invece saggio procedere nel segno e nella pratica della reciproca comprensione e tolleranza».

Invitato d'onore del «*dies academicus*» è stato il Cardinale Pio Laghi, prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica. Nella sua allocuzione ha manifestato un grande apprezzamento per l'iniziativa di Mons. Corecco affermando fra l'altro:

«Ho aderito ben volentieri all'invito rivoltomi, non soltanto per il legame di amicizia con l'Ecc.mo Mons. Vescovo di Lugano, ma principalmente per la fiducia e le attese che ripone la Congregazione per l'Educazione Cattolica, da me rappresentata, in questo Istituto Teologico.

Come si sa, l'Istituto si inserisce nel contesto culturale europeo odierno con il preciso compito di contribuire, in una prospettiva accademico-scientifica, alla sua evangelizzazione. La presenza qui di diversi studenti dell'Europa occidentale ed orientale è un segno tangibile di risposta a questa intenzione.

Mi sia tuttavia consentito di sottolineare che questa nuova evangelizzazione ha bisogno, oltre che del contributo di tutte le forze missionarie, anche dello specifico apporto della riflessione teologica. L'evangelizzazione infatti non può far a meno di un approfondimento della Parola di Dio alla luce delle istanze culturali che caratterizzano oggi l'Europa, le quali, se da una parte offrono elementi positivi e promettenti, dall'altra sono pervase da una mentalità - diffusa nella società odierna - impregnata dal secolarismo e dall'agnosticismo».

Di fronte a questa situazione, che è anche una sfida per la Chiesa, il Cardinale ha rilevato due compiti urgenti: la preparazione filosofico-teologica di sacerdoti e laici in modo che sappiano diventare validi evangelizzatori, e l'apporto della riflessione filosofica alla teologia ed all'evangelizzazione della cultura.

In conclusione ha espresso la sua speranza affinché l'Istituto si inserisca «negli sforzi così necessari volti a favorire l'unità spirituale e culturale del nostro continente, che deve ritenersi indispensa-

bile per l'auspicata unità europea: unità che, se fosse limitata soltanto agli aspetti economici, farebbe perdere all'Europa stessa il ricco e prezioso ruolo che essa ha svolto nella storia dell'umanità».

In rappresentanza degli studenti dell'Istituto ha parlato Nicola Zanini che ha illustrato i pregi della nuova Accademia visti dall'interno di essa. Fra di essi ha messo in speciale rilievo la sua internazionalità e l'interdisciplinarietà favorita dal suo metodo seminariale.

Riguardo all'internazionalità ricordiamo che l'Istituto ha iniziato i suoi corsi con 40 iscritti come studenti ordinari di ben 13 paesi diversi. Altrettanto internazionale è la composizione del corpo docente: tra professori stabili e a termine si contano una decina di nazionalità diverse.

L'interdisciplinarietà ed il nuovo metodo teologico seguito dall'Istituto sono stati presentati dal Rettore Magnifico, Padre Georges Chantraine.

La parola è passata poi al filosofo Adriano Bausola, Rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano). La sua è stata una lezione di filosofia d'alto livello, seppur con frequenti e chiare esemplificazioni. Volendo sintetizzare il suo discorso potremmo dire che ha messo in discussione il principio diffusissimo secondo cui la libertà è il valore più alto, che starebbe alla base di ogni altro valore e costituirebbe il criterio fondamentale per la condotta morale. Ognuno potrebbe quindi vivere come vuole, in piena libertà, purché si rispetti la libertà del prossimo.

«Il fatto di rispettare la libertà degli altri - ha segnalato Bausola - è

senz'altro positivo, ma spesso dietro questo rispetto si nasconde in realtà l'indifferenza. Potremmo dire che si arriva ad una confusione tra rispetto della libertà e indifferenza».

Il rispetto degli altri e la tutela dell'altrui autonomia vengono spesso tradotti nell'indifferenza, nell'approvazione per la differenza, giungendo fino all'approvazione della devianza. Si rinuncia, di conseguenza, ad operare (nella libertà e con carità) affinché l'altro sia più uomo. Secondo Bausola, invece, in una visione teologica l'altro uomo non è mai indifferente: «se c'è Dio, l'uomo è sempre un valore. Qui sta il fondamento della responsabilità e della solidarietà».

Il relatore ha poi analizzato i fattori che hanno prodotto questo atteggiamento. Fra di essi alcuni sono di ordine politico, altri culturale-filosofico e altri ancora di ordine psicologico. Si è così passati dalla convinzione - presente fino alle soglie dell'età moderna - che i valori più alti fossero quelli contemplativi (la verità), a quella in cui il centro dell'attenzione è l'*homo faber*, per il quale il valore sta nella prassi, nel trasformare il mondo. In questa linea Cartesio affermò che anche la verità la si scopre nella libertà. La libertà da valore subordinato diventò il valore supremo.

Bausola ha criticato questa impostazione osservando che la libertà possiede, in fondo, un valore puramente formale. La libertà, infatti, è la forma degli atti umani, i quali hanno diversi contenuti. Ma nella prospettiva criticata non si vede come debbano venir regolati. Il relatore ha quindi concluso: «Il risultato finale dell'assolutizzazione della libertà rischia di essere la perdita di ogni criterio

obiettivo di azione. La concezione cristiana non può certo coincidere con questa "religione della libertà", proprio perché per essa i valori universali, e perciò i principi etici, non si riducono a quello solo della libertà».

VII COLLOQUIO INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA SUL TEMA: «ECUMENISMO E MISSIONE»

Dal 10 al 12 giugno 1993 si è svolta nella sede dell'Istituto la settima edizione del Colloquio Internazionale di Teologia.

Tali Colloqui sorsero dall'amicizia che si era sviluppata tra Mons. Corecco e altri professori di diverse Facoltà di Teologia europee e in particolare della rinomata Facoltà di Teologia di Navarra a Pamplona (Spagna).

Loro intenzione era di approfondire alcune tematiche teologiche d'attualità. Il primo Colloquio, tenutosi quella volta a Pamplona, ha avuto come oggetto di studio il ruolo dei laici nella Chiesa, tema proposto per il Sinodo dei Vescovi che si tenne l'anno seguente. Mediante la pubblicazione delle riflessioni emerse durante l'incontro si è voluto così contribuire al dibattito sinodale. Nel caso specifico, poi, alcuni partecipanti al Colloquio (Mons. A. Scola, J.L. Illanes e Mons. Corecco) furono pure invitati dal Papa come esperti al Sinodo. Un altro tema d'attualità trattato in un altro di quei Colloqui fu «la donna». Fu pure l'ultimo a cui partecipò il teologo Hans Urs von Balthasar, poche settimane prima della sua morte. Anche il più recente Sinodo sulla forma-

zione sacerdotale venne preparato con un Colloquio sul medesimo tema.

Dopo la fondazione dell'Istituto Accademico di Teologia di Lugano i membri del Colloquio hanno deciso di lasciare all'Istituto il compito dell'organizzazione. I temi dei colloqui verranno quindi scelti considerando anche le esigenze dell'Istituto. Tenendo presente l'interesse coltivato in esso per il dialogo ecumenico, è logico che quest'ultimo costituirà un tema ricorrente. Altre zone tematiche che verranno periodicamente svolte in tali colloqui faranno riferimento a due dei principali teologi del nostro secolo: Hans Urs von Balthasar e Henri de Lubac. Nell'Istituto verrà infatti dedicata una particolare attenzione all'opera di entrambi i teologi con la creazione di Cattedre e specifici Centri di ricerca.

«Ecumenismo e missione», dicevamo, fu il tema del settimo Colloquio di teologia. L'attenzione dei partecipanti fu rivolta alle seguenti aree geografiche: la Russia (della cui situazione ha riferito il Padre Antoine Elens, direttore del Centro di studi russi di Meudon), l'America Latina (di cui parlò il prof. Antonio Aranda, dell'Ateneo Romano della Santa Croce, evidenziando il rapporto con le sette) e l'Africa (della quale riferì il padre L. Boka S.J., proveniente dallo Zaire, e professore a termine all'Istituto Accademico di Teologia di Lugano). I dibattiti furono aperti da Mons. Eleuterio Fortino, sottosegretario del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani. Nella sua esposizione Mons. Fortino ha osservato che nei diversi documenti finali, elaborati dalle commissioni interconfessionali, emergono delle notevoli convergenze che alcuni decenni orsono sarebbero state

impensabili. «Il problema è oggi quello di far accettare le conclusioni di tali documenti dalle rispettive chiese».

Un ottimismo, quello che traspariva dagli interventi del sottosegretario romano, temperato però da una constatazione che non può non far riflettere. Superato lo stadio delle convergenze ritrovate, tocca ora alle divergenze, ha concluso Fortino: «Si entra nel campo delle Verità rivelate e quindi il dialogo, in questo senso, si farà sempre più difficile».

CONVEGNO DI STUDIO SU AIDS E MORALE

Il 25 e 26 settembre 1993 si è svolto nella sede dell'Istituto un incontro tra professori di teologia morale e operatori pastorali, impegnati nell'assistenza dei tossicodipendenti e dei sieropositivi, per studiare le nuove questioni morali che pone la diffusione dell'AIDS.

Promotore dell'incontro è stato l'Istituto Accademico di Teologia di Lugano (rappresentato dai professori Lino Ciccone ed Ernesto Volonté) in collaborazione con il Centro di bioetica della Facoltà di Medicina dell'Università Cattolica del Sacro Cuore con sede a Roma (rappresentata dal prof. Antonio Spagnolo) e con il generoso sostegno dell'Associazione «AIDS - Informazione svizzera» (rappresentata dal dr. Giovanni Fantacci, medico d'ospedale a Zurigo).

Ecco alcuni dei problemi concreti discussi nel convegno.

I. Problemi che si pongono ai sieropositivi:

1. Quando insorge l'obbligo morale di accertare con indagini cliniche adeguate se si è o no contratta l'infezione da HIV?

2. Una volta accertata la condizione di sieropositivo, in quali circostanze, a quali condizioni e a chi la persona è obbligata in coscienza a manifestarla?

3. Quale valore vincolante per la coscienza hanno le norme stabilite dalla competente autorità sanitaria per i sieropositivi?

4. In persone non sposate e desiderose di sposarsi, il diritto a contrarre matrimonio permane in tutta la sua portata, oppure è soggetto a limiti, e quali?

5. Nella coppia sposata, la condizione di sieropositività di uno o di entrambi i coniugi pone esigenze etiche particolari nel comportamento sessuale di coppia, e quali?

6. La stessa coppia può legittimamente aspirare alla generazione di figli o ad adottarli?

II. Problemi che si pongono verso i sieropositivi:

1. Quali impegni, da parte della società, devono essere ritenuti prioritari nei confronti dei sieropositivi nella situazione attuale?

2. Superando i confini del campo dei sieropositivi, a quali criteri deve ispirarsi, e a quali esigenze deve rispondere la prevenzione per essere autentica ed efficace?

3. Come valutare, dal punto di vista morale, una prevenzione, sia primaria che secondaria, imperniata sul cosiddetto "sesso sicuro", e che perciò promuove la diffusione massiccia di preservativi? Oppure, per i tossicodipendenti, come valu-

tare moralmente una prevenzione imperniata sulla "riduzione del danno", e che perciò promuove la distribuzione gratuita di siringhe sterili monouso e autobloccanti?

4. Come valutare, dal punto di vista morale, proposte di screening obbligatori per tutte le persone appartenenti ad una data categoria, o impegnate in determinate forme di attività lavorativa?

5. Come aiutare le persone sieropositive, in un percorso educativo, a porsi responsabilmente problemi di carattere religioso ed etico?

6. Quali condizioni garantire ai malati di AIDS per affrontare positivamente la sofferenza e la morte?

Per i teologi si trattava di illuminarsi sulle situazioni e problemi concreti, per gli operatori pastorali di comprendere meglio la dottrina morale; per gli uni e gli altri di applicare i principi morali alle realtà psicologiche e sociali dei tossicodipendenti e dei sieropositivi per trovare in ogni caso la soluzione più giusta ed adeguata. In conclusione i partecipanti decisero di ritrovarsi nel 1995 per continuare ad approfondire lo studio di tali questioni.

IL SECONDO «DIES ACADEMICUS» E L'ELEVAZIONE DELL'ISTITUTO A RANGO DI FACOLTÀ

Il 3 dicembre 1993 si è svolto al Palazzo dei Congressi di Lugano il secondo «*dies academicus*» la cui nota dominante fu il graditissimo annuncio dell'elevazione dell'Istituto al rango di Facoltà.

Per primo prese la parola Mons. Corecco che si rivolse al pubblico con le seguenti parole:

«Mi sia consentito aprire questo indirizzo di saluto inaugurale del secondo *Dies Academicus* con una comunicazione ufficiale che, da sola, basta ad onorare la nostra giornata celebrativa.

Con decreto della Congregazione per l'Educazione Cattolica del 20 novembre 1993, la Santa Sede ha concesso all'Istituto di Lugano il diritto di rilasciare il dottorato in Sacra Teologia, elevandolo al contempo al rango accademico di Facoltà di Teologia.

Giunge in tal modo a compimento il nostro itinerario accademico nell'ambito delle strutture universitarie operanti a livello di Chiesa universale.

Esprimendo pubblicamente la mia gratitudine e quella del corpo insegnante e studentesco alla Congregazione per l'Educazione Cattolica e al Santo Padre Giovanni Paolo II, per averci concesso questo ambito diritto, che erige l'Istituto in Facoltà, vale a dire in una entità base di ricerca e insegnamento su cui tradizionalmente si fonda l'università, permettendoci di fare una breve riflessione sulla natura e la funzione dell'università stessa».

Le riflessioni di Mons. Corecco che fecero seguito vengono pubblicate in un altro articolo di questa rivista.

Invitato d'onore del «*dies academicus*» fu il Cardinale Franciszek Macharski, arcivescovo di Cracovia e membro del Consiglio superiore della Facoltà. Nella concelebrazione che ha presieduto nella cattedrale luganese pronunciò l'omelia nella quale, fra l'altro, affermò:

«E' cosa più che giusta, per il nuovo anno accademico, non soltanto chiedere a Dio lo splendore della verità per i professori e per gli studenti, ma anche stendere, nell'Eucaristia, la mano verso Cristo, veramente presente in essa. Lui, Cristo, è la pietra angolare dell'Accademia. Proprio Lui apre la via per lo Spirito Santo, lo Spirito della Verità, Luce dei nostri cuori e Consolatore. Questa strada è stata aperta dalla croce e risurrezione di Cristo. Quella pietra angolare per costruire la storia che fu gettata via dagli uomini (cfr. 1 Pt 2,4) noi oggi l'accettiamo nella fede. E in tale *mistero della fede* la potenza e la sapienza della Croce diventa fonte della Vita e della Verità per tutti i veri adoratori di Dio (cfr. Gv 4,23).

Non si può intraprendere la fatica dello studio e della ricerca teologica senza avere incessantemente in sé - e nella comunità - il ricordo di Cristo, del mistero della Sua nascita, morte e risurrezione, della Sua presenza e della Sua venuta! Ciò vale per ogni cristiano, chiunque egli sia e qualsiasi cosa farà nella vita, ma di tutto ciò deve essere consapevole specialmente colui che vuole essere degno del nome di teologo».

Alcune notizie sulla Facoltà vennero date dal Rettore P. Georges Chantraine. Egli informò, fra l'altro, che «agli otto professori stabili finora presenti nella Facoltà vi si sono aggiunti due professori di teologia dogmatica: la signora Karin Heller, di Parigi e don Manfred Hauke, della diocesi di Paderborn. La prima è di nazionalità francese e di origine austriaca; il secondo è tedesco. In tal modo il nostro corpo di insegnanti si è ulteriormente

internazionalizzato e potenziato. Accanto ai dieci professori stabili abbiamo 18 professori a termine che insegnano durante uno o due semestri e cinque professori invitati».

L'internazionalità della Facoltà di Teologia di Lugano fu anche messa in evidenza da G. Sanfilippo, che parlò come rappresentante degli studenti. Egli segnalò che, con l'aumento del 50% del numero degli studenti (quelli regolari sono ora 62), la varietà di provenienza è passata da 13 a 18 nazionalità di quattro continenti, e proseguì: «Al sacerdote asiatico siro-ortodosso proveniente dalla Turchia si aggiungeranno presto due filippini; i quattro togolesi africani che vivacizzano così bene le nostre liturgie sono da quest'anno accompagnati da due zambesi. All'allegria sudamericana dei cileni, dei brasiliani e dei colombiani si è unita adesso quella di due venezuelani. Due giovani ragazze bulgare cattoliche, un polacco e tre rumeni greco-cattolici, fra cui un prete ordinato nella clandestinità, hanno raggiunto il sacerdote ortodosso rumeno e i due polacchi già presenti lo scorso anno. Si è inoltre iscritto per il secondo semestre un russo diplomato all'Università di Mosca. Così nel secondo anno della sua attività la nostra Facoltà può attuare più efficacemente il suo orientamento verso l'Est europeo, che è uno dei motivi della sua esistenza.

A questi sessantadue studenti, la metà dei quali sono svizzeri e italiani, si debbono aggiungere un centinaio di studenti uditori ticinesi, che seguono uno o più corsi, per un totale di 162 iscritti.

Ben al di là, comunque, del solo fatto linguistico, questa pluralità comporta

più in generale una compresenza di culture molto importante e significativa, con tutta la complessità e la profondità del senso che tale termine implica. Ogni mattina in via Nassa 66, dove si svolgono i corsi, si ritrovano mentalità e personalità plasmate da sviluppi storico-sociali differenti, da spiritualità le più varie, alimentate da sensibilità e tradizioni liturgiche particolari quali la Bizantina, l'Ambrosiana, la Romana che ci permettono così di vivere e di rispecchiare localmente, nel Ticino, la cattolicità, cioè l'unità universale nella diversità.

Con tutto ciò si realizza anche il convivere cordiale di confessioni cristiane sorelle che costituisce per noi un autentico aiuto e uno stimolo all'apertura verso i fratelli separati, una formazione ecumenica pratica basata non soltanto su incontri occasionali bensì sulla quotidiana conoscenza dell'identità altrui.

L'incontro e la collaborazione con i nostri professori poi, i quali provengono da varie Università e Facoltà europee: Friburgo, Bruxelles, Augsburg, Pamplona, Roma, Parigi, Cracovia, Monaco di Baviera, caratterizzate da differenti metodi e accenti teologici, stimola lo scambio culturale favorendo lo sviluppo di una mentalità internazionale che fa tesoro anche delle esperienze altrui».

Il «*dies academicus*» si concluse con la conferenza di Yuri Afanasiev, Rettore dell'Università di Scienze Umane di Russia, il quale fece una approfondita analisi critica sulla difficile e spesso conflittuale situazione interna della Russia. Si soffermò ad esaminare i molteplici aspetti e fattori che rendono così lento e difficoltoso il «processo» di liberazione

in atto in quel Paese. Tali fattori sono strettamente legati all'attuale situazione socio-politico-militare interna la quale, per la sua complessità, rende difficile «rompere il cerchio vizioso». Tuttavia - ha ribadito l'oratore - «un certo ottimismo moderato ci permette di dire che la Russia tende all'Europa». La cosa più importante - ha aggiunto - «è che il mondo occidentale capisca cosa avviene nella Russia, quali sono i suoi problemi e le sue difficoltà».

Dopo la conferenza venne firmato un accordo di scambi culturali tra l'Università Russa di Scienze Umane e la Facoltà di Teologia di Lugano.

VIII COLLOQUIO INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA SUL TEMA: «LA CRISTOLOGIA DI HANS URS VON BALTHASAR»

Dal 2 al 4 giugno 1994 si svolge nella sede della Facoltà l'ottavo Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano. Il tema - «la cristologia di Hans Urs von Balthasar» - venne così precisato dal Rettore della Facoltà, P. Georges Chantaine, nella sua introduzione al Colloquio:

«L'exposé entier de la christologie (comprenant aussi la sotériologie) se trouve dans les trois volets de la trilogie du Père Balthasar. Il y a une christologie esthétique, une autre dramatique et une dernière théologique.

Il est essentiel à cette christologie: 1) de demeurer intérieure au Credo et dès lors de garder ses liens avec la dogmatique entière et 2) d'être considérée sous le triple aspect du Beau,

du Bon et du Vrai, comme figure centrale de la Révélation, comme acteur de la Rédemption, comme Parole révélant la Vérité de Dieu dans l'Esprit. Ces trois aspects ne sont pas déterminés par un point de vue que l'esprit humain prendrait sur une chose, mais par les transcendants de l'être. Le Christ est dès lors considéré (contemplé) selon la beauté, la bonté et la vérité, selon qu'il apparaît, qu'il se donne et qu'il se dit, c'est-à-dire selon qu'il est le Logos de Dieu incarné. Et ces trois "qualités" sont intérieures l'une à l'autre, elles conduisent de l'une à l'autre, formant selon leur enchaînement et leur intériorité réciproque la christologie élaborée par notre auteur. On affaiblirait ou fausserait dès lors la christologie de notre auteur si on se contentait d'aligner certaines propositions sans tenir compte du volet de la trilogie dans lequel elles se trouvent. On en aurait une connaissance fragmentaire ou partielle. Tel est le présupposé de ce Colloque. Voilà ce que nous devons vérifier».

Il colloquio si è quindi svolto sulla base delle seguenti relazioni: Christologie dans *La Gloire et La Croix* de H.U. von Balthasar (G. Chantaine S.J. / G. Marchesi); Christologie de H.U. von Balthasar dans la *Dramatique divine* (J. O'Donnel S.J. / G. De Schrijer S.J.); Christologie dans la *Théologie* de H.U. von Balthasar (A. Strukelj / M. Serretti); Christologie trinitaire (M. Jöhri, ofm cap); Christologie dans la *Trilogie* (K. Wallner / M. Lochbrunner); Considérations sur l'anthropologie implicite dans la Christologie de H.U. von Balthasar (A. Ruiz-Retegui).

CONGRESSO INTERNAZIONALE SUL TEMA:

«LA FAMIGLIA ALLE SOGLIE DEL III MILLENNIO»

Dal 21 al 24 settembre 1994 si è svolto al Palazzo dei Congressi di Lugano un simposio organizzato dalla Facoltà di Teologia di Lugano in collaborazione con l'Unione Internazionale dei giuristi cattolici. Una trentina di giuristi, teologi, economisti e uomini della politica affrontarono come relatori il complesso tema della famiglia nei suoi molteplici aspetti. Il programma permise una notevole penetrazione nel vasto orizzonte del dibattito e una chiara percezione dell'effettiva portata dei contenuti attualmente più discussi.

Tra gli interventi ricordiamo quelli del Prof. Sergio Cotta sui principi etico-giuridici, di P. Albert Chapelle S.J. sul pensiero moderno in merito alla famiglia, di P. Lino Ciccone - Professore alla Facoltà - sui problemi bioetici, del Prof. don Antonio Ruiz-Retegui su aspetti di antropologia teologica e del Prof. Francesco d'Agostino sulle questioni giuridiche sollevate dalla procreazione artificiale e dalle manipolazioni genetiche.

Un dato emerse in modo inequivocabile: la famiglia si pone come sfida reale a tutta la società. In questo vitale crocevia si collocano i temi fondamentali per l'autentica identità della persona umana e della coppia: a quale destino la persona è chiamata? Qual è la vera e specifica identità dell'uomo e della donna? L'alterità, così evidente nel contesto familiare, è un impedimento o una inesauribile ricchezza di comunione? Il figlio nel contesto familiare è un dono da

accogliere, o strumento da usare per nuovi e sopraggiunti progetti imposti dalla società? E lo Stato come si dovrà porre nei confronti della famiglia, prima e insostituibile cellula della società? Ecco le principali questioni dibattute nel Congresso.

Vennero inoltre prese in esame anche le varie legislazioni europee, come espressioni di raggiunti e codificati traguardi legislativi, quasi per ricercare la migliore formulazione dei valori acquisiti lungo la secolare tradizione europea e le norme che hanno codificato tali valori, rendendoli normativi e vincolanti per tutti.

E' prevista, in breve, la pubblicazione degli Atti del Congresso.

Altre notizie dalla Facoltà

GIORNATE DI STUDIO PER I VESCOVI DELLA CSI

Dal 2 al 25 novembre 1992 si sono svolte nella sede della Facoltà delle giornate di studio per i vescovi cattolici di rito latino della Comunità degli Stati indipendenti (ex URSS), recentemente nominati dal Papa. Si tratta di Mons. T. Kondrusiewicz, arcivescovo di Mosca, Mons. I. Werth, vescovo di Novosibirsk, in Siberia, che con i suoi dodici milioni di chilometri quadrati è la più grande diocesi del mondo, Mons. K. Swijatek, metropolita di Minsk (Bielorussia), che ha conosciuto il lager sotto la sferza di Stalin nel 1944, Mons. A. Kaskevic, vescovo di Grodno (Bielorussia) e Mons.

J.P. Lenga, vescovo di Karaganda (Kazakistan). Vennero accompagnati nel viaggio da padre Romano Scalfi, direttore del *Centro Russia Cristiana* di Seriate e da padre André Sterpin, del *Centre d'Études Russes* di Parigi.

I temi dei colloqui, che i vescovi tennero con alcuni dei professori della Facoltà, versarono sull'organizzazione amministrativa della diocesi, sulla procedura per le cause di nullità matrimoniale, sulla natura e l'esercizio del ministero episcopale e sul rapporto Divina Rivelazione-Sacra Scrittura-Magistero.

Al termine delle giornate di studio, e prima di partire per Roma dove era previsto un incontro con il Papa e diversi rappresentanti dei dicasteri della Curia Romana, ci fu una conferenza stampa. Ecco alcune delle domande e le rispettive risposte:

Come la fede ha potuto essere trasmessa anche in mancanza di clero e malgrado la repressione del regime sovietico?

Mons. Werth: «La gente viveva in comunità molto compatte e solidali. Posso parlare per esperienza diretta di Karaganda, la città del Kazakistan dove sono nato e dove ora c'è la cattedra vescovile appunto del Kazakistan. Non avevamo sacerdoti, però una volta all'anno, per iniziativa di semplici laici, si faceva ad esempio una processione fino al cimitero in quello che chiamavamo "il giorno della preghiera". La fede si trasmetteva in famiglia, le famiglie erano molto religiose, pregavano insieme, facevano come delle chiese domestiche. Si organizzavano dei momenti di preghiera comune che erano come delle specie di liturgie, pur senza sacerdoti. Quando un

credente consentiva che la sua casa diventasse sede di incontri di preghiera, è chiaro che si esponeva a dei rischi personali. Eppure non sono mai mancate persone che hanno offerto le loro case per tali incontri. In sostanza la fede si è conservata nelle famiglie e grazie alle famiglie. Ciò era tanto più facile in famiglie numerose come ad esempio la mia, dove eravamo undici figli. Per esempio, in casa mia noi bambini giocavamo a fare la messa, benché non ne avessimo mai potuta vedere una vera; ma anche così di fatto si trasmetteva una tradizione, era una sorta di catechismo. Sebbene non avessi mai incontrato un prete né visto una chiesa in funzione, mia madre mi aveva tanto raccontato della Chiesa e delle Scritture che quando poi entrai in seminario mi accorsi di essere uno di quelli che ne sapeva di più».

A sua volta Mons. Lenga raccontò: «Io sono nato in una famiglia cattolica in un luogo dove non c'era alcun prete né chiesa, ma solo una cappellina al cimitero. Prima del servizio militare avevo però ricevuto la cresima, ma senza una grande preparazione. Il vescovo che allora mi cresimò si ricorda ancora di avermi un po' rimproverato, prima della cresima, perché, dalle risposte che avevo dato alle sue domande, era risultato che non avevo una grande preparazione. D'altra parte non avrei neanche saputo a chi rivolgermi per prepararmi un po' meglio. Però non mi ero dimenticato di tale richiamo, e durante il servizio militare avevo cercato di essere molto assiduo nella preghiera quotidiana, come il Padre Nostro e l'Ave Maria. Dopo il servizio militare sono tornato a casa ed ho trovato che un prete c'era. I miei genitori mi suggerivano di frequen-

tare la chiesa, ma io non seguivo molto questi loro suggerimenti anche perché i miei amici non avevano interessi del genere. Poi ho fatto amicizia con una ragazza che invece voleva che andassi in chiesa, e io cominciai ad andarci per farle piacere. E poi è andato a finire che ho lasciato la ragazza e sono andato in seminario».

L'AIUTO ALLA CHIESA NEL KAZAKISTAN

La Facoltà di Teologia di Lugano, fedele al suo impegno nell'aiuto ai nostri fratelli dell'est europeo, ha accettato di mandare uno dei suoi professori - don Pierre Dumoulin, ottimo conoscitore del russo - nel Kazakistan. Il suo primo impegno fu di impartire un corso - della durata di un mese - per insegnanti di Storia delle religioni. Quel suo soggiorno gli permise di prendere coscienza di un urgente problema della Chiesa nel Kazakistan: la grande difficoltà di formare nuovi sacerdoti. La Facoltà di Lugano ha quindi accettato di mandarlo ogni anno per organizzare e dirigere un corso di formazione di tre mesi per i giovani che vorrebbero diventare sacerdoti. Il 27 marzo 1994 si è così aperto a Karaganda nel Kazakistan, in Asia centrale, un pre-seminario cattolico. Per l'occasione il prof. Dumoulin pubblicò sul *Giornale del Popolo* un articolo di cui riproduciamo una parte.

«Nel Kazakistan, la popolazione è per più di metà costituita da discendenti dei deportati di Stalin: Solgenitsin era imprigionato a 60 chilometri da Karaganda! Su questo alto-piano sconfi-

nato dal clima terribile era quasi impossibile sopravvivere e la religione cattolica non aveva il diritto di esprimersi. Il regime comunista ha cercato, con tutti i mezzi possibili, per decenni e decenni di sradicare la fede. Ma i deportati hanno tenuto ferma la speranza. Anche se molti giovani non sanno più che cosa significa essere cattolico, la fede non è morta, e il fuoco che covava sotto la cenere dell'ateismo rivela oggi la sua straordinaria potenza: certe nonne insegnavano la fede ai bambini, alcune famiglie si radunavano in segreto per pregare e uomini coraggiosi lavoravano di notte per costruire piccole cappelle. Parecchi sono stati arrestati e sono morti di freddo e di fame in campi di concentramento per la fede.

Alla fine degli anni 80, la *perestroika* ha scombussolato il Kazakistan e la libertà religiosa è stata ristabilita. Le sette nord-americane sono subito arrivate come avvoltoi, con proposte finanziarie allettanti. I cattolici, per conto loro, hanno cominciato a rivelare la loro presenza, ma i nostri fratelli hanno bisogno di gente formata, mancano i sacerdoti: sono solo una trentina, spesso anziani, per una diocesi grande come la Comunità Europea! Anche da noi i sacerdoti sono pochi ed è difficile mandarne. Bisogna dunque formarli sul posto, in Asia Centrale, ma chi può farlo?

La Facoltà di Teologia, quale realtà internazionale e missionaria, ha accettato di mandare uno dei suoi professori ad aprire un corso di formazione di tre mesi per i giovani che vogliono diventare sacerdoti. Grazie agli aiuti ricevuti, la casa è comprata, un arredamento sommario e una piccola biblioteca in russo sono stati mandati con un autocarro. La domenica

delle Palme i primi otto candidati apriranno le porte della speranza per una giovane Chiesa. Otto? Nessuno poteva immaginare che sarebbero stati tanti sin dal primo anno di apertura, ma gli anziani deportati - che sono rimasti in pochi - sanno bene che questa prima fioritura è stata innaffiata con il sangue dei martiri».

La collaborazione del prof. Dumoulin - tuttora in corso - ha già portato come frutto l'ingresso di 21 giovani nel seminario della Russia e la venuta di cinque studentesse del Kazakistan alla Facoltà di Teologia di Lugano, con lo scopo di tornare poi al loro paese quali insegnanti di religione. Altre considerazioni sull'argomento si trovano nell'articolo di P. Dumoulin in questo numero della Rivista.

LA CREAZIONE DELLA CATTEDRA A. ROSMINI

Nel 1993 venne creata la Cattedra Antonio Rosmini. Fondata da un mecenate, questa Cattedra promuoverà lo studio delle opere di Rosmini, accoglierà ricercatori, offrirà corsi e conferenze pubbliche per far conoscere il suo pensiero.

Questo sacerdote, fondatore di una congregazione sacerdotale, fu uno dei pochi filosofi e teologi a confrontarsi criticamente con l'idealismo tedesco e a proporre una risposta in chiave cattolica. L'importanza di questa critica si comprende considerando che il profondo influsso esercitato tuttora dall'idealismo sul pensiero occidentale costituisce una autentica sfida per la fede. Va inoltre ricordato che Rosmini fu una figura importante nel

contesto culturale ed ecclesiale della Diocesi di Lugano e del Cantone Ticino.

Titolare della Cattedra è don Azzolino Chiappini, professore di Teologia fondamentale e Rettore del Seminario Diocesano San Carlo.

LA CREAZIONE DI UN CENTRO DI STUDI E DI UN'ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE HANS URS VON BALTHASAR

La Facoltà ha creato nel febbraio 1993 un Centro di studi su Hans Urs von Balthasar. Egli è senz'altro uno dei principali teologi del nostro secolo come lo testimonia la sua immensa produzione teologica (ha elaborato una dogmatica completamente originale), la sua opera di traduttore e di editore degli scritti di Adrienne von Speyr (60 volumi), il premio di teologia Paolo VI consegnatogli da Giovanni Paolo II nel giugno 1984, il premio Mozart che ricevette nel 1986 e la sua nomina cardinalizia voluta da Giovanni Paolo II.

Un teologo quindi che ben merita di essere onorato e studiato grazie ad un Centro di studi universitario. Avremo perciò a Lugano il primo Centro di studi a lui dedicato. Per la nostra Confederazione sarà un onore contribuire al sostegno dello studio di uno dei suoi più illustri cittadini.

Lo scopo di questo Centro è quello di promuovere lo studio e la conoscenza dell'opera teologica del celebre teologo svizzero. I mezzi previsti sono:

a) la costituzione di un fondo bibliografico comprendente tutte le opere

di Balthasar nella lingua originale e nelle traduzioni;

b) dei corsi e dei seminari su aspetti diversi della sua teologia;

c) dei colloqui internazionali.

Inoltre è prevista la creazione di una Cattedra Hans Urs von Balthasar e l'informatizzazione di tutta l'opera di Balthasar. A tale scopo la Facoltà cerca un collaboratore scientifico a metà tempo. Sono infine previste anche delle borse di ricerca.

Un contributo importante alla costituzione del suddetto Centro di studi è stata la generosa donazione dell'*opera omnia* da parte della «*Johannes Gemeinschaft*», l'Istituto secolare fondato nel 1945 da Balthasar. Essa comprende oltre un centinaio di volumi, saggi, articoli e suoi scritti originali, frutto d'oltre

sessant'anni di studi e di ricerche. In seguito verranno acquisite altre sue opere, edite e tradotte nelle varie lingue. Il che costituirà il nucleo centrale attorno al quale si svilupperà progressivamente un centro di documentazione comprendente anche le opere e gli articoli sul grande teologo svizzero.

Da ultimo ricordiamo che il 3 giugno 1994 è stata creata a Lugano l'Associazione Internazionale Hans Urs von Balthasar. Essa intende promuovere lo studio della vita e del pensiero del teologo svizzero, mettendo a disposizione i mezzi scientifici più appropriati.

Arturo Cattaneo
Facoltà di Teologia, Lugano

Egli mirava alle cose lontane...*

Stanislaw Grygiel

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma e

Facoltà di Teologia, Lugano

Parlare della persona umana significa avventurarsi in una impresa affascinante ed allo stesso tempo rischiosa. Infatti, non è possibile dare un nome all'essere che, essendo amore delle cose lontane, con ogni gesto esprime il suo desiderio dell'impossibile. Essendo una epifania della verità ineffabile, la persona umana si trova al di là delle parole.

E' già passato un anno dalla morte del vescovo Eugenio Corecco. Eppure la sua presenza mirante alle cose lontane si è intensificata sicché oggi parlare di lui è ancora più difficile e rischioso. Sono molte le sue opere che lo rendono presente in così tanti Paesi, non solo europei. Mi permetto di evocarne soltanto una, la Pontificia Facoltà di Teologia, la cui origine è legata organicamente con la sofferenza, nella quale il vescovo Eugenio conobbe Dio non solo, come avrebbe detto Giobbe, «per sentito dire» (Gb 42, 5).

Per comprendere le cose e per salvarle, dobbiamo sempre ricondurle al loro principio che si manifesta nei loro inizi. E' nel principio che si rivela la verità di tutto ciò che nasce e si compie nel tempo.

Monsignor Eugenio concepì la Facoltà all'inizio del suo servizio vescovile. Le ha dato vita, però, negli ultimi tre anni di questo servizio, quando, sostenendo le prove

* Questo articolo rappresenta la testimonianza del prof. S. Grygiel ad un anno dalla morte di Mons. Eugenio Corecco, intervento effettuato in occasione del quarto *Dies Academicus* della Facoltà di Teologia di Lugano (16 marzo 1996).

di Giobbe che gli annunciavano l'avvento del Signore, entrava in quella dimensione dell'esistenza nella quale si può pensare soltanto sul serio. La nostra Facoltà faceva i suoi primi passi, quando il vescovo Eugenio, lanciando a Dio le domande-sfida, il grande "perché?" di Giobbe, senza il quale il pensiero umano sarà sempre e solo un gioco intellettuale, maturava affinché la verità lo potesse abbracciare. Perciò non si potrà comprendere questa Facoltà mai fino in fondo senza guardarla alla luce che emana dal saper soffrire del vescovo Fondatore. Questa luce svela gli elementi essenziali e distintivi del lavoro per il quale la Facoltà è stata da lui eretta.

Permettetemi di citare un frammento del discorso del Padre Abate Lepori: «Il 14 febbraio, mentre sto accanto a lui dopo un lungo silenzio mi dice: "Non è possibile morire così!". "Così come?", gli chiedo. Dopo un altro lungo silenzio: "E' troppo facile; è troppo dolce. E' come addormentarsi!". E a più riprese ripete: "E' un mistero!". Poi, prima di celebrargli la messa in camera, gli chiedo per quale intenzione desidera che la celebri: "Per una buona morte!", e per la prima volta lo vedo piangere».

Queste lacrime del vescovo Eugenio, oltre ad essere *lacrimae rerum*, riflettono l'inizio della medesima beatitudine che Giobbe aveva vissuto dopo aver intravvisto il destino divino del proprio essere creato da Dio. In *lacrimis rerum* l'uomo diventa la *magna quaestio* di Sant'Agostino, quella domanda-sfida che, lanciata a Dio, costituisce l'essenza stessa della filosofia. Ed è anche in *lacrimis rerum* che l'uomo, raggiunto dalla risposta divina, comincia a vivere quella difficile beatitudine senza la quale la filosofia e la teologia saranno soltanto seminate di pula. Le lacrime del vescovo Eugenio continueranno ad illuminare il lavoro della Facoltà, i cui statuti dicono che «lo studio si deve coniugare con la preghiera» affinché i professori e gli studenti possano capire meglio il mistero della persona di Cristo e quello della persona umana. Infatti, il senso della vita ci raggiunge attraverso la morte.

Negli ultimi tre anni della sua vita, nel suo morire, il vescovo Eugenio divenne un'epifania del destino divino della persona umana. Egli aderiva ad esso con la fede, cercando il legame tra il dono dei dolori che lo consumavano e il dono della verità che in essi lo colmava in modo sovrumano. La sua malattia divenne una cattedra su cui egli saliva ogni giorno più coraggiosamente per dire parole forti, sempre di più aderenti alla Parola. Su questa cattedra la sua esistenza veniva trasfigurata in una armonia tra la sobrietà di fronte alle cose vicine, terrestri, e l'entusiasmo per le cose lontane, divine. Questa armonia è rimasta in noi come vi rimane un'opera sinfonica dopo che sia suonata la sua nota finale. L'ultima nota del canto armonioso, nota che ci permette di godere pienamente l'esistenza del vescovo Eugenio, è stata eseguita dal popolo stesso che spontaneamente intonò il *Credo* nel momento in cui sul portone della cattedrale comparve la bara con le spoglie del suo vescovo. La verità intera della persona umana, e non solo umana, si rivela nella comunione con le altre persone.

Solo un sordo non sente questo canto. Solo un cieco non vede che gli ultimi tre anni di prove sono stati i più fruttuosi nella vita del vescovo Eugenio. La sordità e la cecità, negando la comunione delle persone, minacciano di morte la società, perché

quelli che guardano ma non vedono, ascoltano ma non sentono, non sanno chi essi stessi siano. Essendo confusi, confondono gli altri.

Per il vescovo Eugenio, la Pontificia Facoltà di Teologia rappresentava un punto di partenza per il pellegrinare verso la verità e il bene senza i quali la vita dell'uomo cessa di essere umana, perché cessa di essere raggiunta dal divino. Nel disegno del vescovo, il significato della Facoltà sconfinava dal Ticino, sconfinava perfino dalla Svizzera. Per lui la nascita della Facoltà era l'inizio di un grande lavoro per il futuro della Chiesa, cioè per il futuro dell'uomo.

La Facoltà di Lugano vuole essere *universitas professorum et studentium*, cioè una famiglia in cui i professori e gli studenti già di quasi venti Paesi pellegrinano insieme verso i luoghi sacri dove sgorgano il vero, il bene e il bello. In essa, l'uno aiuta l'altro ad aprirsi alle realtà originali e primordiali, alle realtà lontane. Studiando, imparano a vivere delle premesse e non delle conclusioni, cioè imparano ad esistere creativamente. I professori educano gli studenti e gli studenti educano i professori. Il loro dialogo assomiglia al dialogo di Abramo e di suo figlio Isacco, che, salendo sul monte nel paese Moria, laboriosamente cercavano insieme la verità dell'uomo. La novità di questa verità li sorprende fino alla fine del loro pellegrinaggio. E' sui pendii di tali monti e in tali dialoghi che la cultura viene creata.

L'Accademia di Lugano, salendo alle origini delle università per affondare lì le proprie radici nel mistero dell'uomo in cui risplende il Mistero di Dio, introduce una premessa originale nella vita intellettuale della città di Lugano, in quella della Svizzera e anche degli altri Paesi. E' naturale quindi che, come tutto ciò che è fuori moda, la Pontificia Facoltà di Lugano sorprenda molti e provochi un'opposizione. Se fosse diversamente, vorrebbe dire che il suo Fondatore l'aveva disegnata nel modo in cui gli stilisti disegnano i vestiti per una sola stagione.

Ci sono tante interferenze atmosferiche che ci impediscono di captare le onde sulle quali viene trasmesso il messaggio della verità. Domina un concetto di libertà che ammette come verità soltanto quelle che ciascuno attualmente produce per uso privato. La libertà così intesa esclude la categoria del dono come negazione della dignità della persona umana.

La Facoltà di Lugano, fondando il suo lavoro didattico-educativo proprio sul saper ricevere e donare, rischia di avere una vita non facile. Nella società di oggi, il dono è stato dimenticato. Non c'è allora da meravigliarsi che anche le università, non essendo più luogo di relazioni personali tra professori e studenti, cessano di essere ciò che erano all'inizio. Di conseguenza, le università non sanno cosa dovrebbero essere. I maestri vi sono stati sostituiti dai tecnici. I tecnici sanno fare molte cose ma le fanno insipientemente. I professori non educano gli studenti perché essi stessi non sono educati. Ridotti a prodotti, anch'essi riducono gli studenti a prodotti, talvolta molto intelligenti, che sapendo produrre con precisione non sanno però lavorare creativamente, perché non sono in grado di mirare al sovrumano che non è da produrre. Le università, staccando il vero dal bene e il bene dal vero, diventano luoghi della ragione distrutta e della volontà deviata. I professori e gli studenti, privi dell'ambizione di essere rag-

giunti dalla verità e di fare disinteressatamente un po' di bene per gli altri, vengono devastati dalla solitudine e dalla competizione morbosa. Così devastati, fanno cadere la società nella spensieratezza tanto più pericolosa quanto più razionalisticamente e scientificamente fondata sul nulla.

La vita spirituale, prima di spegnersi nella società, muore *in sacerdotio, in regno et in studio*, cioè nei sacerdoti, nei governanti e negli intellettuali. La religione e la cultura, separate dalla vita spirituale, vengono automaticamente politicizzate. L'andirivieni dei politici domina quell'andirivieni al quale i sacerdoti riducono il loro *sacerdotium* e gli intellettuali il loro *studium*. Nella società il cui ordine è basato più sul principio *plus vis quam ratio* che non su quello *plus ratio quam vis*, *sacerdotium* e *studium* non hanno la forza per dire «no!» al cattivo *regnum*. Il risanamento della società inizia laddove essa ha cominciato a corrompersi. Esso inizia negli uomini che mirano in modo generoso alle cose lontane. Uno di loro era il vescovo Eugenio.

**RIVISTA
TEOLOGICA
di Lugano**

**REVUE
THEOLOGIQUE
de Lugano**

**Lugano
THEOLOGICAL
REVIEW**

semestrale in lingua italiana, francese e inglese

Anno I **1996** numero 2



FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

Via Nassa 66, CH-6900 Lugano

Tel. (+ 41 91) - 923 74 75 Fax (+ 41 91) - 923 74 76

SOMMARIO

EDITORIALE	157
-------------------------	-----

ARTICOLI SCIENTIFICI

A. VANHOYE S.J., <i>Discussioni sulla Nuova Alleanza</i> ...	163
S. PINCKAERS O.P., <i>Les anges, garants de l'expérience spirituelle selon saint Thomas d'Aquin</i>	179
W.E. MAY, <i>Veritatis Splendor and Natural Law: from First Principles to Moral Absolutes</i>	193
V. POSSENTI, <i>Razionalità e interiorità: luoghi della persona</i>	217

STATUS QUAESTIONIS

P. DUMOULIN, <i>Le livre de la Sagesse à la charnière des deux Testaments. L'actualité du midrash de Sg 11-19</i>	227
M. HAUKE, <i>Il sacerdozio femminile nel recente dibattito teologico</i>	257

VITA DELLA CHIESA NEL MONDO

C. LUBICH, <i>Una spiritualità comunitaria</i>	283
A.-M. JERUMANIS, <i>La vie de l'Eglise en Lettonie</i>	293

CRONACA DELLA FACOLTÀ - DOCUMENTAZIONE

J. DE LAROSIÈRE, <i>La transition des pays de l'Est vers l'économie de marché: un défi pour la BERD</i>	305
---	-----

Editoriale

1. Ci sembra doveroso iniziare questa nostra "seconda navigazione" con una parola di ringraziamento ai nostri cari lettori. Nel dare alla stampa il primo numero eravamo ben consapevoli del rischio di una tale avventura. Una Rivista in più, tra tante e di lunga tradizione, potrebbe essere ignorata. Grazie a Dio l'accoglienza del primo numero della *Rivista Teologica di Lugano* ha superato di gran lunga le nostre attese. Gli scambi con riviste simili alla nostra e il numero delle sottoscrizioni raggiunto risultano abbastanza confortanti. Ci incoraggia vedere la nostra neonata pubblicazione parificata nello scambio con le riviste di teologia di lunga vita e consolidata fama. Siamo molto grati della generosità di questa accoglienza. Le lettere ricevute parlano ben chiaro della fiducia dei lettori. Nei suoi primi passi il bambino ha bisogno della mano e del sorriso materno. La generosa accoglienza della Rivista nei circoli di studio di carattere internazionale è per noi una spinta a proseguire nel cammino del progetto iniziale. Abbiamo comprovato la verità del proverbio romano: *Audaces fortuna iuvat!* In verità l'audacia evangelica era una delle doti del nostro fondatore Mons. E. Corecco, un certo carisma personale che egli tramanda alla sua istituzione. Il nome cristiano della fortuna è la provvidenza divina. Dio dispone lo svolgimento della realtà in modo conforme al suo piano che nulla trascura ma, poiché è buono, vuole la cooperazione delle creature nell'esecuzione dei suoi disegni, innanzitutto delle creature razionali. Anche nella storia della salvezza, essendo onnipotente, chiede ed esige la cooperazione dei ministri. La fiducia nella provvidenza è la radice dell'audacia cristiana, capace di superare il timore quando siamo consapevoli che l'opera intrapresa è al di sopra delle nostre forze. I primi passi sono sempre i più difficili. Iniziato il moto, per una certa inerzia, il mobile prosegue la corsa e *vires acquirit eundo*. Soddisfatti per aver superato il primo scoglio, il nostro animo ci spinge in avanti allo scopo di tentar di fare ogni numero della Rivista con la stessa cura e passione come se fosse il primo.

2. Ci domandiamo come proseguire nel nostro tempo la ricerca autentica della teologia. Il ritorno su di sé, una vera riflessione, è tipica dello spirito al quale appartiene la presenza di sé a sé. La teologia s'interroga sul mistero di Dio, e non può prescindere lungo la storia dal ritorno sulla propria natura. Il suo processo è simile allo sviluppo dei viventi, che cresce soltanto nella misura in cui porta a compimento le virtualità contenute nel seme. La teologia attuale si nutre della spinta di rinnovamento e di ritorno alle origini data dal Vaticano II. Questo singolare sapere consiste nella ricerca inesauribile del mistero di Dio, il quale ha voluto rivelarsi all'uomo, e lo ha fatto in modo preciso lungo la storia in tanti modi, in modo speciale nella Sacra Scrittura. Perciò il Concilio invita il teologo ad attingere acqua da questa fonte: «La Sacra Scrittura deve essere come l'anima di tutta la teologia» (OT, 16). Il teologo, chiamato a parlare e a non tacere su Dio, deve attenersi a quanto di Dio si dice nella Scrittura. San Tommaso lo ricordava a se stesso e ai teologi del suo tempo: «*De Deo dicere non debemus quod in Sacra Scriptura non invenitur, vel per verba, vel per sensum*» (ST, I, q. 36, art. 2, ad 1). La parola umana del teologo cerca l'intelligenza della parola di Dio, *intellectus fidei*. Una parola non facile, una parola che non si esaurisce mai. Dio ha parlato in molti modi, ma ha detto tutto in una sola parola che è il Figlio (Eb 1, 1-2). Il teologo Sant'Ilario si proponeva di fare il suo mestiere in modo così perfetto che il suo linguaggio, anche quello dei gesti, parlasse soltanto di Dio (De Trin. I, 37, PL, 10,48 D). Ogni cristiano è chiamato alla conoscenza di Dio. Vi è una teologia in certo modo connaturale al cristiano. «Fare teologia - afferma con audacia Giovanni Paolo II - è un compito che spetta al credente in quanto credente, un compito suscitato in modo vitale e in ogni istante sostenuto dalla fede» (Discorso del 1.XI. 1982, Salamanca). Per sua natura la fede fa appello all'intelligenza umana. Ogni uomo è intelligente e perciò, sia colto o meno, è chiamato a una certa intuizione del mistero di Dio. Ha origine in questa sorgente la teologia spontanea del popolo dei credenti. Tutti i credenti siamo chiamati, come dice Pietro (1 Pt 3,15), a rendere conto della speranza che è in noi. Su questa base procede la teologia scientifica, riflessa, che adopera i metodi scientifici allo scopo di raggiungere l'intelligenza più profonda della stessa fede. La teologia raggiunge la conoscenza che Dio ha di se stesso e ha voluto comunicare agli uomini. Nella sua origine la Scrittura è parola vivente di Dio, pronunciata per essere udita e comunicata, poi scritta per essere letta e udita nella comunità e nutrire le menti e i cuori. La parola di Dio è la luce per il sentiero umano. La teologia si mette al servizio della fede, della verità su Dio, e vive immersa nell'orizzonte della tradizione e dell'intelligenza del mistero. Questi sono i due poli del "mestiere" del teologo: da un lato la Tradizione vivente nella quale ha origine la stessa Scrittura, dall'altro l'intelletto delle parole e delle opere di Dio. Tradizione e novità s'intrecciano. Tutto in essa è antico, e tutto deve essere nuovo. L'ermeneutica umana è chiamata a un lavoro costante, mai portato a compimento, nel quale sia possibile la memoria della tradizione, e la scoperta di novità. Le parole di Dio, gli eventi della storia della salvezza hanno un contenuto singolare, rispecchiano il mistero del divino, sono aperti all'infinito. Invece le parole degli uomini sono sempre storiche, finite, come paglia. Il

teologo Tommaso d'Aquino era consapevole di questi limiti e ci incoraggia a questa costante novità della teologia: «*Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei verbum*» (*In Evang. Ioannis*, in fine). Non tutto è stato già detto, c'è sempre uno spazio aperto. In conseguenza, la risposta alla domanda su come fare oggi teologia, deve essere conforme a questo indirizzo conciliare, nel solco della tradizione e della perenne novità.

3. L'unità della teologia non esclude la pluralità dei teologi e la possibilità di numerose vie della teologia. Si succedono gli uomini in numero sempre più alto, e non si ripete lo stesso esemplare due volte nella storia. La partecipazione dell'infinito, per via di creazione, concilia in modo perfetto unità e pluralità del reale. La Facoltà di Teologia di Lugano ha fatto l'opzione per un tipo di teologia che comporta la tradizione e la novità. Mons. E. Corecco lo ha espresso nel motto della Facoltà: *Memores dignitatis humanae*. La Facoltà si propone una costante memoria della dignità dell'uomo. Nella cultura moderna l'uomo occupa un luogo centrale, egli stesso è anche un vero luogo teologico. Dio si svela nell'uomo, l'uomo conosce se stesso di fronte a Dio. Il Concilio Vaticano II ci ha dato la chiave di questo rapporto: «*Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit*» (GS, 22). Nello splendore del volto di Cristo, trasformato sul Tabor (cfr. Lc 9,29), si svela la dignità dell'uomo in quanto *imago Dei*. Un raggio di questo splendore rifulge su ogni uomo. La dignità dell'uomo procede dalla sua origine e dal suo destino, promana dalla sua natura spirituale, dal suo essere personale. L'uomo odierno è sensibile a questa dignità, ai diritti che comporta. Il volto dell'uomo è una barriera che vieta ogni violazione dei diritti dell'altro. E. Lévinas ha presentato una lettura del volto dell'uomo come luogo della dignità, come se per la nostra cultura fosse il monte elevato dove Dio si manifesta nel nostro tempo. Ma ancora, come nella croce di Cristo, si svela più a fondo nella sofferenza, nelle violazioni, nell'assenza di umanità. San Leone Magno indica al cristiano una via per la scoperta integrale della dignità della persona. La dignità implica non soltanto il diritto, ma anche il dovere di mantenere ad ogni costo, responsabilmente, questa dignità: «*Agnosce, oh christiane, dignitatem tuam et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire!*» (*Sermo de Nativitate Domini*, I, PL, 54, 190). La persona umana è capace di dignità e di viltà, di comportamento coerente con il suo essere degno, e di farsi indegna. Sebbene la teologia non sia un discorso sull'uomo, ma su Dio, il teologo è colui che svela all'uomo il mistero di Dio. Ma il Dio dell'alleanza non è il Dio lontano, è il Dio vicino (*Ger* 23,23), il Dio con noi che cerca la salvezza di ogni uomo, il Dio che *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis!* La teologia ha il compito di conservare questa memoria dell'uomo, che è la memoria della sua dignità, allo scopo di promuoverla al massimo. Ogni uomo e ogni popolo è amato da Dio e chiamato alla libertà dei figli di Dio, alla liberazione nella verità e nella libertà (*Gv* 8,32).

4. In questa cornice di ricerca della novità nella tradizione e di promozione integrale dell'umana dignità s'inquadrano i lavori del presente numero seguendo lo schema della Rivista. A. Vanhoye prende posizione per la difesa della profonda novità che implica l'Alleanza fatta tra Dio e l'umanità in Cristo; S. Pinckaers, seguendo le orme di San Tommaso, il Dottore Angelico, illustra il fenomeno inaspettato del ritorno degli angeli, la cui presenza si fa sentire di nuovo come nel Medioevo nella pietà popolare del nostro tempo; W. E. May presenta il ruolo della legge naturale e dei primi principi nella vita morale, sulla scia dell'Enciclica *Veritatis Splendor*; V. Possenti propone una penetrazione nella spiritualità e nell'interiorità dell'uomo come luoghi di lettura della dignità della persona. Due lavori di ricerca fanno il punto dello *status quaestionis*: P. Dumoulin centra l'indagine sull'attualità del *midrash* dei capitoli 11-19 del libro della Sapienza e M. Hauke segue la pista del recente dibattito teologico sul sacerdozio femminile. La sezione relativa alla vita della Chiesa nel mondo presenta due testimonianze di grande rilievo: Chiara Lubich fa una semplice e incantevole esposizione della spiritualità comunitaria del Movimento dei Focolari che raduna più di quattro milioni di persone nel mondo; A.M. Jerumanis descrive la realtà non facile della vita della Chiesa in Lettonia. Per la cronaca della Facoltà viene infine presentata la Conferenza tenuta in occasione del terzo *Dies Academicus* dal Presidente della BERD, J. de Larosière, sulle tappe della transizione dei paesi dell'Est verso una economia di mercato.

Tale è lo spirito e la sintesi del contenuto di questo secondo numero della *Rivista Teologica di Lugano*.

1. Qu'il nous soit permis, avant d'entreprendre notre «deuxième navigation», d'adresser quelques mots de remerciement à nos lecteurs. Au moment de l'impression du premier numéro, nous étions tout à fait conscients du risque d'une telle aventure. La parution d'une nouvelle revue, alors qu'il en existe déjà tant avec une longue tradition, aurait pu être complètement ignorée. Grâce à Dieu, l'accueil que vous avez réservé au premier numéro de la *Revue Théologique de Lugano* a dépassé, et de loin, nos attentes. Les échanges qui se sont développés avec d'autres revues du même genre et le nombre d'abonnements qui ont été souscrits nous paraissent plutôt réconfortants. C'est encourageant de voir notre publication nouvelle-née reconnue au milieu des autres revues de théologie qui existent depuis longtemps et jouissent d'une grande renommée. Nous vous sommes très reconnaissants de votre accueil si généreux. Les lettres qui nous ont été adressées reflètent clairement la confiance des lecteurs. Lors des premiers pas, l'enfant a besoin du soutien de la main de la mère et de son sourire. L'accueil généreux réservé à notre Revue dans les milieux internationaux des études spécialisées, constitue pour nous l'essor nécessaire pour poursuivre notre projet initial. Nous avons pu démontrer la

justesse du proverbe romain: *Audaces fortuna juvat!* Et réellement, l'audace évangélique a été l'une des qualités de notre fondateur, Mgr Eugenio Corecco, accompagnée d'un certain pouvoir charismatique personnel qu'il a légué à son institution. La *fortuna* romaine, la chance, s'appelle en langage chrétien la divine Providence. C'est Dieu qui décide du déroulement des événements, conformément à son dessein, qui ne peut rien négliger; cependant, comme Dieu est bonté, il veut la coopération de ses créatures dans l'accomplissement de ses desseins, et notamment celle des créatures rationnelles. Même dans l'histoire du salut, le Tout-Puissant demande et exige la coopération de ses ministres. La confiance dans la divine Providence est à l'origine de l'audace chrétienne, qui nous permet de surmonter nos craintes lorsque nous sommes conscients que l'oeuvre entreprise est au-dessus de nos forces. C'est toujours le premier pas qui coûte. Dès que l'on se met en marche, en vertu d'une certaine force d'inertie, le mobile poursuit son mouvement et *vires acquirit eundo*. Nous sommes donc satisfaits d'avoir surmonté les premières difficultés, ce qui nous donne la force et le courage de poursuivre notre but, en essayant de préparer chaque numéro de la revue avec le même soin et la même passion que s'il s'agissait du premier.

1. It is only right for us to begin our «second sailing» with a word of thanks to our readers. By sending our first number to the press we were well aware of the risk we were taking. Yet another magazine among the large number of already existing ones with long traditions could very well have remained ignored. But thanks to God, the reception received by the *Lugano Theological Review* by far exceeded our expectations. The exchanges between magazines similar to ours and the number of subscriptions already received is very comforting. It is indeed encouraging to see that our newly created magazine is considered as being the equal of others already well known theological reviews. We are very grateful for the favourable reaction it has met. The letters we have received clearly express our readers' confidence. When a baby begins to walk it needs its mother's smile and a helping hand. The generous welcome received by the Review in international study circles is indeed an encouragement for us to continue along the lines of our first project. We have had confirmation of the truth of the Roman proverb: *Audaces fortuna juvat*. In reality, evangelistic audacity is one of the gifts of our founder His Excellency Msgr Eugenio Corecco, a certain personal charisma that he passed on to his institute. The Christian name for luck is divine providence. God decides the development of reality in compliance with His plan that neglects nothing, but because He is good, He wants the cooperation of all His creatures in the fulfilment of His plans and above all that of creatures of reason. In the history of salvation too, being almighty, He requires and demands the cooperation of all His ministers.

Faith in providence is the root of Christian audacity, capable of overcoming fear when we are aware that the work undertaken exceeds our possibilities. The first steps are always the most difficult. Once the movement has started, due to a certain inertia, the mobile continues its course and *vires acquirit eundo*. Satisfied with having overcome the first stumbling block, we now have the will to try and realize each number of the Review with as much care and passion as though it were the first.

1. Wir sind es unseren geschätzten Lesern schuldig, ihnen beim «Auslaufen des zweiten Schiffes» ein Wort des Dankes zu sagen. Bei der Drucklegung der ersten Nummer waren wir uns sehr wohl des Risikos bewusst, das wir auf uns genommen haben. Eine neue Zeitschrift unter so vielen Veröffentlichungen mit langer Tradition hätte ja ganz einfach übersehen werden können. Gott sei gedankt, denn die erste Nummer der *Rivista Teologica di Lugano* hat unsere Erwartungen bei Weitem übertroffen. Der beträchtliche Austausch mit ähnlichen Zeitschriften sowie die Zahl der Abonnenten ergeben ein ziemlich positives Bild. Es macht uns Mut zu sehen, daß unser «Neugeborenes» im Gedankenaustausch mit theologischen Zeitschriften langer Tradition und soliden Rufs gleichzieht. Über diese grosszügige Aufnahme sind wir sehr dankbar. Die Briefe, die wir erhielten, drücken ganz deutlich das Vertrauen der Leser aus. Bei seinen ersten Schritten braucht ein Kind die Hand und das Lächeln der Mutter. Die grosszügige Aufnahme der Zeitschrift in den internationalen Studienkreisen ist uns ein Impuls für das Weiterverfolgen des eingeschlagenen Weges. Wir haben die Richtigkeit des römischen Sprichwortes bewiesen: *Audaces fortuna juvat*, den Wagemutigen hilft das Glück. Der Wagemut des Evangeliums war wahrlich eine der Gaben von Monsignore Eugenio Corecco, ein persönliches Charisma, welches er an das von ihm Begründete weitergab. Für den Christen bedeutet «Glück» die göttliche Vorsehung. Gott bestimmt den Lauf der Dinge gemäss seinem Plan, der nichts ausläßt. Doch eben weil er gut ist, will er die Mitarbeit seiner Geschöpfe bei der Ausführung seiner Vorhaben, vor allem derer, die er mit Verstand ausgestattet hat. In seiner Allmacht verlangt er auch in der Heilsgeschichte die Mitarbeit seiner Diener. Das Vertrauen in die Vorsehung ist die Wurzel des christlichen Wagemuts. Sie vermag die Angst zu überwinden, wenn wir uns bewußt werden, daß das unternommene Werk unsere Kräfte übersteigt. Die ersten Schritte sind immer die schwierigsten. Hat der Lauf einmal begonnen, geht er auf Grund einer gewissen Trägheit weiter und *vires acquirit eundo*, erhält seine Kräfte beim Laufen. In der Zufriedenheit darüber, daß die erste Hürde genommen ist, drängt uns unser Geist vorwärts mit dem Ziel, jede neue Nummer der Zeitschrift mit einer derartigen Sorgfalt und Leidenschaft zu gestalten, als wenn es die erste Nummer wäre.

Discussioni sulla Nuova Alleanza¹

Albert Vanhoye S.J.
Pontificio Istituto Biblico, Roma

INTRODUZIONE - 1. QUESTIONI DI VOCABOLARIO: *a. Senso dei termini biblici; b. Realtà designata; c. Due aspetti diversi; d. Conclusioni.* - 2. RAPPORTI TRA ALLEANZA NUOVA E ALLEANZA ANTICA: *a. Nuova Alleanza e antisemitismo; b. "L'antica disposizione" secondo 2 Cor 3,14; c. Il "patto nuovo" secondo Ger 31,31-34; d. La base della Nuova Alleanza; e. Le due dimensioni della Nuova Alleanza; f. La legge della Nuova Alleanza.* - CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

Il tema della Nuova Alleanza non manca di attualità né di importanza, per due motivi: da una parte, l'insistenza ripetuta del Sinodo dei Vescovi sull'ecclesiologia di comunione, dall'altra parte una controversia che riguarda i rapporti tra cristiani ed ebrei.

¹ Questo articolo riproduce, con alcune modifiche, l'originale italiano di una conferenza pronunciata in portoghese a Rio de Janeiro, nel Centro Studi dell'arcidiocesi, il 15 febbraio e il 18 ottobre 1995.

Dieci anni fa, l'assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi, radunata per celebrare il 20^{mo} anniversario della fine del Concilio, ha dichiarato che l'ecclesiologia di comunione era l'indirizzo fondamentale di Vaticano II. Le assemblee ordinarie più recenti del Sinodo hanno tutte ribadito questa affermazione. Effettivamente, nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, l'ordine stesso dei capitoli aveva attuato una specie di rivoluzione "copernicana" in questo senso. Invece di cominciare con un capitolo sulla «costituzione gerarchica della Chiesa», la *Lumen Gentium* comincia con una definizione della Chiesa che esprime l'aspetto di comunione: «La Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e della unità di tutto il genere umano» (LG 1), poi la Chiesa viene presentata come «Popolo di Dio» e viene citato l'oracolo di Geremia sulla Nuova Alleanza (LG 9). Tra l'ecclesiologia di comunione e il tema dell'alleanza i rapporti appaiono dunque molto stretti. «Comunione» e «alleanza» sono concetti vicini: per mezzo di una alleanza viene costituita una unione, che può diventare comunione di pensieri, di sentimenti e di vita.

Il concetto di «nuova alleanza», però, suscita discussioni e controversie. Ci sono anzitutto discussioni sul significato esatto della parola ebraica *b'rit* e di quella greca *diatheke*, che noi traduciamo «alleanza», ma che non hanno questo senso preciso. Poi c'è il problema del rapporto tra «nuova alleanza» e «alleanza antica». Gli ebrei non possono accettare, senza negare la loro posizione religiosa, che un'alleanza nuova abbia preso il posto dell'alleanza conclusa sul Sinai. Per facilitare i rapporti tra ebrei e cristiani vengono espresse alcune opinioni che affermano la validità permanente dell'antica alleanza. In un celebre discorso, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha dichiarato che «l'antica alleanza» non è «mai stata denunciata da Dio» (cfr. *Osservatore Romano*, 19 novembre 1980, Suppl. XX). Riprendendo questa formula, Padre Norbert Lohfink, ha pubblicato un opuscolo nel quale egli sostiene che «la «nuova alleanza» non è nient'altro che l'«antica alleanza» disvelata» e che, in fondo, non è il caso di distinguere due alleanze; ebrei o cristiani, siamo tutti nella «stessa alleanza»².

Dobbiamo quindi affrontare queste questioni, verificare cioè se la Bibbia parla effettivamente di alleanza e se la nuova alleanza è veramente nuova. Ma dobbiamo anzitutto cercare di capire meglio la splendida realtà che chiamiamo «nuova alleanza».

² *L'Alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia, Queriniana, 1991, pp. 43, 51, 86; traduzione di *Der niemals gekündigte Bund*, Freiburg i.B., Herder, 1989. L'opuscolo contiene molte osservazioni e suggerimenti di ottimo valore, che non posso commentare nel quadro di questo articolo. Chiedo scusa a Padre N. Lohfink di limitarmi qui a una discussione di una sua posizione.

1. QUESTIONI DI VOCABOLARIO

a. Senso dei termini biblici

La prima questione non ci tratterrà a lungo. Diversi autori hanno dimostrato che “alleanza” non è una traduzione esatta dell’ebraico *b^erit*³. Un’alleanza è l’unione di due o più parti con promessa di aiuto reciproco. *B^erit* non significa questo. Infatti, questa parola viene spesso usata nell’A.T. per designare un impegno unilaterale, senza nessun aspetto di reciprocità. Ad esempio, nella *b^erit* concessa da Dio a Noè dopo il diluvio, Dio solo s’impegna senza esigere nessuna contropartita. L’impegno divino viene espresso in modo meramente negativo: «Non sarà più distrutto nessun vivente dalle acque del diluvio, né più il diluvio devasterà la terra» (*Gn* 9,11). Chiamare tale impegno “alleanza” è improprio. Similmente nella *b^erit* concessa da Dio ad Abramo in *Gn* 15,18, Dio solo s’impegna, senza richiedere un impegno reciproco. Parlare di “alleanza” in proposito non è esatto. In altri casi, la *b^erit* designa un impegno imposto ad altre persone. Nella *b^erit* conclusa al Sinai in *Es* 24,4-8 il solo elemento espresso è l’impegno imposto da Dio al popolo. Mosè «prese il libro della *b^erit* e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo seguiremo» (*Es* 24,7). Da questi esempi e da altri si vede che la parola *b^erit* non esprimeva l’idea di unione né di reciprocità, ma quella di impegno, preso o imposto e garantito da qualche forma giuridica, ad esempio un giuramento (cfr. *Gn* 21,22-24; 26,28), o da qualche rito (*Gn* 15,9-10.17-18; *Es* 24,8).

Per tradurre *b^erit* in greco, la Settanta ha adoperato la parola *diatheke* e ha confermato così che *b^erit* non significava “alleanza”. *Diatheke*, infatti, non esprime l’idea di unione né quella di reciprocità, ma vuol dire “disposizione” e si era specializzato nel senso di “disposizione ultima”, cioè “testamento”. Nella parte cristiana della Bibbia, scritta in greco, troviamo naturalmente la parola *diatheke*. In latino, fu tradotta secondo il senso corrente: “*testamentum*”. Le nostre traduzioni moderne, invece, la traducono “alleanza”. Non sono esatte. A rigore di termini, il Nuovo Testamento non parla mai di “alleanza” e non contiene l’espressione “nuova alleanza”, ma solo “nuova disposizione” o “nuovo testamento”.

b. Realtà designata

Detto ciò, dobbiamo aggiungere una osservazione importante. Dal fatto che *b^erit* e *diatheke* non hanno il senso di “alleanza” non si può concludere che non designino mai un’alleanza. Occorre infatti distinguere sempre il significato di una parola

³ Cfr. P. Buis, *La notion d’alliance dans l’Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1976; E. Kutsch, *Neues Testament - neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert*, Neukirchen-Vluyn 1978; N. Lohfink, in: N. Lohfink/E. Zenger, *Der Gott Israels und die Völker* (Stuttgarter Bibelstudien 154), 1994, pp. 24-25.

e la sua capacità di designazione. La parola “edificio”, ad esempio, non significa “chiesa”, ma in un dato contesto può benissimo designare una chiesa. Parlando di una *chiesa*, posso dire: «Questo *edificio* ha bisogno di restaurazione». Similmente, *b^{erit}*, che non significa “alleanza” ma “impegno”, può in un dato contesto designare un impegno bilaterale, un patto e anche una alleanza, cioè un impegno reciproco di unione e di aiuto mutuo. Ed è proprio il caso nella Bibbia. Troviamo parecchi testi in cui *b^{erit}* designa un impegno reciproco fra uomini, ad esempio tra Abramo e Abimelech (*Gn* 21,22-34), tra Isacco e Abimelech (*Gn* 26,27-31), tra Labano e Giacobbe (*Gn* 31,44-54). Non si tratta proprio di alleanza, ma piuttosto di patti; nell’ultimo caso, un patto di non aggressione, impegno reciproco.

Tra IHHW e Israele una relazione reciproca viene spesso affermata o promessa e la parola *b^{erit}* serve più volte a designare un patto destinato a stabilire tale relazione. Ad esempio, in *Dt* 29,9-12: «Oggi voi state tutti davanti a IHHW vostro Dio [...] per entrare nella *b^{erit}* di IHHW tuo Dio e nell’imprecazione che IHHW tuo Dio sancisce oggi con te *per costituirti oggi suo popolo e per essere Egli il tuo Dio...*». Come si vede, la *b^{erit}* di questo testo vuole stabilire una relazione di appartenenza reciproca, Israele diventerà il popolo di IHHW e IHHW il Dio d’Israele. Si tratta di un patto di alleanza. Nel celebre oracolo di Geremia che promette, dopo la rottura del patto sinaitico, una nuova *b^{erit}*, questa viene definita similmente come base di una relazione reciproca: «Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo» (*Ger* 31,31.33). In tali casi, è possibile tradurre *b^{erit}* con “alleanza”, perché *b^{erit}* designa allora effettivamente un patto di alleanza. “Alleanza” non è allora una traduzione esatta del termine, il quale di per sé non ha questo significato, corrispondendo però al pensiero espresso nel contesto; è quindi una traduzione accettabile e può essere ritenuta opportuna. La stessa opzione può essere presa per tradurre l’espressione di Geremia, quando la si trova nel Nuovo Testamento. È proprio l’opzione presa generalmente dai traduttori moderni. Non traducono *kaine diatheke* con “nuova disposizione”, che sarebbe più esatto, ma con “nuova alleanza”, che è più suggestivo e corrisponde alla realtà designata.

c. Due aspetti diversi

Notiamo in proposito che, in realtà, adottiamo ormai due traduzioni diverse, per distinguere due realtà designate in greco dalla stessa espressione *kaine diatheke*. La traduciamo “nuovo testamento”, quando designa le Sacre Scritture cristiane, e “nuova alleanza”, quando designa la relazione di comunione con Dio stabilita da Gesù per mezzo della sua offerta. Similmente diciamo “antico testamento” per le Sacre Scritture anteriori a Cristo e “antica alleanza” per la relazione di Israele con Dio.

L’uso dell’espressione “antico testamento” per designare le Scritture proviene dall’apostolo Paolo, che, in *2 Cor* 3,14-15, parla della «lettura dell’antica *diatheke*» e precisa poi «quando viene letto Mosè». I cristiani hanno quindi dato il nome di “Antico Testamento” alla prima parte della loro Bibbia e, in modo analogo, quello di “Nuovo

vo Testamento" alla seconda parte. In questo uso, non si pensa più al senso normale di "testamento", ultime volontà di una persona che decide a chi dovranno andare i suoi possedimenti dopo la sua morte. Si pensa solo a un insieme di scritti canonici.

d. Conclusioni

Concludiamo questa breve indagine. La cosa più importante è una constatazione: esiste veramente la realtà che noi chiamiamo "alleanza". La Bibbia afferma chiaramente che Dio ha voluto stabilire legami di unione e di fedeltà reciproca tra lui stesso e il popolo eletto e poi che questo progetto divino di comunione nell'amore è stato definitivamente adempiuto grazie al mistero pasquale di Gesù, a profitto dell'umanità intera.

Seconda constatazione: per designare questa realtà, la Bibbia adopera diverse volte la parola ebraica *b'rit* e la parola greca *diatheke*, le quali di per sé non significano "alleanza", ma possono servire a designare un'alleanza, come la parola "edificio" non significa "chiesa", ma può servire a designare una chiesa. È quindi accettabile la traduzione con "alleanza", benché non sia del tutto esatta. In questo articolo, per maggiore accuratezza, quando citerò i testi biblici, non userò la parola "alleanza", ma tradurrò l'ebraico *b'rit* con la parola "impegno" o "patto" e il termine greco *diatheke* con "disposizione" o "testamento", non escludendo pertanto che la realtà così designata possa essere in parecchi testi una alleanza.

2. RAPPORTI TRA ALLEANZA NUOVA E ALLEANZA ANTICA

Studiamo adesso l'altro problema, quello dei rapporti tra la nuova alleanza e l'antica. Che cosa c'è di veramente nuovo nella nuova alleanza? e quale validità può conservare l'antica alleanza, dopo la fondazione della nuova?

a. Nuova Alleanza e antisemitismo

Dopo l'orrendo crimine dello sterminio degli Ebrei da parte dei nazisti tedeschi, molti sforzi sono stati effettuati, specialmente in Germania, per lottare contro ogni traccia di antisemitismo nei comportamenti dei cristiani, nella liturgia e nell'insegnamento della Chiesa. Tra le radici possibili di antisemitismo cristiano alcuni mettono la dottrina tradizionale della Chiesa secondo la quale Gesù ha fondato la nuova alleanza, che ha preso il posto dell'antica. È abbastanza evidente, infatti, che questa dottrina delegittima la posizione religiosa degli Ebrei non cristiani, i quali non si trovano più allora in giusto rapporto con Dio, finché non accettano di entrare nella nuova alleanza per mezzo della fede in Cristo. Come ho già ricordato, il Santo Padre stesso, in un incontro con rappresentanti dell'ebraismo tenutosi in Germania, a Magonza,

il 17 novembre 1980, intervenne su questo punto con una frase che, a quanto pare, "ridimensionava" la dottrina tradizionale. Il Papa, infatti, parlò «dell' *Antica Alleanza, da Dio mai denunciata* (cfr. *Rm* 11,29)». Il Papa dunque accennava alla coesistenza di due Alleanze. Riprendendo l'espressione del Papa, «L'alleanza mai revocata», come titolo di un opuscolo, Padre N. Lohfink ha esaminato diversi testi biblici, dell'Antico e del Nuovo Testamento, e ha concluso con questa «Tesi» (p. 86), la quale va molto al di là di quanto aveva asserito il Papa: «Non si dovrebbe parlare di due "alleanze" e tanto meno di più "alleanze", ma solo dell'unica "alleanza"». In altre parole, l'antica alleanza, mai revocata, è sempre valida. Anzi, non esiste nessun'altra alleanza. La nuova alleanza non è realmente nuova, perché, in fondo, non è diversa dall'antica. Cito: «La "nuova alleanza" non è niente altro che l'"antica alleanza" disvelata, non più coperta, che irradia la "gloria" di Dio, racchiusa da sempre in essa» (p. 43).

Qual è la base di questa posizione? Una certa interpretazione di due testi biblici, anzitutto di un passo della 2 *Cor* che parla della «antica disposizione» (2 *Cor* 3,14) e poi di un passo di Geremia che annunzia un «nuovo patto» (*Ger* 31,31-34 ebraico) o una «nuova disposizione» (*Ger* 38,31-34 greco).

b. «L'antica disposizione» secondo 2 *Cor* 3,14

Nella 2 *Cor* S. Paolo parla degli Ebrei che non credono in Cristo e dice: «Le loro menti furono accecate. Infatti fino ad oggi lo stesso velo rimane sulla lettura dell'Antica Disposizione, non viene svelato che in Cristo è abolito [cioè: che il velo viene rimosso soltanto quando la lettura si fa con la fede in Cristo]; fino ad oggi, quando viene letto Mosè, un velo è steso sul loro cuore» (2 *Cor* 3,14). In questo testo paolino, Padre N. Lohfink vede affermata la permanente validità dell'Antica Alleanza. Dice che «non viene stabilita nessuna antitesi tra le due "Alleanze" né alcuna fine dell'"antica" al sopraggiungere della "nuova"» (p. 39).

Padre N. Lohfink non ha notato qui una distinzione molto importante, quella che esiste tra una istituzione vigente e un testo scritto, la distinzione che esprimiamo quando parliamo di Antica Alleanza, per l'istituzione, e di Antico Testamento, per il testo scritto. Nel brano citato, è palese che S. Paolo non parla dell'istituzione, bensì del testo scritto, perché dice: «sulla lettura dell'Antica Disposizione» e poi: «quando viene letto Mosè». Quindi ciò che Paolo afferma implicitamente è la permanente validità dell'Antico Testamento come Scrittura ispirata da Dio, Scrittura profetica; non afferma invece la permanente validità dell'Antica Alleanza come istituzione di salvezza. Per questo secondo aspetto, contrariamente a quanto dichiara Padre N. Lohfink, una antitesi radicale viene espressa da S. Paolo tra le due Alleanze, quando dice: «Dio ci ha resi ministri adatti di una Nuova Disposizione, non della lettera, ma dello Spirito; perché la lettera uccide, lo Spirito fa vivere» (2 *Cor* 3,6). S. Paolo fa poi capire che per "lettera", egli intende la Legge antica e per "Spirito", lo Spirito Santo comunicatoci da Cristo.

Gli scritti paolini distinguono fortemente due aspetti dell'A.T., quello profetico e quello d'istituzione. S. Paolo afferma il valore permanente del primo aspetto, ma

contesta radicalmente il secondo. Secondo l'apostolo, l'A.T. come profezia annunzia la propria fine come istituzione. L'A.T. come rivelazione manifesta il carattere provvisorio della sua legislazione. Uno dei testi dove la distinzione è più esplicita è quello di *Rm* 3,19-22. Nei primi due versetti S. Paolo proclama che la Scrittura come rivelazione manifesta la colpevolezza di tutti, Ebrei compresi, e basandosi sul *Salmo* 143, egli aggiunge che la Scrittura come legislazione è impotente a procurare la giustificazione. Poi nei vv. 21-22 dichiara che la giustizia di Dio, che accorda invece la giustificazione mediante la fede in Cristo, si è manifestata «indipendentemente dalla Legge-legislazione» (*choris nomou*), ricevendo però la testimonianza della Legge-rivelazione, cioè «della Legge e dei profeti». Il brano della *2 Cor* corrisponde perfettamente a questa dottrina. Non permette affatto di sostenere che «la nuova alleanza non sia nient'altro che l'antica alleanza disvelata»; dice solo che l'Antico Testamento conserva il suo valore di rivelazione divina profetica, il cui senso diventa chiaro alla luce di Cristo. Occorre precisare inoltre che la Nuova Alleanza non consiste semplicemente in una spiegazione più luminosa delle Scritture antiche; consiste anzitutto in realtà nuove che trasformano tutta la situazione. Nel contesto, Paolo mette in forte contrasto le istituzioni antiche, chiamandole «ministero della morte» (*2 Cor* 3,7) e «ministero della condanna» (3,9), con le realtà della nuova alleanza, che egli chiama «ministero dello Spirito» (3,8) e «ministero della giustizia», cioè della giustificazione (3,9).

c. Il «patto nuovo» secondo Ger 31,31-34

Un'altra base della posizione presa da Padre N. Lohfink consiste in una certa interpretazione dell'oracolo di Geremia che annunzia un «patto nuovo» (*Ger* 31,31-34). Egli esprime in proposito osservazioni non prive di valore su diversi punti, però la sua tesi principale è che «anche *Ger* 31,31-34 non parla in verità di due «alleanze», ma di una sola che è stata rotta da parte di Israele e che Dio istituirà di nuovo» (p. 48). Parlando così, Padre N. Lohfink prende una posizione esattamente contraria a quella della Lettera agli Ebrei, che sottolinea fortemente la distinzione tra la «disposizione nuova» annunziata dal profeta e «la prima» disposizione, cioè quella del Sinai. L'autore della Lettera vede nell'oracolo di Geremia la prova che l'alleanza del Sinai «non era senza rimprovero» (*Eb* 8,7) e chiama «seconda» la nuova disposizione annunziata (*Eb* 8,7). Dopo aver citato tutto l'oracolo, egli conclude: «Dicendo «nuova» [il Signore] ha reso antica la prima e ciò che diventa antico e invecchia è prossimo a sparire» (*Eb* 8,13).

Questo commento è saldamente fondato sul testo dell'oracolo stesso. Infatti, il profeta esprime un contrasto forte tra il patto nuovo e quello dell'Esodo. Subito dopo aver promesso: «io concluderò un patto nuovo», IHWH precisa: «non come il patto che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto» (*Ger* 31,32). La traduzione greca ha colto bene questo contrasto, perché, per esprimere la novità del patto promesso, non ha scelto l'aggettivo *neos*, che significa soltanto una novità cronologica (ad esempio, «vino nuovo», recentemente

fabbricato: *Mt* 9,17), ma l'aggettivo *kainos*, che indica una specie nuova (*Mt* 26,28: nel regno del Padre celeste, si beve un vino *kainon*, cioè non un vino terreno).

Come mai allora Padre N. Lohfink può affermare che per Geremia «la nuova alleanza non sia nient'altro che la precedente, solo raggiante in un modo più splendido?» (p. 51). Egli presenta due argomenti: il primo è che l'oracolo parla della Legge di Dio; il secondo, che l'oracolo contiene la formula tradizionale: «Io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo» (pp. 49-50). Padre N. Lohfink, cioè, osserva due somiglianze parziali tra il patto nuovo e il patto antico e, trascurando le differenze espresse, afferma una somiglianza completa. È evidente che un tale modo di ragionare non è corretto. Geremia, infatti, insiste molto sulle differenze, le quali sono enormi: il patto nuovo non sarà più una legge esterna scritta su due tavole di pietra, ma una legge interna scritta nei cuori, non sarà più una istituzione giuridica, che in linea di massima doveva assicurare buoni rapporti tra la collettività e il suo Dio — scopo mai raggiunto —, ma consisterà in una relazione personale intima di ciascuno con il Signore: «Tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore» (*Ger* 31,33). Geremia dunque annunzia un cambiamento radicale della situazione.

Padre N. Lohfink, invece, afferma che l'oracolo promette soltanto la restaurazione dell'alleanza antica. Scrive: «Dio perdona e ristabilisce realmente di nuovo l'antico che era andato perduto. Ma, appunto, l'antico; non c'è un'altra "alleanza"» (p. 51). Dicendo ciò, egli adotta l'interpretazione che gli Ebrei facevano spontaneamente dell'oracolo di Geremia. Essi non accettavano l'idea di un'altra alleanza, perché ritenevano che l'alleanza del Sinai fosse la migliore possibile, essendo basata su una Legge perfetta. «La Legge di IHHW è perfetta», canta il Salmista (*Sal* 19,8; cfr. *Sal* 119). L'espressione «patto nuovo» non piaceva; non è mai ripetuta nell'A.T. Viene ripresa tuttavia nel Documento di Damasco e forse in un altro testo ritrovato a Qumran; la gente di Qumran esprimeva la convinzione di essere entrata nel «patto nuovo», però lo concepiva precisamente come un ritorno all'esatta osservanza della Legge del Sinai. La loro regola prescriveva: «Avranno cura di agire secondo il tenore esatto della Legge [...], di distinguere tra l'impuro e il puro, di discernere tra il sacro e il profano, di osservare rigorosamente il giorno del sabato e le feste e il Giorno del Digiuno secondo la regola di coloro che sono entrati nel nuovo patto» (*CD* 6,19)⁴. Il testo di Geremia non favorisce per niente tale rigorismo legale. Non se ne interessa affatto. In se stesso, l'oracolo era certamente suscettibile di varie interpretazioni, perché non diceva nulla di alcuni punti importanti e lasciava quindi la possibilità di diverse ipotesi. Insisteva tuttavia sulle differenze.

⁴ Cfr. C. Coulot, «La Nouvelle Alliance au pays de Damas», *Revue des Sciences Religieuses* 65 (1991), 1-9. «Cette Alliance de Dieu avec la communauté établie à Damas consiste essentiellement en la révélation de la Loi» (p. 8).

d. *La base della Nuova Alleanza*

Un punto sul quale l'oracolo non si pronunziava era quello del come sarebbe stato fondato il "patto nuovo". Orbene questo punto è decisivo per determinare la "novità" del patto. Se il modo di fondare il patto non ha niente di speciale, il patto non sarà veramente nuovo. Se, invece, Dio stabilisce una base che non esisteva prima, allora si potrà e si dovrà parlare di "alleanza nuova". Gli Ebrei non pensavano a questo aspetto del problema. Come base del nuovo patto, la gente di Qumran proponeva soltanto una spiegazione più precisa della Legge di Mosè. Il loro fondatore che chiamavano "il Maestro di giustizia" aveva insegnato loro la giusta interpretazione delle prescrizioni e dei divieti legali. La novità di questa base era quindi di ordine solo conoscitivo e molto limitato. Per il loro patto nuovo non avevano nemmeno una base liturgica sacrificale. Secondo la *Tora*, la base del patto sinaitico era stato un sacrificio. Mosè aveva preso il sangue di animali immolati e ne aveva asperso il popolo, dicendo: «Ecco il sangue del patto, che IHWH ha concluso con voi» (*Es* 24,8). Per mantenere in vigore il patto sinaitico oppure per rinnovarlo dopo gravi violazioni, si ricorreva al culto sacrificale prescritto dalla Legge. Nel suo oracolo, Geremia non aveva indicato quale specie di culto doveva costituire la base del patto nuovo.

La Lettera agli Ebrei, invece, ha considerato questo punto decisivo. L'autore ha capito che senza una offerta di tipo radicalmente nuovo non era possibile mettere in atto il patto annunziato da Geremia. Siccome il patto nuovo doveva consistere in una trasformazione dei cuori, nei quali Dio doveva scrivere la sua legge, l'autore ha capito che la base della nuova alleanza doveva essere un sacrificio personale che operasse la trasformazione del cuore umano. I sacrifici antichi erano forzatamente esterni e quindi «incapaci di rendere perfetto, nella coscienza, l'offerente» (*Eb* 9,9; cfr. 10,1.4.11). L'alleanza, di cui erano la base, era dunque anch'essa esterna, con una legge esterna scritta sulla pietra. Alleanza inefficace. L'offerta di Cristo ha portato rimedio a questa situazione di stasi, perché è stata una offerta personale di obbedienza perfetta a Dio Padre per la salvezza di tutti i fratelli. La Lettera lo proclama in questi termini: «Il sangue di Cristo, che sotto un impulso dello Spirito eterno offrì se stesso immacolato a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte per servire il Dio vivente. E per questo egli è *mediatore di una nuova disposizione...*» (*Eb* 9,14-15).

Il sangue di Cristo viene chiamato «il sangue della disposizione» (*Eb* 10,29), «sangue di disposizione eterna» (*Eb* 13,20); il contesto ci fa capire che questa "disposizione" è veramente una *alleanza*, perché ci introduce nell'intimità di Dio (cfr. *Eb* 10,19-21; 12,22-24) e ci stabilisce nella carità fraterna, nella quale siamo invitati a rimanere (13,1-13) e a progredire (10,24).

L'espressione «sangue della disposizione» o «sangue dell'alleanza» ci rimanda all'Ultima Cena. Non si ritrova altrove nel N.T. Effettivamente, se vogliamo definire correttamente la novità dell'alleanza fondata da Cristo, dobbiamo considerare attenta-

mente quanto egli ha fatto e detto nel Cenacolo. L'unico passo dei vangeli in cui Gesù pronunzia la parola che traduciamo "alleanza" è l'Ultima Cena. In greco, il termine usato è *diatheke*, "disposizione" o "testamento". La frase pronunziata da Gesù fa accenno a testi dell'A.T. in cui troviamo l'ebraico *b'erit*, "patto". Gesù pronunzia questa frase sul calice del vino. Essa non è identica in tutti i vangeli. Secondo Matteo e Marco Gesù disse: «Questo è il sangue mio della disposizione, versato per molti» (*Mt* 26,28; *Mc* 14,24). Secondo Luca e Paolo nella *I Cor* Gesù disse: «Questo calice è la nuova disposizione nel mio sangue» (*Lc* 22,20; *I Cor* 11,25). Luca aggiunge, riferendosi al calice: «quello versato per voi». La formula di Matteo e di Marco fa accenno alla fondazione del patto sinaitico, quando Mosè aveva detto: «Ecco il sangue del patto» (*Es* 24,8). La formula di Luca e di Paolo invece riprende l'espressione di Geremia, "patto nuovo". È difficile discernere quale formulazione sia storicamente più esatta. Si può pensare che l'aggettivo "nuova" sia un'aggiunta posteriore; l'ipotesi inversa, però, non è priva di probabilità; abbiamo visto, infatti, che l'espressione di Geremia riteneva l'attenzione in quel tempo a Qumran. In ogni caso, la differenza non è tanto importante, perché ciò che conta non è l'espressione verbale, ma l'azione che fonda l'alleanza. Se questa azione stabilisce una base nuova, l'alleanza è nuova, anche se non è stata chiamata subito così. Consideriamo quindi l'azione di Gesù, esaminando se costituisce una base valida per una disposizione di alleanza e per quale genere di alleanza.

La prima constatazione è che le circostanze erano quanto mai contrarie alla fondazione di una alleanza. Tutti i racconti dell'Ultima Cena la mettono in rapporto con il tradimento di Giuda e quindi con la Passione e la morte di Gesù. San Paolo scrive: «Il Signore Gesù *nella notte in cui veniva tradito*, prese il pane...» (*I Cor* 11,23). I vangeli precisano che Gesù era consapevole del fatto e lo dichiarò: «Uno di voi mi tradirà» (*Mt* 26,21; *Mc* 14,18; *Gv* 13,21). Il suo ministero di dedizione a Dio e ai fratelli, nella generosità più completa, stava per essere brutalmente interrotto con un tradimento, la colpa più odiosa e più contraria al dinamismo di alleanza. Gesù prevedeva anche di essere rinnegato da Pietro (*Mt* 26,34 e par.), abbandonato dagli altri discepoli (*Mt* 26,31; *Mc* 14,27; *Gv* 16,32), prevedeva di essere condannato, maltrattato e messo a morte. Quale sarebbe la reazione da aspettarsi in tali circostanze tanto ingiuste e scandalose? Vediamo come aveva reagito il profeta Geremia in circostanze analoghe. Si era rivolto a Dio in questi termini: «Ora, Signore degli eserciti, giusto giudice, che scruti il cuore e la mente, possa io vedere la tua vendetta su di loro, poiché a te ho affidato la mia causa» (*Ger* 11,20; 20,12). Gesù, invece, superò il suo sconvolgimento interiore, attestato da Giovanni (*Gv* 13,21) e lungi dal rinunciare al suo atteggiamento generoso, lo mantenne, amando «sino alla fine» (*Gv* 13,1). Egli prese in anticipo la propria morte violenta, la rese presente nel pane spezzato, nel vino versato e la trasformò in sacrificio di alleanza a profitto di tutti. Questa è stata una trasformazione veramente stupenda! Quando parliamo dell'eucaristia, di solito insistiamo sulla trasformazione che chiamiamo transustanziazione, quella cioè del pane, che diventa il corpo di Gesù, e del vino, che diventa il suo sangue. Senz'altro

questa è una trasformazione essenziale al sacramento, però dovremmo insistere altrettanto, anzi, maggiormente, sull'altra trasformazione avvenuta, la quale è più importante per la nostra vita personale ed ecclesiale: la trasformazione della morte in mezzo di comunione con Dio e fra tutti, la trasformazione del sangue versato in «sangue di alleanza».

Ricordiamoci che, di per sé, la morte è un evento di rottura, di rottura tremenda, irrimediabile, e che la morte di un condannato rappresenta la rottura più devastante di tutte. La morte spezza tutti i legami della vita sociale, tutte le relazioni umane. Con un morto non possiamo più comunicare, non gli possiamo più parlare, non è più possibile nessuno scambio. Però, per i fedeli dell'A.T., l'aspetto più terribile ancora era la rottura delle relazioni con Dio. La morte, catastrofica conseguenza del peccato di Adamo, metteva in una situazione di perdizione, di tenebre e di separazione da Dio. Tra la corruzione della morte e la santità del Dio vivo, non si poteva immaginare nessun genere di rapporto. Il salmista, dichiara, gemendo, che Dio non ha nessun ricordo di quelli che sono scesi nella fossa, la sua mano li ha abbandonati (*Sal* 87,5-6); quando il re Ezechia si vede vicino alla morte, la prima cosa che egli dice con disperazione è: «Non vedrò più il Signore sulla terra dei viventi», poi spiega: «Non ti lodano gli inferi, né la morte ti canta inni; quanti scendono nella fossa non sperano nella tua fedeltà» (*Is* 38,11.18).

Questo duplice aspetto di rottura provocata dalla morte diventava ancora più radicale nel caso della morte di un condannato, perché allora la rottura era proprio voluta dalle altre persone. Quando muore una persona onesta, tutti si lamentano; avrebbero voluto mantenere le relazioni. Il condannato, invece, è un rigettato dalla società, che lo considera pericoloso e irrecuperabile e lo fa morire proprio perché vuole rompere con lui in modo completo e definitivo. D'altra parte, in questo caso, la morte si presenta più che mai come castigo della colpa e separazione da Dio, specialmente in Israele, perché la condanna veniva pronunciata in virtù della Legge di Dio.

Questa era la situazione orrenda che Gesù prevedeva per se stesso al momento dell'Ultima Cena, situazione da maledetto. S. Paolo non esita a dire che Cristo è «diventato maledizione» (*Gal* 3,13), perché la Bibbia dichiara «maledetto chi pende dal legno» (*Dt* 21,23). Tutto questo con la peggiore delle ingiustizie, la più crudele delle ingratitudini, proprie a suscitare un estremo ribrezzo. Orbene, questi eventi di rottura tanto radicale, Gesù li prese in anticipo, mentre stava cenando, e ne fece l'occasione di una generosità estrema, trasformandoli in strumento di comunione con Dio e fra tutti, in mezzo per fondare l'alleanza. Non è possibile immaginare un capovolgimento più completo del senso degli eventi: un evento di rottura è diventato fondazione di alleanza. Quale forza è stata capace di realizzare tale capovolgimento? La risposta è chiara: la forza del Cuore di Gesù, la forza del suo amore.

Torniamo adesso alla nostra domanda di prima, cioè sulla novità dell'alleanza. Dopo ciò che abbiamo constatato, possiamo forse ancora dire che questa alleanza non è veramente nuova, che essa «non è nient'altro che l'«antica alleanza» disvelata»?

No! è assolutamente impossibile, poiché l'alleanza fondata da Gesù ha una base completamente nuova e inaudita, non più una immolazione di animali, ma il dono di lui stesso, il dono generoso della sua vita umana in circostanze tragiche, superate con la forza dell'amore.

e. Le due dimensioni della Nuova Alleanza

Quali sono le dimensioni della Nuova Alleanza? La dimensione più appariscente dell'alleanza del Sinai era stata quella verticale, di relazione con Dio. Mosè aveva detto: «Ecco il sangue del patto che IHHW ha concluso con voi» (*Es* 24,8), dopo che il popolo aveva proclamato: «Quanto IHHW ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo» (*Es* 24,7). Similmente, l'oracolo di Geremia esprime solo la dimensione verticale: Legge di Dio nei cuori e conoscenza di Dio; anzi predice che la relazione tra fratelli o compagni non sarà più utile (*Ger* 31,34). Invece, nell'Ultima Cena, la dimensione che maggiormente appare è quella orizzontale, di relazione con i fratelli. Il contesto infatti è quello di un pasto preso insieme. Ogni commensalità ha un senso di accoglienza reciproca, di relazioni amichevoli e fraterne tra le persone. Nell'A.T. più volte un pasto segna la conclusione di un accordo (*berit*; cfr. *Gn* 26,30-31; 31,44-54). In questo contesto, Gesù fece gesti di dono: prese il pane e lo diede ai discepoli, prese il calice e lo diede similmente. Il verbo "dare" viene ripetuto dagli evangelisti. Le parole pronunziate da Gesù rivelano la generosità straordinaria di questi doni: «Prendete, mangiate, questo è il mio corpo... Bevete di questo tutti: questo è il mio sangue» (*Mt* 26,26-28). Gesù dava se stesso ai discepoli, trasformava la sua morte in dono di sé. Non si può concepire un modo di attuare una unione più completa e più perfetta tra Gesù e ogni singolo discepolo. È un'alleanza quanto mai forte e intima. Il sangue dell'alleanza non è soltanto asperso sulle persone come al Sinai; è dato per essere bevuto. L'eucaristia, quindi, costituisce un pasto di alleanza che attua una relazione di comunione profonda tra Gesù e i discepoli. Gesù non è soltanto *con* loro, ma *in* loro; il IV vangelo parla in proposito di interiorità reciproca: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui» (*Gv* 6,56).

Allo stesso tempo, una comunione stretta viene stabilita tra tutti i discepoli, dal fatto che Cristo dimora in tutti e tutti dimorano in Cristo. Lo spiega l'apostolo Paolo: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo; tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (*I Cor* 10,17). Così viene realizzata in modo perfetto la dimensione orizzontale dell'alleanza.

L'altra dimensione, quella verticale, è meno evidente, però non è assente. Anzi si manifesta per prima, perché è fondamentale e condiziona l'altra. Dopo aver preso il pane e prima di distribuirlo ai discepoli, Gesù si mise in relazione esplicita con Dio per mezzo di una preghiera di rendimento di grazie. La Chiesa ha capito l'importanza di questa preghiera: al sacramento istituito nell'Ultima Cena ella ha dato il nome di *eucharistia*, che significa "rendimento di grazie"; ella ha poi effettivamente adottato per la celebrazione di questo sacramento la forma di una preghiera di ringraziamento.

Rendendo grazie, Gesù si dimostrava pienamente consapevole di non essere lui all'origine del dono. L'iniziativa proveniva dal Padre, sorgente di ogni dono perfetto. Il discorso del pane della vita lo dichiara espressamente; Gesù dice ai Giudei: «Non Mosè vi ha dato il pane dal cielo, ma il Padre mio vi dà il pane dal cielo, quello vero; il pane di Dio infatti è colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo» (Gv 6,32-33). Per essere in grado di trasformare la propria morte in dono completo e perfetto di se stesso ai suoi discepoli, Gesù doveva accogliere nel suo cuore umano tutta la forza dell'amore divino. «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (Gv 3,16). Nel rendimento di grazie, Gesù si aprì quindi a questa potente corrente di amore, grazie alla quale il suo sangue versato diventò sorgente di comunione, sangue di alleanza. Così la nuova alleanza unisce strettamente la dimensione verticale di comunione con Dio e la dimensione orizzontale di comunione fra tutti.

f. La legge della Nuova Alleanza

Mentre il patto del Sinai l'aspetto più sottolineato era stato quello di impegno imposto da Dio al popolo, al punto che alcuni testi dell'A.T. identificano l'alleanza del Sinai con la Legge (cfr. Dt 4,13; Sir 24,22), Gesù nell'Ultima Cena esprime anzitutto l'aspetto di dono: diede il suo corpo, diede il suo sangue. La Nuova Alleanza non è una legge esterna, scritta sulla pietra, ma un dono intimo, un dono di amore. Questo aspetto è il principale.

Occorre però osservare che non si tratta di un dono statico, come sarebbe un tesoro materiale, ma di un dinamismo di vita, di una forza di amore. S. Paolo definisce la "nuova disposizione" dicendo che «non è della lettera, ma dello Spirito» (2 Cor 3,6) e precisa poi in un altro passo che «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5). Perciò è ancora possibile parlare di legge a proposito della Nuova Alleanza, purché si intenda anzitutto una legge interna, scritta nei cuori, come predicava Geremia (Ger 31,33). S. Paolo parla in proposito della «legge dello Spirito di vita in Cristo Gesù» (Rm 8,2).

La prima esigenza legata alla Nuova Alleanza è quella di ricevere il dono di Dio: «Prendete, dice Gesù, mangiate... bevete...» (Mt 26,26.28). La seconda esigenza è di rendere grazie per il dono ricevuto, in unione con Gesù, che «rese grazie» (Mt 26,27 e par.). L'amore riconoscente verso Dio è un atteggiamento fondamentale della Nuova Alleanza. L'apostolo Paolo vi insiste spesso (cfr. 1 Ts 5,18; 2 Cor 1,11; 4,15; 9,11-12; Ef 5,20; Col 1,12; 2,7; 3,15-17) e lo pratica lui stesso (Rm 1,8; 1 Cor 1,4; Fil 1,3; ecc.). Egli tuttavia insiste ancora maggiormente su un'altra esigenza, quella della carità verso il prossimo. Sin dalla sua lettera più antica, la 1 Ts, egli precisa in questo senso l'adempimento dell'oracolo di Geremia, il quale non ne diceva niente: la legge scritta da Dio nei cuori è quella della carità fraterna. L'apostolo scrive ai Tessalonicesi: «Riguardo all'amore fraterno, non avete bisogno che io ve ne scriva; voi stessi infatti siete ammaestrati da Dio (*theodidaktōi*) ad amarvi gli uni gli altri e questo voi fate verso tutti i fratelli dell'intera Macedonia. Ma vi esortiamo, fratelli, a

farlo ancora di più» (*I Ts* 4,9-10). Nelle lettere successive non manca mai l'insistenza sulla carità, primo frutto dello Spirito (cfr. specialmente *Gal* 5,6.13-14.22; *I Cor* 13,1-14,1; *Rm* 13,10). Il IV vangelo ci trasmette lo stesso insegnamento da parte di Gesù stesso. È interessante osservare che il IV vangelo non usa mai l'espressione "nuova disposizione", ma adopera invece l'espressione "nuovo comandamento", per designare il comandamento dell'amore reciproco basato sull'amore di Gesù stesso. «Vi dò un comandamento nuovo, dice Gesù: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amato» (*Gv* 13,34); «Questo è il mio comandamento» (*Gv* 15,12). La *I Gv* riprende questo comandamento con grande insistenza (*I Gv* 3,11.14.23; 4,7-21). È chiaro che per poter osservare questo comandamento, non bastano le forze umane; per poter amare così, è indispensabile ricevere la forza d'amore che viene da Dio per mezzo del cuore di Cristo. Però la caratteristica di questa forza d'amore è proprio che essa spinge ad amare gli altri. Giovanni non dice: «Se Dio ci ha tanto amato, anche noi dobbiamo amare lui», ma dice: «Se Dio ci ha tanto amato, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri» (*I Gv* 4,11) e poi aggiunge: «Se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e il suo amore in noi è perfetto» (*I Gv* 4,12). Così viene definito il dinamismo della Nuova Alleanza.

CONCLUSIONE

Lungi dall'essere una semplice ripresa del patto del Sinai, la "nuova disposizione" di cui parlano passi importanti del N.T. è veramente un'alleanza nuova, fondata da Cristo nell'Ultima Cena, sulla base del dono di se stesso portato poi a termine sulla Croce. È veramente una alleanza, poiché essa crea una situazione di comunione con Dio e fra tutti. È veramente nuova, poiché la base di questa comunione è del tutto diversa dalla base del patto antico: al posto delle immolazioni di animali è subentrata l'offerta personale di Gesù. Ugualmente diverse, di conseguenza, sono le relazioni stabilite: non più relazioni esterne per mezzo di una legge scritta sulla pietra, ma relazioni intime per mezzo di un dinamismo di amore, partecipazione alla vita stessa di Dio. I credenti diventano «figli di Dio» (*Gal* 3,26), «Corpo di Cristo» (*I Cor* 12,27), «Tempio dello Spirito Santo» (*I Cor* 6,19). Le loro relazioni mutue raggiungono una profondità inaudita; il loro amore fraterno sgorga da una sorgente divina; la loro solidarietà è strettissima, poiché sono «membra gli uni degli altri» (*Rm* 12,5); un unico Spirito li invade e li raduna (cfr. *I Cor* 12,13; *Ef* 4,4-6). La loro prima preoccupazione non deve essere di conformarsi a un insieme di regole, bensì di aprirsi completamente al dono di Dio, cioè all'amore che viene da Dio, «perché chi ama il prossimo ha adempiuto la legge» (*Rm* 13,8) e «pieno compimento della legge è l'amore» (*Rm* 13,10).

Molte cose sarebbero da aggiungere, perché la Nuova Alleanza comprende una grande varietà di aspetti, quello di "testamento", ad esempio (cfr. *Eb* 9,15-17), e i suoi

rapporti con l'A.T. sono molteplici. Il rapporto di continuità esiste, anzi è essenziale e consente di dire che Dio non ha revocato l'antica alleanza, ma l'ha portata a compimento. Questo rapporto di continuità non deve tuttavia essere esagerato al punto di far negare la novità dell'opera di Cristo. «Se uno è in Cristo, scrive S. Paolo, è una creatura nuova; le cose antiche sono passate, ecco, ne sono nate di nuove» (2 Cor 5,17). Dobbiamo certamente evitare di presentare la novità di Cristo in un modo che possa favorire l'antisemitismo. La lotta contro l'antisemitismo è per noi un grave dovere. La carità divina ci spinge ad amare molto gli Ebrei, in unione con Dio che li ama (cfr. Rm 11,28). Però il nostro amore per loro non sarebbe autentico se, in un modo o nell'altro, con teorie mal fondate li incoraggiassimo a mantenersi separati da Cristo. La Nuova Alleanza è stata fondata da lui in primo luogo per loro.

Riassunto. Dopo una breve discussione sul significato esatto dei termini che vengono comunemente tradotti con «alleanza» (ebraico *b'rit*; greco *diatheke*), l'articolo considera il problema, più importante, della distinzione tra Nuova e Antica Alleanza, distinzione messa di recente in questione nella lodevole intenzione di facilitare i rapporti tra ebrei e cristiani. Un esame di 2 Cor 3,14 («Antica Disposizione») e di Ger 31,31-34 («Patto Nuovo»), nonché un'analisi di quanto Gesù fece nell'Ultima Cena portano alla conclusione che la Nuova Alleanza è veramente diversa dall'Antica.

Résumé. Après une brève discussion du sens exact des termes qu'on traduit communément par «alliance» (hébreu *b'rit*; grec *diatheke*), l'article considère le problème, plus important, de la distinction entre Nouvelle et Ancienne Alliance, distinction mise récemment en question dans la louable intention de faciliter les rapports entre Juifs et chrétiens. Un examen de 2 Cor 3,14 («Ancienne Alliance») et de Jr 31,31-34 («Pacte Neuf»), ainsi qu'une analyse de ce que Jésus a fait lors de la Dernière Cène portent à conclure que la Nouvelle Alliance est vraiment différente de l'Ancienne.

Summary. After a brief discussion of the exact meaning of the words that are usually translated by «covenant» (the Hebrew *b'rit* and the Greek *diatheke*), the article goes on to consider the more important problem of the distinction between the New and Old Covenant. This distinction has been questioned in recent times with the praiseworthy intention of facilitating relations between Jews and Christians. An analysis of *2 Cor* 3,14 («Old Covenant») and of *Jer* 31,31-34 («New Covenant»), as well as a study of what Jesus accomplished at the last Supper, leads to the conclusion the New Covenant is really distinct from the Old.

Inhaltsangabe. Nach einer kurzen Diskussion hinsichtlich der genauen Bedeutung der Begriffe, die allgemein mit «Bund» wiedergegeben werden (hebräisch *b'rit*, griechisch *diatheke*), behandelt der Artikel das wichtigere Problem der Unterscheidung zwischen Altem Bund und Neuem Bund. Gerade diese wurde kürzlich in Frage gestellt, und zwar in der lobenswerten Absicht, die christlich-jüdischen Beziehungen zu erleichtern. Eine Prüfung von *2. Kor* 3,14 («Altes Testament») und *Jer* 31,31-34 («Neuer Bund»), aber auch die Analyse, dessen was Jesus beim letzten Abendmahl vollbrachte, lassen zu dem Schluß kommen, daß der Neue Bund wirklich vom Altem verschieden ist.

Les anges, garants de l'expérience spirituelle selon saint Thomas d'Aquin

Servais Pinckaers O.P.
Université de Fribourg, Suisse

Les anges reviennent, peut-on dire! On en parle beaucoup aujourd'hui, sauf chez les théologiens, paraît-il. C'est une bonne raison pour nous enquérir de la doctrine sur les anges contenue dans notre héritage théologique. Une telle recherche correspond aux besoins spirituels de nos contemporains.

Pour nous mettre en condition, laissons-nous instruire, un instant, par la langue française. Ne dit-on pas: il travaille comme un ange pour signifier un travail parfait? Ou encore: il est beau comme un ange; il a une patience d'ange; c'est un ange du douceur, de pureté. Pensons aussi au magnifique sourire de l'ange de Reims invitant le peuple à entrer dans la cathédrale. Ajoutons qu'en wallon, on appelle les fleurs du myosotis "des yeux d'ange"; telle est la poésie populaire. Mais venons-en à la théologie.

1. RICHESSE ET PAUVRETÉ DE LA DOCTRINE THÉOLOGIQUE SUR LES ANGES

a. Deux périodes dans l'histoire de la théologie

Une simple enquête bibliographique sur les auteurs qui ont traité des anges fait apparaître un fait historique et culturel massif: d'une part, l'abondance et l'importance des écrits sur les anges chez les théologiens et les philosophes jusqu'à la Renais-

sance; d'autre part, à l'époque moderne, la pauvreté de la production, l'absence presque totale d'écrits originaux et l'occultation du traité des anges en théologie.

Pour percevoir la richesse de la première période, il suffit de jeter un coup d'oeil sur les oeuvres de saint Thomas et sur les sources qu'il exploite.

Dans la *la Pars*, le Docteur angélique, qui mérite bien son nom, consacre deux séries de questions aux anges: -dans le cadre du traité de la création, où les anges représentent les créatures purement spirituelles: questions 50 à 64; -dans l'étude du gouvernement divin auquel les anges participent, notamment par leur influence sur les hommes: questions 106 à 114, soit un total de 24 questions et 117 articles. C'est imposant. En outre, en de nombreux autres endroits de la *Somme*, Thomas parle des anges spécialement en liaison avec les facultés spirituelles de l'homme.

Il existe aussi des lieux parallèles importants dans les autres écrits: le IIe livre des *Sentences*, dist. 2-11, qui comporte une première rédaction du traité; le IIe livre du *Contra Gentes*, c. 46-55, et le *Compendium theologiae*, dans le cadre de la création et de la distinction des créatures; les questions disputées *De substantiis separatis*, avec de multiples opinions et réponses, et le *De Veritate* qui traitent de l'ordre de la connaissance. Il ne faut pas oublier non plus les *Commentaires bibliques* sur Colossiens c. 1 (lect. 4) et Ephésiens c. 1 (lect. 7), ni la prédication sur l'Ave Maria, à la fin de la vie de Thomas, partant de l'idée que le récit de l'Annonciation est le seul endroit dans l'Ecriture où un ange salue un être humain, une femme, pour reconnaître sa supériorité dans la grâce¹.

Les sources de la doctrine de saint Thomas sont également riches. On peut les diviser en sources chrétiennes et philosophiques.

La première des sources chrétiennes est évidemment l'Ecriture avec les nombreux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui relatent l'intervention des anges dans l'histoire du salut, notamment dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, et particulièrement les passages des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens qui nomment différentes catégories d'anges.

Dans la tradition théologique, il convient de citer en premier lieu saint Augustin dont la doctrine fut transmise à la scolastique par Pierre Lombard; Denys l'Aréopagite ensuite qui, dans *La hiérarchie céleste*, décrit les trois hiérarchies angéliques comme dérivant de la théarchie divine qu'elles imitent, et comme formant une hiérarchie sacerdotale dans l'ordre de l'illumination; enfin saint Grégoire le Grand qui, dans les *Morales sur Job*, expose une distinction des trois ordres angéliques concurrente de celle de Denys (cfr. *la pars*, q. 108, art. 6). Thomas n'ignore pas non plus la riche angélogologie des Pères orientaux, dont saint Jean Damascène présente une synthèse.

¹ Cfr. notre livre *La Grâce de Marie*, Mediaspaul, Paris, 1989.

Parmi les commentaires de Pierre Lombard, au 13^e siècle, notons les plus importants: celui de saint Bonaventure qui met en relation les neuf ordres de la hiérarchie angélique avec les degrés du progrès dans la vie spirituelle, et celui de Duns Scot qui fait la critique de Thomas et rapproche les anges des hommes en leur attribuant les mêmes facultés spirituelles et une connaissance également progressive.

Les sources philosophiques sont plus nombreuses qu'on ne penserait. Thomas lui-même a écrit: «Non seulement les saints Docteurs, mais tous les philosophes qui ont reconnu l'existence de substances incorporelles, ont admis aussi que les anges interviennent dans la direction des êtres corporels» (*la pars*, q. 110, art. 1). Dans la liste, Platon arrive en première place: il reconnaît que les substances immatérielles exercent une influence immédiate sur les corps sensibles (*ibid.*, ad 3). Aristote limite l'intervention des anges aux corps célestes et, pour une fois, Thomas se sépare explicitement de lui (*ibid.*, ad 2). Avicenne, témoin de la tradition musulmane, propose une voie médiane: une seule substance, l'intellect agent, préside à tous les corps inférieurs. Pour Averroès, qui n'est pas mentionné à cet endroit, l'illumination par les substances séparées se fait au moyen de l'intellect agent, unique pour tous les hommes.

A l'époque moderne, par contre, on constate un désintérêt croissant des théologiens envers l'angélogogie. Sans doute Suarez, au 16^e siècle, écrira-t-il un long traité sur les anges où il s'efforce de concilier Thomas et Duns Scot, tout en inclinant dans le sens de ce dernier. Au siècle suivant, Denis Petau, également jésuite, écrira encore un *De angelis* dans une étude plus historique que théologique. A partir de là les manuels de théologie se contenteront de transmettre, à leur manière schématique, la doctrine devenue classique. L'intérêt pour les anges ne restera vivant que dans la piété populaire.

Il convient de relever une surprise cependant. Elle nous vient de Karl Barth qui renouvelle la théologie des anges dans la ligne du luthéranisme. Mais il en limite strictement la théologie au donné de l'Écriture, en écartant tout ce qu'a pu ajouter la spéculation philosophique du moyen âge sur la nature et les propriétés des anges.

Après Vatican II, on peut distinguer deux courants parmi les théologiens catholiques. Selon Renzo Lavatori, la majorité maintient la validité substantielle de la doctrine sur les anges, tout en étant conscients du besoin d'une réflexion critique (sont cités M. Seemann, J. Auer et G. Gozzolino). D'autres, notamment sous l'influence de Bultmann, rejettent la doctrine traditionnelle sur les anges et les démons, jusqu'à nier leur existence personnelle; ils la réduisent à des symboles de l'amour divin et du péché humain² (sont cités H. Haag, H. Küng, P. Schoonenberg et d'autres).

² Cfr. R. Lavatori, *Gli angeli*, Milano, 1991, pp. 213 ss.

b. Un essai d'explication

La constatation que nous venons de faire mérite un instant de réflexion, car elle nous place devant un problème majeur: comment expliquer que la doctrine sur les anges constitue une composante culturelle si considérable jusqu'à la Renaissance, en philosophie comme en théologie, tandis qu'à l'époque moderne, la considération des anges devient marginale et est menacée de disparition, même en théologie?

Pour y répondre, on peut partir d'un phénomène parallèle: la séparation qui s'est produite, vers le 15^e siècle, entre la théologie spéculative et la mystique, entre la réflexion théologique et l'expérience religieuse. On peut penser que la considération des anges est liée à l'expérience religieuse, ce qu'indique le maintien de la place des anges dans la liturgie et la dévotion, et qu'une théologie où domine la logique rationnelle sera inévitablement conduite à une baisse d'intérêt pour les anges, faute d'une base expérimentale suffisante.

De toute façon, notre constatation manifeste un changement culturel profond qui s'est accompli aux temps modernes. Pour les "anciens" (appelons-les ainsi, même s'ils peuvent parfois nous être plus proches que des contemporains), l'expérience qui fournissait la base de la pensée philosophique et théologique, était d'ordre moral et spirituel, c'est-à-dire l'expérience intérieure que l'homme acquiert par son action, dans sa vie personnelle ouverte à Dieu et aux réalités spirituelles. Pour les "modernes", avec l'avènement du cartésianisme et des sciences expérimentales, l'expérience de base devient l'expérience sensible, extérieure, ramenée à l'espace et au temps, mesurable mathématiquement. D'une expérience humaine et spirituelle, nous passons à une expérience matérielle et quantitative sur le modèle de l'expérience physique.

Il en résulte un changement profond dans la perception du réel et dans la conception du monde. Désormais le réel n'est plus d'ordre spirituel; il s'identifie de plus en plus à la matière et à ce qui lui est réductible. On en vient à déclarer inconnaissable, sinon irréel, tout ce qui dépasse l'expérience sensible, les "phénomènes", comme dira Kant. Dans un univers ainsi conçu, il n'y a évidemment pas de place pour de purs esprits comme les anges, ni pour Dieu, d'ailleurs, ni non plus pour l'esprit ou pour l'âme dans l'homme. Pris dans un univers matérialisé, l'homme est menacé d'asphyxie spirituelle.

La question des anges a donc partie liée avec la dimension spirituelle et morale de l'homme. S'il en est ainsi, les anges ne pourraient-ils nous aider aujourd'hui à recouvrer une respiration spirituelle normale.

A ce changement au niveau de l'expérience, s'ajoute une modification du centre de perspective général: pour les "anciens", tout en étant profondément humaine, la perspective était théocentrique, en ce sens du moins que l'homme était conçu comme ouvert à la divinité et trouvait son accomplissement dans la contemplation de la Cause première. Ce théocentrisme sera évidemment renforcé par la théologie chrétienne. Dans ce cadre, les anges avaient leur rôle à jouer comme

intermédiaires entre l'homme et Dieu, quelle que soit l'importance du rôle qui leur était accordé: comme intermédiaires nécessaires dans une émanation de type gnostique, comme moteurs des sphères célestes, à la manière d'Aristote, ou comme serviteurs de la Parole en vue du salut de l'homme.

Chez les "modernes", la perspective devient radicalement anthropocentrique au point d'entraîner souvent une opposition entre l'homme et Dieu: la disparition de Dieu semble être la condition de l'apparition de l'homme et de son accomplissement. Ou bien la création et le gouvernement du monde relèvent de Dieu, ou bien ils sont l'oeuvre de l'homme grâce à sa science et à son travail. Ce qu'on accorde à Dieu est enlevé à l'homme et vice versa. Dans une pensée ainsi centrée sur l'homme, sur sa domination de la matière grâce à la technique, il n'y a plus de place ni de fonction pour les anges. On les considérera comme de dangereuses illusions, du même ordre que l'âme et les autres facteurs spirituels. D'un mot, on pourrait dire: comment faire entrer un ange dans une machine, dans un ordinateur? Etant incontrôlable, son intervention fausserait tout le mécanisme.

Reprenons, à présent, notre question: est-ce que notre étude de la doctrine sur les anges, dont saint Thomas est un témoin classique, ne pourrait pas nous aider à redécouvrir la dimension spirituelle de la vie humaine et à trouver réponse aux questions de cet ordre qui échappent aux sciences positives et aux techniques? L'intérêt actuel pour les anges, exprimé dans de nombreuses publications et représentations, est le signe d'un nouvel éveil au sens des réalités spirituelles, d'un besoin causé par l'insatisfaction où nous laisse la société de consommation. La science positive et la technique ne peuvent y répondre seules, quelles que soient leurs prouesses.

2. LA DIFFÉRENCE ENTRE L'INTELLIGENCE ANGÉLIQUE ET LA RAISON HUMAINE

a. Les questions sur les anges dans les oeuvres de saint Thomas

Pénétrons maintenant dans la doctrine de saint Thomas. Parcourons d'abord les questions qu'il consacre aux anges. Comme nous l'avons vu, il les divise en deux groupes placés, l'un, dans l'étude de la création et l'autre, dans l'exposé du gouvernement divin.

Le premier groupe compte quatre séries de questions: 1. La substance ou nature des anges comme créatures purement spirituelles et leurs rapports avec les corps, notamment dans le mouvement local (qq. 50-53); 2. L'intelligence des anges et leur mode de connaissance (qq. 54-58); 3. La volonté des anges et l'amour qui en procède (qq. 59-60); 4. La création des anges dans leur état de nature et dans l'appel à la gloire, avec la question du péché et des démons (qq. 61-64).

Le second groupe de questions se divise en trois parties: 1. L'action de l'ange sur les autres anges: l'illumination, la hiérarchie des bons anges et des démons (qq. 106-109); 2. La présidence des anges sur le monde corporel (q. 110); 3. L'action des anges sur les hommes: leur influence, leur mission, les anges gardiens, l'assaut des démons (qq. 111-114).

Saint Thomas reviendra sur la question des anges en de nombreux endroits de la *Secunda Pars*. Dans la *Ia-IIae*: les anges ne peuvent procurer la béatitude (q. 3, art. 7); les démons sont causes du péché (q. 80). Dans la *Ila-IIae*: la foi des anges et des démons (q. 5, art. 1 et 2); la charité des anges (q. 25, art. 10 et 11); leur intervention dans la tentation et le péché originel (q. 165); leur rôle dans la prophétie (q. 172).

Dans la *Tertia Pars*, il traite des anges en relation avec la grâce capitale du Christ (q. 8, art. 4); dans une comparaison avec la science infuse du Christ (q. 11, art. 4). Est étudiée aussi l'intervention des anges dans la vie du Christ: à l'Annonciation (q. 30, art. 2); lors de la Nativité (q. 36, art. 5); dans ses miracles (q. 44, art. 1), à propos de l'Ascension (q. 57, art. 5).

Enfin, dans de nombreux passages de la *Somme*, Saint Thomas use de la comparaison avec les anges pour décrire les activités spirituelles de l'homme.

La doctrine sur les anges occupe donc une place importante dans la synthèse théologique construite par le Docteur angélique. On ne peut la négliger, si on veut lui être fidèle.

Par ailleurs, on peut remarquer que saint Thomas n'a pas posé la question de l'existence des anges: «an sit angelus?». Il l'effleure bien au début de son étude: «utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis et penitus incorporea» (*Ia pars*, q. 59, art. 1); mais la pointe de la question réside dans le refus de la composition matière et forme chez les anges, soutenue par la tradition augustinienne et par le philosophe juif Avicébron. Thomas n'ignore cependant pas l'opinion de certains philosophes anciens, rapportée par Aristote, qu'il n'y avait pas dans le monde d'autres êtres que corporels («nullum ens esset nisi corpus»). Il y ajoute la mention des Sadducéens prétendant qu'il n'existait pas d'esprit (*Actes* 23,8). Il se contente de leur opposer cette raison: le fait que l'intelligence soit supérieure aux sens montre raisonnablement qu'il existe des réalités incorporelles, uniquement connaissables par l'intelligence. Il est clair que pour lui, comme pour la tradition chrétienne et philosophique qui nourrissait sa réflexion, l'existence des anges n'était pas en cause. Elle était une composante de l'expérience spirituelle commune.

b. L'étude de l'intelligence angélique

Dans ce vaste ensemble des questions sur les anges, il nous faut à présent choisir le point où porter notre recherche. Nous nous laisserons guider par Saint Thomas lui-même en nous demandant pour quelle raison il a pu s'intéresser à ce point aux anges: dans les deux grands traités qu'il leur consacre dans la *Somme*, il exploite largement le vaste matériel fourni par la tradition et en propose une

organisation nouvelle, adoptant sur de nombreux points des positions originales qui feront de cette oeuvre un classique.

La réponse ne fait guère de doute: la traité des anges offre à Thomas l'occasion d'étudier l'intelligence dans ce qu'elle a de plus élevé, de plus spirituel, et d'éclairer ainsi le mouvement de l'intelligence humaine en quête de vérité, de sagesse. Il base cette recherche sur un principe hiérarchique qui dirige sa vision du monde créé: ce qui est le plus haut dans un ordre inférieur confine toujours à ce qui occupe le dernier degré dans l'ordre supérieur. Ce principe, emprunté à Denys l'Aréopagite, est pour lui l'expression de la sagesse divine, source et fin de toute connaissance. Il s'applique aux différents ordres angéliques, ainsi qu'aux relations de l'homme avec les anges. On le retrouve dans les rapports entre les corps terrestres et les corps célestes, comme dans le passage des créatures non rationnelles, plantes et animaux, à l'homme (*Ia pars*, q. 58, art. 3; q. 108, art. 6; *De Veritate*, q. 8, art. 15; q. 15, art. 1). Le sommet de la connaissance humaine consiste donc dans une certaine participation à la connaissance angélique.

c. La raison et l'intuition

Nous voici à pied d'oeuvre. La question est de déterminer le mode et les procédés de l'intelligence chez l'ange et chez l'homme: qu'est-ce qui distingue l'intelligence angélique de l'intelligence humaine et rapproche cependant celle-ci de celle-là?

La question primitive, déjà présente dans le *Commentaire des Sentences*, était: «*utrum angelus possit simul multa intelligere?*». Est-ce que l'ange peut connaître simultanément des choses multiples, grâce à une perception simple, alors que nous ne les atteignons que séparément? La question s'est précisée dès le *De Veritate*: est-ce que les anges connaissent *discurrendo*, en progressant d'une connaissance à une autre sur le mode du raisonnement (q. 8, art. 15; *Ia pars*, q. 58, art. 3)? Elle a été complétée dans la *Somme*: l'intelligence angélique procède-t-elle *componendo et dividendo*, en formant des phrases composées d'un sujet et d'un prédicat (*Ia pars*, q. 58, art. 4)?

Ces questions ont leur parallèle dans l'étude de l'intelligence humaine: pouvons-nous comprendre simultanément plusieurs choses (*Ia pars*, q. 85, art. 4)? Notre intelligence connaît-elle *componendo et dividendo* (*ibid.*, art. 5)? Elles ont leur base dans une question fondamentale: la raison est-elle une faculté différente de l'intelligence (*De Veritate*, q. 15, art. 1; *Ia pars*, q. 79, art. 8)? L'intérêt se porte ici sur la distinction entre la raison et l'intelligence au sein d'une même faculté.

Écoutons saint Thomas: sa réponse paraît simple, mais elle est riche de contenu.

Il nous rapporte à notre expérience. L'homme acquiert ses connaissances *discurrendo*, par un mouvement de l'intelligence qui progresse en passant d'une connaissance à l'autre. Cela se fait par le moyen du raisonnement qui déduit des conclusions à partir de principes, ou encore par la recherche des composantes et des

accidents d'une réalité perçue. Ce travail s'exprimera dans le langage humain, dans la phrase, dont la structure essentielle est constituée par l'attribution du prédicat au sujet. On pourrait dire que l'intelligence humaine progresse par morceaux; elle avance pas à pas, par propositions successives.

Cette quête de la vérité a cependant pour origine une forme de connaissance d'un niveau supérieur: l'intuition des premiers principes, dont l'habitus s'appelle l'*intellectus*, pour la raison spéculative, et la *syndérèse* pour la raison pratique. Toute connaissance humaine, toute science, toute recherche ou délibération trouve sa source et sa fin, son commencement et son achèvement, dans cette lumière originelle de l'intelligence qui nous procure le sens du vrai et du bien; elle se diffuse à travers tous les raisonnements et les ordonne à une connaissance plus parfaite de la vérité.

C'est par ce sommet de la connaissance humaine, l'intuition des premiers principes, que notre intelligence touche à l'intelligence angélique et que nous pouvons en deviner les propriétés. L'ange, en effet, possède une intelligence si puissante et pénétrante qu'il n'a pas plus besoin du raisonnement qui compose et divise, qui analyse et synthétise, que du discours. Son intelligence est simple et directe: il perçoit immédiatement ce que contient sa connaissance naturelle, toutes les conclusions qu'on peut tirer d'un principe, les virtualités renfermées dans une idée, les composantes attribuables à un sujet. Seules lui échappent les réalités surnaturelles. L'ange n'est donc pas astreint au raisonnement, au syllogisme ou au discours. Il est néanmoins parfaitement capable de comprendre nos raisonnements et de suivre nos discours, mais d'une manière intuitive. On pourrait dire que chaque ange a du génie et rapprocher son mode de connaissance de celui que saint Thomas attribue, en s'appuyant sur le Philosophe, à ceux qui sont mus par l'Esprit Saint: «Les hommes mus par un instinct divin n'ont pas à délibérer selon la raison humaine, mais doivent suivre leur instinct intérieur, parce qu'ils sont mus par un principe meilleur que la raison humaine» (*Ia-IIae*, q. 68, art. 1). Notre Docteur comparera ces deux modes de connaissance, humain et angélique, au mouvement vers la vérité et au repos dans sa jouissance, ce dernier étant à la fois l'origine et la fin de la recherche de la vérité (*Ia pars*, q. 79, art. 8).

La différence entre ces deux modes de connaissance s'exprimera par deux termes: à la suite de Denys, Thomas nommera la connaissance propre à l'homme *rationnelle* parce qu'elle est caractérisée par le raisonnement. La connaissance angélique sera qualifiée d'*intellectuelle* parce qu'elle procède selon le mode de la pure intelligence, comme une appréhension simple et immédiate de la vérité (*Ia pars*, q. 58, art. 3; q. 79, art. 8).

La raison de cette différence réside dans la faiblesse de la lumière intellectuelle chez l'homme et dans la plénitude de cette lumière chez l'ange. L'homme doit avancer pas à pas vers la vérité, tandis que l'ange y parvient avec la rapidité de la lumière, dans l'immédiateté spirituelle. Cependant le progrès de l'homme, si lent soit-il, ne pourrait s'accomplir sans une étincelle de cette lumière directe qu'est la connaissance des premiers principes de la vérité et du bien. Comme le dit saint

Thomas, quoiqu'elle procède par composition, notre raison, ayant en elle quelque chose de la nature simple (de Dieu) selon le rapport de l'image à l'exemplaire, est capable d'accomplir un acte simple, comme la saisie de la quiddité des choses, ce qui relève de l'intelligence, et des actes composés, comme d'accorder le prédicat au sujet et de tirer par le raisonnement les conclusions des principes, ce qui relève de la raison (*De Veritate*, q. 15, art. 1, ad 5).

La raison humaine travaille donc à deux niveaux: par le raisonnement, qui est son mode propre, et par l'intuition qui l'apparente au mode de connaissance de l'ange. Remarquons cependant qu'on ne peut nullement séparer l'intuition du raisonnement, car en elle réside la source de la lumière qui se propage et se réfracte dans les raisonnements et les propositions. Dans notre expérience, il n'existe pas de raisonnement sans une certaine intuition, ni d'intuition en dehors de tout raisonnement. C'est par cette intuition originelle s'effectuant dans la profondeur de toute connaissance vraie que nous pouvons deviner ce que peut être la connaissance angélique.

d. Le raisonnement et l'idée dans la Somme théologique

Pour tâcher de mieux saisir la portée de la doctrine de saint Thomas, en lien avec notre expérience de la vie intellectuelle et spirituelle, prenons comme exemple son oeuvre majeure, la *Somme théologique*, et considérons-la dans l'optique que notre docteur nous propose lui-même quand il étudie les oeuvres de Dieu dans la création. Le rapport de Dieu à l'univers qu'il a créé est comparable, écrit-il, à celui de l'artisan ou de l'architecte à son oeuvre, «*sicut artifex ad artificiatam*». Aussi la raison créatrice, dans la sagesse divine, peut-elle être qualifiée d'un art, ou d'exemplaire, de modèle, ou encore d'idée (cfr., Ia-IIae, q. 93, art. 1: définition de la loi éternelle; Ia, q. 45, art. 6: création par le Père comme «*artifex*», par le Verbe comme «*in intellectu conceptum*», par le Saint-Esprit comme amour). De même saint Thomas est l'architecte de son oeuvre théologique, s'efforçant de décrire et de reproduire dans son discours écrit et raisonné l'oeuvre même de Dieu dans la création, le gouvernement providentiel et la Rédemption. La *Somme* veut être une image de l'oeuvre divine comme les cathédrales du 13^e siècle furent des reproductions architecturales de l'univers et de l'histoire sainte.

Si nous considérons la *Somme de théologie*, nous y voyons clairement apparaître les deux niveaux d'intelligence que nous avons distingués. Le premier aspect est manifeste: la *Somme* est le chef d'oeuvre du raisonnement scolastique qui déduit les conclusions et les reconduit à leurs principes, qui analyse, divise et compose, qui examine dialectiquement toute opinion pour en extraire la parcelle de vérité utile pour la progression de l'esprit. Le langage est lui-même foncièrement rationnel, faisant abstraction des connotations sensibles ou imaginatives du vocabulaire courant ou littéraire. Parmi les oeuvres théologiques ou philosophiques, il en est peu qui lui soient comparables par la rigueur et l'ampleur du raisonnement, sinon, dans une

certaine mesure, l'*Éthique géométrique* de Spinoza. Mais la différence est grande: la *Somme* ne nous enferme pas dans un système purement rationnel; elle maintient tous ses raisonnements ouverts au mystère du Christ proposé par la foi, prêts ainsi à un dépassement où l'intelligence angélique aura son rôle à jouer au service de la Parole.

Et voici le second aspect qu'on a moins relevé. A l'origine de la *Somme* se tient l'intelligence des premiers principes prenant la forme d'une certaine "idée" architectonique, d'un modèle de l'oeuvre formé dans l'esprit de son auteur. Une telle idée est dynamique. Elle contient l'oeuvre en germe; elle l'inspire et dirige tout le travail de la raison pour le conduire vers sa perfection: la pleine transcription de l'idée. Dans le pénible enfantement de l'oeuvre, l'idée féconde le labeur de la raison et lui procure l'élan intellectuel, le souffle spirituel.

L'idée est également synthétique: c'est elle qui rassemble tous les raisonnements et les parties de l'oeuvre, leur imposant une ordonnance qui les relie harmonieusement les uns aux autres. Tel sera le plan de la *Somme* exposé dans les prologues qui font concorder les moindres parties de cette construction avec l'ensemble, sans aucune redite.

Or, l'idée architecturale d'une telle oeuvre n'est pas le résultat de la chaîne des raisonnements qu'elle contient. Elle en est plutôt la source lumineuse présente d'un bout à l'autre du travail de composition. Elle n'est pas le résultat d'un syllogisme, mais la lumière qui opère la synthèse entre les prémisses et les conclusions, entre le sujet et les prédicats. Elle manifeste sa supériorité par son mode d'apparition à l'esprit. Nous pouvons ici recourir à notre expérience dans la composition d'un travail intellectuel, livre, article, thèse ou conférence. A la différence des raisonnements et des recherches parfois longues qui ont pu la préparer, l'idée jaillit brusquement, instantanément, et transforme d'un seul coup notre champ d'investigation, mettant partout un ordre que nous recherchions vainement. L'idée se manifeste comme une étincelle ou comme une petite bulle lumineuse émergeant au-dessus de l'eau, au-dessus de la matière étudiée, qu'elle illumine et réorganise entièrement.

Ainsi la *Somme* est-elle l'expression d'une Idée extraordinairement puissante dans sa capacité architecturale et dans son déploiement. Elle est particulièrement tangible dans les parties les plus originales de l'oeuvre. Citons comme exemple, le traité des anges exposé dans une vision renouvelée, celui de la béatitude placé à la base de la morale et composé à la lumière des béatitudes évangéliques, l'organisation des vertus associées aux dons du Saint-Esprit, la définition de ces dons, le traité des lois culminant dans la définition de la Loi nouvelle comme la grâce du Saint-Esprit, l'étude de la vie du Christ dans son mystère rédempteur. Sous un langage presque trop objectif, on sent qu'est à l'oeuvre dans ces textes la force d'une Idée novatrice, créatrice.

Dans le même ordre, nous pouvons ranger la connaissance par connaturalité que saint Thomas attribue à chaque vertu, particulièrement à la charité, génératrice de la sagesse, et à la prudence, vertu du discernement concret. Or, une telle connaissance

ne se forme pas non plus par le moyen du syllogisme, comme s'acquiert la science, mais par le contact avec le réel qui forme en nous l'expérience droite et nous rend capables de juger intuitivement et sûrement de ce qu'il convient de faire. Une telle perception ne nuit nullement à la réflexion ni au raisonnement, bien au contraire. Là encore nous avons affaire à un mode de connaissance synthétique, de type intuitif, où le raisonnement intervient comme une préparation dans la recherche et comme un déploiement dans l'expression.

Notre vie intellectuelle comporte donc deux niveaux, deux modes de connaissance imbriqués l'un dans l'autre. A la suite de saint Thomas, on peut appeler l'un, l'ordre de la raison raisonnante et, l'autre, celui de l'intelligence intuitive. Ils se retrouvent dans tout travail intellectuel, qu'il soit scientifique ou pratique, comme dans le cours de la vie spirituelle.

C'est évidemment au niveau de l'intelligence intuitive qu'il faut placer l'intervention des anges lorsqu'ils sont pour nous les porteurs de la Parole de Dieu et nous révèlent l'Idée et les desseins de Dieu sur nous. Leur parole est brève et dense, quand elle nous est dite intérieurement, comme un trait de lumière qu'une petite phrase suffit à formuler; mais elle est assez puissante pour changer et diriger toute une vie et l'inscrire dans la vie et l'histoire de l'Eglise. Tel fut le message de l'ange de l'Annonciation à Marie et à Joseph, ou la Parole de l'ange de la Résurrection aux femmes devant le tombeau vide.

e. La séparation moderne entre la raison et l'intelligence

Tout cela est bel et bon; mais nous voici replacés devant notre problème face aux sciences et à la philosophie moderne. En effet, ce qui caractérise le rationalisme, n'est-ce pas d'avoir identifié la science avec l'oeuvre de la raison raisonnante et de l'avoir séparée, par principe et par méthode, de l'ordre de l'intelligence intuitive, synthétique, spirituelle, où la connaissance n'est pas démontrable par le seul raisonnement?

La coupure apparaît clairement dans le *Discours sur la méthode* de Descartes. Pour connaître la vérité et surmonter le doute, Descartes veut procéder par de «longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles», à la manière des géomètres. Construites «en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître», ces chaînes doivent être vérifiées par «des dénombrements si entiers et des revues si générales» qu'on soit «assuré de ne rien omettre». Et voici la coupure; elle est le résultat du premier précepte de la méthode: «Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle». L'évidence étant ici conditionnée par les chaînes de raisons, ce qui ne peut être soumis à ce type de raisonnement ne pourra jamais être reçu pour vrai, ni entrer dans cette science rationnelle. Tel sera le cas de tout ce qui relève de l'intuition.

Après Descartes, la science se développera surtout grâce à l'emploi de la méthode expérimentale; mais les principes du rationalisme cartésien subsisteront et

seront appliqués dans tous les domaines, faisant reculer d'autant l'intelligence intuitive. Ceci ne veut pas dire que l'intuition ne jouera aucun rôle dans l'élaboration des sciences, y compris dans les mathématiques. Les savants qui réfléchissent sur leur expérience le reconnaîtront. Mais la science qu'il pratiquent ne leur fournira pas les catégories mentales et verbales nécessaires pour rendre compte de l'intuition et lui faire une juste place. Bien plutôt, leur conception rationaliste les poussera à tenter de remplacer l'intuition en lui substituant des formules mathématiques et des procédés techniques.

Pour exprimer les choses d'une façon simple, reprenons l'exemple de l'ordinateur, chef d'oeuvre de la technique moderne. On peut mettre la *Somme théologique*, toutes les oeuvres de saint Thomas même, sur ordinateur, comme n'importe quel autre texte. Mais jamais on ne pourra introduire dans un programme d'ordinateur l'Idée qui a construit la *Somme* et qui peut encore rendre son texte vivant, lumineux et inspirateur pour ses lecteurs aujourd'hui. Seule l'idée spirituelle peut faire vraiment comprendre un texte au sens de prendre, de saisir ensemble avec l'auteur, ou encore au sens claudélien de connaître ou naître avec, de telle sorte que l'idée redevienne féconde dans l'esprit du lecteur. L'ordinateur ne peut fournir que de la matière; il ne peut transmettre ce qui est de l'ordre de l'esprit. Il ne nous donnera jamais l'idée qui préside à la composition d'un article ou d'une conférence; nous devons la tirer de nous-même. A fortiori ne peut-on faire entrer un ange dans un ordinateur, car l'ange n'a pas de corps, de matière, selon saint Thomas; il ne peut donc non plus être lié à un texte. L'ange est insaisissable par nos instruments, comme l'âme, d'ailleurs; il souffle où il veut, à la manière de l'Esprit Saint. Avec lui tout le domaine spirituel est en cause, face au monde de la machine.

Nous terminerons sur une remarque brève et importante. Dans leur visée à l'objectivité, les sciences modernes présupposent une séparation, sinon une opposition, entre le sujet et l'objet. Le sujet humain doit s'effacer pour qu'apparaisse l'objet soumis à l'observation. Les sciences sont ainsi tournées vers l'extériorité. Or l'intelligence intuitive dont nous parlons provient d'une lumière qui jaillit de l'intérieur de l'homme, du fond de son esprit et de son coeur. La connaissance par connaturalité, donnée par la vertu, est liée à l'expérience personnelle; elle est essentiellement subjective, en ce sens. Il existe bien des choses qu'on ne peut vraiment comprendre si on ne les a vécues, dans la vérité et la droiture. Ainsi les vertus, intellectuelles et morales, naissent-elles de notre expérience active. Cette différence risque d'approfondir la séparation entre la raison raisonnante et l'intelligence, entre le domaine des sciences et celui de la sagesse spirituelle qui s'exprime notamment dans la théologie.

Dès lors, notre tâche ne consisterait-elle pas aujourd'hui à rétablir des liens judicieux et solides entre la science et la sagesse, en remettant en valeur la dimension spirituelle qui subsiste dans l'esprit et le coeur de tout homme, y compris des savants, en rendant à l'intelligence intuitive les termes et les catégories dont elle a besoin pour nous parler et nous éclairer? C'est dans cette tâche que la doctrine sur les anges peut

nous montrer le chemin, dans un regard de l'intelligence s'élevant vers son sommet et vers ses sources, dans un regard du coeur aussi montant vers Dieu dans la prière, s'il est vrai que les anges, selon la tradition et l'expérience chrétienne, nous transmettent la Parole de Dieu et portent vers lui nos demandes. On pourrait également dire que les anges nous aident, selon l'Évangile, à recouvrer notre regard d'enfant sur le monde et sur Dieu (*Mt* 18,10; 19,14). Ainsi sont-ils auprès de nous les serviteurs, les éveilleurs et les dispensateurs de la lumière intellectuelle. Dans cette mission, n'auraient-ils pas un rôle spécial à jouer auprès des théologiens, comme auprès de tous ceux qui ont reçu la mission de dispenser l'Évangile?

Cette réflexion sur les anges à la lumière de saint Thomas pourrait être considérée antimoderne. En réalité, la théologie des anges n'est ni antimoderne, ni postmoderne; il faudrait plutôt la dire "transmoderne", comme elle fut jadis "transancienne", s'il est vrai que l'intelligence angélique dépasse la nôtre, spécialement quand elle nous transmet la Parole de Dieu qui surpasse toute intelligence. C'est pourquoi les anges peuvent nous aider à retrouver le sens du mystère: le mystère de la nature, comme l'oeuvre de Dieu, et le mystère du salut révélé dans le Christ. Ainsi les anges ont-ils à remplir auprès des théologiens, comme auprès de tout chrétien, une mission d'illumination.

Riassunto. Quanto alla dottrina degli angeli, si possono distinguere due grandi epoche: nell'antichità e nel medioevo lo studio degli angeli occupa un posto importante a livello filosofico e teologico, come attestano le 24 questioni dedicate agli angeli nella *Somma Teologica* di san Tommaso. In epoca moderna si nota, al contrario, una crescente mancanza di interesse degli stessi teologi per l'angelologia. Questo fatto storico è indice di un profondo cambiamento culturale: dal predominio dello spirituale si passa ad una scienza inchiodata ai fenomeni di ordine sensibile e materiale. Una riflessione sugli angeli non potrebbe forse aiutarci a sorpassare i limiti del razionalismo ereditato da Cartesio per ritrovare il senso e l'importanza dell'intelligenza intuitiva, attraverso la quale l'uomo raggiunge, in una certa misura, l'intelligenza angelica?

Résumé. Concernant la doctrine sur les anges, on peut distinguer deux grands périodes: dans l'antiquité et au moyen-âge, l'étude des anges occupe une place importante, en philosophie et en théologie, comme en témoignent les 24 questions consacrées aux anges dans la *Somme théologique* de saint Thomas. À l'époque moderne, on constate, au contraire, un désintérêt croissant des théologiens eux-mêmes pour l'angéologie. Ce fait historique est l'indice d'un profond changement culturel: de la prédominance de la saisie du spirituel on est passé à une science rivée aux phénomènes d'ordre sensible et matériel. Une réflexion sur les anges ne pourrait-elle pas nous aider à dépasser les limites du rationalisme hérité de Descartes pour retrouver le sens et l'importance de l'intelligence intuitive par laquelle l'homme rejoint, dans une certaine mesure, l'intelligence angélique?

Summary. With regard to the doctrine on angels we can distinguish two main periods. In antiquity and during the Middle Ages the study of angels had an important place, in philosophy and in theology. The 24 questions dealing with angels in the *Summa Theologiae* of St. Thomas are a witness to this. In the modern era, by contrast, we can note a growing lack of interest among theologians themselves regarding the theology of angels. This historical fact is a sign of a profound cultural change. From the predominance of the grasp of the spiritual we have passed to a scientific knowledge rooted in the phenomena of a perceptible and material order. Could it not be that a reflection on angels would help us to overcome the limits of the rationalism inherited from Descartes and so recover the meaning and importance of intuitive intelligence through which man could return, in a certain sense, to the angelic understanding?

Inhaltsangabe. Was die Engellehre betrifft, so kann man zwei große Epochen unterscheiden: im Altertum und Mittelalter nahm die Beschäftigung mit den Engeln einen breiten Raum ein, sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie. Davon zeugen auch die 24 *quaestiones* in der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin. Im Neuzerit stellt man ein wachsendes Desinteresse selbst der Theologen an der Angelologie fest. Dieser historische Tatbestand ist das Indiz eines tiefen Kulturwandels: von der Vorherrschaft der Ergriffenheit durch das Spirituelle sind wir zu einer Wissenschaft gelangt, die an den fühlbaren und materiellen Erscheinungen hängt. Vielleicht könnte das Nachdenken über die Engel uns dabei helfen, die Grenzen des von Descartes übernommenen Rationalismus zu sprengen, um den Sinn und die Bedeutung der intuitiven Intelligenz wiederzufinden, dank deren der Mensch in gewissem Sinn an die Intelligenz der Engel heranreicht.

***Veritatis Splendor* and natural law: from first principles to moral absolutes**

William E. May

Michael J. McGivney Professor of Moral Theology

*John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family
Washington, D. C.*

Toward the close of his Encyclical *Veritatis Splendor*, Pope John Paul II, in reminding his brother bishops of his and their responsibilities as pastors, identifies the «teaching which represents the central theme of this Encyclical», the teaching «being restated with the authority of the Successor of Peter». This is the teaching that reaffirms «*the universality and immutability of the moral commandments*, particularly those which prohibit always and without exception *intrinsically evil acts*» (n. 115).

Pope John Paul II, in continuity with the Catholic theological tradition, roots this teaching in the requirements of the natural law, particularly as understood by St. Thomas, to whose thought the Holy Father frequently appeals in reaffirming and developing the natural law tradition.

Here I propose to do the following. First (1), I will offer a summary of the understanding of natural law set forth by the Holy Father in *Veritatis Splendor*. In particular, I will show that, according to John Paul II, the *moral absolutes*—the «universal and immutable moral commandments» referred to in the passage cited above—proscribing *intrinsically evil acts* are, indeed, precepts of natural law, known

to be true in light of the primordial moral requirement of the natural law. The Holy Father emphasizes that these precepts protect the inviolable dignity of human persons, beings whom we are to love, by protecting the goods perfective of them. He further teaches that the truth of these natural law requirements is definitively revealed by the Crucified Christ, whose grace enables human persons to shape their choices and lives in conformity with them.

Second (2), I will examine the teaching of St. Thomas Aquinas on natural law, paying particular attention to the relationship between the «first and common precepts of natural law» and the «proximate conclusions» *derived* from them, namely, the precepts of the Decalogue, which are, according to St. Thomas (and to Pope John Paul II), *moral absolutes*. Finally (3), I will offer some reflections on the «movement» from the «first and common precepts of natural law» to its «proximate conclusions».

I. THE TEACHING OF *VERITATIS SPLENDOR* ON NATURAL LAW

Pope John Paul II affirms, with Vatican Council II,¹ that the highest norm of human action is God's divine law: eternal, objective and universal, whereby he governs the entire universe and the ways of the human community according to a plan conceived in wisdom and in love (cfr. *Veritatis Splendor*, n. 43, explicitly citing this conciliar passage). He emphasizes that "natural law" is our intelligent participation in God's eternal law (cfr. *ibid.*, nn. 12, 40). Moreover, with St. Thomas, whom he cites extensively, particularly on this point (cfr. his citation from *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 91, art. 2, in n. 42), he stresses that the natural law, inasmuch as it is the participation of *intelligent, rational* creatures in God's eternal law, is properly a *human law*. Thus he says, «this law is called the natural law... not because it refers to the nature of nonrational beings but because the reason which promulgates it is proper to human nature» (*Veritatis Splendor*, n. 42). The moral or natural law, John Paul II affirms, «has its origin in God and always finds its source in him». Nonetheless, «by virtue of natural reason, which derives from divine wisdom», the natural law must also be recognized as «a properly human law» (*ibid.*, n. 40).

Moreover, precisely because the natural law finds its origin in God's divine and eternal law, its normative requirements are *truths* meant to help us choose rightly. In fact, John Paul II speaks of our moral life as a «*theonomy*, or *participated theonomy*,

¹ See Vatican Council II, Declaration on Religious Liberty *Dignitatis humanae*, n. 3: «Quae clarius adhuc patent consideranti *supremam humanae vitae normam esse ipsam legem divinam, aeternam, obiectivam atque universalem, qua Deus consilio sapientiae et dilectionis suae mundum universum viasque communitatis humanae ordinat, dirigit, gubernat*» (emphasis added).

since man's free obedience to God's law effectively implies that human reason and human will participate in God's wisdom and providence. By forbidding man to "eat of the tree of the knowledge of good and evil", God makes it clear that man does not originally possess such "knowledge" as something properly his own, but only participates in it by the light of the natural reason and of Divine Revelation, which manifests to him the requirements and promptings of eternal wisdom. Law must therefore be considered an expression of divine wisdom: by submitting to the law, freedom submits to the truth of creation» (*ibid.*, n. 41).

The Holy Father takes up the normative requirements or truths of natural law in his presentation, in Chapter One of the Encyclical, of the essential link between obedience to the Ten Commandments, which the Catholic tradition has always recognized as requirements of natural law, and eternal life. In his presentation of this essential link John Paul II makes it clear that the primordial moral requirement of natural law is the twofold love of God and of neighbor and that the precepts of the second tablet of the Decalogue are based on the truth that we are to love our neighbor as ourselves. This, as will be seen more clearly later, is of paramount importance.

He begins by noting that our Lord, in responding to the question posed to him by the rich young man, «Teacher, what good must I do to have eternal life?» (*Mt* 19:16), makes it clear that its answer can be found «only by turning one's mind and heart to the "One" who is good... *Only God can answer the question about what is good, because he is the Good itself*» (n. 9; cfr. nn. 11, 12). He continues by saying, «God has already given an answer to this question: he did so *by creating man and ordering him* with wisdom and love to his final end, through the law which is inscribed in his heart (cfr. *Rm* 2:15), the "natural law"... He also did so *in the history of Israel*, particularly in the "ten words", the *commandments of Sinai*» (n. 12). John Paul II next reminds us that our Lord then told the young man: «If you wish to enter into life, keep the commandments» (*Mt* 19:17). John Paul II says that Jesus, by speaking in this way, makes clear «the close connection... *between eternal life and obedience to God's commandments* [which]... show man the path of life and lead to it» (n. 12). The first three of the commandments of the Decalogue call «us to acknowledge God as the one Lord of all and to worship him alone for his infinite holiness» (n. 11). But the young man, replying to Jesus' declaration that he must keep the commandments if he wishes to enter eternal life, demands to know «which ones» (*Mt* 18:19). John Paul II says, «he asks what he must do in life in order to show that he acknowledges God's holiness» (n. 13). In answering this question, Jesus reminds the young man of the Decalogue's precepts regarding our neighbor. «From the very lips of Jesus», the Holy Father observes, «man is once more given the commandments of the Decalogue» (n. 12). These Ten Commandments, John Paul II continues, are based on the commandment that we are to love our neighbor as ourselves, a commandment expressing «*the singular dignity of the human person, "the only creature that God has wanted for its own sake"*» (n. 13, with an internal citation from *Gaudium et Spes*, n. 24).

It is at this point that John Paul II develops a matter of crucial importance for understanding the truths of natural law and the relationship between the primordial moral command to love our neighbor as ourselves and the quite specific commandments of the second tablet of the Decalogue. His point is that we can love our neighbor and respect his dignity as a person only by cherishing the real goods perfective of him and by refusing to damage, destroy, or impede these goods. I will return to this matter when I review St. Thomas' teaching on natural law and in the final part of this essay.

Appealing to the words of Jesus, John Paul II emphasizes the truth that «the different commandments of the Decalogue are really only so many reflections on the one commandment about the good of the person, at the level of the many different goods which characterize his identity as a spiritual and bodily being in relationship with God, with his neighbor, and with the material world... The commandments of which Jesus reminds the young man are meant to safeguard *the good* of the person, the image of God, by protecting his *goods*» (n. 13). He goes on to say that the negative precepts of the Decalogue—«You shall not kill; You shall not commit adultery; You shall not steal; You shall not bear false witness»—«express with particular force the ever urgent need to protect human life, the communion of persons in marriage», and so on (n. 13). These negative precepts of the Decalogue, which protect the good of human persons by protecting the goods perfective of them, are among the universal and immutable moral absolutes proscribing intrinsically human acts, the teaching representing the “central theme” of the Encyclical, and on which John Paul II, as we shall see below, focuses attention in Chapter II of the Encyclical.

In Chapter One the Holy Father also emphasizes that natural law, whose specific normative requirements have also been revealed in the “ten words” given on Sinai and reaffirmed by the lips of Jesus himself, is ultimately fulfilled and perfected only as «*a gift of God*: the offer of a share in the divine Goodness revealed and communicated in Jesus» (n. 17).

As already noted, the Holy Father affirms that the negative precepts of the Decalogue, are *moral absolutes*, and that the human acts proscribed by them are *intrinsically evil acts*. It is therefore necessary, in order for us to understand properly the teaching on natural law set forth in *Veritatis Splendor*, to consider John Paul II's teaching on this crucially important matter, to which he devotes the fourth section of Chapter Two and a good part of Chapter Three. I will do so by examining his teaching on the following points: (1) the *moral specification of human acts*, (2) the *criteria for assessing their moral goodness or badness*, (3) the truth that moral absolutes, by excluding intrinsically evil acts, *protect the inviolable dignity of human persons and point the way to fulfillment in Christ*.

1. The Moral Specification of Human Acts

The Holy Father is explicitly concerned with this important issue in the fourth section of Chapter Two of *Veritatis Splendor*. After repudiating some contemporary

ethical theories, which he identifies as types of what he terms “teleologism”, because they are utterly inadequate philosophically and incompatible with Catholic faith (cfr. nn. 71-75), John Paul II emphasizes that «*the morality of the human act depends primarily and fundamentally on the ‘object’ rationally chosen by the deliberate will*» (n. 78, with explicit reference to St. Thomas, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 18, art. 6). Then, in a very important passage well summarizing the Catholic tradition as expressed by St. Thomas, he writes as follows:

«In order to be able to grasp the object of an act which specifies that act morally, it is therefore necessary to place oneself *in the perspective of the acting person*. The object of the act of willing is in fact a freely chosen kind of behavior. To the extent that it is in conformity with the order of reason, it is the cause of the goodness of the will: it perfects us morally... By the object of a given moral act, then, one cannot mean a process or an event of the merely physical order, to be assessed on the basis of its ability to bring about a given state of affairs in the outside world. Rather, that object is the proximate end of a deliberate decision which determines the act of willing on the part of the acting person» (n. 78).

The “object” of a human act, in other words, is the subject matter with which it is concerned—it is the intelligible proposal that one can adopt by choice and execute externally. For example, the “object” of an act of adultery is having intercourse with some one who is not one’s spouse or with the spouse of another. This is *what* adultery is.

2. The Criteria for Assessing the Morality of Human Acts

With this understanding of the “object” of a human act in mind, it is not difficult to grasp the Holy Father’s argument, which he himself summarizes by saying: «Reason attests that there are objects of the human act which are by their nature “incapable of being ordered” to God *because they radically contradict the good of the person made in his image*” (n. 80, emphasis added).

I added emphasis to this passage from the Encyclical because it shows us that certain kinds of human acts, specified by the «object freely chosen and willed», are contrary to those precepts of natural law which prohibit acts which damage, destroy, or impede the goods perfective of human persons and in that way protect the “good” of the human person. As we saw above, John Paul II had emphasized that we can love our neighbor—the primordial moral requirement of natural law—only by cherishing and respecting the *good* of our neighbor, which we do by cherishing and respecting the *goods* perfective of him. This is the reason, as we have seen, why the precepts of the Decalogue are true requirements of natural law. As John Paul II says, «the commandments of which Jesus reminds the young man are meant to safeguard *the good* of the person, the image of God, by protecting his *goods*». Thus, the negative precepts of the Decalogue «express with particular force the ever urgent need to protect human life, the communion of persons in marriage» and the like (n. 13).

In other words, intrinsically evil acts are acts specified by proposals ("objects") to damage, destroy, or impede the goods perfective of human persons. Such acts are absolutely excluded by negative precepts of natural law, moral absolutes admitting no exceptions. These precepts, moreover, do not say that it is wrong to act contrary to a virtue—e.g., to "kill *unjustly*", or "engage in *unchaste* intercourse". Rather, these precepts exclude, without exception, as John Paul II insists (cfr. nn. 52, 67, 76, 82), "specific", "concrete", "particular" *kinds of behavior* (cfr. nn. 49, 52, 70, 77, 79, 82) as specified by the object of human choice. Those kinds of behavior—e.g., doing something intentionally to bring about the death of an innocent person or engaging in sexual intercourse despite the fact that at least one of the parties is married—are excluded by the relevant negative moral precept without first being identified by their opposition to virtue.

As John Paul II explains, «negative moral precepts... prohibiting certain concrete actions or kinds of behavior as intrinsically evil» (n. 67) protect the dignity of the person and are required by love of neighbor as oneself (nn. 13, 50-52, 67, 99). Intrinsically evil acts violate (cfr. n. 75) and «radically contradict» (n. 80) «the good of the person, at the level of the many different goods which characterize his identity as a spiritual and bodily being in relationship with God, with his neighbor, and with the material world» (n. 13; cfr. nn. 78-80). It is impossible, the Holy Father says, to respect the good of persons without respecting the goods intrinsic to them, «the goods... indicated by the natural law as goods to be pursued» (n. 67), the «"personal goods"... safeguarded by the commandments, which, according to St. Thomas, contain the whole natural law» (n. 79, with a reference to *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 100, art. 1; cfr. nn. 43, 72, 78). John Paul II emphasizes that «the primordial moral requirement of loving and respecting the person as an end and never as a mere means also implies, by its very nature, respect for fundamental goods», among which is bodily life (n. 48; cfr. n. 50).

In short, according to Pope John Paul II the precepts of the Decalogue are *moral absolutes* proscribing *intrinsically evil acts*. The *truth* of these moral absolutes is rooted in the primordial principle of natural law requiring us to love our neighbors—beings who, like ourselves, are *persons* made in the image of God and who, consequently, have an inviolable dignity. These moral absolutes, required by the love commandment, protect this dignity precisely by protecting the real *goods* perfective of human persons.

3. Moral Absolutes Protect the Inviolable Dignity of Human Persons and Point the Way toward Fulfillment in Christ

The great truth that absolute moral norms proscribing intrinsically evil acts are «valid always and for everyone, with no exception», is essentially related to the truth that human persons possess an inviolable dignity (n. 97). In fact, as John Paul II observes, these norms «represent the unshakable foundation and solid guarantee of a just and peaceful human coexistence, and hence of genuine democracy, which can

come into being and develop only on the basis of the equality of all its members, who possess common rights and duties. *When it is a matter of moral norms prohibiting intrinsic evil, there are no privileges or exceptions for anyone*» (n. 96). To deny that there are intrinsically evil acts and moral absolutes excluding them logically leads to the surrendering of the inviolable rights of human persons, rights that must be recognized and protected if society is to be civilized.

The Holy Father recognizes «the cost of suffering and grave sacrifice... which fidelity to the moral order can demand» (n. 93). Nevertheless, he takes pains to point out that the discernment which the Church exercises regarding the “teleologisms” repudiated earlier in the Encyclical «is not limited to denouncing and refuting them» because they lead to a denial of moral absolutes and of intrinsically evil acts. Rather, in making this discernment the Church, in a positive way, «seeks, with great love, to help all the faithful to form a moral conscience which will make judgments and lead to decisions in accordance with the truth», ultimately with the truth revealed in Jesus (n. 85). For it is «*in the Crucified Christ that the Church finds the answer*» to the question as to why we must obey «universal and unchanging moral norms» (n. 85). These norms are absolutely binding precisely because they protect the inviolable dignity of human persons, whom we are to love with the love of Christ, a self-sacrificial love ready to suffer evil rather than do it.

John Paul II illustrates this great truth by appealing to the witness of martyrs. «The unacceptability of “teleological”, “consequentialist”, and “proportionalist” ethical theories, which deny the existence of negative moral norms regarding specific kinds of behavior, norms which are valid without exception, is confirmed in a particularly eloquent way by Christian martyrdom» (n. 90). He continues by saying: «martyrdom, accepted as an affirmation of the inviolability of the moral order, bears splendid witness both to the holiness of God’s law and to the inviolability of the personal dignity of man, created in God’s image and likeness» (n. 92). Indeed, «martyrdom rejects as false and illusory whatever “human meaning” one might claim to attribute, even in “exceptional” conditions, to an act morally evil in itself. Indeed, it even more clearly unmasks the true face of such an act: *it is a violation of man’s “humanity”* in the one perpetrating it even before the one enduring it» (n. 92, with explicit reference to *Gaudium et Spes*, n. 27).

Absolute moral norms proscribing always and everywhere acts intrinsically evil by reason of the object of moral choice point the way to fulfillment in Christ, the Crucified One, who «fully discloses man to himself and unfolds his noble calling by revealing the mystery of the Father and the Father’s love» (n. 2, with a citation from *Gaudium et Spes*, n. 22). «*The Crucified Christ*»—who gives to us the final answer why we must, if we are to be fully the beings God wants us to be, forbear doing the evil prohibited by absolute moral norms—«*reveals the authentic meaning of freedom: he lives it fully in the total gift of himself* and calls his disciples to share in his freedom» (n. 85). In a singularly important passage the Holy Father then writes: «Human freedom belongs to us as creatures; it is a freedom which is given as a gift,

one to be received like a seed and to be cultivated responsibly. It is an essential part of that creaturely image which is the basis of the dignity of the person. Within that freedom there is an echo of the primordial vocation whereby the Creator calls man to the true Good, and even more, through Christ's Revelation, to become his friend and to share his own divine life. It is at once inalienable self-possession and openness to all that exists, in passing beyond self to knowledge and love of the other (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 24). Freedom is then rooted in the truth about man, and it is ultimately directed towards communion» (n. 86).

As Jesus reveals to us, «freedom is acquired in *love*, that is, in the *gift of self*... the gift of self *in service to God and one's brethren*» (n. 87). This is the ultimate truth meant to guide free choices: to love, even as we have been and are loved by God in Christ, whose «crucified flesh fully reveals the unbreakable bond between freedom and truth, just as his Resurrection from the dead is the supreme exaltation of the fruitfulness and saving power of a freedom lived out in truth» (n. 87).

Moreover, in our struggle to live worthily as beings made in God's image and called to communion with him—in our endeavor to shape our choices and actions in accord with the truths of natural law—we are not alone. We can live as God wills us to because he is ever ready to help us with his grace: the natural law is fulfilled, perfected, completed by the law of grace. As the Holy Father reminds us, God never commands the impossible: «Temptations can be overcome, sins can be avoided, because together with the commandments the Lord gives us the possibility of keeping them» (n. 102). This truth, John Paul II points out, is a matter of Catholic faith. The Council of Trent solemnly condemned the claim «that the commandments of God are impossible of observance by the one who is justified. For God does not command the impossible, but in commanding he admonishes you to do what you can and to pray for what you cannot, and he gives his aid to enable you» (n. 102, citing from the Council of Trent, Session VI, Decree on Justification *Cum hoc tempore*, ch. 2; *DS* 1536; cfr. Canon 18, *DS* 1568).

II. THE TEACHING OF ST. THOMAS ON NATURAL LAW

Here I do not intend to present St. Thomas's thought on this subject in any depth—a task impossible for a brief essay and one, moreover, that has been undertaken by many competent scholars.² Rather, I will briefly summarize the thought of St. Thomas on (1) the relationship between natural law and eternal law; (2) natural law as a work of human reason; (3) the different “levels” or “grades” of natural law. Here I will not consider what St. Thomas teaches about the law of grace

² I have previously endeavored to present St. Thomas's teaching on natural law in greater detail. See

as fulfilling the natural law, but will rather then (4) focus attention on the "movement" from the first and common precepts of natural law to their "proximate conclusions", among which are the precepts of the Decalogue, which Thomas regards as moral absolutes.

1. *Eternal Law and Natural Law*

Thomas taught that all creation—the cosmos and all things within it—is under the governance of God's intelligence. Thus the eternal law is the *ratio* or divine plan of the governance of all things insofar as this *ratio* or divine plan exists within the mind of God himself as the ruler of the universe.³ The eternal law directs the entire created universe and the activity of all created things, including human persons. Eternal law is thus the «*ratio* of the divine wisdom insofar as it is directive of all acts and movements».⁴ The end toward which the eternal law directs all creatures is the universal common good of the entire universe, and it is promulgated along with creation.⁵

Although all creatures «participate» in the eternal law, they do so differently, in accord with their natures. All created beings, whether irrational or rational, participate in the eternal law purely passively insofar as from it they receive an «impression» whereby «they have inclinations toward their proper acts and ends».⁶ The eternal law

my «The Meaning and Nature of the Natural Law in Thomas Aquinas», *American Journal of Jurisprudence* 22 (1977) 168-189; «The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective», in *Principles of Catholic Moral Life*, ed. William E. May (Chicago: Franciscan Herald Press, 1980), pp. 151-190; *An Introduction to Moral Theology* (Huntington, IN: Our Sunday Visitor Press, 1991), pp. 37-54. See also R. A. Armstrong, *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965); M. B. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), pp. 136-192; Walter Farrell, O.P., *The Natural Moral Law According to St. Thomas and Suarez* (Dichtling: St. Dominic's Press, 1930); Odon Lottin, O.S.B., *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses predecesseurs* (Bruges: Beyaert, 1931); O. Lottin, «La valeur des formules de saint Thomas d'Aquin concernant la loi naturelle», *Melanges Joseph Marechal* (Bruxelles: L'Édition Universelle, 1950), pp. 346-377; D. O'Donoghue, «The Thomist Concept of Natural Law», *Irish Theological Quarterly* 22 (1955) 89-109; Paul Overbeke, O.P., «La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas», *Revue Thomiste* 57 (1957) 53-78, 450-495.

³ *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 91, art. 1: «nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem... quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem».

⁴ *Ibid.*, q. 93, art. 1: «Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum».

⁵ *Ibid.*, q. 91, art. 1, ad 1 and ad 2; q. 93, art. 1, ad 2.

⁶ *Ibid.*, q. 91, art. 2: «lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo... alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid in regula vel mensura, sic regulatur et mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurentur... manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem divinam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines».

is “in” them inasmuch as they are ruled and measured by it. But because human persons are intelligent and rational creatures, they participate in the eternal law not only passively, by being ruled and measured by it, but *actively*, and their active, intelligent participation in the eternal law is precisely what natural law is.⁷ As we have seen, this is precisely the teaching of Pope John Paul II in *Veritatis Splendor*.

2. Natural Law as a Work of Human Reason

In *Veritatis Splendor*, as we have seen, John Paul II takes care to note that the natural law, precisely because it is the participation of intelligent, rational creatures in God’s eternal law, is properly a *human* law: «this law is called the natural law... not because it refers to the nature of irrational beings but because the reason which promulgates it is proper to human nature» (*Veritatis Splendor*, n. 42). It is, he says, «a properly human law» (n. 40).

In affirming this the Holy Father is reaffirming a central feature of St. Thomas’s understanding of natural law. Contrasting the different ways in which nonrational and rational creatures participate in God’s eternal law, Aquinas says: «Even nonrational animals participate in God’s eternal *ratio* in their own way, just as does the rational creature. But because the rational creature participates in it by intelligence and reason (*intellectualiter et rationaliter*), therefore the participation of the eternal law in the rational creature is *properly* called law: for law is something pertaining to reason... But in the nonrational creature it is not participated in rationally; hence it cannot be said to be law [in the nonrational creature] except by way of a similitude».⁸

I believe that D. O’Donoghue expresses this important aspect of St. Thomas’s teaching on natural law quite accurately. He notes that «there are two ways of understanding rational participation [in the eternal law]», and he goes on to write: «We might see it as a *receptive* participation: created reason is receptive of Eternal Law just as irrational nature is... though in a higher way... Or we might see rational

⁷ *Ibid.*, q. 91, art. 2: «Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodammodo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset (*Ps* 4,6), “Sacrificate sacrificium iustitiae”, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: “Multi dicunt: Quid ostendit nobis bona?” cui quaestioni respondens, dicit: “Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine”, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura».

⁸ *Ibid.*, q. 91, art. 1, ad 3: «etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam uno modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis... In creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem».

participation as *legislative*, as participation in the very activity of legislating... That we must understand rational participation in the second sense, seeing human reason as regulative rather than regulated, is clear from the fact that St. Thomas identifies the Natural Law with the "propositions" or "precepts" of natural reason... The matter is put beyond all doubt by the discussion in q. 93, art. 6, where a sharp distinction is drawn between participation in Eternal Law by way of *inclinatio naturalis ad id quod est consonum legi aeternae* and *ipsa naturalis cognitio boni*... That which differentiates Natural Law from natural inclination, and makes it law in the proper sense, is the fact that it is the work of reason, expression rather than impression. It comes from God, as all human things... but the mind receives it, not as itself an object which is revealed by it, but as becoming a source of light, discerning and declaring the truth for human activity (cfr. *Ia-IIae*, q. 91, art. 2)).⁹

St. Thomas clarifies the way that the eternal law is "in" the rational creature when he considers the position, held by many of his medieval predecessors, that the natural law is a power or a habit, in particular, the habit of synderesis.¹⁰ Thomas acknowledges that natural law may, in a *secondary* and derived sense, be regarded as a habit insofar as the judgments of practical reason that together go to constitute it are habitually kept in mind. But in the *proper* sense natural law is *not* a habit, nor is it a power. Rather, it is a reality brought into being (*constitutum*) through reason; it is a work of human intelligence as ordered to action or of *ratio practica*, just as a proposition of the speculative reason (*ratio speculativa*) is an achievement of human intelligence as ordered to knowing for the sake of knowing. Natural law, therefore, is something that we ourselves naturally bring into being by the spontaneous exercise of our practical reason. It is something that we bring into being by our own *doing*, what Thomas calls a *quod quis agit*, not something enabling us to bring something into being by our own doing, what he calls a *quo quis agit*. Thus in the very first article in the *Summa theologiae* explicitly devoted to natural law, St. Thomas says: «something can be said to be a habit in two ways. First, properly and essentially; and thus natural law is *not* a habit. For it has been said above [cfr. q. 90, art. 1, ad 2] that natural law is something brought into being (*constitutum*) through reason, just as a proposition is a certain kind of work of reason... For what one does (*quod quis agit*) and that whereby one does something (*quo quis agit*) are not the same... Therefore, since a habit is that whereby one does something it cannot be that any law is a habit properly and essentially. But in another way whatever is possessed

⁹ D. O'Donoghue, «The Thomist Concept of the Natural Law», *Irish Theological Quarterly* 22 (1955) 93-94. On this also see Martin Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik* (Innsbruck and Vienna: Tyrolia Verlag, 1987), pp. 67-74.

¹⁰ On the views of Thomas's predecessors regarding the relationship between synderesis and natural law, see M.B. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, pp. 111-135. See also Crowe, «The Term *Synderesis* and the Scholastics: St. Thomas and *Synderesis*», *Irish Theological Quarterly* 23 (1956) 228-245.

habitually can be called a habit (*potest dici habitus id quod habitu tenetur*)... And in this way, because the precepts of natural law are sometimes actually considered by reason and at times are only habitually within it, thus in this way natural law can be said to be a habit». ¹¹

As such, then, and properly, for St. Thomas natural law *is an achievement or work of practical reason*. Indeed, it can rightly be said to consist in an ordered set of *true propositions of practical reason about what is to be done*. This leads us to consider St. Thomas's thought on the different "grades" or "levels" of natural law precepts. Of particular importance for this essay is the relationship between the first and second "grades" of natural law precepts.

3. The "Grades" of Natural Law Precepts: "Primary Precepts", Precepts "Close to" Primary Precepts, and Other Precepts of Natural Law

According to St. Thomas there are distinct "levels" or "grades" of natural law precepts. He makes this clear when he shows that *all* of the moral precepts of the Old Law belong to the natural law, and he does so in a most interesting text. It reads as follows:

«The moral precepts [of the Old Law]... are about those things which of themselves pertain to good morals. But since human morals are called such because of their order to reason, which is the proper principle of human actions, those morals are called good which are in agreement with reason, and those are called bad which are not in agreement with reason. But just as every judgment of the speculative reason proceeds from the natural knowledge of first principles, so also *every judgment of practical reason proceeds from some naturally known principles*, as was said above [q. 94, art. 2, ad 4]. It is possible to proceed in different ways from these [naturally known principles] in order to judge about different matters. For some matters in human actions are so plain that they can immediately, with little consideration, be approved or disapproved in the light of *those common and first principles*. But there are other matters whose judgment requires much consideration of different circumstances; to consider these diligently is not the task of just anyone, but only of the wise... And there are indeed other matters for whose judgment man needs to be helped by divine instruction, such as matters concerning things that must be believed.

¹¹ *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, art. 1: «aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter: et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit... Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitur tenetur... Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici lex naturalis sit habitus».

Thus, since moral precepts are concerned with things which pertain to good morals—which are those things which are in agreement with reason—it is clear that every judgment of human reason derives in some way from natural reason. It is thus necessary that *all moral precepts belong to natural law*, but in different ways. For there are some matters which the natural reason of any man immediately and of itself judges must be done or not done, such as, *Honor your father and mother*, and *Thou shalt not kill, Thou shalt not steal*. And matters of this kind belong absolutely to natural law. But there are other matters which are judged by the wise in the light of more careful consideration as matters that must be observed. These too belong to natural law, but nonetheless they require the discipline by which lesser ones are to be instructed by the wise, such as, *rise up before the hoary head*, and *honor the person of the aged man*, and others of this kind. There are still other matters for whose judgment human reason stands in need of divine instruction, through which we are enlightened about divine things, such as, *Thou shalt not make to thyself a graven thing nor any likeness; Thou shalt not take the name of thy God in vain*.¹²

Here I am not concerned with moral precepts of the third and fourth category or “level” indicated in this text. The fourth category, in fact, which concerns precepts of the Decalogue dealing with man’s relationship to God, is somewhat unusual. Presumably, as one commentator has noted, in writing this text Thomas «has in mind the *de facto* situation of the Israelites, and their need to be withdrawn from idolatry, etc. We know that others, notably Greek philosophers, arrived at the same conclusion without the assistance of revelation».¹³

¹² *Ibid.*, Ia-IIae, q. 100, art. 1: «Dicendum quod praecepta moralia... sunt de illis quae secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est. Ex quibus diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicita quod statim, cum modica consideratione, possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quaedam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum... Quaedam vero sunt ad quae diiudicanda indiget homo adiuvari per instructionem divinam: sicut est circa credenda. Sic igitur patet quod, cum moralia praecepta sunt de his quae pertinent ad bonos mores, haec autem sunt quae rationi congruunt, omne autem rationis humanae iudicium aliquantulum a naturali ratione derivatur, necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode. Quaedam enim sunt quae statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda vel non facienda: sicut, *Honora patrem tuum et matrem tuam*, et *Non occides*, *Non furtum facies*. Et huiusmodi sunt absolute de lege naturae. Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruantur: sicut illud, *Coram cano capite consurge*, et *honora personam senis*, et alia huiusmodi. Quaedam vero sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis: sicut est illud, *Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem; Non assumes nomen Dei tui in vanum*».

¹³ David Bourke and Arthur Littleddale, in their editorial note d to art. 1 of q. 100 of the *Summa theologiae*, in St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Vol. 29, *The Old Law (Ia-IIae, qq. 98-105)* (London: Blackfriars, 1969), p. 60, note d.

The teaching set forth in this text is central to St. Thomas's understanding of the precepts of the Decalogue, which he everywhere considers to be *conclusions of practical reason* "close to" or "proximate to" the first principles of natural law. Thus he writes: «Those precepts pertain to the Decalogue whose knowledge man has in himself from God. These are of such a kind that they can be immediately known from first and common principles with but little reflection, and, in addition, those known immediately from divinely infused faith. Thus among the precepts of the Decalogue [known immediately in the light of first and common principles] two kinds of precepts are not counted. Those, namely, which are first and common, of which there is no need of further "edition", inasmuch as they are written in natural reason, as it were self-evidently known, such as that one should do evil to no one; and also those that are discovered to be fitting to reason through diligent inquiry of the wise: for these come from God to the people by means of the discipline of the wise. Yet both of these kinds of precepts are contained in the precepts of the Decalogue, but differently. For those which are first and common are contained [in the Decalogue] as principles are contained in their proximate conclusions, while those that are known by the wise are, conversely, contained in them [the precepts of the Decalogue] as conclusions are found in their principles».¹⁴

These texts make quite clear the "structure" of natural law according to St. Thomas. For him it is an ordered set of true propositions about what is to be done, beginning (1) with the first and common principles of natural law, proceeding (2) to its proximate or immediate conclusions, the precepts found in the Decalogue—which, as he emphasizes, are moral absolutes admitting of no exceptions, so that even God cannot dispense from them¹⁵, and finally (3) natural law precepts whose truth needs to be shown by the "wise," only after careful consideration of many circumstances. But what are the "first and common principles" of natural law, and how are the precepts of the Decalogue derived from them? This is the issue to which I will now turn.

¹⁴ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 100, art. 3: «Illa ergo praecepta ad decalogum pertinent quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Huiusmodi vero sunt illa quae statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione: et iterum illa quae statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter praecepta ergo decalogi non computantur duo genera praeceptorum: illa scilicet quae sunt prima et communia, quorum non oportet aliam editionem esse nisi quod sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota, sicut quod nulli debet homo malefacere, et alia huiusmodi; et iterum illa quae per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire, haec enim proveniunt a Deo ad populum mediante disciplina sapientum. Utraque tamen horum praeceptorum continentur in praeceptis decalogi, sed diversimode. Nam illa quae sunt prima et communia continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis; illa vero quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis, e converso, sicut conclusiones in principiis». See also *ibid.*, Ia-IIae, q. 100, art. 11.

¹⁵ On this see *ibid.*, Ia-IIae, q. 100, art. 8. A superb commentary on the permanence or absoluteness of the moral precepts of the Decalogue is given by Patrick Lee, «The Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and His Modern Commentators», *Theological Studies* 42 (1981) 422-443.

4. *The Movement from the “First and Common Principles” of Natural Law to Their “Proximate Conclusions”*

In the texts from *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 100, art. 1 and art. 3 cited above (notes 12 and 14), St. Thomas refers to the «common and first principles» of natural law, to its «naturally known principles», which, he says in Ia-IIae, q. 100, art. 1, had been discussed in an earlier article—and editors of the *Summa* uniformly refer readers to St. Thomas’s consideration of the «first precepts» of natural law to which Ia-IIae, q. 94, art. 2 is devoted. Consequently, here I want first (a) to summarize what St. Thomas teaches in Ia-IIae, q. 94, art. 2 regarding the «first and common principles» of natural law. I will then (b) call attention to other texts in which St. Thomas speaks of other «first and common principles» of natural law markedly different in nature from those identified in Ia-IIae, q. 94, art. 2. These other «first and common» principles, in fact, are identified by St. Thomas himself as the premises serving to show the truth of the precepts he identifies as the «proximate conclusions» comprising the second level or category of natural law precepts.

a. *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 94, art. 2 and the first principles of natural law

Thomas begins this key article by drawing an important analogy between the “precepts” of natural law, which pertain to *ratio practica*, or reason as ordered to knowing for the sake of action, and the first principles of demonstration, which pertain to *ratio speculativa*, or reason as ordered to knowing for the sake of knowing.¹⁶ He says that just as *being* is the first thing that our intellect grasps with regard to its knowledge of reality, of what is, so *good* is what is first of all grasped by our reason as ordered to action. He then declares: «Therefore, the first principle in practical reason is that which is founded upon the meaning (*ratio*) of the good, which meaning is, *the good is that which all things desire*. Therefore, this is the *first precept* of [natural] law, namely, that *good is to be done and pursued, and evil is to be avoided*. And upon this [precept or “proposition” of practical reason] are based all other precepts of natural law: namely, that all those things-to-be-done or things-to-be-avoided, which practical reason naturally understands to be human goods [or evils], belong to precepts of natural law».¹⁷

¹⁶ Here it is essential to stress the role that practical reason plays for St. Thomas and the significance of the difference between speculative and practical reason. For St. Thomas there are *not* two distinct reasons in man, speculative and practical, but there *are* two basically different ways in which man exercises his power of reason or intellect. In speculative inquiry its concern is with *what is*. In practical deliberation its concern is with *what-is-to-be-done*. And in both realms of inquiry there are *nondemonstrable* starting points or principles. On this matter see M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, pp. 42-62, and Germain Grisez, *Contraception and Natural Law* (Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1964), chapter 3, and the literature cited there.

¹⁷ *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, art. 2: «Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione

Thomas then proceeds to identify some, but not all, of the “goods” to be done and pursued which practical reason “naturally” understands. He begins by saying that «reason naturally understands as goods, and consequently to be pursued in action, all those things to which man has a natural inclination, and things contrary to them as evils and to be avoided».¹⁸ In other words, we are dynamically oriented, by natural inclinations, to the *goods* perfective of our being as human persons. Thomas then distinguishes three levels of natural inclinations and the basic human goods to which they orient us and which practical reason immediately understands as goods to be pursued in action. At the first level is the good of being itself, to which we are inclined insofar as we are substances; since, however, the being of living substances is life itself, the relevant human good here is the good of life itself. At a second level, as beings who are animal in nature, we are naturally inclined to such goods as the union of man and woman, the education of children and the like. And at a third level, as rational beings, we are naturally inclined to such goods as knowledge of the truth about God, living in human society, etc.¹⁹

It is important to note that the “precepts” or “principles” of natural law are *not* the natural inclinations. Rather, the precepts or “principles” are the propositions, naturally understood as true, that goods such as life itself, the union of man and woman, the education of children, knowledge of the truth about God, living in human society and the like are goods to be pursued in action and their opposites are evils to be avoided.

It is also important to note that in this article St. Thomas makes no claim to be offering an exhaustive or taxative list of the human goods—the goods perfective of human persons—to which man is naturally inclined. Rather, he is offering an illustrative list of these goods. This is clearly shown by the fact that he uses such expressions as «and the like» (*et similia*) and «others of this kind» (*cetera huiusmodi*) in speaking

simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus... Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur super rationem boni, quae est, *bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana».

¹⁸ *Ibid.*: «omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda».

¹⁹ *Ibid.*: «Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis; prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali, *quae natura omnia animalia docuit*, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant; utpote, quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant».

about the goods that he does name. His major point in this article is to identify some of the “first and common precepts” or “principles” of natural law. These include such practical propositions, which have formally the meaning of law,²⁰ as: *good is to be done and pursued and its opposite is to be avoided; life is a good to be pursued and its opposite is to be avoided; knowledge of the truth about God is a good to be pursued and its opposite is to be avoided*, etc. Propositions of this kind are definitely among the «first and common principles of natural law». But they are not, as I will now show, principles serving as premises to support the truth of the “proximate conclusions” of the “first and common” principles of natural law.

b. Other “first and common” principles of natural law

In addition to the type of “first and common” principles of natural law identified in Ia-IIae, q. 94, art. 2, St. Thomas identifies other “first and common” principles of natural law. In fact, in Ia-IIae, q. 100, art. 3, a text cited above, Thomas says that the proposition «one should do evil to no one» is one of these “first and common” principles, known, as it were, self-evidently, and he says that there are «others of this kind».²¹ Another “first and common” principle of this kind which Thomas identifies is the principle that «one ought to do to another what he wills to be done to himself», or what has come to be known as the «Golden Rule».²²

Moreover, and this is crucially important, in the article explicitly concerned with showing that *all moral precepts* of the Old Law can in some way be reduced to the ten precepts of the Decalogue, Thomas explicitly affirms that all the precepts of the Decalogue must be referred to the two commandments of love as *conclusions* are referred to their *common principles*.²³ «*Thou shalt love the Lord thy God*», and «*Thou shalt love thy neighbor*» are indeed for St. Thomas the “first and common” principles of natural law which serve precisely as the premises for leading to the more specific moral precepts articulated in the Decalogue. Together, it thus seems, the love commandments constitute for Thomas *the basic normative principle* or *first moral principle* of natural law, the principle in light of which the *truth* of the “proximate conclusions” of natural law’s first and common principles can be understood. According to him, as we have seen, those “proximate conclusions”, which include the

²⁰ On this see *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 90, art. 1, ad 2: «...est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et *huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis*».

²¹ *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 100, art. 3: «illa... quae sunt prima et communia, quorum non oportet aliam editionem esse nisi quod sunt scripta in ratione naturali quasi per se nota, sicut quod nulli debet homo malefacere, et alia huiusmodi».

²² *Ibid.*, Ia-IIae, q. 94, art. 4, ad 1: «quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri».

²³ *Ibid.*, q. 100, art. 1, ad 3: «illa duo praecepta [*Diliges Dominum Deum tuum* et *Diliges proximum tuum*] sunt prima et communia praecepta legis naturae... Et ideo omnia praecepta decalogi ad illa duo referuntur *sicut conclusiones ad principia communia*».

moral absolutes of the Decalogue, can be known «immediately», with a modicum of consideration, by any human being.²⁴ Yet Thomas likewise notes that human judgment can be perverted with respect to these “proximate conclusions” from natural law’s first and common principles, and that therefore, since they are so essential for human salvation, they need another “edition”, namely through the promulgation of the Decalogue.²⁵

III. CONCLUSION: HOW DOES ONE MOVE FROM “FIRST AND COMMON PRINCIPLES” OF NATURAL LAW TO THE SPECIFIC MORAL NORMS, IDENTIFIED AS MORAL ABSOLUTES, FOUND IN THE DECALOGUE?

In the previous section we have seen how this movement takes place according to St. Thomas. In his judgment the practical reason «of anyone whosoever» can easily, immediately, and with but little consideration proceed from the truth that one is to love God and neighbor to the truth of such precepts as *Thou shalt not kill*, *Thou shalt not commit adultery*, *Thou shalt not steal*, etc. But is this movement so easy, so immediate? Writing in an age of faith, when the saving truths of divine revelation as proclaimed and understood by the Church were commonly accepted by the society in which he lived, St. Thomas seems not to have devoted considerable attention to this matter. Yet he did acknowledge, as we have seen, that human judgment regarding these specific moral norms, these natural law “precepts,” can indeed be perverted: hence the need for God to make their truth known through the revelation given to Moses, reaffirmed by our Lord, and faithfully preserved by the Church.

John Paul II, as we have seen, emphasizes in *Veritatis Splendor* that the primordial moral requirement is indeed love of our neighbor (as St. Thomas himself affirmed in Ia-IIae, q. 100, art. 3, ad 1). Moreover, the Holy Father, as we have also seen, insists that the specific moral norms articulated in the precepts of the Decalogue (the commandments to which Jesus refers the rich young man when he inquires which commandments he must keep in order to gain eternal life), protect the inviolable dignity of the human person by protecting the real *goods* perfective of him. Moreover, in affirming this, John Paul II seems to me to be echoing another central truth articulated by St. Thomas in his *Summa contra Gentiles*, where he said, «God is offended by us only because we act contrary to our own good».²⁶

²⁴ Cfr. *ibid.*, Ia-IIae, q. 100, art. 1.

²⁵ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 100, art. 11: «Quaedam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet, etiam popularis, potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent; et haec sunt praecepta decalogi».

²⁶ St. Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 3.122: «Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus».

Moreover, if we *love* our neighbor, we will that the goods perfective of human persons—the sorts of goods identified by St. Thomas in *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, art. 2, goods such as life itself, the communion of man and woman in marriage, knowledge of the truth, especially the truth about God, and life in fellowship and friendship with others—flourish in them. Nor can we love our neighbor if we freely choose to damage, destroy, or impede those human goods, depriving our neighbor of them. This, indeed, seems to be the precise point that the Holy Father makes in *Veritatis Splendor* in his articulation of the natural law and its requirements, which include the moral absolutes excluding human acts known to be intrinsically evil by reason of their objects. By explicitly relating the precepts of the Decalogue to the real *goods* of human persons, the Holy Father has, I believe, clarified in many ways the thought of St. Thomas natural law.

The problem can be put this way. Which “first and common principles” of natural law serve as premisses to show the truth of specific moral norms which are either always and in every instance (*semper et pro semper*) valid (moral absolutes) or «valid for the most part», as St. Thomas says in speaking of some specific moral norms, such as the one requiring us to return items we have borrowed to their owners?²⁷

I believe that this question, which John Paul II has helped to clarify by explicitly relating specific moral precepts, such as those found in the Decalogue, to human goods, is even more greatly clarified by Germain Grisez in his endeavor to articulate more explicitly and rigorously the movement from first and common precepts to specific moral norms, an endeavor in which he has been joined and aided by John Finnis and Joseph Boyle.²⁸

These authors first of all distinguish more explicitly than does St. Thomas the different sorts of “common and first principles” of natural law. As we have seen, Aquinas includes, among these principles, *both* those principles directing us to do and pursue the good and identifying the real goods of human person that are to be pursued in action *and* normative first principles, of which the most basic is the twofold command to love. Yet St. Thomas does not *explicitly* distinguish between these two sorts of “common and first” principles. Grisez, Finnis, and Boyle explicitly draw attention to these different sorts of first principles of natural law, identifying the first sort, i.e., those identified by St. Thomas in *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, art. 2, as “principles of practical reasoning”, i.e. principles ruling out purposelessness in action and directing us to pursue the goods perfective of us as human persons, and

²⁷ On this see *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, art. 4.

²⁸ The most developed presentation of his understanding of natural law is provided by Grisez in *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, *Christian Moral Principles* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1983), chs. 5, 7, and 8. See also the following works which Grisez co-authored with John Finnis and Joseph Boyle: *Nuclear Deterrence, Morality, and Reality* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1987); «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987) 99-151.

identifying the second sort of first principles—the love commandments, the Golden Rule, which St. Thomas discusses, e.g., in *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 100, art. 3—as the first “moral principles”.

They agree with St. Thomas and the Holy Father in maintaining that the primordial moral principle of natural law can rightly be formulated in religious language as the twofold command of love of God and neighbor. Commenting on this formulation, they observe that «for Jews and Christians God is the supreme good and source of all goods». Thus «loving him requires the cherishing of all goods... [including] the basic human goods... And loving one's neighbor as oneself at least excludes egoism and means accepting the fulfillment of others as part of one's own responsibility»²⁹—i.e., one loves one's neighbor by willing that the goods of human existence flourish in him or her. They explicitly recognize that the love commandments of the Bible authentically express the basic or first moral principle of natural law in religious language.

Yet they do not think that this way of formulating the basic normative principle of natural law is entirely satisfactory «for purposes of ethical reflection and theology... To serve as a standard for practical judgment», Grisez writes, «a formulation must refer to the many basic human goods which generate the need for choice and moral judgment».³⁰ It should do so because the function of the first moral principle is to provide us with a criterion for distinguishing which alternatives of choice are morally good and which are morally bad. Thus Grisez, Finnis, and Boyle maintain that the first moral principle of natural law is expressed more clearly for purposes of ethical reflection and theology if it is more closely related to the first principles of practical reasoning. This means that it should articulate «the integral directiveness of the first principles of practical reasoning, when they are working together harmoniously in full concert».³¹

Consequently, they hold that the first principle of morality, expressed religiously in the twofold command of love, is more precisely formulated philosophically and theologically as follows: «In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with integral human fulfillment», i.e., with an openness to and love for all the goods truly perfective of human persons.³²

Just as the *first principle of practical reason*—good is to be done and pursued and its opposite is to be avoided—is specified by identifying the real goods of human persons that are to be pursued in action—goods such as life itself, knowledge of the

²⁹ Grisez, Finnis, Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Reality*, p. 284.

³⁰ Grisez, *Christian Moral Principles*, p. 184.

³¹ Grisez, Finnis, Boyle, «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 128.

³² Grisez, *Christian Moral Principles*, p. 184; Grisez, Finnis, Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Reality*, p. 283. See «Practical Principles, Moral Truths, and Ultimate Ends», 128.

truth, harmony with others—so too, these authors propose, the *first moral principle of natural law*, formulated religiously as the twofold command of love and formulated more philosophically and theologically as noted in the previous paragraph, is further specified by identifying ways of choosing that are *not* compatible with respect for «integral human fulfillment», i.e., the whole range of real goods perfective of human persons. They note that St. Thomas himself had identified some of these further specifications of the first moral principle, for he had included, among the common and first principles of natural law, such normative principles as the Golden Rule and the principle that we are to do evil to no one. The purpose of these further specifications of the first moral principle, which they call «modes of responsibility», is to «pin down» the primary moral principle by excluding as immoral actions which entail willing in certain specific ways incompatible with a will toward integral human fulfillment.³³

Grisez, Finnis, and Boyle express these «modes of responsibility» negatively because formulating them in this way shows that it is impossible for these normative principles to come into conflict, because one can simultaneously forbear choosing and acting in an infinite number of ways.³⁴ Thus they express the Golden Rule or principle of fairness as follows: «One should not, in response to different feelings toward different persons, willingly proceed with a preference for anyone unless the preference is required by intelligible goods themselves», and they express the principle formulated by St. Thomas as «one ought to do evil to no one» in two ways: (1) «One should not be moved by hostility to freely accept or choose the destruction, damaging, or impeding of any intelligible human good», and (2) «One should not be moved by a stronger desire for one instance of an intelligible good to act for it by choosing to destroy, damage, or impede some other instance of an intelligible good».³⁵ In addition to the three modes of responsibility just noted, these authors identify five more, but it is not necessary here to list all of them.³⁶ Put briefly, they exclude ways of choosing whereby one would intentionally ignore, slight, neglect, damage, destroy, or impede real goods of human persons or act in ways based purely on nonrational feelings or in ways that unfairly and arbitrarily limit participation by human persons in these goods.

In the light of these basic normative principles, which specify ways of choosing incompatible with a will toward integral human fulfillment, one can then show clearly the truth of specific moral norms. Such norms are discovered by considering the ways a proposed human act relates a person's will to the basic goods perfective of human persons and by considering such a proposed human act in light of the first principle of morality and its specifications or modes of responsibility.

³³ Grisez, *Christian Moral Principles*, p. 189.

³⁴ *Ibid.*, p. 191.

³⁵ *Ibid.*, p. 225.

³⁶ They can be found in *ibid.*, p. 225.

Many specific moral norms, while true, are not absolute or exceptionless. They are not absolute because they are open to further specification in the light of the same moral principles from which they were derived. Keeping promises is an example and so is returning goods to one from whom one has borrowed them (the example used by St. Thomas in *Summa theologiae* to illustrate a norm that is binding only for the most part). We are obliged to keep promises and return borrowed items because these acts are required by the principle of fairness or the Golden Rule. However, when keeping a promise or returning a borrowed item would harm the human good of harmony among persons and if this good could be protected by breaking the promise or by not returning the borrowed item *without being unfair or violating the Golden Rule*, then the obligation to keep the promise or to return the borrowed item ceases.³⁷

But other specific moral norms, including those found in the precepts of the Decalogue, are absolute or exceptionless. One ought never intentionally kill innocent human beings (the fifth commandment), commit adultery or have intercourse with someone other than one's spouse, and so forth, because one willing to do the human acts specified by these moral objects is indeed choosing to damage, destroy, or impede the good of human life and the good of marital communion. Nothing can further specify these acts which would prevent them from violating the normative requirement that we are not to adopt by choice a proposal to damage, destroy, or impede a fundamental human good. In freely choosing to act in this way, we are willing to "do" evil, and we show that we are *not* willing to honor integral human fulfillment.³⁸

In my opinion, the work of Grisez, Finnis, and Boyle helps greatly in showing how we move from the "first and common principles" of natural law to specific moral norms and in showing why some specific moral norms are absolute insofar as they exclude intrinsically evil acts. Their work is very helpful in defending and further clarifying the moral teaching of *Veritatis Splendor* on natural law and its requirements. The "central theme" of the Encyclical, the universality of moral absolutes excluding intrinsically evil acts, is rooted in natural law; and the work of Grisez, Finnis, and Boyle is most important in showing precisely how these moral absolutes are contained in this law.

³⁷ See *ibid.*, pp. 256-257.

³⁸ *Ibid.*, pp. 257-258.

Riassunto. Il presente articolo intende mostrare il contributo di Giovanni Paolo II alla comprensione della legge naturale in *Veritatis Splendor*, e soprattutto la luce gettata sul «movimento» che dai primi principi conduce agli assoluti morali. L'insegnamento di Papa Giovanni Paolo II contenuto nella sua Enciclica si richiama alla dottrina di san Tommaso e ai diversi livelli o «gradi» della legge naturale, nonché agli sforzi di Germain Grisez e dei suoi collaboratori, John Finnis e Joseph Boyle, condotti in vista di un approfondimento di alcuni aspetti del pensiero di san Tommaso relativo alla legge naturale.

Résumé. L'objet de cette communication est de démontrer la contribution du Pape Jean-Paul II à la compréhension de la loi naturelle dans *Veritatis Splendor*, et notamment la lumière qu'il jette sur le «mouvement» qui conduit des principes fondamentaux de la loi naturelle elle-même vers les valeurs morales absolues. L'enseignement de Jean Paul II dans son Encyclique est lié à la pensée de saint Thomas sur la loi naturelle et ses différents niveaux ou «grades», ainsi qu'aux efforts consacrés par Germain Grisez et ses confrères John Finnis et Joseph Boyle au développement de certains aspects de l'enseignement de saint Thomas sur la loi naturelle.

Summary. The purpose of this paper is to show the contribution that Pope John Paul II has made to understanding natural law in *Veritatis Splendor*, in particular the light he sheds on the «movement» from the first principles of natural law to moral absolutes. The teaching of John Paul II in the Encyclical is related to the thought of St. Thomas on natural law and its different levels or «grades», and also to the efforts made by Germain Grisez and his colleagues, John Finnis and Joseph Boyle, to develop aspects of St. Thomas's teaching on natural law.

Inhaltsangabe. Der vorliegende Beitrag soll den Beitrag von Papst Johannes Paul II. zum Verständnis des natürlichen Sittengesetzes in *Veritatis Splendor* aufzeigen. Insbesondere wird ausgeführt, wie der Heilige Vater Licht in die «Bewegung» von den ersten Grundsätzen des natürlichen Sittengesetzes hin zu absoluten moralischen Werten bringt. Die Lehre von Johannes Paul II. in der Enzyklika hängt mit den Überlegungen des heiligen Thomas zum natürlichen Sittengesetz und ihren unterschiedlichen Ebenen oder «Graden» zusammen sowie mit den Bemühungen von Germain Grisez und seinen Kollegen, John Finnis und Joseph Boyle, Aspekte der Lehre des heiligen Thomas über das natürliche Sittengesetz auszuführen.

G. Angelini - A. Birot - G. Borgonovo - N. Hausman - J. L. Illanes
J. Laffitte - A. Laun - L. Melina - E. Molina Díez - M. Orsatti
S. Pinckaers - M. Rhonheimer - J. Seifert - K. Stock

GESÙ CRISTO, LEGGE VIVENTE E PERSONALE DELLA SANTA CHIESA

Atti del IX Colloquio Internazionale
di Teologia di Lugano
sul *Primo capitolo dell'Enciclica «Veritatis Splendor»*
Lugano, 15-17 giugno 1995

a cura di
GRAZIANO BORGONOVO



FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

PIEMME

Razionalità e interiorità: luoghi della persona

Vittorio Possenti
Università di Venezia, Italia

1

«Razionalità e interiorità»: così suona il tema generale su cui siamo invitati a meditare, e dove entrambi i termini rinviano alla persona. Nell'universo dell'esistenza razionalità e interiorità sono proprietà esclusive e gelose della persona, congiunte in modo strettissimo fra loro, tanto più veracemente quanto più la razionalità non sia intesa solo come una tecnica logica per trattare problemi, bensì come il carattere di un essere capace di portare in sé con la conoscenza il tutto, come un termine equivalente a quello di spiritualità. La razionalità quale modo di una natura spirituale o intellettuale include l'interiorità, nel senso che un soggetto spirituale è capace di autoriflessione, di autopossesso, di rientrare in se stesso e di determinarsi dall'interno. A questo crocevia esiste l'io: essere un io è per Kierkegaard la più grande concessione fatta all'uomo, ed egli deve diventarne consapevole in una scelta che ha per oggetto l'eterno, poiché esistere come un io costituisce proprietà indistruttibile, incancellabile, eterna¹.

Aprendo gli occhi dinanzi alla realtà l'uomo percepisce molte forme di esistenza, presto accorgendosi che la più alta ed enigmatica è l'esistenza della persona: qui

¹ Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Mondadori, Milano 1991, p. 21.

la riflessione incontra un nucleo ontologico in certo modo inesauribile, un centro sempre nuovo di vita, libertà, attività. Per percorrere la strada verso la persona e la sua interiorità, il pensiero si appoggia ad uno scandaglio ad un tempo "ontologico" ed "erotico": essere ed amore costituiscono i luoghi centrali dell'analisi, alla luce dell'idea che l'elemento più radicale nella vita dell'essente personale è il suo atto primo di esistenza, che la più alta realizzazione della persona è il compimento della vita nell'amore.

In certo modo bisogna trasferire nella persona il centro della filosofia, perché là si trovano il centro della vita, della libertà ed una cifra essenziale dell'essere. «Muore il personalismo, ritorna la persona», ha scritto efficacemente Paul Ricoeur². Concordiamo senza sottintesi, aggiungendo che il ritorno alla persona sarà tanto più incisivo e duraturo quanto più sarà ontologico. Ritorno all'essere e ritorno alla persona si collocano sullo stesso asse per un duplice motivo: il livello più alto dell'esistenza è l'esistenza in forma personale, nel senso che la persona costituisce l'essente più perfetto; la persona esiste e non può non esistere se non nella forma della comprensione e dell'apertura all'essere. Razionalità, interiorità, persona: di questa triade si nutrono le filosofie aperte e comunicative, che si distaccano dalle filosofie del Neutro.

2

Esercitiamoci a confrontare tre termini o essenze ideali: interiorità, umanesimo, illuminismo. Un'ispezione non laboriosa ci fa avvertiti di una simpatia tra i primi due e di una sostanziale distanza tra il primo e il terzo. La filosofia dell'illuminismo non è in genere una filosofia dell'interiorità e neppure della persona. E poiché l'Occidente vive da tempo, dopo la chiusura del ciclo romantico, in una temperie culturale neoilluministica e neopositivistica largamente mediata dalla scienza e dalla ricerca dell'utile e dell'*edoné*, è agevole attendersi che settori della filosofia contemporanea nutrano diffidenza o indifferenza nei confronti dell'umanesimo e accantonino l'idea di persona, considerata troppo impegnativa speculativamente, quando non si arrivi nelle ali radicali delle scienze umane ad impronta psicanalitica e strutturalista al tentativo di dissolvere la realtà stessa del soggetto personale. La *koiné* culturale cerca di tirarsi d'impaccio dinanzi all'interrogativo elevato dall'essere persona, non di rado sostituendo il suo concetto con un surrogato funzionale, quello dei diritti dell'uomo o forse meglio dell'individuo.

Delle due possibili definizioni dell'uomo, la definizione in base al suo rapporto con l'Essere e la Verità, oppure a quello col Mondo, le metafisiche della persona/interiorità si orientano verso la prima, capace d'altronde di includere il positivo della seconda. Nelle filosofie che determinano l'essenza dell'umano solo in rapporto al mon-

² P. Ricoeur, *Ésprit*, I, 1983, p. 113.

do, come forse potrebbe essere il filone heideggeriano, è sempre immanente il rischio dell'egemonia del Neutro. Il *Dasein* è definito molto più dalla condizione di essere-nel-mondo che dal rapporto dialogico e comunicativo scaturente dall'interiorità. «In Heidegger il mondo è molto importante. Nel *Feldweg* c'è un albero: non s'incontrano uomini»³, ha osservato Lévinas.

3

La ricerca ontologica è più originaria e radicale della ricerca ontica delle scienze positive, comprese quelle umane, onde l'indagine scientifica sulla persona non ne raggiunge mai l'essenza. La comprensione della persona avviene alla luce della comprensione dell'essere, al cui vertice sta, come accennato, l'esistenza in forma personale. Se domandiamo in che cosa consista la sua essenza, la metafisica l'individua così: la persona è un soggetto sussistente di natura spirituale, che vive della vita dell'anima. Coscienza, autocoscienza, interiorità sono suoi attributi e costituiscono il frutto o l'espansione dell'essenza spirituale che sussiste nel singolo soggetto personale; sono il retaggio della spiritualità e non qualità da essa scollegate, autonome⁴. In quanto sussistente di natura spirituale la persona è una totalità aperta e nello stesso tempo sufficiente a se stessa. È capace di tenersi in mano, di ritornare su se stessa attraverso un'autoriflessione compiuta; di possedere la propria interiorità in un'azione immanente e nello stesso tempo di porsi come perfetta exteriorità nella relazione con l'Altro. Senza forzature si può sostenere che la relazione interpersonale è incontro nell'esteriorità di due interiorità, fenomeno ignoto agli individui puramente materiali; che la persona è *coincidentia oppositorum*, ossia coincidenza di autorelazione ed eterorelazione, per cui entro certi limiti l'esteriorità manifesta l'interiorità. Una filosofia dell'interiorità personale è identicamente una filosofia della comunicazione: solo ai soggetti personali è dato comunicare.

La tradizione filosofica definisce la persona tramite l'indipendenza, la capacità di esercitare in proprio l'atto d'essere e di espandersi nell'ordine della libertà, agendo e donandosi. La persona si presenta soprattutto come un *centro di unificazione dinamica* che procede dall'interno, un'unità che dura nel tempo al di sotto di tutti i cambiamenti e al di là dei flussi psicologici, della molteplicità delle sensazioni, dello sparpagliamento temporale e spaziale. In quanto razionale, la persona vive nella di-

³ E. Lévinas, «Filosofia, giustizia e amore», *Aut-Aut*, n. 209-210, settembre-dicembre 1985, p. 15.

⁴ Con il legare l'interiorità all'ontologia della persona si avvia sulla strada giusta la domanda sul soggetto e sulla soggettività. In generale soggetto è chi esercita l'atto d'essere ed è perciò in grado di subire o effettuare un'azione. Nel cosmo esistono pertanto solo soggetti individuali: in essi, ai più vari livelli, dalla pietra allo spirito, l'esistenza (*esse*) non è una determinazione dell'essenza, ma la attua senza appartenerele (l'esistenza non fa parte del contenuto intelligibile dell'essenza). Ora, tra tutte le forme di esistenza del soggetto, la più alta è quella del *soggetto personale*: qui il soggetto esercita un'esistenza spirituale, libera, capace di darsi dei fini.

mensione dell'apertura alla totalità dell'essere: secondo la felice espressione dell'Aquinate l'anima è quell'ente *quod natum est convenire cum omni ente*⁵.

L'interiorità quale proprietà esclusiva della persona non possiede una portata solo psicologica avente a che fare con la coscienza e la memoria. Costituisce una rivelazione del fatto che, non essendo tutto in superficie secondo estensione e durata, si dà la dimensione del profondo e dell'intimo. Non è nella *distensio* con cui l'uomo si protende verso il temporale e il mutevole, né nella *extensio* con cui si dilata verso l'alterità spaziale, ma nella *intentio* con cui esso si concentra verso l'interno e verso la "punta", che si traduce l'esistenza interiore. L'interiorità, prima ancora di essere categoria cristiana decisiva, poichè in essa si diventa consapevoli che l'io esiste dinanzi a Dio, è l'universale categoria in cui si attua il risveglio della persona a se stessa e al vero. Se vi deve essere equilibrio nell'io e nel mondo umano, una legge di parità deve venire adempiuta: quanto più aumenta con la scienza la conoscenza delle cose, tanto più cresca l'autoconoscenza, volta all'io e all'interiorità.

4

Nell'esser persona si incontra la paradossale compresenza di incomunicabilità *ontologica* e di comunicabilità *intenzionale*, ed in ciò consiste il suo geloso sigillo. Incomunicabilità ontologica significa che l'atto d'essere del soggetto è posseduto in proprio e non può essere spartito o condiviso o partecipato con nessuno: questa è una legge universale dell'essere finito che non può patire eccezione e che vale per qualsiasi individuo, spirituale o meno. Una tale proprietà della persona viene messa in luce nella nota definizione avanzata da Riccardo di San Vittore: *persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*, più immediatamente che in quella dovuta a Boezio: *persona est rationalis naturae individua substantia*. Nella determinazione riccardiana emerge il carattere di esistenza ontologicamente incomunicabile e perciò assolutamente singolare propria della persona, rimanendo peraltro implicito che tale carattere è proprio di ogni sostanza individuale⁶. Entrando nell'ordine *intenzionale* della conoscenza e dell'amore, ci si scopre un nuovo universo, in cui la persona è dotata di una sovraesistenza comunicativa che si manifesta in modo polare: conoscendo, essa comunica universalmente in base alla sua capacità di porsi in relazione con l'Intero, *portando in sé* nel fuoco dell'immanenza in atto del proprio conoscere ogni oggetto; amando, *esce da sé* per realizzarsi nella relazione d'amore, che in essenza consiste nell'esistere nel modo del dono.

⁵ «Unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectui», Tommaso d'Aquino, *Sent.*, III, 112.

⁶ Per la determinazione di Riccardo di San Vittore cfr. *De Trinitate*, 4, 22; per quella di Boezio *Contra Eutychem et Nestorium*, c. III. Problema particolarmente impegnativo, a cui qui si fa solo cenno, è l'applicazione delle due formule al *Deus-Trinitas*.

Una filosofia della persona come interiorità fonda l'irriducibilità del singolo al genere e alla totalità. Per la persona vale una legge di paradossi: quello kierkegaardiano secondo cui il singolo sta più in alto del genere; e quello per cui, essendo la persona una totalità, la società non è un tutto composto di parti, bensì un tutto composto di tutti. Possiamo esprimere questo dicendo che la persona esiste *in sé e per sé* e non *in altro*, pur potendo scegliere di esistere *per altro(i)*. Tale carattere di *inseitas* e *perseitas* è traduzione dell'assunto secondo cui la persona è sostanza, che esiste appunto in sé e per sé, come essere autonomo e pienamente singolare, non come modo o proprietà di altro. Il fondamento dell'indipendenza, dell'autonomia e della libertà della persona è il suo essere un tutto, per cui essa non assume valore per il fatto di esistere come parte in una totalità. Da qui quella costante paradossalità della condizione della persona, che su piano empirico appare soltanto come particella del cosmo, mentre nella riflessione ontologica si rivela come un universo. Che cosa è un io nella natura? Granello di sabbia nell'infinità dell'oceano, piccola schiuma iridescente sulla cresta dell'onda, che un momento è e subito dopo non è più. Eppure quell'io che dal lato del cosmo vale come granello minuscolo o bolla evanescente, è lanciato in un'avventura eterna, è un microcosmo fatto per ospitare il finito e l'infinito.

La più alta forma di realizzazione della persona si istituisce nell'amore, il cui soggetto e il cui oggetto più alto (sebbene non unico) è la persona. L'amore va prioritariamente ad essa, e la forma più compiuta di amore è l'amore come dono, come dilezione agapica, più che come desiderio/eros. L'esistere della persona nel modo del dono esige preliminarmente l'autounificazione dall'interno e l'autopossesso: si dona solo ciò che si ha. Porre nell'amore il vertice della vita della persona induce a considerare come inadeguate le dottrine che vorrebbero ridurla a prassi intramondana.

Definita dall'amore, l'interiorità è "ekstatica" come questo. Che l'amore produca l'ekstasi (*ekstasis*, da *existemi*) significa che fa uscire il soggetto da se stesso per cercare la similitudine e l'unione con l'amato. È la dialettica di amore, sia esso volto come eros al bello in sé o al bene in sé come nella scala ascendente del *Simposio* platonico, o al volto dell'Altro come nella filosofia di Lévinas (ma qui forse siamo oltre eros e tra i volti traluce agape), o infine esprima la discesa dell'agape divina nelle profondità dell'umano. Nel richiamarsi perfettamente, azione immanente, interiorità e amore rinviano alla essenziale *generosità dell'essere*, che dovunque si espande e si dona nell'universale interrelazione attivata dalla Causa prima creatrice. Al contrario, una legge di severo egoismo ontologico pervade le metafisiche dell'assoluta identità ed eternità di ogni ente, chiuso in se stesso come in una fortezza inespugnabile. Sostituendo l'avarizia ontologica alla legge della sovrabbondanza e generosità dell'essere, tali metafisiche depauperano al massimo il concetto di persona in un'egologia chiusa.

A che cosa si rivolge amore? Qui l'*esprit de finesse* di Pascal non è forse stato in pari con se stesso. Alla domanda se l'amore si indirizzi alla persona o alle sue qua-

lità, egli risponde optando apertamente per il secondo corno. «Che cosa è l'*io*? Un uomo che si mette alla finestra per vedere i passanti, se io passo di là posso dire che si è messo per vedermi? No, perché non pensa a me in particolare. Ma colui che ama qualcuno per la sua bellezza, l'ama veramente? No, perché il vaiolo che ucciderà la bellezza senza uccidere la persona, farà che egli non l'ami più.

E se mi si ama per il giudizio o la memoria, si ama il mio *io*? No, perché posso perdere queste qualità senza perdere me stesso. Dov'è dunque questo *io*, se non è né nel corpo né nell'anima? e come amare il corpo o l'anima, se non per queste qualità, che non costituiscono punto ciò che fa l'*io*, poiché sono periture? Si potrebbe amare la sostanza dell'anima di una persona, astrattamente, e quali che siano le qualità presenti? Ciò è impossibile e sarebbe ingiusto. Non si ama dunque mai la persona, ma solamente delle qualità»⁷. Pascal, mentre intende che l'*io* è un nucleo intimo che non si risolve nelle sue qualità, nega che esso come tale possa valere come oggetto di amore. È così certo che egli abbia ragione? In realtà l'amore umano autentico, che è possibile chiamare il bell'amore, va soprattutto all'esistenza stessa dell'essere amato, gioendo che esso esista e cercando di coglierlo nel suo nucleo più interno, quello che le sue qualità ad un tempo rivelano e velano. Poiché certe qualità oggi ci sono e domani possono venir meno, l'assunto di Pascal preso alla lettera renderebbe impossibile l'amore umano autentico e duraturo. Esso invece appartiene alla categoria dell'amore di amicizia, in cui si ama l'altro in quanto altro, si vuole non solo il bene dell'altro, ma bene all'altro amato per lui stesso, differentemente dall'amore di desiderio, in cui l'amato è cercato per il bene dell'amante.

L'amore si apre una strada verso la soggettività e l'interiorità dell'altro: strada unica e perciò infinitamente preziosa, perché senza di essa l'altro come tale, la soggettività dell'altro rimarrebbe ultimamente inattinta. Si presenta a tale proposito un tema delicato e profondo, su cui occorre sostare un istante. Fissiamo dapprima il problema: senza l'amore sarebbe possibile conoscere in concetti la soggettività in quanto tale? L'intelletto conosce solo oggettivando, mentre l'universo dell'interiorità personale è ultimamente inoggettivabile. La conoscenza umana avanza mediante concetti e nozioni universali, cioè appoggiandosi su oggetti di pensiero che lasciano da parte l'individuale, mentre qui si tratta proprio di conoscere la soggettività e l'interiorità individuali, che sfuggono per definizione a ciò che conosciamo tramite concetti. Come uscire da questa *impasse*, attraverso cui si tramanda il retaggio di non poter rendere vera giustizia alla persona? Se attraverso l'intelletto conosciamo come oggetti i soggetti personali, noi non rendiamo loro giustizia, perché non adeguiamo mai l'intuizione, oscura ma reale, che ogni soggetto ha di se stesso in quanto soggetto; intuizione esistenziale che forse non possiamo concettualizzare pienamente neppure a noi stessi. Solo nell'amore mi è rivelata in qualche modo la soggettività dell'altro. Il concetto oggettiva, l'amore (di dilezione) soggettiva, nel senso che raggiunge oscuramente ma realmente l'interiorità dell'altro. Ma questo genere di amore è raro.

⁷ *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 323.

6

In base a queste riflessioni è possibile tracciare l'invalicabile spartiacque tra filosofia e religione. La prima - ed è il suo limite - conosce i soggetti in quanto oggetti entro la relazione tra intelletto e oggetto; la seconda entra in pieno nel cuore della soggettività e dell'interiorità, e concerne propriamente i rapporti fra soggetto e soggetto. «Per questo», osserva Maritain, «ogni religione filosofica od ogni filosofia che pretenda, come quella di Hegel, di assumere in sé e di integrare la religione, è in definitiva una mistificazione»⁸. La religione, in quanto rapporto da persona (umana) a persona (divina), appartiene all'espansione più essenziale e perenne della soggettività. Solo l'Assoluto non oggettiva il soggetto; solo l'Assoluto mi conosce in quanto soggetto nella mia stessa interiorità profonda. Se non fossi conosciuto da Dio, nessuno mi conoscerebbe come soggetto, come persona, come interiorità; nessuno mi renderebbe giustizia. In definitiva, dove la filosofia si arresta, là entra la religione. E per questo, nonostante ogni secolarismo, la religione non verrà mai meno: dal lato dell'umano essa corrisponde all'indistruttibile desiderio della persona di essere conosciuta come soggetto, di non essere obiettivata né separata dalla propria identità da uno sguardo estraneo, secondo la fenomenologia dell'estraneazione analizzata da Sartre.

Mai completamente sottoposta alla presa della filosofia, l'interiorità deve rimanere al centro come uno stimolo e un segno di contraddizione. In ciò le dottrine personaliste, e in specie la *Seinsphilosophie* che a pieno titolo vale come una filosofia dello spirito e della libertà, godono di un vantaggio rispetto a quelle che non lo sono. Queste ultime, quali il positivismo, il naturalismo, il marxismo, vari filoni della filosofia analitica, espungendo l'interiorità dal filosofare perché essa non può essere detta compiutamente, o forse meglio perché la considerano un'inutile superfetazione, si semplificano il compito a buon mercato. Dietro occhieggia una metafisica naturalistica, l'idea che l'uomo è semplice parte del cosmo inteso come una *physis* ingenerata ed eterna: filosofie che finiscono per risolvere il soggetto personale nella corrente universale cosmica, in una parola filosofie del Neutro. Si pensi all'ultimo Nietzsche e anche a Karl Löwith⁹.

7

Tra le molte valenze della filosofia dell'interiorità, mi limito ad un cenno su un tema notevole: in essa è inclusa una filosofia della comunicazione personale non

⁸ J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, p. 58.

⁹ «Come predicato del cosmo intero e perciò compiuto, il divino non è un Dio personale al di sopra e al di fuori del cosmo stesso, e l'uomo non è un'immagine di Dio unica nel suo genere perché anch'essa metacosmica, bensì, come qualsiasi essere vivente, è un essere del mondo mediante il quale il mondo perviene al linguaggio»: K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 204.

oggettivante, che non si limita solo al linguaggio espresso e che perciò si colloca ad un livello più alto delle etiche del discorso. Abbiamo sostenuto che solo le persone, ossia le interiorità, comunicano: un tale evento lascia intendere che il comunicare costituisca un evento essenziale e originario dell'esistenza. L'intendimento di questo nucleo è dischiuso dall'inizio del Vangelo di Giovanni: «In principio era il Logos», ossia il Verbo, la Parola. Poiché la Parola parla e non può che parlare a qualcuno, che in principio essa fosse, implica un altro asserto: «In principio era la Comunicazione». In ciò sono come precontenuti l'umanesimo dell'altro uomo, l'attenzione al volto dell'Altro, e la metafisica del *Bonum* come *diffusivum sui* (non dimentichiamo che una delle più antiche metafore del bene è il sole, la luce che si effonde e diffonde). Siamo su rive lontane da chi afferma che in principio era il Mondo, o l'Azione o la Tecnica: assunti nei quali emergono forme di predominio del Neutro, il che significa che non vi sono nel cosmo veri soggetti, né quello umano né quello divino.

Vi è nella comunicazione umana il luogo della maternità, l'evento del rapporto io-tu fra madre e figlio, mistero sempre antico e ad un tempo nuovo, dove il "cucciolo d'uomo" si apre all'alterità. Al di là di questa sfera, il carattere di tanta comunicazione non consiste nel passaggio dall'"io" al "tu" e al "noi", ma viceversa dal "noi" all'"io"; ossia dalla comunicazione collettiva e parzialmente anonima data nel mondo della vita alla comunicazione personale liberamente guadagnata. Questo rimane un compito per ogni uomo, reso non facile dalle false forme di comunicazione e dal rischio di integrazione sistemica funzionalistica, in cui le persone valgono solo come ruoli interscambiabili. L'osservazione ha il suo rilievo anche per la teoria della democrazia, dove si può domandare se una sua identificazione con le regole del gioco salvaguardi la natura comunicativa del rapporto politico.

8

Che dire infine delle vite fallite? Degli io sciupati per sempre? Ah! nell'esistenza quotidiana quanto frequentemente si conversa di vite fallite, un punto su cui si concentra la tristezza di non poter più cambiare il filo conduttore di un'esistenza largamente trascorsa, e la nostalgia per qualcosa di diverso. Se la conversazione mondana parla con abbondanza delle molteplici forme di vita sciupata, conosce a sufficienza ciò di cui si occupa? Non potrebbe essere vita sciupata quella dell'uomo che non diventò consapevole di se stesso come interiorità? «Sciupata è soltanto la vita di quell'uomo che la lasciava passare, ingannato dalle gioie o dalle preoccupazioni della vita, in modo che non diventò mai, in una decisione eterna, consapevole di se stesso come spirito, come io»¹⁰. Forse l'eternità è offerta alla persona umana, affinché possa, in vario modo e secondo diversi cammini, divenire pienamente cosciente di essere un io e un'interiorità.

¹⁰ *La malattia mortale*, p. 29.

L'uomo è colpito nel centro dell'anima se, entro un'intuizione anche fuggitiva, comprende di non aver vissuto nella coscienza di essere un io. Questo resta comunque una possibilità nel tempo dell'esistenza mondana, quando egli, preferendo la distrazione, può rifiutare la propria interiorità. Non può però distruggerla, perché è l'interiorità di un io eterno, e perciò in-ammissibile, non-toglibile. Essere inchiodati al proprio io eterno, questo è lo scandalo del vivere umano che la filosofia fatica a comprendere, questa è la croce contro cui si spuntano i facili pensieri della fenomenicità dell'io.

Riassunto. Ritorno all'essere e ritorno alla persona si collocano di diritto lungo lo stesso asse, poiché tra le forme di esistenza la più alta è quella personale. A differenza delle filosofie del Neutro e dell'Illuminismo, la riflessione sulla persona conduce ad una concezione dell'interiorità e della comunicazione, in cui il compito ultimo del soggetto è di divenire consapevole di se stesso come *io*. L'*io* si rivela soprattutto nell'esperienza dell'amore, in specie in quello di dilezione o agapico, il cui termine ultimo (contrariamente ad un'opinione di Pascal) è il nucleo intimo della persona amata, più che le sue qualità; è l'interiorità dell'altro.

Résumé. Retour à l'être et retour à la personne se suivent de droit le même axe, puisque de toutes les formes d'existence, la plus élevée est celle de la personne. Contrairement aux philosophies du Neutre et des Lumières, la réflexion sur la personne conduit à une conception de l'intériorité et de la communication, dans laquelle le devoir ultime du sujet est de devenir conscient de lui-même, en tant que *moi*. Le *moi* se révèle avant tout dans l'expérience de l'amour, en particulier dans celui de dilection ou amour agapique, dont le terme ultime (contrairement à une opinion de Pascal) est le noyau intime de la personne aimée plus que ses qualités; c'est l'intériorité de l'autre.

Summary. The return to being, and the return to the person, take their rightful place within the same axis. The reason is because the personal is among the highest forms of existence. Different from the philosophies of Indifference and Illuminism, the reflection on the person leads to a conception of interiority and communication in which the final duty of the subject is to become conscious of itself as a personal «*I*». This is revealed especially through the experience of love, in particular that of delight or agape, whose final object (contrary to an opinion of Pascal) is the intimate nucleus of the person who is loved rather than the person's qualities. It is the inner heart of the other.

Inhaltsangabe. Die erneute Hinwendung zum Sein und zur Person gehen in die gleiche Richtung, da unter allen Formen der Existenz die der Person die höchste ist. Im Gegensatz zur Philosophie der neutralen Objektivität und der Aufklärung führt das Nachdenken über die Person zu einer Konzeption der Innerlichkeit und der Kommunikation, in der die letzte Aufgabe des Subjekts darin besteht, des eigenen «*Ichs*» bewußt zu werden. Das «*Ich*» enthüllt sich vor allem in der Erfahrung der Liebe, insbesondere der Liebe zu Gott und dem Nächsten, deren letztes Ziel (im Gegensatz zu einer Ansicht von Pascal) der innere Kern der geliebten Person ist, mehr als deren Eigenschaften: die Innerlichkeit des anderen.

Le livre de la Sagesse à la charnière des deux testaments L'actualité du «*midrash*» de *Sg 11-19*

Pierre Dumoulin

Facoltà di Teologia, Lugano et

Séminaire de Russie, St. Pétersbourg

INTRODUCTION:

UN REGAIN D'INTÉRÊT POUR LE «*MIDRASH*» DE SAGESSE

Est-ce la théologie qui conditionne l'exégèse ou bien l'inverse? La manière dont le livre de la Sagesse a été étudié par le passé donne un excellent aperçu de la dépendance mutuelle entre les deux sciences. Les leçons de l'histoire permettent de penser que l'étude approfondie de *Sg 11-19* réalisée ces dernières années peut favoriser un renouvellement de l'eschatologie chrétienne sur des bases bibliques trop longtemps négligées.

Si la date de composition du livre provoque encore quelques remous parmi les spécialistes¹, l'unicité d'auteur ne laisse guère de doute aux exégètes. Sur ce point, la

¹ G. SCARPAT, *Libro della Sapienza* (= LS), Supplementi alla Rivista Biblica, Brescia, Paideia, 1989, 14-29, reprenant ses deux précédents articles, soutient l'hypothèse d'une date tardive, sous le règne de Caligula, vers 40 ap. J. C., alors que M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse* (= CD), *Analecta Biblica* (= AnBib) 53, Rome, Institut Biblique Pontifical (= P.I.B.), 1973, 172, et «Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)» (= SS), dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément XI*, Paris, Lettouzey et

critique a rejoint l'unanimité². La division du texte en strophes d'une douzaine de stiques environ est aussi admise, même si quelques divergences subsistent quant à leur délimitation exacte³ et à la collocation de versets indépendants, perçus soit comme des titres, soit comme des introductions ou des conclusions⁴. Cette unicité d'auteur et de style⁵ permet de penser que les trois parties habituellement discernées⁶ dans l'œuvre de Sagesse sont intimement liées entre elles et répondent au dessein d'une unique pensée. En fait, dès la première lecture, l'ensemble du livre apparaît comme une construction organique⁷ où les thèmes sont introduits longtemps à l'avance, préparés par des allusions à peine perceptibles⁸, et où les transitions se font sans effort, ce qui rend difficile la délimitation des parties du texte. Un jeu savamment orchestré de retours périodiques démontre le génie synthétique de l'auteur⁹.

Ané, 1986, 91-93, opte pour l'époque d'Auguste, soit aux environs de 30 av. J. C. Cette hypothèse est défendue par J. VILCHEZ-LINDEZ, *Sabiduria* (= SA), Nueva Biblia Española, Sapienciales V, Estella, Navarra, 1990. Le débat reste ouvert et les derniers ouvrages publiés n'apportent pas d'éléments déterminants nouveaux.

² Parmi les commentaires les plus récents: E. G. CLARKE, *The Wisdom of Solomon*, The Cambridge Commentary on the New English Bible, Cambridge, 1973; L. ALONSO SCHOKEL-E. ZURRO-J.M. VALVERDE, *Sabiduria*, Los Libros Sagrados 17, Madrid, 1974; M. CONTI, *Sapienza*, Nuovissima Versione della Bibbia, Rome, 1975; D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible XLIII, New York, Doubleday, 1979; D. GEORGI, *Weisheit Salomos*, Jüdische Schriften aus hellenistischen-römischer Zeit III/4, Gütersloh, 1980, 391-478; C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon* (= LSS), 3 vol., Paris, Gabalda, 1983-1984-1985; G. SCARPAT, LS (cité n. 1); J. VILCHEZ-LINDEZ, SA (cité n. 1); A. SISTI, *Il libro della Sapienza*, Assise, Porziuncola, 1992. — Seul D. Georgi, 394, s'écarte légèrement de la position commune en affirmant que «le livre ne présente pas les caractéristiques d'un écrivain, mais ceux d'une école, c'est-à-dire d'une école avec une longue tradition».

³ Voir p. ex. M. Priotto, «Il significato del confronto Egitto – Sodoma in Sap 19,13-17» (= SC), dans *Rivista Biblica* 32 (1984) 369-394 et P. Beauchamp, «Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse» (= SCJ), dans *Biblica* 45 (1964) 490-526, qui divergent dans leur division du chapitre 19.

⁴ Tel est le cas, par exemple, de 17,1a, sur le rôle duquel divergent les avis de L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce, Esegese di Sap 17,1-18,4* (= NP), AnBib 135, Roma, P.I.B., 1995, et P. DUMOULIN, *Entre la Manne et l'Eucharistie, Étude de Sg 16,15-17,1a, La Manne dans le livre de la Sagesse, synthèse de traditions et préparation au Mystère Eucharistique* (= ME), AnBib 132, Roma, P.I.B., 1994. Ces versets qui ressemblent à des maximes ou à des cris de louange sont des phrases indépendantes qui brisent élégamment le rythme des strophes.

⁵ Voir C. LARCHER, LSS (cité n. 2), I, 86-92.

⁶ Pour un état de la question, voir P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza, Struttura e genere letterario* (= LSG), Supplementi alla Rivista Biblica, Brescia, Paideia, 1984, et le récent commentaire de J. VILCHEZ-LINDEZ, SA (cité n. 1), 15-51.

⁷ Voir A.-M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël*, Lectio Divina 1, Paris, Cerf, 1946, 187.

⁸ P. Beauchamp, SCJ (cité n. 3), 494, le montre à propos du cosmos. Les ouvrages qui étudient les chapitres 16 à 19, cités n. 21 à 33, constatent tous que les parties traitées ont été préparées par de nombreuses allusions dans la première partie de Sagesse.

⁹ Voir J.-M. REESE, *Hellenistic influence on the book of Wisdom and its consequences*, AnBib 41, Rome, P.I.B., 1970, 391-399. L'auteur y offre un riche panorama des procédés de flash-back et de développements d'une même thématique tout au long de Sagesse: 123-145.

Le genre littéraire du livre a été identifié comme épидictique. La troisième partie, communément appelée «le *midrash* de Sagesse», est inséparable des deux autres: elle constitue la «*syncrisis*»¹⁰ de l'ouvrage: c'est une présentation antithétique d'Israël et de l'Égypte qui, en sept diptyques, présente le sort opposé des deux nations, en fonction de leur réponse à l'enseignement exposé dans les deux premières parties.

Malgré l'unité du livre, les trois sections de cette œuvre ont jusqu'à présent bénéficié d'un destin fort différent dans la pensée chrétienne.

La liturgie catholique post-conciliaire en offre une preuve flagrante¹¹: elle ne prend réellement en considération que les deux premières parties de Sagesse, avec une prédilection pour le chapitre 3, en raison de sa doctrine eschatologique, et les discours du Pseudo-Salomon sur la Sagesse dans les chapitres 6 à 9. Les chapitres 10 à 19 n'intéressent pratiquement pas. La liturgie ne propose aux fidèles que des extraits de la première digression (11,15 – 12,27) et passe sous silence six des sept diptyques.

La théologie a, elle aussi, puisé dans le texte de Sagesse avec beaucoup de partialité. La première partie du livre constitue un point d'appui indispensable pour l'eschatologie chrétienne et fait l'objet d'études ou d'utilisations nombreuses¹². La deuxième partie propose, aux mystiques, une mine précieuse sur l'amour de la sagesse et, aux philosophes, d'innombrables occasions d'étudier la pensée grecque sous-jacente au livre; la perle de choix, concernant la préexistence des âmes, que sont les versets 8,19-20 bénéficie d'un intérêt particulier¹³. La troisième partie, la *syncrisis* de l'ouvrage, est, quant à elle, tombée dans l'oubli jusqu'à ces dernières années: les théologiens n'y faisaient presque jamais référence¹⁴.

¹⁰ Pour un état de la question, voir Gilbert, SS (cité n. 1), 77-87.

¹¹ Voir J. Hennig, «The Book of Wisdom in the Liturgy», dans *Catholic Biblical Quarterly* 14 (1952) 233-236. — La liturgie eucharistique utilise peu de lectures tirées de Sagesse: lectures dominicales: 1,13-15; 2,23-25 (13^e dimanche, année B); 2,12.17-20.25 (15^e dimanche, année B); 6,12-16 (32^e dimanche, année A); 7,7-11 (28^e dimanche, année B); 9,13-18 (23^e dimanche, année C); 11,22 – 12,2 (31^e dimanche, année C); 12,13.16-19 (16^e dimanche, année A); 18,3.6-9 (19^e dimanche, année C); lectures de semaine: une lecture continue durant la 32^e semaine du temps ordinaire des années impaires: 1,1-7; 2,23 – 3,9; 6,1-11; 7,22 – 8,1; 13,1-9; 18,4-14b (un seul texte est extrait des diptyques: du ch. 18). Il faut ajouter: 2,1a.12-22 (4^e vendredi de Carême); 3,1-9 (commun des martyrs et défunts); 4,7-15 (commun des défunts). Dans la liturgie des heures, seuls sont proposés à la méditation: Sg 3,1-15 (martyrs); 5,1-15 (saints) et 7,7-16.22-30 (docteurs de l'Église); durant la 30^e semaine du temps ordinaire: Sg 1,1-15; 1,16 – 2,1a.10-24; 3,1-19; 6,1-27; 7,15-30; 8,1-21b; 11,20b – 12,2.11b-19. Il résulte de cette liste que la *syncrisis* de Sg 11-19 est presque passée sous silence.

¹² Voir, par exemple, M.-J. Lagrange, «Le livre de la Sagesse. Sa doctrine des fins dernières», dans *Revue Biblique* 4 (1907) 85-104; R. SCHÜTZ, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Paris-Strasbourg, 1935. M. KOLARCIK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6, A Study of literary Structure and Interpretation* (= AD), AnBib 127, Rome, P.I.B., 1991, n'étudie pas non plus l'apport de Sg 10-19 pour l'eschatologie.

¹³ L'étude en a été reprise récemment par M. Adinolfi, «La dicotomia antropologica platonica e Sap 8,19-20», dans *Parola e Spirito, Studi in onore di Settimio Cipriani* (ed. C.C. Marcheselli), Supplementi alla Rivista Biblica, Brescia, Paideia, 1982, 145-155.

¹⁴ C'est une heureuse surprise de voir H. U. Von BALTHASAR lui consacrer quelques pages de *La*

Les biblistes ne s'y intéressaient pas davantage, voire même la dénigraient ouvertement. En 1964, Paul Beauchamp affirmait: «avec les appréciations portées sur la troisième partie, on pourrait composer un florilège homogène et peu encourageant»; il illustre cette affirmation par une série d'exemples significatifs¹⁵. En effet, pour ce qui est de l'exégèse proprement dite, la bibliographie complète de Sagesse établie par le Père Maurice Gilbert, en 1982¹⁶, met en évidence un phénomène curieux, analogue à ce qui vient d'être observé concernant la liturgie et la théologie: le *midrash* de *Sg 10-19* n'a guère intéressé les chercheurs jusque vers les années 1980. Alors qu'une quarantaine d'articles sont consacrés aux cinq premiers chapitres et une trentaine aux quatre suivants, moins de cinquante seulement étudient la seconde moitié du livre, les dix derniers chapitres. Encore faut-il souligner que la plupart d'entre eux analysent les chapitres 12 à 15, c'est-à-dire justement les chapitres qui ne constituent pas la relecture des événements de l'Exode, mais les motivations de l'action divine dans l'histoire, ce que M. Gilbert appelle «la critique des dieux». Restent finalement huit articles, assez brefs et d'ordre général, sur l'ensemble de la *syncrisis* et une dizaine de petits articles sur des points de détail, dont huit sur le seul chapitre 18. Ces articles concentrent généralement leur intérêt sur un ou quelques versets du texte.

Le travail précurseur de P. Beauchamp sur la finale de Sagesse¹⁷ a attiré l'attention sur l'importance de *Sg 11-19* pour l'eschatologie. Il convient de considérer ces chapitres au même titre que les cinq premiers du livre. L'auteur invite aussi à une étude plus approfondie du livre de la Sagesse dans son ensemble pour mieux comprendre les liens entre les révélations de l'Ancien et du Nouveau Testament sur la doctrine des fins dernières. C'est pourtant à M. Gilbert que revient le mérite d'avoir systématiquement mis les spécialistes sur cette piste de recherche. Son travail sur «La critique des dieux»¹⁸ et ses nombreux articles consacrés à la *syncrisis*¹⁹ ont mis en

Gloire et la Croix, III: *Théologie, Ancienne Alliance* (trad. R. Givord) (= GC III), Paris, Aubier, 1974, 311-312.

¹⁵ SCJ (cité n. 3), 492, n. 4.

¹⁶ Bibliographie publiée dans C. Larcher, LSS (cité n. 2), I, 11-48.

¹⁷ SCJ (cité n. 3), que complète «La cosmologie religieuse de Philon et la lecture de l'Exode par le livre de la Sagesse: le thème de la manne» (= CR), dans *Philon d'Alexandrie. Colloques nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris, 1967, 207-219.

¹⁸ Voir CD (cité n. 1).

¹⁹ Sont de particulière importance: «La connaissance de Dieu selon le livre de la Sagesse» (= CDL), dans *La notion biblique de Dieu, le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (éd. J. Coppens), Leuven-Gembloux, Duculot, 1976, 191-210; *La philanthropie de Dieu, Exégèse de Sg 11,15-12,27* (= PD), Notes de cours photocopiées, Rome, P.I.B., 1976; «Les raisons de la modération divine (Sg 11,21-12,2)» (= RM), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de H. Cazelles*, dans *Alter Orient und Altes Testament* (= AOAT) 212 (1981) 149-162; «Il cosmo secondo il libro della Sapienza» (= CL), dans *Il cosmo nella Bibbia* (éd. G. de Gennaro), Naples, 1982, 189-199; «On est puni par où l'on pêche (Sg 11,16)» (= OE), *Mélanges M. Delcor*, dans AOAT 215 (1985) 183-191; SS (cité n. 1); «L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'Exode (Sg 10-19)» (= ADA), dans *El misterio della Palabra. Homenaje al prof. Alonso-Schökel*, Valencia-Madrid, 1987, 207-225; «La relecture de Gn 1-3 dans le livre de la Sagesse», *La création dans l'Orient ancien*, *Lectio Divina* 127, Paris, Cerf, 1987, 323-344.

lumière la richesse théologique de ces dix chapitres. Ce travail personnel ne saurait faire oublier les diverses thèses qu'il a dirigées et qui ont conduit, au cours de ces dix dernières années, à la publication d'intéressants ouvrages d'exégèse sur les chapitres 16, 17 et 18. De nouvelles études sur le chapitre 19 et sur certains thèmes de ces chapitres²⁰ ont aussi vu le jour. Cette recherche exégétique concertée pourrait produire ses fruits dans la recherche dogmatique.

I. QUELQUES ANALYSES RÉCENTES SUR LES DIFFÉRENTS PASSAGES

Sous l'impulsion de M. Gilbert et de P. Beauchamp, les études se sont multipliées, ces dernières années. Voici, rapidement, le contenu de ces ouvrages destinés à des spécialistes en exégèse.

1. Le «signe de salut» (Sg 16,5-14)²¹

Dans son étude sur la tradition relative au «serpent d'airain», H. Maneschg consacre un long chapitre à la relecture de cet épisode dans le livre de la Sagesse. Son travail exégétique a l'immense avantage de situer le passage de Sagesse dans l'ensemble d'une tradition plus ancienne et d'en voir les prolongements jusque dans les textes du Nouveau Testament. Ainsi il peut dégager l'originalité de cet écrit et montrer ses relations étroites avec Jn 3,14. Il insiste principalement sur le fond judaïque de la tradition développée par le Pseudo-Salomon et relève trois

²⁰ Voici les principaux articles et monographies parus sur ces chapitres depuis 1985. — Articles: G. Scarpat, «Una singolare definizione della paura (Sap 17,11s)», dans *Sapienza antica, Studi in onore di Domenico Pesce*, Parme, 1985, 261-268; P. T. van Rooden, «Die Antike Elementarlehre und der Aufbau von Sapientia Salomonis 11-19», dans *Tradition and Reinterpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of J. C. H. Lebram*, Leiden, 1986, 81-96; J. R. Busto Saiz, «La intención del midrash del libro della Sabiduría sobre el Exodo», dans *Salvación en la Palabra. En memoria del profesor A. Díez-Macho*, Madrid, 1988, 63-78; M. Dell'Omo, «Creazione, storia della Salvezza e destino dell'uomo. Il significato e l'attualità spirituale del Capitolo 19 della Sapienza» (= CS), dans *Rivista Biblica* 37 (1989) 317-327; M. Priotto, «Giuditta e Sapienza: due aspetti dell'atteggiamento dei popoli di fronte a Israele» (= GS), dans *Ricerche storico-bibliche* 1 (1990) 47-70; M. Kolarcik, «Creation and Salvation in the Book of Wisdom» (= CS), dans *Creation in the Biblical Traditions* (éd. R. J. Clifford – J. J. Collins), Catholic Biblical Quarterly Monographic Serie 24, Washington, 1992, 97-107. — Monographies (voir aussi notes 12 à 19): J. I. POCK, *Sapientia Salomonis, Hieronymus' Exegese des Weisheitsbuches im Licht der Tradition*, Graz, 1992; U. SCHWENK-BRESSLER, *Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1-15 und Teilen der Wüsten-tradition in Sap 10-19*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 32, Francfort-s.-M., 1993.

²¹ Voir H. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21, 4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur, Ein traditionsgeschichtliche Studie* (= EE), Francfort-s.-M.-Berne, 1981, 101-191; Id., «Gott, Erzieher, Retter und Heiland seines Volkes. Zur Reinterpretation von Num 21,4-9 und Weish 16,5-14», dans *Biblische Zeitschrift* 28 (1984) 214-229.

caractéristiques principales du *midrash* de Sagesse: 1) l'idéalisation du passé comme paradigme pour la communauté actuelle; 2) une exégèse qui se sert de points précis du récit biblique pour en donner une interprétation en un «*midrash* qui constitue un nouveau récit»; une multitude de points communs avec la Haggada (interprétation traditionnelle des récits) palestinienne et hellénistique, dont la centralité de la Loi, la faiblesse des «mages» et la présentation antithétique de l'action divine envers les hommes²².

2. *Le «pain du ciel»* (Sg 16,15-17,1a)²³

P. Maiberger effectue un travail similaire à celui de H. Maneschg à propos des traditions sur la manne, réservant une part de son étude à la relecture du livre de la Sagesse. L'ouvrage n'est pas dédié à Sg 16 et n'approfondit pas la spécificité de ce texte, mais le situe avec précision dans l'ensemble des traditions judéo-palestiniennes.

Plus récemment, dans une thèse dirigée par M. Gilbert, nous avons étudié la structure et le vocabulaire de la quatrième antithèse de la *syncrisis*, en tentant de dégager les thèmes principaux développés dans la relecture de l'épisode concernant le don de la manne: nourriture, création, parole et connaissance, prière, immortalité. Ces thèmes ont été comparés avec les différentes traditions sur la manne à l'époque où fut écrit le livre de la Sagesse, en commençant par les données bibliques, puis en étudiant le judaïsme ancien et les développements apportés par Philon d'Alexandrie. Nous avons mis l'accent sur le rapport entre la manne, nourriture d'immortalité, et le rôle de la nourriture dans la célébration des mystères. Dans tous les domaines abordés, le livre de la Sagesse présente une synthèse des différentes traditions, tout en conservant une originalité propre sur le plan de la connaissance métaphysique. Celle-ci place le Pseudo-Salomon en position de supériorité par rapport aux autres traditions, tant pour le contenu que pour la méthode.

3. *La «nuit de peur et de lumière»* (Sg 17,1 – 18,4)²⁴

Le livre que L. Mazzinghi vient juste de publier propose une étude détaillée du vocabulaire et de la structure du quatrième diptyque. Cette thèse, dirigée par M. Gilbert et R. Le Déaut, effectue d'intéressants parallèles avec la tradition juive, les écrits de Philon et la littérature grecque, en particulier en ce qui concerne les mystères. La part réservée au Nouveau Testament et aux Pères est

²² EE (cité n. 21), 188-189.

²³ Voir P. Beauchamp, CR (cité n. 17); P. MAIBERGER, *Das Manna, Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung*, Wiesbaden, 1983; P. DUMOULIN, ME (cité n. 4).

²⁴ Voir L. MAZZINGHI, NP (cité n. 4).

restreinte, mais l'ouvrage ouvre d'extraordinaires perspectives sur les liens culturels du Pseudo-Salomon avec l'hellénisme et met en valeur la dimension métaphysique sous-jacente au *Midrash*. L'auteur, en effet, parvient à la conclusion que «la rencontre entre la ligne prophétique (théologie de l'histoire) et la ligne sapientielle (théologie de la création) dans une perspective eschatologique constitue l'une des plus intéressantes nouveautés de Sg. Le salut — comme la condamnation — passe par le cosmos et, à travers le cosmos, l'histoire et l'eschatologie se soudent»²⁵.

L. Mazzinghi ajoute que cette triple dimension est inséparable d'une lecture contemplative propre à Sagesse: «Nous nous trouvons devant une relecture et une actualisation de l'Histoire Sainte... Les allusions au monde grec, en particulier au monde de la magie, des mystères, au langage des "descentes aux enfers" sont le signe de cette volonté d'actualiser l'histoire passée... Dans cette relecture apparaît cependant une originalité du livre de la Sagesse...: le contexte de prière. L'usage du "Tu" divin est un moyen supplémentaire dont notre auteur se sert pour faire percevoir comme présent un fait passé»²⁶.

4. La première Pâque (Sg 18,5-25)²⁷

M. Priotto a étudié la sixième antithèse de Sagesse, une fois encore sous la direction de R. Le Déaut et de M. Gilbert. Ce travail, particulièrement soigné, est une recherche exégétique sur le texte; il ne s'intéresse pas, sinon accidentellement, aux échos de ce passage dans le Nouveau Testament et l'œuvre des Pères. Il confirme cependant qu'«à l'époque de Sagesse, la Pâque est devenue une clef théologique pour interpréter toute l'Histoire du Salut»; il affirme la dimension eschatologique du récit dans lequel «mort et salut assument, selon toute vraisemblance, une signification qui transcende le simple plan physique et qui, par conséquent, caractérise fortement, sur le plan théologique, la réévocation historique des épisodes»²⁸.

Comme H. Maneschg, M. Priotto met en relief l'enracinement judaïque profond du texte de Sagesse, concluant même que «c'est dans la liturgie que l'Israël de toute époque peut rencontrer et vivre le don du Salut»²⁹. Finalement il remarque que l'auteur de Sagesse réalise une «actualisation des merveilles du salut pour son époque».

²⁵ *Ibid.*, 290.

²⁶ *Ibid.*, 297.

²⁷ Voir M. PRIOTTO, *La prima Pasqua in Sap 18,5-25. Rilettura e attualizzazione* (= PP), Supplementi alla Rivista Biblica, Bologna, Dehoniane, 1987.

²⁸ *Ibid.*, 228.

²⁹ *Ibid.*, 230.

5. *La comparaison entre Sodome et l'Égypte (Sg 19,13-17)*³⁰

Dans un article antérieur à la publication de sa thèse, M. Priotto avait proposé une structure de *Sg 19* qui illumine un chapitre demeuré jusqu'ici particulièrement obscur quant à sa structure et au rôle précis des versets 13 à 17. La structure proposée diffère légèrement de celle de P. Beauchamp. Elle permet de percevoir l'intérêt du texte:

«comme il s'agit de l'ultime diptyque, il acquiert une signification typologique, par lequel l'auteur passe, avec un grand naturel, du plan historique au plan eschatologique, et la description eschatologique est permise, en transparence, par la création, ainsi nous avons une synthèse merveilleuse des trois moments de l'Histoire du Salut: Exode, Création, Eschatologie».³¹

Partant des versets étudiés, Priotto définit l'intérêt du *midrash* de Sagesse, dans la conclusion de son étude: «En un texte bref, et bien qu'au moyen d'un langage un peu difficile et hermétique, l'Auteur nous a laissé une page de haute théologie biblique, où le profond regard de sa foi a réuni en une admirable synthèse le passé et le futur avec un message pour le présent. Et le message à la communauté d'Alexandrie est un message d'espérance: l'histoire est guidée par Dieu!».³²

6. *Le salut corporel des justes (Sg 19,18-21)*³³

L'inégalable article de P. Beauchamp trouve un écho dans les études de M. Kolarcik, qui confirment de façon nette l'intentionnalité eschatologique de l'ensemble du livre de la Sagesse. Beauchamp a su, le premier, démontrer que les expressions utilisées dans la finale de Sagesse ne peuvent être lues sans référence aux cinq premiers chapitres du livre et que, par conséquent, la *syncrisis* sert d'illustration à la thèse exposée dans la première partie de Sagesse. Il en tire des conséquences qui ouvrent des perspectives nouvelles sur l'eschatologie de Sagesse, la libérant d'une anthropologie purement dualiste, telle que les premiers chapitres peuvent la laisser supposer, et ouvrant l'hypothèse d'un salut définitif qui inclut la dimension corporelle, voire même cosmique.

Les différents ouvrages que nous venons de passer en revue ne couvrent pas toute la *syncrisis*. Certains passages de celle-ci demeurent encore inexplorés. En particulier la première plaie, celle du chapitre 11, n'a encore fait l'objet d'aucune publication (celle-ci ne saurait tarder, car une thèse est en cours), reste aussi à faire

³⁰ M. Priotto, SC (cit. n. 3).

³¹ *Ibid.*, 376.

³² *Ibid.*, 394.

³³ Voir P. Beauchamp, SCJ (cit. n. 3) et M. Kolarcik, CS (cit. n. 20), et AD (cit. n. 12), 113ss.

l'étude du chapitre 12 et un travail complet sur le chapitre 19. Quand de tels travaux auront été effectués, l'ensemble du *midrash* sera couvert par des ouvrages scientifiques.

Un problème majeur demeure cependant: étant principalement philologiques et exégétiques, les études spécifiques morcellent la vision du Pseudo-Salomon. La place laissée à la synthèse théologique est souvent exiguë, voir absente dans certains cas. Ceci répond à un genre littéraire choisi en fonction d'une conception de la science biblique. Mais ce travail exégétique, qui est indispensable, n'a en soi rien de spécifiquement chrétien, il doit être mis par les théologiens au service de la Révélation, c'est-à-dire du message contenu dans la Parole de Dieu. Les commentaires du livre de la Sagesse qui ont proliféré depuis quelques années³⁴ n'offrent, quant à eux, guère d'éléments nouveaux pour une synthèse théologique: ce n'est pas leur objet.

Il importerait désormais, sur la base des études effectuées, de faire œuvre de théologie biblique, pour porter les découvertes d'un niveau textuel à celui d'une réflexion théologique, et d'offrir des pistes nouvelles à la dogmatique. La mise en lumière d'un texte jusque là négligé, et de valeurs contenues dans la Révélation biblique mais encore non exploitées, doit donner un élan nouveau à une théologie dont l'âme réside dans l'Écriture Sainte. Notre article ne prétend pas réaliser, en quelques pages, la synthèse souhaitée, il voudrait seulement rassembler quelques éléments-clefs, communs à tous ces travaux, pour inviter à prendre en compte ces nouvelles données.

II. QUELQUES AXES D'UNE CONSTRUCTION

Les articles de P. Beauchamp sur les derniers versets de Sagesse ont mis en lumière le but ultime du livre de la Sagesse: le salut de l'homme et de tout dans l'homme. Les récentes études partielles que nous venons de présenter confirment toutes cette intention. La portée eschatologique du texte ne constitue pas seulement un point d'arrivée pour l'auteur de Sagesse, elle jette une lumière indispensable sur les différents diptyques: c'est en fonction de ce but qu'a été rédigé l'ensemble du *midrash*, chaque passage est élaboré au service d'une relecture eschatologique de l'Histoire Sainte.

Les articles de M. Gilbert ont davantage concentré l'attention sur les motivations théologiques de l'action divine à travers l'histoire des hommes, telles que les perçoit l'auteur inspiré.

³⁴ Voir les commentaires indiqués à la n. 2.

Les thèses de doctorat qui analysent différents chapitres, quant à elles, établissent que chaque antithèse de la *syncrisis* est une pierre choisie et finement ciselée, tant sur le plan littéraire que théologique. Chacune d'entre elles paraît ajustée aux autres dans la construction que constitue la troisième partie du livre de la Sagesse. L'écrivain sacré a ordonné sa pensée suivant des lignes directrices que M. Gilbert a mis en valeur. Il est ainsi parvenu à la clef de voûte qu'à identifiée P. Beauchamp. On peut résumer en quelques points fondamentaux les constantes qui structurent l'ensemble de la *syncrisis*. Sans reprendre chacune des antithèses, nous les illustrerons à l'aide de passages tirés du quatrième diptyque concernant la manne (Sg 16,15-17, 1a), puisqu'il constitue le cœur des prodiges de l'Exode³⁵.

1. Le but de l'action divine

Le livre de la Sagesse présente une voie de salut universel, selon l'affirmation conclusive de la prière de Salomon qui introduit le grand *midrash*: «Ainsi ont été rendus droits les sentiers de ceux qui sont sur la terre... et par la Sagesse, ils ont été sauvés» (9,18).

Cette idée est reprise en conclusion: «Ton peuple faisait l'expérience d'un merveilleux voyage, car la création entière, en sa propre nature, était encore de nouveau façonnée, se soumettant à tes ordres, pour que tes enfants fussent *gardés indemnes*» (19,5-6); «tu n'as pas négligé, en tout temps et en tout lieu d'être à ses côtés pour le *protéger*» (19,22).

Paul Beauchamp montre que ce salut s'étend à toutes les dimensions de la création: assumant jusqu'aux «chairs des vivants» (19,21), il est offert à tout être et à tout dans l'être, comme le suggère Sg 16,7: «Celui qui se tournait vers lui était sauvé, non par ce qu'il contemplait, mais par Toi, le *Sauveur de tous*». La même pensée se retrouve en Sg 16,25-26: «Ton *don nourricier universel*... ta Parole *conserve* [dans l'être] ceux qui croient en toi».

2. Les principes de l'action divine

Pour réaliser le salut universel, Dieu agit selon deux principes fondamentaux, qui sont discernés par le Pseudo-Salomon et exposés dès le début de la *syncrisis*. Le premier principe est celui de la rétribution adaptée: «On est puni par où l'on pêche» (11,16)³⁶.

³⁵ P. BIZZETI, LSG (cité n. 6), 101-104, a montré l'existence d'une structure concentrique des sept diptyques de Sg 11-19, donnant au diptyque sur la manne une position éminente. Cette thèse est confirmée par la réminiscence du prodige dans les versets conclusifs du livre (Sg 19,21). Dans la suite de notre article, les citations du texte biblique sont faites sur la base de la traduction de la Bible de Jérusalem, avec des modifications que l'auteur a cru bon d'introduire pour rester proche du texte grec.

³⁶ M. Gilbert, OE et PD (cités n. 19).

Le second principe, intimement lié au premier, est celui de la vertu ambivalente de toute intervention divine, en fonction des dispositions des destinataires: en Dieu sont unies la justice et la miséricorde³⁷. Or, l'une ou l'autre peuvent être manifestées au travers d'une même action divine, lorsque celle-ci réalise soit la récompense des justes, soit la punition des impies: «Lorsqu'ils apprirent que cela même qui les châtiât était un bienfait pour les autres, ils reconnurent le Seigneur» (11,13).

Ces deux principes sont réaffirmés tout au long de la *syncrisis*; en 16,1-2, après les digressions des chapitres 11,15 – 15,19, ils sont repris ensemble et de manière explicite: «Ils ont été châtiés justement par des êtres semblables [à ceux qu'ils honoraient d'un culte impie] [et] au lieu de ce châtiment, tu as accordé un bienfait à ton peuple».

3. Le motif de l'action divine: la bonté de Dieu³⁸

Le Dieu de Sagesse se présente comme un Dieu «ami des hommes»; l'expression, utilisée, pour la Sagesse divine, dès *Sg* 1,6 puis reprise en 7,22-23, est attribuée à Dieu au début de la *syncrisis* en 11,16. *Sg* 11,24 confirme: «Tu as pitié de tous parce que tu peux tout, tu fermes les yeux sur les péchés des hommes pour qu'ils se repentent. Tu aimes, en effet, tout de qui existe».

Cet amour universel est inséparable de la toute-puissance divine, il met en mouvement la toute-puissance, et celle-ci, en retour, manifeste l'amour qui la mobilise. Ce motif est récurrent sous diverses formes tout au long des diptyques; citons seulement les termes de *Sg* 16: «Pain ayant la capacité de toute saveur et adapté à tous les goûts, Ta substance manifestait ta douceur envers tes enfants» (16,21). «Tes fils que tu as aimés, Seigneur» (16,26).

4. La réponse fondamentale de l'homme

Face à cet amour tout-puissant de Dieu, l'attitude de l'homme se doit d'être un amour exclusif, manifesté par le culte. L'idolâtrie constitue par conséquent le péché par excellence³⁹. En revanche la louange est le signe de la justice, et, dès lors, le Pseudo-Salomon la pratique. Ainsi la *syncrisis* de Sagesse peut être définie comme une «anamnèse hymnique»⁴⁰, car elle constitue un mémorial sapientiel qui s'inscrit dans un chant de louange des justes ayant traversé la Mer Rouge. Ceci est rappelé en ouverture et en final du *midrash*: «Aussi les justes dépouillèrent-ils les impies; ils

³⁷ Voir P. DUMOULIN, ME (cité n. 4), 9-10; L. MAZZINGHI, NP (cité n. 4), 289.

³⁸ Voir M. GILBERT, PD et RM (cités n. 19).

³⁹ Voir M. GILBERT, CD (cité n. 1), 273-274.

⁴⁰ M. Gilbert, ADA (cité n. 19).

célébrèrent, Seigneur, ton saint Nom et, d'un cœur unanime chantèrent ta main secourable; car ta Sagesse ouvrit la bouche des muets et elle rendit claire la langue des tout-petits» (Sg 10,20-21). «La Mer Rouge devint un libre passage... Comme des chevaux, ils étaient à la pâture, comme des agneaux, il bondissaient, en te célébrant, Seigneur, toi leur Libérateur. Et ils se souvenaient encore des événements de leur exil...» (Sg 19,7-10).

Dans cette vaste prière, la relation avec Dieu s'exprime par un tutoiement confiant, qui caractérise la troisième partie de Sagesse. On le trouve tout au long du chapitre 16, par exemple en 16,28-29: «Il faut devancer le soleil pour ton action de grâce et te rencontrer au lever de la lumière» et dans le cri de 17,1a: «Oui tes jugements sont grands et difficiles à décrire».

5. *Le cosmos, lieu et instrument de l'action eschatologique*⁴¹

Le cosmos constitue le lieu et le moyen du Jugement en marche. Il est le serviteur, le «combattant» de Dieu dans son action envers les hommes tout au long du chemin de libération. Ce cosmos ne disparaît pas au terme du voyage, lors du jugement final: il n'est pas anéanti, mais transformé. C'est un cosmos renouvelé «diversement accordé» qui est manifesté au terme de l'Exode, mais les «merveilles du chemin» ont donné le modèle de cette création transfigurée (Sg 19,18). Beauchamp a fortement insisté sur le rôle du cosmos dans la *syncrisis*, au point d'y voir un «troisième personnage» dans les antithèses, ce qui «distingue la troisième partie de la *syncrisis* classique». Il voit dans cet univers un «*tertium quid*, à la fois théâtre de la compétition et distributeur des châtiments et des récompenses»⁴².

Pourtant le cosmos ne saurait être mis sur le même plan que les deux destinataires de l'action divine que sont les Égyptiens et les Israéliens. Totalement passif face à la volonté divine, l'univers ne saurait être le sujet d'une réponse libre qui fait d'Israël et de l'Égypte des partenaires de Dieu, soumis au jugement. Mais il est vrai que le cosmos est partout présent, comme le soulignent tous les commentateurs⁴³. Ce «cosmos» est mentionné en 16,7: «Le cosmos combat pour les justes».

Il est appelé «fondation, création» en Sg 16,24, mais l'idée reste la même: l'univers est l'instrument de la volonté divine. Sg 16,24 reprend cette pensée, exprimée à propos du cosmos en 16,7 et déjà préparée en 5,17.20; il annonce la reprise de 19,6⁴⁴:

⁴¹ Voir P. Beauchamp, SCJ (cité n. 3) et CR (cité n. 17); M. Gilbert, CL (cité n. 19); J. J. Collins, «Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age», dans *History of Religions* 17 (1977-78) 121-142; P. T. van Rooden, AE (cité n. 20).

⁴² P. Beauchamp, SCJ (cité n. 3), 497.

⁴³ P. DUMOULIN, ME (cité n. 4), 86-95; M. PRIOTTO, PP (cité n. 27), 214-216; L. Mazzinghi, NP (cité n. 4), 175; G. Scarpat, LS (cité n. 1), 344.

⁴⁴ Citée supra p. 236.

«La création, obéissant à Toi, Celui qui fait [l'Œuvrier], se tend pour le châtement contre les injustes et se détend pour le bienfait envers ceux qui se confient en Toi» (Sg 16,24).

6. *Le temps, composante essentielle du salut*

Si la centralité du thème cosmique a été notée dans les différents travaux, l'importance du temps semble avoir échappé à la vigilance de la plupart des chercheurs. Pourtant il est, avec le cosmos, une composante essentielle de l'action salvatrice, comme le rappelle le cri final de Sagesse: «Tu n'as pas négligé, *en tout temps et en tout lieu*, de l'assister» (19,22).

En fait, son rôle apparaît fondamental pour le jugement, dès les premiers chapitres du livre (2,4; 3,7; 4,13), parce que la connaissance des temps constitue le premier don de la Sagesse divine. Sg 7,18 et 8,8 l'affirment avec insistance: «C'est Dieu qui m'a donné une connaissance infaillible des êtres, pour connaître la structure du monde et l'activité des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, les alternances des solstices et les changements des saisons... [La Sagesse] connaît le passé et conjecture l'avenir».

Au chapitre 16, un indice de ce rôle essentiel du temps se trouve dans le fait que la quête «d'action de grâce» n'admet aucun retard: «Afin qu'il soit su qu'il faut devancer le soleil pour ton action de grâce et au lever de la lumière te rencontrer» (16,28). De même que l'univers entier est soumis à Dieu, le temps, régi par la Sagesse, lui appartient; l'homme doit rendre à Dieu, par la louange, ce temps dont il bénéficie. On comprend alors que non seulement le cosmos, mais aussi l'histoire, forment le «*tertium quid*» dont parle Beauchamp. La *syncrisis* est-elle d'ailleurs autre chose qu'une relecture de l'histoire pour y découvrir les traces de la Sagesse et participer ainsi du salut définitif et incorruptible (9,17-18 et 19,10)?

7. *Le Logos, principe de l'action de Dieu*

Les différentes études des antithèses de la *syncrisis* manifestent que l'action de Dieu, dans l'espace et le temps, se réalise toujours par sa Parole. Ce qui est assez logique puisqu'en 9,1 l'auteur affirme: «Par ta Parole tu as fait l'univers». La Parole est un principe antérieur au Cosmos et totalement transcendant par rapport à lui. Véritable pont entre le ciel et la terre, elle est qualifiée d'attributs divins: «Ta Parole, Seigneur, guérit tout» (16,12); «Ta Parole conserve ceux qui croient en toi» (16,26); «Du haut des cieux, ta Parole toute-puissante s'élança du trône royal... elle touchait au ciel et se tenait sur la terre» (18,15); «C'est par la Parole qu'il eut raison de celui qui châtaient» (18,22)⁴⁵.

⁴⁵ M. PRIOTTO, PP (cit. n. 27), 203-207 refuse de voir dans ce verset une allusion au Logos.

Cette Parole est parfois présentée en termes plus spécifiques et identifiée à la Loi, mais il n'est pas évident que cette «Loi» soit, pour l'auteur, celle de Moïse, prise dans le sens strict de loi écrite, ou tout au moins qu'elle se limite à ce seul aspect⁴⁶: «Tes fils par qui devait être donnée au monde l'incorruptible lumière de la Loi» (18,4); «ils avaient un signe de Salut pour le rappel du commandement de ta Loi» (16,6).

Toutes les études parviennent aux mêmes conclusions: celles du primat de la Parole sur le cosmos et de son identification à la Loi, source de salut pour les justes. Cependant il est impossible de réduire la «Parole» de Sagesse au Logos philonien ou à la Torah vétérotestamentaire⁴⁷, car elle assume les deux caractéristiques des civilisations dont l'auteur a su réaliser la synthèse: elle acquiert une dimension supra-cosmique en même temps qu'elle conserve son caractère historique de Loi révélée. Le Logos de Sagesse, c'est l'intervention de ce qui est plus grand que le cosmos dans l'histoire du peuple saint, une intervention qui juge et sauve et dont les résonnances se propagent à tous les mondes créés, y compris le monde corporel et matériel⁴⁸. Cette action divine devient Loi pour l'univers. Il y a là un prélude extraordinaire au mystère de l'Incarnation, puisqu'il s'agit de l'intervention dans le temps et l'espace de Celui qui est hors du temps et de l'espace.

III. L'INTÉRÊT DU MIDRASH POUR LA COMPRÉHENSION DE LA RÉVÉLATION NÉOTESTAMENTAIRE

1. Le dialogue avec les cultures contemporaines

D'origine alexandrine, le livre de la Sagesse se place à l'aube de l'ère chrétienne, au confluent des principales cultures de son époque, juive, romaine et même de ce qui reste de la tradition égyptienne. Les études de Larcher⁴⁹ l'ont amplement démontré, en particulier pour ce qui concerne l'assomption des catégories de la philosophie grecque. Or c'est à cette culture du bassin méditerranéen, qu'est

⁴⁶ *Ibid.*, 102-103 et GS (cité n. 20), 69-70; L. MAZZINGHI, NP (cité n. 4), 240-263.

⁴⁷ Voir la conclusion de M. PRIOTTO sur la tradition du Logos juif et son utilisation en *Sg* 18: PP (cité n. 27), 232.

⁴⁸ Voir P. Beauchamp, SCJ (cité n. 3), 524-526: il est dommage que ce travail ne mette pas davantage en relief le rôle du Logos dans la résurrection de la chair. Beauchamp (p. 525) affirme que «l'auteur a seulement passé sous silence l'identité entre le premier corps et le deuxième, mais il n'envisage pas le salut sans le corps». Or, le moyen par lequel s'opère ce salut est affirmé en *Sg* 16,26: «c'est ta Parole qui conserve [dans l'être] ceux qui croient en toi» et toute notre étude montre que la manne, aliment pour le corps, est présentée comme un véritable «sacrement» de la Parole.

⁴⁹ *Études sur le livre de la Sagesse* (= EL), Paris, Gabalda, 1969.

confronté le Christ, tant par ses voyages dans les territoires de Tyr et de Sidon ou de la Décapole que par ses contacts avec les Juifs provenant du judaïsme de la Diaspora et même avec des convertis d'origine païenne (l'intervention des «Grecs» en *Jn 12,20-22* suscite la prophétie sur la Glorification du Fils de l'Homme). C'est aussi de la culture de Jean, de Paul, de Philippe, de Marc, de Luc, etc... Les luttes du premier siècle entre les différents courants à l'intérieur de l'Église ne peuvent se comprendre sans une connaissance approfondie de cette culture judéo-hellénistique. Étudier les écrits néotestamentaires sans référence au livre de la Sagesse, sans approfondir la théologie dont il témoigne, serait, dès lors, un manque grave. Ajoutons qu'on ne saurait passer des écrits admis par le canon juif au message du Nouveau Testament en ignorant les écrits refusés par les rabbins à la fin du premier siècle, ce serait un contre-sens historique, malheureusement fréquent. Une étude approfondie de la théologie de Sagesse est donc incontournable, surtout pour les Églises qui reconnaissent la canonicité du livre.

2. *Un écrit authentiquement juif*

L'influence du monde grec ne saurait faire oublier les origines typiquement juives du texte. Comme l'ont montré M. Priotto et L. Mazzinghi, la *syncretis* de Sagesse offre d'intéressantes informations sur la compréhension profonde de la liturgie hébraïque contemporaine au Christ dans la Diaspora. Cette époque, que désigne le terme d'«intertestament», est mal connue. Or, grâce à la Sagesse, nous bénéficions d'une source précieuse sur le judaïsme du premier siècle qui ne saurait être assimilé à celui qui est né du «synode» de Yamnia à la fin du premier siècle. Car ce synode a opéré un tournant décisif dans le judaïsme: il se situe après la disparition du temple et du sacerdoce, à une époque où les pharisiens ont été contraints à un travail de recentrement sur les vérités fondamentales de la Loi mosaïque en partant d'une sélection opérée dans la tradition. Or la Sagesse de Salomon, en dialogue polémique avec le monde grec, présente une synthèse du message, que la sagesse juive a voulu offrir au monde avant ce mouvement de repli. Cette synthèse, unique en son genre, les Juifs de la Diaspora ont éprouvé le besoin de la définir aussi pour eux-mêmes: l'auteur avait conscience d'appartenir à la race de «tes fils par qui devait être donnée au monde l'incorrupible lumière de la Loi» (18,4)⁵⁰.

3. *Le lien avec les mystères grecs*

Un pas considérable a été franchi ces dernières années dans la connaissance du rapport entre le judaïsme alexandrin du premier siècle et les cultes mystériques, grâce à une analyse minutieuse du *midrash* de Sagesse. C'est sans doute l'une des

⁵⁰ Voir le commentaire de L. MAZZINGHI, NP (cité n. 4), 240-261.

découvertes les plus importantes en ce domaine. Les études de Larcher ne consacraient qu'une place réduite aux relations entre la Sagesse et les mystères⁵¹. Il refusait d'approfondir cette piste de recherche: «L'hypothèse d'une influence réelle exercée par eux (les mystères égyptiens) sur *Sagesse* manque de fondement; par ailleurs les conceptions égyptiennes sur l'au-delà ne pouvaient exercer d'attrance sur l'auteur: seule l'idée d'un jugement des âmes, immédiatement après la mort, était susceptible de retenir son attention... En définitive, la doctrine de l'immortalité, en *Sagesse*, ne semble rien devoir aux mystères cultuels, grecs ou "égyptiens"... *Sagesse* ne fait pas de la gnose le moyen d'accès à l'immortalité: celle-ci a été voulue et elle est octroyée par Dieu, l'homme s'y prépare directement par une vie sainte et juste. Sur ce dernier point, l'auteur dépend plutôt de la philosophie courante... et aussi de l'A. T.»⁵².

Pourtant Larcher laisse échapper une constatation qui prend une dimension nouvelle avec l'hypothèse d'une datation tardive de *Sagesse*, à l'époque impériale: «Les doctrines hermétiques sur l'âme sont au terme d'une évolution bien postérieure à *Sagesse*, puisqu'elles reflètent des conceptions fixées en pleine période impériale, au cours des II^e et III^e siècles de notre ère. Mais elles véhiculent certainement une tradition plus ancienne»⁵³.

Dans son commentaire, Larcher persiste à négliger l'apport des mystères grecs à la pensée du Sage. Cependant les études détaillées des différents chapitres de la *syncretis* obligent à reconsidérer ce jugement. Le travail de Beauchamp a mis en valeur l'importance de l'adjectif «ambrosiaque» au terme du livre (19,21) et souligné l'emploi de l'expression «mystères de Dieu» en 2,22⁵⁴. En étudiant Sg 14,15c et 23a: «Il transmet aux siens des mystères et des rites... avec leurs rites infanticides, leurs mystères occultes ou leurs orgies furieuses aux coutumes extravagantes», Gilbert a supposé l'existence d'un lien entre la critique de l'idolâtrie en Sg et les mystères⁵⁵: «Pour établir que c'est l'homme l'inventeur des idoles l'auteur utilise, non pas la théorie générale d'Évhémère, mais plus probablement une source d'inspiration évhémériste racontant la mort de Dionysos, la douleur de son père et l'origine des mystères en son honneur»⁵⁶.

Priotto n'a pas focalisé son attention sur ce point, cette perspective n'entrant pas dans son ouvrage. Cependant, au moins l'une de ses notes⁵⁷ montre un lien probable entre le sixième diptyque et la tradition des mystères: le costume d'Aaron semblable à celui d'Isis par son évocation cosmique. Les études ultérieures vont

⁵¹ Voir C. LARCHER, EL (cité n. 49), 254-259.

⁵² *Ibid.*, 259.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ SCJ (cité n. 3), 511, n. 2.

⁵⁵ CD (cité n. 1), 146-161.

⁵⁶ *Ibid.*, 155.

⁵⁷ Dans PP (cité n. 27), 216, n. 214.

plus loin, mettant en lumière une claire dépendance entre le texte de *Sg* et le vocabulaire mystérique. Ils affirment que le livre de la Sagesse polémique ouvertement contre les mystères grecs, non pas en les attaquant de front, mais en proposant, sur la base d'une expérience historique, une réponse à l'attente qu'ils expriment. Nous avons montré, pour notre part, que la description de la manne, nourriture ambrosiaque, évoque de façon troublante la nourriture d'immortalité du culte éleusinien⁵⁸, *Sg* attribuant à la manne toutes les vertus du Cycéon. Nous sommes parvenu à la conclusion qu'«il y avait certainement à Alexandrie des cultes isiaques proches de celui d'Eleusis...; à l'heure actuelle, une démonstration absolue est impossible, par manque de documents, mais tant d'indices convergents permettent de supposer que *Sg* a voulu montrer à ses contemporains comment l'histoire d'Israël récapitule ce qu'il y a de juste dans les autres cultes, et qu'il est vain de chercher ailleurs que dans la tradition biblique une nourriture d'immortalité. En suggérant cela par le rappel de la manne, *Sg* se présente comme héritier de la tradition primordiale du Dieu, au nom incommunicable (*Sg* 14,21), vénéré à l'origine (*Sg* 14,13) et plus puissant que les divinités et les idoles égyptiennes... Ce Dieu unique a seul le pouvoir de conférer l'immortalité à ceux qui reconnaissent sa puissance (*Sg* 15,3)»⁵⁹.

L. Mazzinghi, de son côté, a approfondi cette même étude du rapport entre Sagesse et les mystères en ce qui concerne *Sg* 17, et il arrive à une conclusion identique: «la nuit de peur et de lumière» est remplie d'allusions aux rites de descentes aux enfers⁶⁰: «*Sg* utilise un vocabulaire typique du langage des mystères, répandu à Alexandrie à la fin du premier siècle av. J. C., mais cette utilisation est à la fois ironique et polémique. Les rites qui prétendaient donner le salut aux Égyptiens et, évidemment, aux Israélites qui s'y sentaient attirés, portent seulement à la terreur et aux ténèbres; la "descente" symbolique à l'Hadès, d'où l'on remonte à la nouvelle lumière qui sauve, se révèle, en réalité, une chute aux enfers où les seules visions sont des visions de terreur». Mazzinghi montre en particulier, en s'appuyant sur une abondante documentation, que *Sg* 17,16-18a «fait encore penser à d'intéressants contacts avec le monde des mystères d'Isis»⁶¹.

Ces «contacts littéraires» ne sauraient être fortuits, ils sont trop nombreux et trop clairs pour ne pas y voir une volonté délibérée de répondre au défi des cultes à mystères qui se répandaient à Alexandrie au temps où le livre de la Sagesse fut écrit.

⁵⁸ ME (cité n. 4), 136-143.

⁵⁹ *Ibid.*, 143.

⁶⁰ NP (cité n. 4), 35-41.

⁶¹ *Ibid.*, 188.

4. Une méthode de relecture pratiquée par les premières communautés chrétiennes

La méthode de lecture qu'emploie le livre de la Sagesse n'est ni réellement celle du *midrash*, ni celle de l'allégorie. Elle n'est pas un *midrash*, car elle s'éloigne par trop des sources écrites, en ce qui concerne tant la chronologie des événements que leur contenu détaillé, et surtout le jeu des antithèses répétées n'a pas de parallèle dans la littérature *midrashique*. Elle ne constitue pas non plus une lecture allégorique, car l'allégorie admet la subjectivité, donc le pluralisme, substituant au sens littéral des images employées un contenu conceptuel. Cette substitution varie au gré de la doctrine que l'auteur entend présenter, sans souci du contenu réel des événements contemplés. Ainsi pour Philon, la manne pourrait tour à tour représenter le Logos ou la Sagesse ou la vertu⁶². La lecture de Sagesse est bien plus profonde, elle ne plie pas un texte ou un événement au service d'une doctrine, mais au contraire elle accorde sa pensée aux événements lus en profondeur. Par bien des aspects la méthode de Sagesse peut être qualifiée de «lecture symbolique de l'histoire»: partant d'un fait historique donné, à la lumière d'une connaissance traditionnelle, le Pseudo-Salomon y découvre une expérience qui certifie la connaissance rationnelle théorique. Comme pour tout symbole, l'événement est un support concret qui conduit à une connaissance spirituelle et non pas seulement intellectuelle, c'est-à-dire à la Sagesse. «On ne peut parler de Dieu qu'en symboles», dit Clément d'Alexandrie, c'est bien ce que Dieu lui-même a fait dans l'Histoire du Salut, et c'est ce que Sagesse a compris⁶³.

Les discours du Christ que nous rapporte l'Évangile selon saint Jean témoignent de cette méthode de lecture, tout autre que la lecture allégorique. Tous les diptyques de Sagesse ont une correspondance dans cet évangile, les sept signes choisis par l'évangéliste répondant aux sept diptyques sapientiaux. Comme le Pseudo-Salomon, le Christ part de données traditionnelles (manne, serpent de bronze, eau vive, lumière...), il montre que l'accomplissement définitif et eschatologique de ces figures historiques se réalise dans sa propre personne, non dans une doctrine. Paul aussi, en particulier en *1 Co 10*, lit de la même manière l'Ancien Testament, et il n'est pas le seul, l'auteur de l'épître aux Hébreux et d'autres hagiographes relisent les événements de l'ancienne alliance, et non point les seuls textes: c'est typique du Nouveau Testament et fort différent de la littérature *midrashique* plus tardive que nous possédons.

⁶² Voir P. DUMOULIN, ME (cité n. 4), 104-108.

⁶³ L'école fondée par Clément d'Alexandrie et son travail symbolique sur l'Écriture se relie donc directement à la tradition biblique: Clément est sans doute l'héritier de la méthode du Pseudo-Salomon plus que de celle de Philon.

5. La dimension universelle d'une histoire particulière et, corrélativement, la dimension eschatologique du passé

Une telle exégèse est empreinte d'une conception déterminée de l'histoire: l'histoire particulière du peuple élu possède une dimension universelle et, corrélativement, le passé annonce les réalités dernières au-delà de l'histoire. Le livre de la Sagesse connaît cette conception et permet de répondre à deux interrogations majeures de notre temps: 1) Comment une histoire particulière (comme celle dont témoigne l'Écriture) peut-elle avoir une valeur universelle? 2) Comment, sur la base d'une histoire passée, peut-on connaître la fin vers laquelle nous allons, qui nous en donnera la clef?

La réponse à la première question est donnée par le chapitre 10, qui récapitule l'histoire d'Adam à Moïse: Dieu a choisi un peuple pour être le paradigme d'une action qui, en soi, est universelle. Ce peuple particulier est appelé «un peuple saint et une race irréprochable» (10,15), parce qu'il est consacré pour devenir le signe de l'action divine pour tous ceux qui acceptent de lire son histoire et d'entrer dans le mouvement de salut qu'il suscite (18,4). Le signe-clef qui permet de reconnaître l'action de Dieu dans ce peuple choisi, c'est le passage de la Mer. Ainsi se comprend l'importance fondamentale de la Pâque comme clef de toute l'Écriture. Le passage du particulier à l'universel s'opère grâce à l'inspiration donnée par l'Esprit-Saint de Dieu, qui authentifie comme norme absolue une lecture du particulier consacré. La finale de la grande prière de Salomon, qui introduit la relecture de l'histoire, le proclame: «Ta volonté qui l'a connue, sans que tu aies donné la Sagesse et envoyé d'en haut ton Esprit-Saint, ainsi ont été rendus droits les sentiers de ceux qui sont sur la terre, ainsi les hommes ont été instruits de ce qui te plaît» (Sg 9,17).

Pareillement, mais de façon suréminente, ajouterons-nous, le mystère de l'Incarnation du Christ — qui est une histoire non seulement particulière mais même individuelle — a une portée, et d'abord une réalité, universelle parce qu'elle est divine et donc révélatrice d'une dimension métahistorique. Le signe-clef, qui authentifie l'action divine en Jésus de Nazareth, réside dans la Résurrection (voir les discours de Pierre et de Paul dans les Actes) et le passage du particulier à l'universel concret se réalise dans le don de l'Esprit aux Apôtres, le jour de la Pentecôte.

La réponse à la deuxième question suit la réponse à la première et est exprimée par la finale de Sagesse. Les signes historiques de l'action divine contemplée contiennent en germe la révélation de la destinée ultime de l'homme, parce que Dieu, qui transcende l'histoire, révèle dans chacune de ses actions ce qui est au-delà de l'histoire: «On peut se représenter exactement [la création renouvelée] en regardant ce qui est arrivé» (Sg 19,18). Le caractère universel de la révélation particulière ne joue donc pas seulement dans l'espace, mais il se réalise aussi dans le temps, illuminant l'un et l'autre jusqu'à leur consommation finale: «Tu n'as pas négligé d'assister ton peuple en tout temps et en tout lieu!» (Sg 19,22).

IV. UN NOUVEL OUTIL AU SERVICE DE LA THÉOLOGIE

1. Une synthèse de la révélation vétérotestamentaire qui prépare le Nouveau Testament

H. U. von Balthasar est le seul théologien, semble-t-il, qui ait osé tenter une lecture de la *syncrisis*. Son jugement sur ces chapitres de Sagesse est fort pertinent, mais il reste trop succinct: «Les sept grandes antithèses entre l'Égypte et Israël qui terminent le livre, et dans lesquelles l'existence à la lumière de l'Alliance est opposée à l'existence dans la ténèbre égyptienne, constituent un effrayant point final mis à l'ancienne Alliance, et prouvent que la parole de Dieu décisive n'a pas encore été prononcée. Cette parole devra être une pure action eschatologique qu'aucune synthèse contemplative ne peut anticiper».⁶⁴ «L'existence de celui qui se confie en Dieu est considérée comme eschatologique, comme participant au "nouvel éon", ce qui permet de recueillir le fruit des apocalypses... L'antithèse septuple mentionnée entre les Juifs et les Égyptiens, à la fin du livre, est une double analyse d'existence: l'existence avec Dieu et l'existence sans Dieu. Il est remarquable que la seconde est conduite comme une analyse de l'angoisse devant le néant et au sein du néant (17,1-20). Quant à la première, elle est caractérisée par la "conversion" vers le "signe de salut" qu'était le serpent d'airain (16,6-7), par l'usage de la "nourriture des anges", la manne, dont le goût s'adapte au désir de chacun (16,20-21), par la marche à la lumière de la Loi (18,3-4) et de la Parole toute-puissante (18,15), et même par la vie issue de la Parole (18,26). Ainsi l'auteur parvient-il à unir la largeur philosophique universelle de la "religion" avec le caractère décisif du "ou bien... ou bien" de l'alternative eschatologique de la Bible. Si son image dualiste du jugement et son matériel de représentations restent aussi vétérotestamentaires que ceux de Ben Sira, pourtant, par-dessus tout cela, il crée une synthèse formelle, à laquelle la Nouvelle Alliance donnera son contenu»⁶⁵.

L'étude des textes qui a été réalisée ces dernières années invite à approfondir l'intuition du grand théologien, elle permet même de la préciser, car l'expression «synthèse formelle» risque d'être perçue dans un sens réducteur. L'analyse des textes a prouvé que la synthèse de Sagesse est prophétique, parce que symbolique: elle contient en germe les grandes révélations du Nouveau Testament. Elle est même indispensable à leur compréhension. Si «aucune synthèse contemplative ne pouvait anticiper» l'action de Dieu dans l'Incarnation, elle pouvait néanmoins, forte de la révélation vétérotestamentaire, en connaître les principes et en prévoir les conséquences qui rejoignent l'attente essentielle du cœur de l'homme. En contem-

⁶⁴ GC III (cité n. 14), 307.

⁶⁵ *Ibid.*, 312. Dans son décompte des antithèses, l'auteur ne tient apparemment pas compte de la première antithèse (11,4-14), qui est séparée des six autres par les digressions (11,15 – 15,19).

plant l'action de Dieu dans une Histoire qui est celle du Salut, elle pouvait, inspirée par l'Esprit de Sagesse, tirer les leçons de l'action de Dieu dans l'ancienne Alliance et rassembler les paroles «fragmentaires» que Dieu avait prononcées «à de multiples reprises par les prophètes» (*He 1,1*).

Par l'enseignement de la Sagesse, le message du Christ-Sauveur est préparé: dans le «merveilleux voyage» du salut, déjà commencé par l'histoire du peuple d'Israël, des gages de la nouvelle création avaient été offerts aux pèlerins. L'auteur de Sagesse est un Juif croyant qui a su lire en profondeur, dans l'histoire déjà accomplie, les actes de salut qui sont les arrhes d'un bouleversement complet incluant jusqu'à un rachat définitif de la dimension corporelle. Ce faisant, il est devenu prophète: sa relecture de la première Pâque annonce celle des chrétiens. Seule la résurrection du Christ accomplira pleinement l'attente de ce Sage, mais la méditation de la révélation vétérotestamentaire, parvenue à son terme, esquissait déjà pour lui les traits de l'accomplissement définitif.

Il n'est pas exact de considérer, comme le fait von Balthasar, que dans ce livre «les abîmes nocturnes, qui s'ouvraient chez les grands prophètes et dans l'exil, sont tenus fermés (Israël est la “race irréprochable” 10,15)»⁶⁶. Car l'œuvre de Salut dévoilée par Sagesse est perçue comme un don gratuit d'amour qui inclut la correction du péché (11,9; 12,2; 12,20ss; ...). En ce sens elle est promesse, pour aujourd'hui, d'une rédemption offerte aux «saints» et dont le gage a déjà été donné par Dieu dans l'histoire⁶⁷. Encore une fois le verset introductif du grand *midrash*, au terme de la prière de Salomon donne cette clef de lecture rédemptrice à toute la *synthesis*: «Ta volonté, qui a pu la connaître, sans que tu aies donné la Sagesse et envoyé d'en haut ton Esprit-Saint. Ainsi ont été rendus droits les sentiers de ceux qui sont sur la terre, ainsi les hommes ont été instruits de ce qui te plaît, et, par la Sagesse ont été sauvés» (9,18).

2. Les étapes d'un chemin qui annonce celui du Christ

Les sept éléments rassemblés au seuil de l'ère chrétienne sont significatifs pour la révélation chrétienne.

Dans le premier diptyque, le don de l'eau vive jaillie du «rocher escarpé, en remède à la soif» de ceux qui appartiennent à Dieu, «le père qui avertit», n'est pas sans importance dans la révélation chrétienne. Sg 9,18 permet d'ailleurs d'y lire une évocation du don de la Sagesse et de l'Esprit-Saint. Intuition que saint Paul partagera,

⁶⁶ *Ibid.*, 307.

⁶⁷ Voir M. PRIOTTO, PP (cité n. 27), 60-62; M. Dell'Omo, CS (cité n. 20). La conclusion de M. GILBERT, dans CD (cité n. 1), 275, est claire: «La fidélité actuelle d'Israël est une fidélité de converti pardonné (15,1-2). Car Israël comme les autres a cédé à l'idolâtrie... Le salut lui fut donné par la miséricorde de son Dieu, Dieu de l'Alliance qui, par le don de la Sagesse, restaure l'homme pécheur».

voyant dans ce rocher «spirituel» une image du Christ. Sur ce point, l'Apôtre dépend sans doute d'un enseignement identique à celui dont témoigne l'auteur de la Sagesse⁶⁸. On retrouve le même thème chez saint Jean (4,1-15; 7,37ss).

L'épisode des grenouilles et des cailles n'a guère été étudié, mais nous avons essayé de montrer comment, venant au terme de la section sur l'idolâtrie, il oppose les fausses nourritures spirituelles, qui conduisent au dégoût et par conséquent ne nourrissent pas, à la faim réelle d'un peuple éprouvé qui reçoit du Dieu unique ses bienfaits. Alors que les grenouilles, vénérées par les Égyptiens, sont vomies par le Fleuve qui devait être une source de vie (19,10), les cailles «montées de la mer» manifestent «un nouveau mode de naissance pour les oiseaux» (19,11-12), révélant le Dieu d'Israël comme unique donateur de vie, créateur de tout bien véritable, maître non seulement de la nourriture, mais de l'appétit même des êtres. Grâce à la mer, symbole de la mort, et au fleuve, symbole de vie, un Dieu maître de la vie et de la mort est manifesté, puisqu'il fait jaillir la mort de ce qui donne la vie et la vie de ce qui anéantit les êtres⁶⁹.

Le salut par la contemplation du signe du serpent élevé, que met en valeur l'étude de H. Maneschg, évoque certains versets évangéliques. Il prépare la présentation du Serpent de bronze comme modèle de la crucifixion et de l'exaltation du Fils de l'homme en saint Jean⁷⁰: «Comme le serpent de bronze fut élevé dans le désert...» (Jn 3,14-17). «Ils regarderont vers Celui qu'ils ont transpercé» (Jn 19,37).

La troisième antithèse évoque donc la doctrine johannique du Signe⁷¹ christique comme véhicule de salut, des guérisons comme révélatrices de l'identité messianique de Jésus et la doctrine de la Croix du Christ comme sacrement de guérison des nations (1 P 2,24; Ap 22,2).

Le quatrième diptyque présente la pluie de manne comme une figure du don de la nourriture d'immortalité. Notre étude a montré qu'il y a là une préparation au mystère eucharistique, incluant et manifestant par avance toutes les dimensions du sacrement, y compris une allusion à la mort et à la résurrection⁷².

Le triomphe sur la peur et l'ignorance, que met en lumière le travail de L. Mazzinghi, utilise un vocabulaire commun à Paul et Jean⁷³. Un parallèle très net peut être fait avec Jn 9 et le thème de l'aveuglement. Jésus, et non plus la Loi, se présente comme «Lumière pour le monde».

⁶⁸ Cf. 1 Co 10,1-6. Voir P. DUMOULIN, ME (cit. n. 4), 158-160.

⁶⁹ *Ibid.*, 65-69.

⁷⁰ EE (cit. n. 21), 434-436.

⁷¹ Voir G. Ziener, «Weisheitbuch und Johannesevangelium», dans *Biblica* 38 (1957) 396-418; 39 (1958) 37-60; D. K. Clarke, «Signs in Wisdom and John», dans *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983) 201-209.

⁷² ME (cit. n. 4), 206-208; en particulier 208, n. 8.

⁷³ NP (cit. n. 4), 300-304.

Le sixième diptyque montre dans la nuit pascalle l'actualisation d'un décret de vie et de mort où le salut d'un seul premier-né entraîne celui de la multitude et la mort des impies. Sa célébration comme lieu du salut par le sacrifice d'Alliance, est une préparation au mystère de la Croix⁷⁴ et la relecture de Sagesse donne ainsi une clef précieuse pour comprendre la Cène du Seigneur⁷⁵. Le rôle sacerdotal d'Aaron, quant à lui, est relié à ce sacrifice d'Alliance par la structure du diptyque. L'intercession du grand prêtre, appelé «le serviteur», s'accomplit par la puissance de la Parole, mémorial des «serments faits aux Pères. Il arrête la Colère et lui interdit le chemin des vivants».

Cette lecture éclaire nettement la vision néotestamentaire du sacerdoce christique tel que le décrit la lettre aux Hébreux. Dans la perspective eschatologique de la *syncrisis*, elle en constitue même une magnifique préfiguration⁷⁶. Toutefois, en reliant le sacerdoce du Christ à celui de Melchisédech et non d'Aaron, la lettre aux Hébreux réalise une rupture de niveau qui universalise totalement le sacerdoce du Christ. Sagesse, qui se place en héritier de la tradition judaïque au sein de la diaspora, ne pouvait concevoir cette dimension qui constitue la clef de voûte des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption.

Le salut au travers des eaux mortelles transformées en «libre passage» et l'ébauche de réponse au problème de la résurrection des corps que P. Beauchamp a discerné constitue le sommet de l'eschatologie vétérotestamentaire⁷⁷. Le choix de la nuit pascalle comme signe et modèle de la victoire définitive sur la mort et comme lieu de la «condamnation suprême» correspond pleinement au choix de Dieu tel que le Christ l'a annoncé et vécu et tel que les apôtres l'ont compris. Il est l'aboutissement d'une lecture inspirée de l'Écriture et d'une juste compréhension de la Révélation.

3. *Un itinéraire métaphysique ?*

Nous avons affirmé que les différents diptyques composaient un édifice savant orienté vers la finale eschatologique de *Sg 19*. Il convient de se demander, au-delà des grandes lois qui structurent l'édifice et de la beauté propre à chaque pierre, si l'agencement même des diptyques ne correspond pas à un dessein métaphysique et théologique. Les études recensées mettent en lumière une double structure: linéaire et

⁷⁴ Voir M. PRIOTTO, LPP (cité n. 27), 72-89.

⁷⁵ *Ibid.*, 90.

⁷⁶ Il est dommage que Priotto n'ait pas mis davantage en lumière le lien entre la description du rôle sacerdotal d'Aaron et le Nouveau Testament, en particulier dans la lettre aux Hébreux.

⁷⁷ Cette étape intermédiaire d'une eschatologie dont les catégories sont situées entre l'Ancien et le Nouveau Testament justifie pleinement les remarques sur l'ambiguïté du concept d'eschatologie biblique, apportées par J. Carmignac dans «La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumran», *Revue de Qumran* 25 (1969) 17-31.

progressive d'un côté, elle conduit vers la finale de *Sg 19*; concentrique, d'un autre côté, elle est centrée sur le quatrième diptyque, évoqué à nouveau «au terme des événements».

Ce double mouvement, élevant et pénétrant, porte le lecteur à considérer que ce qui se trouve au terme du «merveilleux voyage» est la transfiguration de ce qui était déjà présent au cœur du voyage. Autrement dit, ce qui est offert dans le Salut définitivement réalisé était déjà donné en germe dans l'histoire du Salut en cours de réalisation. La structure concentrique du *midrash* de Sagesse confirme la pensée de P. Beauchamp: le salut final et définitif ne se réalise pas indépendamment du cosmos et de l'histoire, il est déjà présent mystérieusement dans le cosmos et dans l'histoire. Le don de la manne constitue le signe suprême de cette union intime entre le monde incorruptible et le monde temporel. Présente au cœur de l'Exode, la manne est le gage du monde renouvelé vers lequel marche le «Peuple Saint», elle en constitue non seulement le modèle, mais aussi les arrhes. Selon l'idée de P. Beauchamp, ce n'est pas tant la résurrection de la chair elle-même qui est suggérée par la finale de Sagesse, que l'incorruptibilité de tout le cosmos, aimé et voulu par Dieu, donc finalement transfiguré en une nouvelle création. L'incorruptibilité de la chair est annoncée par le fait que «les flammes ne consumaient pas les chairs des fragiles vivants qui s'y aventuraient» (19,21a); cette incorruptibilité est inséparable de celle de la nourriture céleste offerte par le Père «qui aime ses fils» (16,26) et dont la «substance manifeste la douceur envers ses enfants» (16,21), puisque «[les flammes] ne faisaient pas fondre l'aliment ambrosiaque, semblable à de la glace et si facile à fondre» (19,21b).

L'indication est de taille: cette présence du salut dans l'histoire comme en son terme annonce «l'eschatologie réalisée» des discours du Christ dans l'évangile de Jean, en particulier au chapitre 6. La même vision se retrouve dans l'Apocalypse: le jugement s'y réalise par l'histoire de la Jérusalem terrestre mais il n'est parfaitement accompli que dans la Jérusalem céleste. Celle-ci, incorruptible et située au-delà de l'espace et du temps, conserve néanmoins une identité réelle avec la Jérusalem terrestre.

Le mouvement «pénétrant» ne saurait faire oublier le mouvement ascendant: le peuple saint est en marche vers le passage de la mer, la victoire définitive sur la mort, qui réalise la récapitulation finale de tout son parcours. Cette marche s'effectue en six étapes qui ne sont pas simplement géographiques. Les sept éléments de la synthèse vétérotestamentaire que nous avons remarqués proposent les étapes du chemin de salut que tout homme doit franchir et que le Christ accomplira, de la régénération par l'eau à la traversée de la mer homicide, devenue «libre passage» pour les élus, en passant par la reconnaissance du Signe de Salut, le don de la nourriture céleste, la marche libératrice à la suite de la lumière incorruptible de la Loi et les autres étapes évoquées. Il est possible d'établir une analogie entre ce «chemin» et le parcours sacramentel de la Voie chrétienne.

La réalisation d'un chemin de salut, discerné par l'auteur dans le trajet de l'Exode ne doit pas surprendre: elle ne diminue en rien la valeur unique de

l'accomplissement définitif opéré par le Christ, mais offre une «ombre des réalités futures». Si Celui qui a parlé «à bien des reprises et de bien des manières» dans l'histoire d'Israël est le même que Celui qui parle «par le Fils», il est normal qu'au terme de l'Ancienne Alliance, un sage éclairé se fasse prophète en contemplant l'œuvre de Dieu dans le passé.

Les études permettent de comprendre une apparente anomalie: le premier diptyque est séparé des autres par les longues «digressions» de *Sg* 11,15 à 15,19.

Ce qu'on qualifie de «digressions» sont en fait les clefs de lecture de l'histoire. Elles révèlent que la modération divine est le fruit et le signe de sa toute-puissance miséricordieuse⁷⁸. Mais elles affirment aussi que l'homme qui s'écarte de Dieu et qui brave ses lois, court vers sa ruine définitive. La condamnation ultime se déverse en effet sur ceux qui, tout en connaissant la vérité, continuent encore à nier l'évidence pour justifier leurs pratiques. Telle est la conclusion de la première digression. Il n'y a pas de plus belle définition de l'obstination dans le péché qui conduit à la damnation: «Sur ces êtres qui les faisaient souffrir et contre lesquels ils s'indignaient, ces êtres qu'ils tenaient pour dieux et par lesquels ils étaient châtiés, ils virent clair, et celui que jadis ils refusaient de connaître, ils le reconnurent pour vrai Dieu. Et c'est pourquoi l'ultime condamnation s'abatit sur eux» (12,27).

Tout péché se réduit, en fait, à une idolâtrie coupable, fruit d'une ignorance volontaire, comme le montre «la critique des dieux»⁷⁹. Le premier verset du chapitre 13 le rappelle: «Oui, vains par nature tous les hommes en qui se trouvait l'ignorance de Dieu, qui, en partant des biens visibles, n'ont pas été capables de connaître Celui-qui-est et qui, en considérant les œuvres n'ont pas reconnu l'Artisan». Et *Sg* 15,3 conclut: «Te connaître en effet est la justice intégrale et savoir quel est ton pouvoir est la racine de l'immortalité».

Cette idolâtrie se situe à différent niveaux, Gilbert l'a bien montré: créatures et forces de l'univers, idoles produites par les artisans, jeu des passions humaines, elle ravale l'homme à un niveau inférieur à celui des bêtes qu'il finit par adorer. À travers des objets ou des rites, cette idolâtrie ne se résume-t-elle pas, au fond, à un culte de soi-même, un refus de Dieu, une recherche de mort, comme le suggère la conclusion de cette deuxième digression (15,16-17)⁸⁰: «Le culte des idoles sans nom est le commencement, la cause et le terme de tout mal... [Ces idoles], c'est un homme qui les a faites, un être au souffle d'emprunt qui les a modelées; nul homme en effet n'est capable de modeler un dieu qui lui soit semblable; mortel, c'est une chose morte qu'il produit de ses mains impies. Mais il vaut mieux que les objets qu'il adore: lui du moins aura vécu, eux jamais».

⁷⁸ Voir M. Gilbert, RM (cité n. 19).

⁷⁹ M. GILBERT, CD (cité n. 1), 156-161 et 188-189.

⁸⁰ On trouve ici une pensée similaire à *1 P* 4,2-3.

L'introduction des «digressions» après le premier signe, met en relief que les lois a-temporelles, inhérentes à l'action divine, auxquelles obéit toute histoire humaine, se découvrent plus aisément dans la Révélation, mais qu'elles répondent aussi à la logique de la connaissance métaphysique traditionnelle. Dans la présentation de Sagesse, Révélation et métaphysique naturelle se rejoignent. Car c'est bien de métaphysique qu'il s'agit ici, puisque l'auteur prétend conduire à une connaissance de Dieu accessible à tous les hommes (13,1-9)⁸¹.

La *syncrisis* de Sagesse présente l'œuvre ordonnée d'un chemin de salut. Sous une apparence historique, dans un style *midrashique* qui surprend à notre époque, *Sg* n'en réalise pas moins une synthèse toujours actuelle. C'est un véritable traité qui est offert au lecteur. Ces quelques lignes sont loin de l'avoir épuisé, elles l'ont à peine effleuré. En réalité, il semble bien que la plus haute tradition d'Israël soit ici condensée. Le *midrash* de Sagesse obéit à une logique que la philologie seule, si indispensable soit-elle, ne peut restituer⁸².

4. Une mine déjà exploitée par la liturgie

La liturgie antique a su intégrer certains passages de la *syncrisis* dans des antiennes qui manifestent le rôle prophétique de ces chapitres. Prenons deux exemples, car une recherche complète sur l'utilisation de Sagesse dans la liturgie reste à faire. Le rôle fondamental joué par *Sg* 16,20 dans l'office du Saint-Sacrement a été montré dans une précédente étude⁸³: «Tu leur as donné un pain venu du ciel, qui porte en lui tous les délices». Ce verset, utilisé au moins depuis le cinquième siècle dans des antiennes de communion, constitue pour Thomas d'Aquin l'un des passages principaux aptes à présenter le mystère eucharistique⁸⁴. Un autre exemple est fourni par M. Priotto: l'introït choisi actuellement pour la sixième messe de Noël reprend *Sg* 18,14-15 et son utilisation a une origine aussi ancienne que celle de *Sg* 16,20⁸⁵: «Alors qu'un silence paisible enveloppait toutes choses et que la nuit parvenait au milieu de sa course rapide, du haut des cieux, ta parole toute-puissante s'élança du trône royal».

Le choix de ce texte, pourtant éminemment pascal, pour la Nativité, nous surprend. En réalité, il témoigne d'une époque où l'on ne séparait pas la célébration de la Nativité de celle de Pâques: la «descente» du Verbe sur la terre ne manifeste sa

⁸¹ Voir M. Gilbert, CDL (cité n. 19) et CD (cité n. 1), 2-52; P. DUMOULIN, ME (cité n. 4), 108-113.

⁸² Il n'est pas étonnant que seuls de grands génies métaphysiciens tels Thomas d'Aquin, maître Eckhart ou Hans Urs von Balthasar aient abordé la Sagesse comme un fondement de l'enseignement théologique.

⁸³ P. DUMOULIN, ME (cité n. 4), 195-199.

⁸⁴ *Super librum IV Sententiarum*, dist. VIII, q. 1, art. 2, n° 53; *Summa Theologiae*, IIIa, q. 73, art. 6.

⁸⁵ PP (cité n. 27), 157.

portée qu'au matin de Pâques: l'Incarnation ne s'épuise pas dans la nuit de Noël, mais elle prend toute sa dimension dans celle de Pâques. Ces deux exemples confirment l'importance de *Sg 11-19* pour la compréhension du mystère chrétien.

CONCLUSION

Le livre de la Sagesse apparaît comme une tentative de théologie biblique. L'auteur relit les événements du Salut et essaye de percevoir leur sens à la lumière de toute la tradition d'Israël. Il découvre leur portée universelle et intemporelle pour les mettre au service d'une actualisation de la Parole en faveur du monde judéo-alexandrin auquel il s'adresse. Pour cela, il ne néglige rien de ce que la Révélation lui lègue, mais réalise une synthèse des données bibliques réparties dans les textes antérieurs. Il présente une lecture des textes anciens accessible à la mentalité de son époque et répond aux interrogations du monde auquel il s'adresse. En termes d'aujourd'hui, on pourrait dire : sur une base exégétique solide, il fait œuvre de théologien, il bâtit un pont entre l'exégèse et la théologie: il élabore une théologie biblique.

Cette théologie biblique est guidée par une connaissance métaphysique et spirituelle, à la fois fidèle à la tradition et ouverte aux problèmes de son temps, c'est-à-dire par la Sagesse. Sa position par rapport à l'Écriture et à la tradition ne laisse pas prise à la double tentation du positivisme et de l'allégorisme, elle ne dévalorise ni la quête spirituelle universelle, ni la Tradition révélée. L'adaptation du livre de la Sagesse aux conditions historiques dans lesquels il transmet un message intemporel offre un exemple d'inculturation sans compromission. Celle-ci n'a rien perdu de son actualité.

L'aptitude de l'auteur à saisir les questions essentielles de l'être humain invite à ne pas esquiver les demandes fondamentales en se réfugiant dans de vaines discussions qui ne répondent pas à l'angoisse métaphysique de l'homme: quelle est donc la voie de salut pour tout son être, cela seul importe. L'homme s'interroge sur le problème du mal et sur les raisons qui motiveraient l'action divine, ou son apparente passivité, si ce Dieu existe. Il a besoin de voir clair sur les idolâtries qui menacent son âme (et qui demeurent aujourd'hui les mêmes qu'au temps de Sagesse); il cherche des repères dans un monde d'illusions tourbillonnantes. Il désire rencontrer, dans l'histoire et dans sa propre histoire, les traces du passage de Dieu. Tout cela, l'auteur de Sagesse a osé le faire, à une époque qui n'était pas moins troublée que la nôtre.

À cause de sa vision spirituelle et non moralisante de la religion, le Pseudo-Salomon propose l'enseignement du salut, de la libération intégrale, à laquelle aspirent les hommes et passe sous silence les prescriptions cultuelles et morales pour se concentrer sur la doctrine essentielle qui, seule, permet de comprendre le rôle et la nécessité des pratiques religieuses. Il ne dénonce qu'un seul péché: l'ignorance. Il

ridiculise toute idolâtrie en montrant son aspect infantile et stupide. Il pose la vie humaine devant un choix éclairé par la lumière de l'éternité. Il ouvre une voie de connaissance du Dieu ami de la vie (*Sg 11,21-26*), d'intimité avec Lui dans la prière (*Sg 16,28*), un chemin qui mène à la libération des peurs de l'existence par la connaissance de la Loi (*Sg 17*), bref, une route de joie et de louange (*19,9*).

Sa capacité de saisir la supériorité de la Révélation sur tout raisonnement purement humain lui donne une attitude à la fois bienveillante et ferme dans son dialogue envers les philosophies ambiantes. Le Sage ose dialoguer avec celles-ci sans complexes parce qu'il est sûr que sa foi peut répondre à tout défi, qu'elle contient ce qu'il y a de bon ailleurs, et le dépasse infiniment: il n'a pas peur des autres enseignements parce qu'il sait trouver dans sa propre tradition ce que les autres enseignent de juste, et ainsi il n'a pas besoin de le nier. La supériorité absolue de la Sagesse vient du fait que qu'elle n'est pas une simple doctrine, mais une histoire, celle de ses «Pères».

L'ouverture de l'auteur à la dimension cosmique de la révélation historique du Dieu unique exclut un dualisme qui, finalement, se reporte sur la connaissance de Dieu. Dans la vision de Sagesse, en effet, il n'y a aucune confusion entre la matière et l'esprit (la «critique des dieux» l'enseigne clairement), car l'auteur n'oublie pas que le cosmos existe parce qu'il est aimé. Le corps de l'homme est donc, lui aussi, destiné à être magnifié, sublimé et non anéanti. La vision finale de Sagesse, incroyablement audacieuse, est déjà, en un sens, «chrétienne»: «Les flammes ne consumaient pas les chairs des fragiles vivants qui y pénétraient et elles ne faisaient pas fondre l'aliment ambrosiaque semblable à de la glace et si facile à fondre» (*19,21*).

Dieu est un Dieu de présence et d'action, par son agir historique il manifeste son être ineffable. Le Pseudo-Salomon propose ainsi une voie de réconciliation entre le Dieu des pères et le Dieu des philosophes, le Dieu de l'histoire et celui de la métaphysique. Le Dieu unique ne saurait être enfermé dans une dichotomie entre théologie et philosophie: Celui qui se révèle dans l'histoire du Salut est identique à celui que la raison cherche à tâtons par l'étude de la création et la méditation philosophique. En cette fin du vingtième siècle, alors que l'Église est confrontée aux mêmes défis que l'auteur de Sagesse, l'étude de cette œuvre inspirée devrait susciter l'engouement.

Assailli par une multitude de sectes, de cultes magiques, de pseudo-religions, l'homme moderne se sent perdu. «Toutes les religions se valent», pense-t-il aussi. Il est semblable aux Juifs d'Alexandrie. S'il désire que lui soit démontrée la supériorité de la sagesse inspirée sur toute autre forme religieuse, le Pseudo-Salomon l'éclairera par sa réponse audacieuse et déterminée.

Riassunto. Situato alla confluenza di diverse culture, il «*midrash* della Sapienza» è oggetto di studi approfonditi solo da una ventina d'anni. L'esegesi di *Sap 11-19* rivela una elaborata sintesi teologica che mette in relazione il cosmo, il tempo, la sapienza ed il Logos. Tale sintesi dell'A. T., aperta alla filosofia e alla percezione della realtà come manifestazione di Dio, costituisce un'introduzione al mistero del Verbo incarnato. Un'intuizione che, da tempo, si trova presente nella liturgia della Chiesa e il cui sviluppo teologico sembra di grande interesse.

Résumé. Situé au confluent de diverses cultures, le «*midrash* de Sagesse», n'est l'objet d'études approfondies que depuis une vingtaine d'années. Les études exégétiques sur *Sg 11-19* révèlent une synthèse théologique élaborée, qui articule Cosmos, Temps, Sagesse et Logos. Cette synthèse de l'A. T., ouverte à la philosophie et scrutant le réel comme signe du divin, offre une introduction au mystère du Verbe Incarné. La liturgie chrétienne en a eu l'intuition depuis longtemps. La théologie aurait intérêt à la développer.

Summary. The «*midrash* of Wisdom» which had multi cultural influences, began to be studied only twenty years ago. The exegetical studies of *Wis 11-19* gives an elaborate synthesis that articulates cosmos, time, wisdom and logos. The synthesis considers reality as a sign of divinity. It is an introduction to the mystery of the Word Incarnate. Christianity has always shown intuition of this concept. It is time for theology to develop the study of these dimensions.

Inhaltsangabe. Der «*Weisheitsmidrash*», am Kreuzungspunkt verschiedener Kulturen gelegen, ist der Gegenstand vertiefter Studien seit etwa zwanzig Jahren. Die exegetischen Studien zu *Weisheit 11-19* offenbaren eine gründliche, theologische Zusammenschau, die Welt, Zeit, Weisheit und Logos zum Ausdruck bringt. Diese Zusammenschau des A. T. ist offen für die Philosophie und erschließt das Wirkliche als Zeichen des Göttlichen. Sie bietet eine Einführung in das Geheimnis des menschengewordenen Wortes. Die christliche Liturgie hat dies seit langem intuitiv zum Ausdruck gebracht. Die Theologie müßte daran interessiert sein, eine solche Synthese weiterzuentwickeln.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO
UNION INTERNATIONALE
DES JURISTES CATHOLIQUES

LA FAMIGLIA ALLE SOGLIE DEL III MILLENNIO

a cura di
ERNESTO W. VOLONTÉ

Atti del Congresso europeo
Lugano, 21-24 settembre 1994

Il sacerdozio femminile nel recente dibattito teologico

Manfred Hauke

Facoltà di Teologia, Lugano

1. LA NUOVA SITUAZIONE DOPO LA CHIARIFICAZIONE PAPALE

Una delle tematiche più caldamente discusse, almeno nei paesi occidentali, è quella riguardante la partecipazione della donna al sacerdozio ministeriale. Senz'altro, la discussione è alimentata dal fatto che la donna svolge un ruolo sempre più ampio nella società moderna. Questo cambiamento, come tale, viene sostenuto anche dalla Chiesa. Papa Giovanni XXIII, nella sua enciclica *Pacem in terris* del 1963, ha definito l'ingresso della donna nella vita pubblica uno dei segni più rilevanti del tempo attuale¹. Nella sua recente *Lettera alle donne*, scritta nel 1995, in occasione dell'Anno Internazionale della Donna², papa Giovanni Paolo II ha ribadito il «genio della donna», indispensabile per la costruzione di una «civiltà dell'amore»³. Vi ha inoltre deplorato gli ostacoli che si oppongono (e che si sono opposte, anche da membri della Chiesa) al contributo femminile nella società⁴.

¹ Cfr. *Pacem in terris*, n. 43 (*Enchiridion delle encicliche* 7, nn. 579-581).

² *Lettera alle donne* (29.6.95), in: *Il Regno* (1995) 15, 457-460.

³ Cfr. nn. 4; 9-12.

⁴ Nn. 3-5.

Malgrado l'apertura per i cambiamenti sociali il magistero rifiuta decisamente l'ordinazione sacerdotale per la donna. Nella sua Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* del 22 maggio 1994, il papa affermò: «Pertanto, al fine di togliere ogni dubbio su di una questione di grande importanza, che attiene alla divina costituzione della Chiesa stessa, in virtù del mio ministero di confermare i fratelli (cfr. *Lc* 22,32), dichiaro che la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa»⁵.

La decisione del papa ha riscontrato alcuni segni di riconoscenza per il fatto di portare chiarezza in un punto importante della fede. Ma ha altrettanto provocato delle reazioni, talvolta furiose, nei gruppi che reclamano il sacerdozio femminile come conseguenza logica dello sviluppo sociale e di una teologia critica⁶.

Il lavoro teologico ha già ricevuto un forte stimolo dopo la pubblicazione della Dichiarazione *Inter insigniores* sul tema il 15.10.1976, procurata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede⁷. La Congregazione aveva messo in rilievo gli argomenti principali per la pratica della Chiesa, aggiungendovi una parte di approfondimento teologico. Già in quell'occasione le reazioni nel mondo teologico furono ambigue: da una parte si rafforzava la contestazione⁸, d'altra parte venivano presentate delle ricerche che tentavano di mostrare il contesto teologico del tema: vedendo l'antropologia cristiana nell'economia sacramentale, non si tratta di una "discriminazione" della donna, ma del rispetto davanti al mistero dell'Incarnazione, realizzata in Gesù Cristo e preparata da Maria, da una donna⁹.

Gli ultimi decenni hanno inoltre portato tanti contributi esegetici, storici e sistematici riguardanti il ruolo della donna. È cresciuta, soprattutto negli Stati Uniti, a partire dagli anni '70, la cosiddetta "teologia femminista" che vede la "discriminazione" più pesante della donna nell'immagine "maschile" di Dio, chiedendo un cambiamento profondo nel modo di utilizzare i simboli "sessuali" nel cristianesimo. Chiedo-

⁵ *Ordinatio sacerdotalis*, n. 4, in: *Il Regno* (1994) 13, 386 (= *L'Osservatore Romano*, 30./31.5.1994, p. 1).

⁶ Per una panoramica critica della discussione, anzitutto nell'ambito tedesco, cfr. M. HAUKE, «*Ordinatio Sacerdotalis*: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion», *Forum Katholische Theologie* 11 (1995) 270-298.

⁷ Cfr. lat.-ital. in *EV* (= *Enchiridion Vaticanum*) 5/2110-2147. Vedere anche il commento "ufficioso" di un esperto sull'*Inter insigniores* in: *L'Osservatore Romano*, 28.1.1977, pp. 3-4 = *Il Regno*, 1.3.1977, 103-109 (citato: COMMENTO).

⁸ Vedi, per esempio, il lavoro statunitense di L.-A. SWIDLER (ed.), *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York 1977.

⁹ Su questa scia per esempio M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995⁴ (dapprima 1982; bibliografia fino al 1995, pro et contra nell'ambito cattolico: pp. 62ss., 502-504; altre confessioni: 45-54, 498-501); trad. inglese: *Women in the Priesthood?* San Francisco 1988; J. HOURCADE, *Des femmes prêtres?*, Paris 1993; A. BANDERA, *Redención, mujer y sacerdocio*, Madrid 1995.

no, per centrare il punto, di mettere accanto al "Padre nostro" una "Madre nostra", oppure di sostituire l'espressione "Dio" per introdurre una "Dea"¹⁰.

In ogni caso, la tematica è un punto focale su cui si incentrano tanti aspetti: la relazione fra uomo e donna nell'antropologia cristiana, il simbolismo dei sessi, l'importanza della Rivelazione, l'immagine di Dio, di Cristo, di Maria, della Chiesa...

Prima ancora di quest'approccio sistematico bisogna considerare lo sfondo biblico-tradizionale del tema. Quest'articolo vuol accennare qualche appunto sull'ampia discussione ancora in corso.

Il papa ha voluto mettere fine alla discussione *pro et contra* il sacerdozio femminile, e la Congregazione per la Dottrina della Fede ha ribadito che la dottrina proferita dal papa sul tema appartiene al *depositum fidei* e richiede un assenso definitivo¹¹. Ben accettando questo punto fermo, rimane il compito teologico d'individuare più concretamente i dati storici e sistematici determinanti la relazione fra uomo e donna - una tematica abbastanza ampia che oltrepassa il semplice «no» al sacerdozio femminile, aggiungendo tanti «sì» ai contributi di ambedue i sessi. Il papa stesso ha dato un contributo importante su questa riflessione, anzitutto nella sua Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* del 1988 sulla dignità della donna¹² e nella già citata *Lettera alle donne* del 1995.

2. FONDAMENTI BIBLICI

Prima di entrare nella panoramica sistematica sul tema, bisogna inquadrare lo sfondo biblico e quello tradizionale. Riguardo alla Bibbia, sia l'*Inter insigniores* sia l'*Ordinatio sacerdotalis* ribadiscono l'esempio di Gesù: se da una parte «l'atteggiamento, da lui assunto nei confronti delle donne, contrasta singolarmente con quello del suo ambiente e segna una rottura voluta e coraggiosa», d'altra parte non ha chiamato nessuna donna fra i Dodici¹³. La scelta dei dodici apostoli, rappresentanti del Signore stesso, avvenne in modo libero e indipendente dai costumi dell'ambiente ebraico. In questa scelta, sottolinea il papa, sono già inclusi i futuri successori degli apostoli¹⁴.

¹⁰ Per un'introduzione critica alla teologia femminista, cfr. M. HAUKE, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, Aachen 1993; trad. inglese: *God or Goddess? Feminist Theology: What is it? Where does it lead?*, San Francisco 1995.

¹¹ Risposta al dubbio circa la dottrina della *Ordinatio Sacerdotalis*, 28.10.95, in: *L'Osservatore Romano*, 19.11.1995, p. 2 = *Il Regno* (1995) 21, 690.

¹² *EV* 11/1206-1345.

¹³ *Inter insigniores*, n. 2 (*EV* 5/2119).

¹⁴ Cfr. *Ordinatio sacerdotalis*, n. 2.

A quest'argomentazione viene spesso opposto che la scelta dei Dodici non imponga alcuna struttura permanente, ma sia soltanto un accenno alla fondazione della Chiesa come nuovo Israele, ricordando le dodici tribù israelite con i loro capostipiti maschili. Viene distaccato l'essere capostipite del nuovo Israele dagli elementi che continuano nei successori degli apostoli, cioè la missione affidata e la rappresentazione di Cristo. Inoltre si sostiene che il concetto di "apostolo" in Paolo sia più completo di quello di Luca, il quale aveva ridotto il termine "apostolo" ai Dodici; in Paolo invece si trova il rinvio ad una "apostola", la "Giunia" di *Rm* 16,7. Altrettanto, molte volte, si dubita se Gesù veramente abbia voluto costituire delle strutture permanenti, perché il Signore si aspettava che presto sarebbe venuta la fine del mondo. Presupponendo tale immagine di Gesù, spesso si afferma che la successione apostolica sia una costruzione posteriore, non ancora riscontrabile attraverso le lettere autentiche di Paolo.

Incontriamo qui in parte degli argomenti già sostenuti dai modernisti, per ciò che riguarda la conoscenza di Gesù¹⁵, o da esegeti protestanti che negano la successione apostolica. Se si nega la possibilità che Gesù abbia potuto costituire delle strutture ecclesiali essenziali per tutta la storia, bisogna rifiutare anche, per esempio, l'istituzione del battesimo e dell'eucaristia. Riguardo alla successione apostolica, non si prende sul serio né la testimonianza delle lettere pastorali¹⁶ né quella di Luca negli Atti degli Apostoli¹⁷. Quasi mai (eliminando la Tradizione e riducendo l'argomentazione alla Scrittura) si pensa alle indicazioni della Prima lettera di Clemente, che nell'anno 96 parla di una successione che va da Gesù Cristo, inviato del Padre, agli apostoli e da loro ai presbiteri/vescovi e diaconi; in questo contesto la lettera della comunità cristiana romana, guidata dal papa Clemente, parla espressamente di «uomini» (= «maschi»)¹⁸: gli apostoli comandavano che il loro servizio dovesse passare «ad altri uomini (*ándres*) provati»¹⁹.

Certamente all'inizio della Chiesa esisteva ancora una variabilità maggiore nei termini per indicare il servizio ministeriale, e il chiaro profilo triplice del ministero gerarchico (*episcopoi-presbyteroi-diaconoi*) si mostra dapprima solo nelle lettere d'Ignazio d'Antiochia. Ma questo non significa che il mandato personale di quelli che la Prima lettera di Clemente chiama «vescovi» (= «presbiteri», come in *Atti* 20) e «diaconi» si trovasse quasi nell'aria. La comunità di Corinto ha accettato l'argomentazione della lettera, restituendo i presbiteri destituiti, e troviamo diversi punti comuni conosciuti anche con le lettere di Paolo la cui autenticità non viene negata nemmeno dagli esegeti più liberali²⁰.

¹⁵ Cfr. Sant'Ufficio, Decreto *Lamentabili*, n. 52, in: Denzinger-Hünemann 3452.

¹⁶ *1 Tim* 4,14; *2 Tim* 1,6: istituzione nel ministero tramite l'imposizione delle mani e la preghiera.

¹⁷ *At* 14,23; cfr. 6,6.

¹⁸ *1 Clem* 42,1-4; 44,1-2.

¹⁹ *1 Clem* 44,2.

²⁰ Per esempio l'importanza dei primi convertiti, degli «*aparchai*», per i primi ministeri: *1 Cor* 16,15s; *1 Clem* 42,4.

Nella scelta dei Dodici è importante considerare dapprima la loro missione che li faceva rappresentanti particolari di Gesù; a quest'idea risale proprio il termine «*apostolos*», l'«*inviato*». Ma anche l'essere «*capostipite*» nei Dodici deve essere legato a Cristo la cui funzione viene preparata secondo il NT fra l'altro da Adamo²¹, Giacobbe (= Israele)²², Mosè²³ e Davide²⁴. Già prima dei Dodici Gesù Cristo è il fondamento che costituisce la Chiesa²⁵. Quindi non bisogna distaccare la rappresentazione di Cristo dall'essere «*capostipite*», anche se l'apostolato dei Dodici portava con sé degli elementi legati solo ad essi, mentre le loro funzioni di guida, insegnamento e santificazione continuano nei loro successori²⁶.

Per ciò che riguarda il termine «*apostolo*»: troviamo nel NT un uso più ristretto (ai Dodici) e un uso più ampio (testimoni del Cristo risorto, scelti da lui con l'impegno di predicare; missionari itineranti; deputati delle comunità)²⁷. Ma d'altra parte è chiaro che i Dodici svolgono un ruolo fondamentale ed esemplare per rappresentare la persona e l'opera di Gesù di fronte alla comunità, una rappresentazione che continua nei compiti dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi.

L'ipotesi dell'esistenza dell'«*apostola Giunia*» non è troppo adatta per svolgere il ruolo di «*cavallo di battaglia*», come appare in diverse polemiche contro l'*Ordinatio sacerdotalis*. La discussione si riferisce a Rm 16,7: «*Salutate Andronico e Giunia, miei parenti e compagni di prigionia; sono molto stimati fra gli apostoli ed erano in Cristo già prima di me*». Si tratta di un testo aperto a diverse interpretazioni²⁸. Non è chiaro, per esempio, se le due persone indicate vengono stimate dagli apostoli, oppure se appartengano anche loro alla comunità degli apostoli²⁹. Nell'ultimo caso hanno ricevuto la missione apostolica dal Cristo risorto (come apostoli in un senso più stretto³⁰) oppure si tratta, in un senso più ampio, di annunciatori itineranti

²¹ Rm 5,14.19.

²² Lc 1,32.

²³ Mt 5,21-48.

²⁴ Mc 11,10; *par.*

²⁵ Cfr. Ef 2,20 con 1 Cor 3,11.

²⁶ Per l'argomentazione cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 325-327 (= ingl. 330-332); *Ordinatio sacerdotalis* (nota 6) 286. Cfr. anche A. VANHOYE, in: *L'Osservatore Romano*, 3.3.93 (la testimonianza del NT riguardante la non-ammissione delle donne all'ordinazione sacerdotale: la continuazione della scelta di maschi quale apostoli si mostra, più di ciò che afferma l'*Inter insigniores*, nella scelta fra due discepoli maschi in At 1,21.23, e di sette maschi [*andres*] che ricevono l'imposizione delle mani - At 6,3.6; tale imposizione delle mani non viene riferita ad una donna).

²⁷ Cfr. R. SCHNACKENBURG, «Apostolizität: Stand der Forschung», in: *Katholizität und Apostolizität* (Kerygma und Dogma, Beiheft 2), Göttingen 1971, 51-73.

²⁸ Sull'interpretazione, cfr. V. FABREGA, «War Junia(s), der hervorragende Apostel (Rm 16,7), eine Frau?», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 27/28 (1984/85) 47-64; HAUKE, *Ordinatio Sacerdotalis* (nota 6) 287s; idem, *Frauenpriestertum* (nota 9) 352-354.511.

²⁹ Così viene interpretato di solito, anche nella traduzione della CEI: «sono degli apostoli»...

³⁰ Cfr., per esempio, 1 Cor 15,3-8.

del vangelo³¹. L'accusativo *IOUNIAN* (nella tradizione manoscritta originale che indicava soltanto i maiuscoli) può venire dal nome femminile «Iounía», oppure da una forma abbreviata («Iouniás») del nome maschile «Iuniánus/Iounianós». Nell'antichità cristiana, troviamo l'interpretazione femminile e quella maschile del nome. Giovanni Crisostomo pensava ad una donna, anche se le attribuiva il titolo di apostolo in un senso più ampio, perché esclude l'insegnamento pubblico (come *1 Cor* 14,33b-38 e *1 Tim* 2,11s)³². Dello stesso tempo però datano, dall'ambiente siro-palestinese, delle liste con nomi dei discepoli di Gesù; tutte queste enumerazioni, se indicano il nome, portano la forma maschile, «Iounias». Una di queste liste afferma che «Iounias» è stato vescovo di Apamea in Siria³³.

Vedendo le possibili interpretazioni, persino il più recente *Dizionario di teologia femminista* afferma che rimane in sospeso se si tratta di un nome femminile o maschile³⁴. E bisogna aggiungere: anche se si preferisce l'interpretazione femminile, il compito di una «apostola» non deve essere stato mai esteso all'ambito dell'insegnamento nell'assemblea liturgica, proibito dai testi paolini sopra indicati³⁵.

L'*Inter insigniores* indica diversi argomenti in favore del fatto che la scelta di apostoli maschili da parte del Signore fosse una decisione deliberata non condizionata da nessun disprezzo della donna³⁶. Inoltre bisogna aggiungere due punti: 1) anzitutto il ruolo dei Dodici all'ultima cena. Normalmente anche donne e bambini partecipavano alla cena pasquale, con cui l'ultima cena ha almeno un rapporto intrinseco. Ma nonostante la presenza di discepoli a quel tempo in Gerusalemme, i vangeli indicano soltanto i Dodici come partecipanti all'ultima cena e, con questo, come portatori d'una missione particolare³⁷. 2) Poi il «comando del Signore» in *1 Cor* 14,37³⁸. Il contesto consiste dei versetti 33b-38 dove si tratta del «silenzio» delle donne - un passo non sempre ben inteso che ha creato tante perplessità³⁹. L'unità compatta for-

³¹ Così, per esempio, H. SCHLIER, *La lettera ai Romani* (Commentario teologico del NT 6), Brescia 1982, 709ss

³² Cfr. Crisostomo, *In Rm.* 31,2: PG 60,669ss; R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972, 135ss.

³³ Th. SCHERMANN (ed.), *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte* (TU 31/1), Leipzig 1907, 292-321.339.

³⁴ R. ALBRECHT, «Apostelin/Jüngerin», in: AA.VV. (ed.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 24-28, qui 25.

³⁵ Cfr. N. BAUMERT, *Frau und Mann bei Paulus*, Würzburg 1992, 187ss.

³⁶ *Inter insigniores*, n. 2 (EV 5/2119-22).

³⁷ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 328 (ingl. 332s); 509.

³⁸ L'*Inter insigniores* afferma che il divieto di non parlare in assemblea in *1 Cor* 14,34-35 e *1 Tim* 2,12 non toglie il diritto di parlare profeticamente (cfr. *1 Cor* 11,5), ma si riferisce alla funzione ufficiale d'insegnare nell'assemblea cristiana. «Una tale prescrizione, per san Paolo, è legata al piano divino della creazione (cfr. *1 Cor* 11,7; *Gn* 2,18-24); difficilmente vi si potrebbe vedere l'espressione di un dato culturale» (n. 4: EV 5/2127; cfr. il COMMENTO [nota 7]). La discussione fra gli specialisti sull'ampiezza del divieto (che comincia già nel v. 33b e implica secondo i commentari moderni anche almeno il v. 36 oppure anche i vv. 37-38) non sembra ancora essere conosciuta.

³⁹ Per il seguente, cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 358-399 (ingl. 363-403); 511ss.

mata da questi versetti è stata messa in rilievo per mezzo di ricerche recenti. Si tratta anzitutto di esegeti luterani svedesi, particolarmente di Nils Johansson⁴⁰ e, indipendentemente da questi, di un allievo di Rudolf Schnackenburg, Gerhard Dautzenberg⁴¹. Mentre gli svedesi vedono nel passo un argomento forte contro l'ordinazione delle donne-pastore, il Dautzenberg dichiara tutto come interpolazione postpaolina, che lavora «con un impiego abusivo delle qualificazioni teologiche più alte: l'uso di tutte le comunità, la volontà della Legge, un comando del Signore, l'apostolo come il suo inviato»⁴².

Secondo la nuova interpretazione, il passo enumera per il «divieto di parlare» (il cui contenuto verrà trattato più avanti) degli argomenti centrali: 1) la prassi della Chiesa («come in tutte le comunità dei fedeli»; «la parola di Dio è partita da voi?»); 2) l'Antico Testamento (la sottomissione; sembra che non si tratti del «dominio», indicato in *Gn* 3,16 come conseguenza del peccato, ma dell'essere «capo» dell'uomo, presentato in *I Cor* 11 come responsabilità di guida che risale alla creazione); 3) il costume generale («è sconveniente per una donna parlare in assemblea»); 4) come punto saliente dell'argomento, il «comando del Signore». Infine, si ribadisce che una disobbedienza al comando mette in gioco la salvezza eterna: «se qualcuno non lo riconosce, neppure lui è riconosciuto».

È interessante un brano parallelo, segnalato da Johansson, ma non valorizzato dagli aderenti all'ipotesi dell'interpolazione: *I Cor* 9,1-14. Lì troviamo lo stesso modo di argomentare visto in *I Cor* 14,33b-38. Paolo dimostra, in *I Cor* 9, che ha il diritto di ricevere un sostentamento finanziario dalla comunità e che la sua rinuncia a questo diritto è un atto spontaneo. Indica: 1°, la prassi della Chiesa (gli apostoli ricevono da vivere dalle comunità); 2°, il costume generale (nessuno fa il militare a proprie spese); 3°, l'Antico Testamento («non metterai la museruola al bue che trebbia») e, 4°, un precetto del Signore («anche il Signore ha disposto che quelli che annunziano il vangelo vivano del vangelo»).

La prassi della Chiesa può cambiare e altrettanto la sensibilità del costume generale, come mostra la sorte delle indicazioni di Paolo sul velo delle donne in *I Cor* 11. Sul tema della «sottomissione» dobbiamo ancora tornare. Il punto saliente è il «comando del Signore». Conosciamo il precetto in *I Cor* 9,14 anche dalla tradizione sinottica⁴³. Ma questo non è il caso per *I Cor* 14,37. Di che cosa si tratta?

⁴⁰ N. JOHANSSON, *Women and the Church's Ministry. An Exegetical Study of I Corinthians 11-14*, Ottawa 1972.

⁴¹ G. DAUTZENBERG, «Tradition, paulinische Bearbeitung und Redaktion in *I Kor* 14,26-40», in: B. Jendorff/G. Schmalenberg (ed.), *Tradition und Gegenwart*, Bern-Frankfurt 1974, 17-29; idem, *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart 1975, 253-273; 291-298. Il problema «esplosivo» dei vv. 37-38 viene nascosto dall'autore in un lavoro per un pubblico più ampio: idem, «Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden», in: AA.VV. (ed.), *Die Frau im Urchristentum* (Quaestiones disputatae 95), Freiburg i. Br. 1983, 182-224.

⁴² DAUTZENBERG, *Tradition* (nota 41) 28.

⁴³ *Mt* 10,10; *par.*

Prima di analizzare l'elemento del «comando» bisogna chiarire ciò che viene comandato oppure vietato. Paolo si oppone al parlare della donna in assemblea. D'altra parte, in *1 Cor* 11, sembra presupporre la preghiera e la profezia della donna. La soluzione migliore per risolvere questa difficoltà sembra trovarsi in un altro modo di parlare in *1 Cor* 11 e in *1 Cor* 14. Bisogna distinguere il servizio del profeta, di cui tratta *1 Cor* 11. In questo testo si considera il parlare sotto la spinta spontanea dello Spirito Santo, dal ministero del «maestro» (*didaskalos*), indicato nella stessa lettera⁴⁴. Prima del «divieto di parlare» vengono indicate le rivelazioni dei profeti le quali dovevano essere giudicate nella comunità⁴⁵ - un compito che richiede in modo particolare la competenza dei «maestri», degli «insegnanti» della dottrina. In questo colloquio d'insegnamento c'è un ruolo importante per domande e risposte. Chi domanda, può essere facilmente coinvolto nel colloquio ed essere spinto a partecipare altrettanto al ministero del maestro. Questo parlare, che mira all'insegnamento in assemblea (liturgica), viene vietato alle donne, anche se fuori dell'assemblea è chiaramente presente anche l'insegnamento missionario delle donne. Così avviene nell'esempio della coppia Prisca e Aquila, che prendono con loro un cristiano colto per approfondire la sua formazione⁴⁶.

Il «divieto di parlare» quindi non significa «non chiacchierare» o semplicemente stare zitte, ma mira ad un «divieto d'insegnamento», ciò che si oppone alla partecipazione della donna ad un ruolo magisteriale durante la liturgia della comunità. Questo risultato corrisponde ad un passo parallelo che vieta alla donna, nel contesto liturgico, di insegnare (*1 Tim* 2,11-12). Nel diritto canonico attuale i passi paolini si esprimono nel precetto che solo il ministro ordinato (sacerdote e diacono) può tenere l'omelia durante la santa messa⁴⁷.

Il divieto indicato non si trova nei vangeli. Per questo alcuni esegeti hanno pensato che il «comando del Signore» indicasse l'autorità propria di Paolo, riferendosi a tutto il capitolo 14 e richiamando l'ordine⁴⁸. Tale argomentazione tuttavia si oppone a ciò che Paolo stesso dice nella medesima lettera, dove distingue chiaramente fra le proprie indicazioni ed i precetti di Gesù: «Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore... Agli altri dico io, non il Signore... Quanto alle vergini, non ho alcun comando dal Signore...» (*1 Cor* 7,10ss).

Vedendo questo contesto, bisogna riferire il «comando del Signore» alla volontà, in qualche modo espressa, di Gesù stesso. Tale risultato è senz'altro una novità, a prima vista quasi incredibile, nella discussione. Ma si può indicare a sostegno dell'argomento la Prima lettera di Clemente, già citato sopra, che afferma che Gesù ha dato delle indicazioni precise sulla nomina degli uomini nella successione degli apostoli⁴⁹.

⁴⁴ *1 Cor* 12,28: «Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri...».

⁴⁵ *1 Cor* 14,29-33a.

⁴⁶ *At* 18,24-26; cfr. *Rm* 16.3.6.12; *Tit* 2,3-4; ecc.

⁴⁷ *CIC*, can. 767 § 1.

⁴⁸ Per esempio, BAUMERT (nota 35) 315, nota 589; idem, *Antifeminismus bei Paulus?* (Forschung zur Bibel 68), Würzburg 1992, 134.138ss.

⁴⁹ *1 Clem* 44,1-2.

3. L'IMPORTANZA DELLA TRADIZIONE

La volontà del Signore si esprime non soltanto nella testimonianza della Bibbia, ma anche nella Tradizione della Chiesa che interpreta autenticamente la parola di Dio. Anche se non troviamo nessuna citazione esplicita di un detto del Signore al riguardo⁵⁰, già nella Chiesa antica è riscontrabile un fattore altrettanto centrale: nella scelta di apostoli maschi si vede la volontà di Gesù che è impegnativa anche per la scelta dei membri della gerarchia.

Si discute se o fino a che punto l'atteggiamento della Chiesa antica⁵¹ sia stato condizionato da un'immagine della donna ritenuta incapace di svolgere un ruolo pubblico. Il sacerdozio femminile era già una domanda seria? Senz'altro oggi il grande ruolo della donna nella vita pubblica ha rinvigorito decisamente la discussione attuale. Non bisogna tuttavia identificare il mondo antico con una società tradizionalmente islamica dove i movimenti della donna fossero stati ristretti all'*harem*. Esistevano, attorno al Mediterraneo, delle società più aperte all'attività della donna (per esempio l'Egitto e l'Asia minore)⁵². E nel tempo ellenistico, in cui è cresciuta la Chiesa, era riscontrabile un'ampia attività della donna in tutti i settori della vita: donne medico, dirigenti di grandi manifatture, funzionarie nella politica comunale, autrici di libri filosofici e poetici... Venivano elaborate teorie, soprattutto nell'ambito della *stoa*, secondo cui l'educazione di figli e figlie dovesse verificarsi nello stesso modo (tranne che nello sport). Esistevano donne insegnanti di filosofia - un punto di paragone interessante in un tempo in cui il cristianesimo pretendeva di essere la «vera filosofia». Nei culti pagani, e in particolare nelle nuove religioni misteriche, troviamo di solito delle donne sacerdotesse: presenziavano agli altari e svolgevano l'istruzione nel culto anche per i maschi⁵³.

Vedendo quest'ambiente culturale, non bisogna meravigliarsi se troviamo, già nell'antichità (come oggi nel protestantesimo e nella Comunione anglicana), dei gruppi cristiani che ammettevano le donne ai compiti del predicatore o del sacerdote (gnostici, marcioniti, montanisti). Sono stati gruppi numericamente forti; nel secondo secolo i teologi gnostici producevano più «saggi teologici» dei cattolici. Talvolta gli eretici utilizzavano argomenti molto «moderni», come quello secondo cui la differenza fra uomo e donna sarebbe irrilevante per la vita cristiana oppure dovrebbe essere superata⁵⁴. Un gruppo di montanisti ordinava addirittura già, come ci riferisce

⁵⁰ Qui bisogna tener conto dell'influsso di Marcione sulla trasmissione del testo biblico; sembra essere in suo seguito che i versetti 34-35 venivano messi dopo il versetto 40. Marcione, che rifiutava il Dio Creatore e l'AT, è conosciuto per non aver rispettato nella sua comunità settaria le indicazioni, di Paolo sul ruolo delle donne. Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 385-389 (ingl. 390-394).

⁵¹ Sulla discussione dei dettagli cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 399-440 (ingl. 404-444); 513-515.

⁵² Per l'insieme, cfr. per esempio K. THRAEDE, «Frau», in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1972) 195-269.

⁵³ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 337ss (ingl. 342-344); 510.

⁵⁴ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 399-404 (ingl. 404-408); 513.

Epifanio, delle donne come presbiteri e vescovi⁵⁵. Qualche scienziato pensa persino, vedendo la condanna del servizio delle donne all'altare da parte del papa Gelasio I (sec. V), che nell'Italia meridionale vi siano state delle sacerdotesse ordinate nella Chiesa cattolica⁵⁶.

Anche se quest'affermazione non è sicura - sembra più probabile che si tratti di servizi resi attorno a quello del sacerdote -, bisogna dire chiaramente che il problema del "sacerdozio femminile" come tale non è nuovo. È impossibile sostenere che il problema esista soltanto a partire da questo secolo⁵⁷. Certo la discussione è diventata più forte ed intensa. Ma era un problema "cosciente" già nell'antichità. I Padri della Chiesa opponevano alla prassi eterodossa il comportamento di Gesù, le parole indicate da Paolo e l'esempio di Maria: malgrado il fatto che il Signore avesse nel suo ambiente delle donne, non affidava nemmeno a sua madre il compito sacerdotale. Proprio l'ultima indicazione dimostra che il fattore decisivo per la prassi della Chiesa non era alcun disprezzo per la donna (anche se in qualche scritto patristico troviamo anche detti "maschilisti"), ma l'esempio del Signore ritenuto obbligatorio. Se ci fosse stato solo l'influsso dell'ambiente sociale in riguardo, la Chiesa avrebbe potuto ammettere (almeno nelle società più "aperte") le donne al sacerdozio ministeriale già quasi 2000 anni fa. Che la Chiesa non l'abbia fatto, non è semplicemente un vecchio ricordo storico, ma segno della fede, difesa contro l'opposizione e sostenuta dalla guida dello Spirito Santo.

⁵⁵ *Adversus haereses* 49,1-3; PG 41,880ss.

⁵⁶ Particolarmente G. OTRANTO, «Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I», *Vetera christianorum* 19 (1982) 341-360. Ripreso da U. E. EISEN, *Amsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61), Göttingen 1996, 129-136. Si tratta dell'interpretazione del testo seguente: «...impatienter audivimus, tantum divinarum rerum subiisse despectum, ut feminae sacris altaribus ministrare firmentur, cunctaque non nisi virorum famulatu deputata sexum, cui non competunt, exhibere» (Gelasio I, *Ep.* 14,26: PL 59,55 = ed. A. Thiel, *Epistulae Romanorum pontificum genuinae I*, Hildesheim-New York 1974, rist. ed. 1868, 376ss). L'interpretazione di questo testo nel tempo seguente, anzitutto nella canonistica medievale, vede la lettera di Gelasio I come divieto di un servizio all'altare per aiutare il sacerdote, non come divieto del sacerdozio ministeriale (anche se questo è implicato). Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 419ss (ingl. 423s); 514. EISEN (pp. 119-122) interpreta anche il can. 11 del sinodo di Laodicea (sec. IV; Mansi 2,563-574) (*perì tou mè deìn tàs legoménas presbútidas étoi prokateménas en ekklesia katistastai*) come divieto di presbiteri femmine, malgrado il fatto che nello stesso periodo Epifanio conta i *presbútidas* fra le vedove con responsabilità particolari alle quali non era mai assegnato il grado di presbiteri (*presbuteridas*) o sacerdotesse (*ierissas*) (*Adv. haer.* 79,3,6; 4,1: GCS 37,478). Sul tema, cfr. anche N. AFANASIEV, «Presbytides or Female Presidents. Canon 11, Council of Laodizea», in: Th. Hopko (ed.), *Women and the Priesthood*, Crestwood/NY 1983, 61-74; GRYSON (nota 32) 92-95. Per l'interpretazione di termini epigrafici femminili (come «presbytera», «episcopa») bisogna tener conto anche del fatto che le mogli di presbiteri e vescovi potevano ricevere tale designazione. Vedi M. GUERRA-GOMEZ, «En torno a los términos femeninos correspondientes a las designaciones (sacerdos, episcopus, presbyter) de los sacerdotes cristianos», *Annales Theologici* 2 (1988) 261-293.

⁵⁷ Come lo sostiene, per esempio, R. R. GAILLARDETZ, «Infallibility and the Ordination of Women», *Louvain Studies* 21 (1996) 3-24, qui 18ss.

Cose simili potremmo affermare anche per il Medioevo⁵⁸. Pure in questo periodo troviamo delle sette (come i catari e i valdesi) che hanno chiamato le donne al pulpito e all'altare. L'opposizione della Chiesa e dei suoi teologi si basava decisamente sul rinvio alla volontà di Cristo. Duns Scoto disse persino: se non ci fosse un comando del Signore al riguardo, sarebbe ingiusto non ammettere le donne al servizio sacerdotale⁵⁹. Già nel sec. V troviamo il principio per cui una donna, anche se dotta e santa, non può essere ammessa all'ordinazione sacerdotale⁶⁰. «Anche se dotta»: esistevano delle donne, soprattutto religiose, dotate di una cultura teologica impressionante; nell'ambiente monastico poteva succedere che delle suore "professoresse" formassero dei futuri sacerdoti e vescovi⁶¹.

L'argomento sistematico principale per non ammettere le donne al sacerdozio era fornito dalle parole di Paolo sulla sottomissione della donna all'uomo come capo. Ma l'antropologia paolina, da sola, non sarebbe sufficiente per spiegare il comportamento della Chiesa. Perché nell'ambito secolare si accettavano (almeno come eccezione) anche le donne come "capo", per esempio alla guida di un popolo; nell'ambito ecclesiale molte badesse governavano addirittura intere "diocesi", anche se sostenute nell'ambito sacrale da chierici⁶². In altre parole: nell'ambito secolare la «sottomissione» della donna conosceva tante eccezioni; per il sacerdozio invece non si poteva applicare tale eccezione, perché si riteneva decisivo il mondo sacramentale con il simbolismo dei sessi. Anzi tutto Tommaso e (in modo ancora più forte) Bonaventura⁶³ sostenevano l'argomentazione che lega l'antropologia paolina alla teologia dell'ordine: il fatto che il sacerdote è rappresentante di Cristo, capo della Chiesa, è paragonabile alla responsabilità del marito come «capo» della donna. Bonaventura afferma: «È permesso certamente alle donne di governare nell'ambito temporale, ma non il governo spirituale, che è un segno. Perché colui che governa porta l'immagine di Cristo, il capo...»⁶⁴.

Continua anche l'argomentazione mariologica. Dopo che alcune badesse spagnole avevano predicato durante la liturgia e confessato le loro suore, una lettera del

⁵⁸ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 440-464 (ingl. 445-468); 515ss; J. J. MARTIN, «The Injustice of Not Ordaining Women: A Problem for Medieval Theologians», *Theological Studies* 48 (1987) 303-316.

⁵⁹ Duns Scoto, *Ox. IV Sent.*, d. 25, q. 2: *Joannis Duns Scoti Opera* 24, Parigi 1894, 369ss.

⁶⁰ Cfr., formulato in riguardo al compito magisteriale, le *Statuta Ecclesiae antiqua*, can. 37: «Mulier, quamvis docta et sancta, uiros in conuentu docere non presumat» (CChr.SL 148,172,99ss). Cfr. GRYSON (nota 32) 167ss. Il testo, citato come «V° Concilio di Carthagine» (anche se risale probabilmente al presbitero Gennadio di Marseille, † verso il 500) fa parte delle fonti canoniche: A. Friedberg (ed.), *Corpus Iuris Canonici* I 1367; cfr. I. RAMING, *Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?*, Köln-Wien 1973, 19ss.

⁶¹ HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 460-462 (ingl. 465s); 516.

⁶² M. von FÜRSTENBERG, «*Ordinaria loci*» oder «*Monstrum Westfaliae*»? Zur kirchlichen Rechtsstellung der Äbtissin von Herford im europäischen Vergleich, Paderborn 1995.

⁶³ J. RESETTE, «Le sacerdoce et la femme chez St. Bonaventure», *Antonianum* 51 (1976) 520-527; S. BUTLER, «The Priest as Sacrament of Christ the Bridegroom», *Worship* 66 (1992) 499-517.

⁶⁴ *II Sent.*, d. 16, a. 2: *Opera omnia* II, Quaracchi 1889, p. 403.

papa Innocenzo III loro indirizzata, diceva: «Anche se la beatissima Vergine Maria si trova ad un grado più alto ed è più eccellente di tutti gli apostoli messi insieme, il Signore non ha affidato a lei, ma agli apostoli, le chiavi del cielo»⁶⁵.

4. IL CARATTERE DEFINITIVO DI *ORDINATIO SACERDOTALIS*

Alla prassi costante della Chiesa, che vedeva nella scelta esclusiva di maschi per il sacramento dell'ordine la volontà del Signore, si riferiscono il decreto *Inter insigniores* e la lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*. Ma questi documenti indicano anche una tappa nuova nello sviluppo del dogma. Il decreto della Congregazione per la Dottrina della Fede presenta un'argomentazione profonda che non ribadisce soltanto il fatto impegnativo della Tradizione e dell'esempio di Cristo, ma cerca anche di rispondere alle obiezioni critiche che riducono la pratica della Chiesa ad un fatto di sociologia sorpassata, e di presentare una riflessione che mette il tema al centro del mistero di Cristo e della Chiesa. La Congregazione aggiunge anche una cosa rara, un commentario al decreto con ulteriori approfondimenti che, pur non facendo parte del documento ufficiale, sono importanti per cogliere la portata dell'argomento⁶⁶.

Il documento papale presuppone la coscienziosa presentazione dell'*Inter insigniores*, riferendosi ad essa⁶⁷. Ma il carattere vincolante di spiegarsi contro il sacerdozio femminile è rafforzato nell'*Ordinatio sacerdotalis*. L'*Inter insigniores* aveva affermato semplicemente che «la Chiesa, per fedeltà all'esempio del suo Signore, non si considera autorizzata ad ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale...»⁶⁸. L'*Ordinatio sacerdotalis* invece afferma chiaramente che si tratta di una dottrina definitiva.

Questa spiegazione ha provocato una discussione controversa in cui è intervenuto anche un *responsum* della Congregazione per la Dottrina della Fede del 28.10.95: «la dottrina, secondo la quale la Chiesa non ha la facoltà di conferire l'ordinazione sacerdotale alle donne» appartiene «al deposito della fede». Richiede «un assenso definitivo, poiché, fondata nella parola di Dio scritta e costantemente conservata e applicata nella Tradizione della Chiesa fin dall'inizio, è stata proposta infallibilmente dal Magistero ordinario e universale»⁶⁹. Qui vengono messi in rilievo la pretesa dell'infallibilità e l'appartenenza al dogma, al contenuto della fede.

⁶⁵ Decretale *Nova quaedam* (1210): ed. Friedberg 2,887; cfr. FÜRSTENBERG (nota 62) 308ss.

⁶⁶ Cfr. nota 7.

⁶⁷ *Ordinatio sacerdotalis*, nn. 1-3.

⁶⁸ *Inter insigniores*, introd. (EV 5/2114).

⁶⁹ Risposta al dubbio... (nota 11). Per il seguente cfr., più ampiamente, HAUKE, *Ordinatio sacerdotalis* (nota 6) 279-284; L. SCHEFFCZYK, «Das responsum der Glaubenskongregation zur Ordinationsfrage und eine theologische Replik», *Forum Katholische Theologie* 12 (1996) 127-133; N. LÜDECKE, «Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive», *Trierer Theologische Zeitschrift* 105 (1996) 161-209.

Visto il testo citato all'inizio, con il quale il papa afferma la sua decisione, si potrebbe pensare a prima vista (come pure attraverso alcune reazioni successive all'uscita del documento) che si tratti di un insegnamento formalmente *ex cathedra*. È notevole che il papa citi Lc 22,32 e usi la parola «definitiva»; gli stessi punti appaiono anche in un brano centrale della *Lumen gentium* che descrive una decisione *ex cathedra*: dell'infallibilità «fruisce il romano pontefice, capo del collegio dei vescovi, in virtù del suo ufficio, quando proclama con atto definitivo una dottrina riguardante la fede e la morale, in qualità di pastore e di dottore supremo di tutti i fedeli che conferma i suoi fratelli nella fede (cfr. Lc 22,32)»⁷⁰.

Bisogna dire che una decisione «definitiva» che riguarda «la costituzione divina della Chiesa», può essere intesa soltanto come «infallibile»⁷¹. In questo senso si esprime anche il *responsum*, appena citato, della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Visto in sé, si potrebbe spiegare il passo conclusivo dell'*Ordinatio sacerdotalis* senza alcuna difficoltà quale decisione *ex cathedra*: c'è la volontà di professare una dottrina di fede in modo definitivo per tutti i fedeli. Per una tale decisione il papa non è obbligato a scegliere una forma particolare; una Lettera apostolica è uno dei modi possibili⁷².

Il *responsum* della Congregazione per la Dottrina della Fede, preceduto da un commentario ufficioso sull'*Ordinatio sacerdotalis* apparso nell'«Osservatore Romano» e dalle spiegazioni del cardinal Ratzinger, indicano tuttavia un'altra possibilità: si tratta di una dottrina del magistero ordinario, non del magistero straordinario. Il papa mette soltanto in rilievo ciò che vale già nella Chiesa⁷³. Il Vaticano II attribuisce l'infallibilità non soltanto ad una decisione del magistero straordinario (in un Concilio oppure come sentenza papale *ex cathedra*), ma anche ad una dottrina sulla fede del magistero ordinario, cioè all'insegnamento della comunità dei vescovi, uniti al successore di Pietro⁷⁴.

⁷⁰ *Lumen gentium* 25c.

⁷¹ Cfr. LÜDECKE (nota 69) 182-185.

⁷² Cfr. G. THILS, «Un essai de développement théologique: l'infailibilité du magistère pontifical "ordinaire"», in: idem, *Primauté et infailibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie* (BETL 89), Leuven 1989, 305-315, qui 308.

⁷³ Nota di presentazione, in: *L'Osservatore Romano*, 30./31.5.94, pp. 1.4; J. RATZINGER, Commento alla Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, in: *L'Osservatore Romano*, 8.6.1994, pp. 1.6 (= *Il Regno* [1994] 13, 387-390); amplificato in: «Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination», *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 23 (1994) 337-345, qui 342ss; Risposta al dubbio... (nota 11).

⁷⁴ *Lumen gentium* 25b: «I vescovi singolarmente presi non godono della prerogativa dell'infailibilità; quando invece, anche sparsi nel mondo ma conservando il vincolo di comunione fra loro e col successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico in materia di fede e di morale si trovano concordi su una sentenza da ritenersi come definitiva, allora essi propongono infailibilmente la dottrina di Cristo».

Gli oppositori dell'*Ordinatio sacerdotalis*, appoggiandosi su alcune affermazioni di vescovi che professano dei dubbi sulla definitività del documento, sostengono che una dottrina universale definitiva dell'episcopato mondiale sul sacerdozio femminile non esiste⁷⁵. Bisogna dire però che si tratta qui, per ciò che riguarda i vescovi, di voci singole e non rappresentative per l'insieme. Più tipica è l'accettazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (del 1992) da parte dell'episcopato; lì leggiamo: «“Riceve validamente la sacra ordinazione esclusivamente il battezzato di sesso maschile” [CIC, 1024]. Il Signore Gesù ha scelto degli uomini per formare il collegio dei dodici Apostoli, e gli Apostoli hanno fatto lo stesso quando hanno scelto i collaboratori che sarebbero loro succeduti nel ministero. Il collegio dei vescovi, con i quali i presbiteri sono uniti nel sacerdozio, rende presente e attualizza fino al ritorno di Cristo il collegio dei Dodici. La Chiesa si riconosce vincolata da questa scelta fatta dal Signore stesso. Per questo motivo l'ordinazione delle donne non è possibile»⁷⁶.

Prima delle spiegazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede e del suo prefetto, si trova una discussione controversa fra gli esperti per ciò che riguarda la domanda: esistono delle espressioni infallibili del magistero papale ordinario? Infatti il papa, capo del collegio episcopale, ha operato come portavoce del magistero ordinario e universale dei vescovi.

Gustave Thils segue la spiegazione ufficiosa di Mons. Gasser al Vaticano I secondo cui il papa è infallibile solo in una decisione *ex cathedra*⁷⁷. Ma il «solo» (*solummodo*) manca nella decisione conciliare stessa⁷⁸, e per questo altri teologi estendevano l'infallibilità anche al magistero papale ordinario.

Vi è poi la discussione sulla differenza esatta fra magistero ordinario e straordinario. Secondo Mons. Gasser⁷⁹, seguito da esperti notevoli, la caratteristica di una decisione *ex cathedra* consiste nell'intenzione di obbligare tutti i fedeli in modo definitivo riguardo ad una dottrina di fede. In questo caso l'*Ordinatio sacerdotalis* non può non essere una decisione *ex cathedra*. Secondo l'altra scuola si possono distinguere delle affermazioni infallibili del papa, che obbligano all'assenso di fede, da affermazioni dello stesso carattere aventi una «presentazione solenne». Sarebbero *ex cathedra* solo queste ultime affermazioni⁸⁰. Ma che cosa significa «solenne»? Non consiste proprio nella volontà di voler impegnare assolutamente l'intera Chiesa nella fede?⁸¹

⁷⁵ Per esempio, GAILLARDÉTZ (nota 57) 12-20.

⁷⁶ CCC, n. 1577. Il fatto del consenso dei Vescovi è messo in rilievo da LÜDECKE (nota 69) 209ss.

⁷⁷ THILS (nota 72) 306ss.

⁷⁸ Cfr. Denzinger-Hünemann 3074.

⁷⁹ Mansi 52,1225 C; cfr. K. SCHATZ, *Vaticanum I 1869-1870*, vol. III: *Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn 1994, 144.

⁸⁰ Per esempio, M. NICOLAU-I. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa* I, Madrid 1955³, n. 648.

⁸¹ Così la domanda critica di B. BRINKMANN, «Gibt es unfehlbare Äußerungen des Magisterium Ordinarium des Papstes?», *Scholastik* 28 (1953) 202-221. Secondo Brinkmann non esistono delle affermazioni infallibili del magistero ordinario del papa. Un'affermazione riguardante la fede con la richiesta di essere *definitive* è automaticamente *ex cathedra*.

A prima vista, sembra difficile spiegare la definitività dell'*Ordinatio sacerdotalis* senza presupporre una dichiarazione «*ex cathedra*». Alcuni teologi criticano che il Magistero porti avanti una «*creeping infallibility*», cioè quasi una infallibilità «furtiva», camminando «sottovoce»⁸². Questi teologi sembrano presupporre che la «vera» infallibilità consiste soltanto in una decisione formale *ex cathedra*. Tale concetto tuttavia non è adeguato, perché riduce l'obbligatorietà del contenuto della fede a definizioni formali che nella vita della Chiesa sono piuttosto una eccezione, dovuta di solito a qualche necessità apologetica. La via normale non è quella. Basta vedere il fatto che anche delle verità centralissime, come la risurrezione corporea di Gesù, non sono mai state «definite», ma insegnate come fondamento della fede dal magistero ordinario.

Norbert Lüdecke, in un articolo canonistico illuminante, porta delle informazioni poco conosciute sulle discussioni avvenute durante la preparazione del *CIC*/1983. Si discuteva come si potesse riconoscere una dottrina definitiva del magistero ordinario. La posizione quasi unanime degli esperti era che il consenso sincronico dei vescovi (richiesto nella *Lumen Gentium* 25b e nel *CIC*, can. 749 § 2) potesse essere reso manifesto mediante una dichiarazione autentica del Papa. Sembra ovvio che fu usato proprio questo mezzo, che presenta una dottrina infallibile, senza coinvolgere formalmente una dichiarazione «*ex cathedra*»⁸³.

Tuttavia bisogna ammettere che una definizione formale sarebbe l'espressione «tecnicamente» più forte del magistero. Sul modo di spiegarsi del papa afferma invece un commentario «ufficioso» sul *responsum* della Congregazione per la Dottrina della Fede: «...un atto del magistero ordinario pontificio, in se stesso per sé non infallibile, attesta il carattere infallibile dell'insegnamento di una dottrina già in possesso della Chiesa»⁸⁴. Tale ragionamento ha provocato - si capisce bene - la reazione: «Quindi c'è ancora la porta aperta per un futuro cambiamento»⁸⁵. Sembra che

⁸² Così (seguendo un termine di A. NAUD, *Le Magistère incertain*, Montreal 1987) H. J. POTTMEYER, *Jurisdiction plénière et suprême à Vatican I e II et réception*, relazione dattiloscritta (in tedesco), 1995 (o 1996); cfr. idem, «Rede- und Denkverbote wurden nicht erlassen», *Rheinischer Merkur*, 8.12.1995.

⁸³ Cfr. LÜDECKE (nota 69) 204-209.

⁸⁴ Sulla risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede circa la dottrina proposta nella Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, cfr. *L'Osservatore Romano*, 19.11.95, p. 2 (= *Il Regno* [1995] 21, 691ss).

⁸⁵ Tale conclusione accennano per esempio POTTMEYER, *Rede- und Denkverbote ...* (nota 82) (non è chiaro se il magistero ordinario rappresenti qui un consenso permanente, universale e definitivo; a questo si oppone SCHEFFCZYK [nota 69] 129-133); F. A. SULLIVAN, «La strada della tradizione», *Il Regno* (1996) 9, 312ss (ingl.: America, 9.12.95, 5ss) (ci vorrebbe il consenso dei vescovi, teologi e fedeli per poter parlare di una dottrina infallibile del magistero ordinario - ma le cose non starebbero così); G. GRESHAKE, «Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegte Lehre», *Pastoralblatt* 48 (1996) 56 (non ci sono documenti del magistero ordinario che rifiutano continuamente il sacerdozio femminile *in modo definitivo*; per questo l'argomentazione della Congregazione non può convincere); GAILLARDETZ (nota 57).

l'*Ordinatio sacerdotalis* non abbia per niente diminuito la contestazione dei teologi che si opponevano prima alla dottrina del magistero. Anzi⁸⁶.

Una forma di decisione papale che si riferisce ad una dottrina definitiva, senza professare formalmente una sentenza *ex cathedra*, si trova a tre riprese anche nell'enciclica *Evangelium vitae* (del 25.3.1995)⁸⁷. Qui si evidenzia una discussione fra i teologi simile a quella avvenuta dopo l'*Ordinatio sacerdotalis*⁸⁸. Walter Kasper, vescovo di Rottenburg, fa il punto (per l'*Evangelium vitae*): «si può discutere fra gli esperti sulla qualità formale magisteriale di queste affermazioni. Ma sui contenuti espressi non ci deve essere nessun dissenso fra cristiani cattolici»⁸⁹. Per il carattere definitivo della dottrina non cambia niente se si tratta di una *sententia de fide*, che proferisce un contenuto (anche implicito) della Rivelazione - questa sembra la tesi più probabile -, oppure «solo» quella di una *sententia de fide ecclesiastica*, che riguarda una verità interiormente legata alla Rivelazione e formulata dal magistero⁹⁰.

Diversi teologi cercano di «equilibrare» il peso del magistero con l'importanza della teologia scientifica ed il «senso dei fedeli». Wolfgang Beinert, per esempio, afferma che la teologia scientifica è, «accanto alla Sacra Scrittura, la Tradizione della Chiesa, il Magistero e il senso dei fedeli, un'istanza autonoma di testimonianza della fede», che contribuisce insieme agli altri fattori alla soluzione dei problemi⁹¹. Ma nella teologia sembra stabilirsi una *sententia communis* contro la Tradizione⁹². Riguardo all'opposizione di membri della Chiesa, viene detto che si tratta qui di un'espressione del senso della fede. Bisogna chiedersi se non si tratta di una forma teologica di non-ricezione⁹³.

⁸⁶ Nella collana tedesca «*Quaestiones disputatae*», per esempio, sta per uscire un volume sul sacerdozio femminile in cui quasi tutti gli autori attaccano frontalmente la dottrina papale. Cfr. anche W. GROSS (ed.), *Frauenordination*, München 1996 (riproduce in gran parte articoli già apparsi nel 1993 sulla rivista *Theologische Quartalschrift*); M. ALCALA, *Mujer, Iglesia, Sacerdocio*, Bilbao 1995, 409-427.

⁸⁷ Nn. 57; 62; 65.

⁸⁸ Vedi F. A. SULLIVAN, «The Doctrinal Weight of *Evangelium Vitae*», *Theological Studies* 56 (1995) 560-565; K. J. BECKER, «Competencia del Magisterio y alcance de sus declaraciones», in: R. Lucas Lucas (ed.), *Comentario interdisciplinar a la Evangelium Vitae*, Madrid 1996, 299-314; S. PINCKAERS, «L'«Évangile de la vie» face à une culture de mort», *Nova et Vetera* 70 (1995) 5-17, qui 11-13 («Le degré d'autorité de EV»). L'inchiesta condotta fra le Conferenze vescovili ha mostrato, secondo Pinckaers (p. 12), che la formula «*definitive tenendum*» non è stata usata. «Cela ne signifie cependant pas que la doctrine proposée... soit considérée comme réformable...».

⁸⁹ W. KASPER, «Ein prophetisches Wort in die Zeit. Anmerkungen zur Enzyklika «*Evangelium vitae*»», *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* 24 (1995) 187-192, qui 189.

⁹⁰ Così A. ANTON, «*Ordinatio sacerdotalis*: Algunas reflexiones de «gnoseologia teológica»», *Gregorianum* 75 (1994) 723-742, qui 733-741, scritto tuttavia prima del *responsum* il quale afferma che la dottrina è da considerare «appartenente al deposito della fede» (nota 11).

⁹¹ W. BEINERT, «Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?», *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 723-738, qui 725.

⁹² W. BEINERT, «Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau», *Theologische Quartalschrift* 173 (1993) 186-204, qui 188 = GROSS (nota 86) 66.

⁹³ BEINERT (nota 92) 187.

Per il *sensus fidelium*, bisogna però tener conto della spiegazione del Vaticano II: il popolo di Dio accoglie la parola di Dio col senso della fede «sotto la guida del sacro magistero cui si conforma fedelmente»⁹⁴. Il punto di riferimento del «senso della fede» non è l'opinione liberale del mondo occidentale, cui si conformano anche tanti cattolici, ma la fedeltà alla parola di Dio, spiegata dal magistero.

Per ciò che riguarda il ruolo «autonomo» della teologia, bisogna «concedere» che ci possano essere delle tensioni o addirittura dei dissensi fra certe affermazioni del magistero (che oggi pubblica in quantità notevole) e la teologia scientifica. Il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla vocazione del teologo (del 1990) vede in tali tensioni, se sostenute in modo coerente, addirittura un «elemento dinamico» e una «stimolazione»⁹⁵. Ma un tale dissenso non è più legittimo, se si tratta di «realità irreformabili», com'è il caso dell'«insegnamento del magistero ordinario e universale, se presenta una dottrina di fede come rivelata da Dio», oppure se presenta definitivamente delle verità sulla fede e sulla morale legate alla Rivelazione. L'«ambito» del dissenso riguarda quindi le dottrine del magistero che vengono professate «senza l'intenzione di emettere un atto «definitivo»»⁹⁶.

5. L'«ANALOGIA DELLA FEDE»

La dottrina della Chiesa sul sacerdozio femminile chiede un assenso definitivo. Rimane però il compito di far capire la logica interna di tale posizione. L'*Inter insigniores* parla qui di una chiarificazione tramite l'«analogia della fede»⁹⁷. Si tratta del tentativo di far vedere il significato della dottrina nell'insieme della fede cattolica.

A questo riguardo sarebbe un'aspettativa sbagliata pretendere quasi una prova matematica, come occorre per il teorema di Pitagora. Già il commento ufficioso per l'*Inter insigniores* presenta l'esempio degli elementi del pane e del vino nell'eucaristia: l'origine storica, l'uso del Signore stesso, ci obbliga, anche se teoricamente sarebbe stata immaginabile una scelta diversa⁹⁸. Non sarebbe legittimo, per esempio, celebrare a New York l'eucaristia con coca cola e hamburger. È tuttavia possibile indicare (dopo l'istituzione dei segni sacramentali) qualche «argomento di convenienza», perché sia sensato usare proprio il pane e il vino per l'eucaristia: il pane come commestibile elementare, il vino come segno per l'effusione del sangue di

⁹⁴ *Lumen gentium*, n. 12a; cfr. LÜDECKE (nota 69) 202-204.

⁹⁵ *Donum veritatis*, n. 25.

⁹⁶ *Donum veritatis*, nn. 23-24.

⁹⁷ *Inter insigniores*, n. 5 (EV 5/2132).

⁹⁸ COMMENTO (nota 7).

Cristo e per la festa, la specifica preparazione veterotestamentaria, ecc.⁹⁹ Ma una tale argomentazione può convincere soltanto se si accetta un atto istituzionale di Cristo che ci obbliga per sempre. La stessa osservazione vale anche per la scelta di apostoli maschi da parte di Gesù, testimoniata nel suo valore permanente dalla Chiesa.

Secondo il cardinal Ratzinger, ci sono due fattori che ostacolano la certezza sulla volontà istituzionale di Cristo. Innanzitutto si interpreta il divenire della Chiesa primitiva come processo storico non preceduto da nessuna volontà di Cristo per istituire il sacerdozio; quindi il criterio dell'istituzione può essere sostituito dal criterio della «funzionalità». Poi manca la sensibilità per la trasparenza simbolica della corporeità umana, presupposta dal pensiero sacramentale; l'orizzonte ermeneutico si riduce a ciò che possono «fare» uomo e donna: anche qui rimane come criterio la «funzionalità»¹⁰⁰.

La «trasparenza simbolica» del corpo sessuato è indispensabile per una comprensione della posizione della Chiesa. Il «simbolo», in senso proprio, significa una realtà che ne indica un'altra per mezzo di una somiglianza interiore¹⁰¹. Il linguaggio simbolico, in questo senso, è indispensabile per la cultura umana in generale e in particolare per la religione, nel centro della quale si trova la realtà invisibile di Dio. Per il cristianesimo è decisivo che tale realtà invisibile si sia rivelata visibilmente nell'Incarnazione del Figlio di Dio. L'umanità di Gesù diventa un segno efficace, un «sacramento» del suo essere divino.

Il corpo umano non è una realtà «neutrale», bensì è maschile o femminile: «Dio creò l'uomo a sua immagine;... maschio e femmina li creò» (Gn 1,27). Anche la nuova creazione, che si manifesterà nella risurrezione della carne, non distrugge la prima creazione, ma la trasfigura. Nella Chiesa antica è stata condannata l'opinione degli origenisti, secondo i quali tutti gli uomini risorgerebbero in forma di sfera, vista come forma geometrica ideale¹⁰². Ciò era dovuto anche all'influsso del mito platonico dell'androgino per cui il primo uomo sarebbe stato una sfera con qualità femminili e maschili¹⁰³. Contro gli origenisti polemizzarono giustamente Gerolamo¹⁰⁴ e Agostino che sostenne: Dio, che «creò ambedue i sessi, ristabilirà anche entrambi»¹⁰⁵. Dopo la risurrezione le funzioni corporali parteciperanno più intimamente alla vita dello spiri-

⁹⁹ Nel modo di argomentare (anche se non per tutti i dettagli) è esemplare qui l'esposizione di Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 74, art. 1: prima si riferisce all'istituzione dell'eucaristia con pane e vino da parte del Signore; soltanto dopo indica quattro ragioni per cui questa pratica è «conveniente». Per i dati dall'esegesi moderna cfr., per esempio, J. BETZ, *Eucharistie. In der Schrift und Patristik* (HDG IV/4a), Freiburg i. Br. 1979, 7-14.

¹⁰⁰ RATZINGER (nota 73) (td.) 337.

¹⁰¹ Cfr. HAUKE, *Frauenpriestertum* (nota 9) 117ss (= ingl. 121ss).

¹⁰² Cfr. Denzinger-Hünemann 407.

¹⁰³ Platone, *Symposion*, 189d-191e.

¹⁰⁴ *Ep.* 108,23ss: PL 22,901.

¹⁰⁵ *De civitate Dei* 22,17: CChr.SL 48,836. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 83, art. 1, ad 1; q. 81, art. 1.

to, mettendo fine alla procreazione¹⁰⁶. Ma l'identità sessuale come tale, data come realtà essenziale dal Creatore, non viene tolta¹⁰⁷.

Senz'altro l'Incarnazione è dapprima importante in quanto il Verbo divino ha assunto una natura umana in cui ha operato in modo vicario la Redenzione sia per gli uomini sia per le donne. Nel «corpo di Cristo», la Chiesa, la differenza fra uomo e donna non è più una realtà separatrice¹⁰⁸. D'altra parte, non si può astrarre dalla coniatura sessuale del corpo. L'Antico Testamento descrive, a partire dal profeta Osea, l'alleanza fra Dio e il suo popolo nel simbolo del matrimonio. L'immagine dello sposo viene attribuita a Dio, quella della sposa al popolo (e non viceversa). Nel simbolo dello sposo si mostra in modo particolare che l'iniziativa parte da Dio, mentre la sposa rappresenta piuttosto la risposta a tale iniziativa, per la ricettività e per la collaborazione. Questa struttura fa anche capire perché l'immagine di Dio nell'Antico Testamento si rappresenta (prevalentemente) con simboli «maschili» (ben sapendo che Dio non è né maschio né femmina), mentre l'uomo davanti a Dio, nell'immagine del matrimonio, acquista la parte «femminile».

In questo modo viene ristrutturato profondamente il simbolismo religioso. Mentre per il paganesimo cananeo il mondo divino è quasi per metà «maschio» e per metà «femmina», perché ci sono dèi e dee, la religione veterotestamentaria introduce una visione nuova: i simboli per Dio (re, Signore, sposo, padre, ecc.) portano una coniatura piuttosto «maschile» (anche se non mancano dei tratti «materni»), mentre i simboli per l'uomo davanti a Dio, inclusi i simboli per la comunità d'Israele, ricevono una certa coniatura «femminile»: «Sion», per esempio, viene descritta come «figlia» e «madre». Gesù stesso riprende la preparazione veterotestamentaria, quando parla di se stesso come «sposo»¹⁰⁹. Diverse parabole nei vangeli usano quest'immagine¹¹⁰. Il fatto che Gesù operi il suo miracolo alle nozze di Cana, sembra avere per l'evangelista uno sfondo che indica il mistero dell'alleanza¹¹¹. Il simbolismo sposo-sposa, chiaramente presente in Giovanni¹¹², viene sviluppato nell'Apocalisse¹¹³. Anche la teologia paolina presenta questa prospettiva, chiamando Gesù «sposo» della comunità che deve essere come sposa una «vergine casta»¹¹⁴. La lettera agli Efesini paragona l'unione fra uomo e donna nel matrimonio con l'alleanza fra Cristo e la Chiesa¹¹⁵. A partire da questo mondo simbolico, profondamente radicato nell'antro-

¹⁰⁶ Cfr. *1 Cor* 15,35-50; *Mc* 12,25; *par.*

¹⁰⁷ Cfr. *Inter insigniores*, n. 5 (*EV* 5/2138).

¹⁰⁸ Cfr. *Gal* 3,28.

¹⁰⁹ *Mc* 2,19; *par.*

¹¹⁰ *Mt* 22,2-3; 25,1.

¹¹¹ *Gv* 2,1-11. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, 177-225.

¹¹² *Gv* 3,28-29.

¹¹³ *Ap* 7,14; 12,17; 14,1; 19,7.9; 21,2.9; 22,17.

¹¹⁴ *2 Cor* 11,2.

¹¹⁵ *Ef* 5,21-33.

pologia, bisogna interpretare la teologia mistica: l'uomo davanti a Dio viene rappresentato nell'immagine della «sposa» che esprime allo stesso momento ricettività (che non è «passività») e collaborazione di fronte a Dio.

Tenendo presenti tutti questi aspetti, non si può dire che l'Incarnazione di Gesù come maschio sia una realtà senza importanza. La coniatura sessuale è molto più profonda dei fattori politici e culturali. La corporeità sponsale di Gesù, rivolto alla Chiesa, ha un significato permanente nell'economia sacramentale.

Mettere soltanto in rilievo l'essere maschile di Gesù, sarebbe d'altronde un accento unilaterale. Bisogna altrettanto valorizzare il ruolo di Maria, la donna esemplare, in cui si concretizza personalmente la risposta umana all'iniziativa divina nell'Incarnazione. Il papa, nella sua lettera apostolica *Mulieris dignitatem* del 1988, ha presentato una «meditazione» sulla dignità della donna con una forte prospettiva mariana. Ispirandosi al pensiero di Hans Urs von Balthasar¹¹⁶, Giovanni Paolo II distingue un «profilo mariano» da un «profilo apostolico-petrino» della Chiesa. La dimensione mariana è più completa perché corrisponde al sacerdozio comune di tutti i fedeli¹¹⁷. È da vedere insieme con una particolare «sensibilità» che «corrisponde ad un momento essenziale» dell'essere donna¹¹⁸. Nel 1995 il papa aggiunge: «C'è... nella «femminilità» della donna credente, e in specie di quella «consacrata»... un simbolismo fortemente invocativo, si direbbe una pregnante «iconicità», che si realizza pienamente in Maria e ben esprime l'essere stesso della Chiesa in quanto comunità consacrata con l'assolutezza di un cuore «vergine», per essere «sposa» del Cristo e «madre» dei credenti¹¹⁹.

Il profilo «apostolico-petrino», invece, significa la gerarchia sacramentale nella Chiesa. Anche qui il papa usa il termine «icona»¹²⁰: Cristo «ha affidato soltanto agli uomini il compito di essere «icona» del suo volto di «pastore» e di «sposo» della Chiesa attraverso l'esercizio del sacerdozio ministeriale...»¹²¹.

L'immagine del pastore è particolarmente vicina a quella del «capo», messa in rilievo dall'*Inter insigniores*. In qualche modo, ciascun cristiano è rappresentante di Cristo a cui è diventato conforme tramite il battesimo e la cresima. Ma il sacerdote ordinato rappresenta Cristo di fronte alla comunità, per esempio quando dice nel suo nome le parole della consacrazione eucaristica: «Questo è il mio corpo.- Questo è il mio san-

¹¹⁶ Che viene anche espressamente citato: *Mulieris dignitatem*, n. 27, nota 55 (EV 11/1327).

¹¹⁷ *Mulieris dignitatem*, n. 27 (EV 11/1327).

¹¹⁸ *Mulieris dignitatem*, n. 16 (EV 11/1280).

¹¹⁹ *Lettera alle donne*, n. 11.

¹²⁰ Qui il papa sembra ispirarsi al linguaggio della Chiesa orientale. Nella teologia ortodossa, a volte, si usa proprio questo concetto per rifiutare il sacerdozio femminile: cfr., per esempio, Th. HOPKO (ed.), *Women and the Priesthood*, Crestwood/NY 1983, 11; Ökumenisches Patriarchat, «Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen», *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 93-102, qui 96ss (nn. 15-18) (testo originale, 1988, in greco e inglese).

¹²¹ *Lettera alle donne*, n. 11. Cfr. già, per l'immagine dello sposo, *Mulieris dignitatem*, n. 26 (EV 11/1323-25).

gue». Questa rappresentazione, che presuppone la facoltà ontologica comunicata nell'ordinazione, viene descritta nella teologia sacramentale come «*repraesentatio Christi capitis*», «rappresentazione di Gesù Cristo come capo (della Chiesa)».

Qui l'*Inter insigniores* fa un paragone con i testi biblici che descrivono la responsabilità dell'uomo riguardo alla donna con l'immagine del «capo». Il decreto ribadisce che non si tratta qui di una «superiorità personale nell'ordine dei valori, ma soltanto» di «una diversità di fatto sul piano delle funzioni e del servizio»¹²². C'è uguaglianza fra maschio e femmina come figli di Dio in Cristo. Ma l'essere «capo» risale per Paolo al piano divino della creazione, difficilmente riducibile ad un'espressione della situazione culturale¹²³. In ogni caso si indica una relazione fra il sacerdote che agisce «*in persona Christi capitis*» e l'essere maschio di Gesù Cristo che svolge nell'Alleanza fra lui e la Chiesa un ruolo d'iniziativa e di guida, espresso nei simboli dello sposo e del capo¹²⁴.

Il simbolo del «capo», che lega l'antropologia con la teologia dell'ordine, è un criterio importante per la comprensione del tema. È in un certo senso anche un punto «debole», perché la maggioranza degli autori recenti che affronta la tematica sull'antropologia teologica ritiene il rinvio delle lettere paoline all'uomo come «capo» della donna soltanto come riflesso di una società patriarcale, sorpassata con la situazione moderna. Se fosse così, bisognerebbe infatti concedere che l'«argomento simbolico» (il sacerdote come icona di Gesù Cristo pastore, sposo, capo, ecc.) non avrebbe più senso, perché presupporrebbe un falso «sovrappiù» di guida presso l'uomo.

Il problema antropologico è stato discusso in modo ampio negli Stati Uniti, dove l'intero dibattito è anche il più vivo al mondo. Sono coinvolte tutte le scienze umane. Sembra crescere la consapevolezza che le indicazioni paoline non appartenano semplicemente ad una zavorra condizionata dal tempo, ma abbiano un senso anche in una antropologia moderna¹²⁵. Si accenna per esempio alla sociologia, secondo cui la stabilità di un gruppo sociale (come la famiglia) dipende da una certa struttura gerarchica di responsabilità nella guida, affidata di solito al padre. Bisogna anche osservare che le indicazioni antropologiche si trovano, nelle lettere paoline¹²⁶, nel contesto della dottrina sulla creazione (1 Cor 11) e della dottrina dell'alleanza (Ef 5), anche se c'è una coniazione dovuta al tempo concreto. Benedict Ashley indica come

¹²² *Inter insigniores*, n. 5 (EV 5/2137).

¹²³ Cfr. *Inter insigniores*, n. 4 (EV 5/2127).

¹²⁴ Cfr. *Inter insigniores*, n. 5 (EV 5/2137-39).

¹²⁵ Cfr. S. B. CLARK (ed.), *Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*, Ann Arbor 1980; S. F. MILETIC, *One Flesh*: Eph 5,22-24, 5,31. *Marriage and the New Creation* (Analecta Biblica 115), Roma 1988, 105-116; S. M. BALACCHINO, *The Household Order Texts... Present state of the Question and Assessment*, John Paul II Institute for Studies in Marriage and Family, Washington 1992; W. E. MAY, «Marriage and the Complementarity of Male and Female», *Anthropotes* 8 (1992) 41-60, qui 58-60; G. GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus II*, Quincy/Illinois 1993, 614-617; 626-633.

¹²⁶ Cfr. C. BAVESI, *Personalità e sottomissione della donna nei testi paolini*, Pamplona 1991.

esempio *1 Cor* 11, il precetto per le donne di portare un velo nel culto: si tratta di un'espressione, condizionata dal tempo, di un principio permanente, cioè la responsabilità del marito come «capo» della famiglia¹²⁷.

Non è questo il luogo per discutere fino in fondo, con tutte le differenziazioni necessarie, il problema antropologico relativo alla "gerarchia" nella famiglia. Siano aggiunti soltanto alcuni accenni per inserire il tema nel giusto contesto. Nella *Mulieris dignitatem* il papa ribadisce che *Ef* 5 non conosce solo la sottomissione della donna, ma anche una sottomissione reciproca dei coniugi (*Ef* 5,21)¹²⁸. L'esemplarità di Cristo come «capo» non significa la volontà di dominare, ma la prontezza al servizio. «Essere capo significa [per l'uomo] da parte di Cristo donare se stesso per la donna»¹²⁹. Poi, sistematicamente, il momento "gerarchico" è soltanto un aspetto fra altri in un complesso più ampio, riassunto dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*: uomo e donna «sono ad un tempo uguali in quanto persone... e complementari in quanto maschio e femmina»¹³⁰. La complementarità fra uomo e donna non indica alcuna superiorità di una parte ed un'inferiorità dell'altra, ma uno scambio vicendevole sulla base di una stessa dignità.

La riflessione antropologica, implicitamente presupposta nella prassi ecclesiale¹³¹, richiede anche un approfondimento filosofico. Esistono già dei tentativi interessanti, anzitutto da parte dello strato fenomenologico della filosofia, che descrivono diverse tipologie della «mascolinità» e della «femminilità»¹³², anche se bisogna tener presente che tali descrizioni indicano piuttosto "tendenze" dell'essere e del comportamento, le quali non possono essere identificate con l'individuo concreto. Con l'aiuto dell'antropologia filosofica, si stabilisce un legame con la filosofia delle religioni e con l'analisi dei simboli "sessuati" nella teologia trinitaria, nella cristologia, nella mariologia e nell'ecclesiologia. È una richiesta vastissima che è soltanto agli inizi. La decisione papale, vista così, è un «punto fermo» che vuol chiudere la discussione controversa sul tema, ma che dovrebbe essere anche un punto di partenza per un ulteriore approfondimento¹³³.

Nella vita della Chiesa, la comprensione del tema presuppone una più viva consapevolezza del fatto che la grandezza dei cristiani non si identifica con l'apparte-

¹²⁷ B. M. ASHLEY, «Gender and the Priesthood of Christ: A Theological Reflection», *The Thomist* 57 (1993) 343-379, qui 361, nota 37.

¹²⁸ *Mulieris dignitatem*, n. 24 (*EV* 11/1315-17).

¹²⁹ J. RATZINGER, «Die Frau, Hüterin des Menschen. Versuch einer Hinführung zum Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem*», in: *Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben Mulieris dignitatem Papst Johannes Pauls II*, Freiburg i. Br. 1988, 109-120, qui 116.

¹³⁰ CCC, n. 372.

¹³¹ Cfr. il rinvio nell'*Ordinatio sacerdotalis*, n. 2 (cit. da Paolo VI).

¹³² Il contributo più convincente sembra ancora quello di Ph. LERSCH, *Vom Wesen der Geschlechter*, München-Basel 1968⁴.

¹³³ Era questo il primo compito della mia tesi di dottorato (nota 9): favorire tale approfondimento.

nenza al clero (o con la possibilità di far parte del clero), ma risale al sacerdozio comune, contenente in sé una dimensione mariana. Bisogna chiarire che le persone più grandi nella Chiesa non sono i ministri ordinati, ma i santi¹³⁴.

Nella discussione attuale, il tema del sacerdozio femminile è un punto focale in cui sono riuniti tanti elementi nevralgici: il ruolo dell'Incarnazione, la giusta antropologia, la trasparenza simbolica del corpo umano, l'immagine di Dio, di Cristo e della Chiesa, il valore dell'istituzione dei sacramenti...

Ma non è soltanto un messaggio rivolto all'interno della Chiesa. Nella società moderna, affermano i vescovi tedeschi nel loro commento all'*Ordinatio sacerdotalis*, si è perso in gran misura il senso per la differenza sessuale¹³⁵. Contro tale perdita la Chiesa mette un contrappeso nella sua prassi. Bisogna d'altronde riconoscere che nel mondo moderno esistono anche dei punti di convergenza che rivalorizzano la complementarietà dei sessi e si aprono al simbolismo della creazione. «In un tempo che riscopre il simbolismo... dell'intera creazione», sottolinea Barbara von Hallensleben, «a me piace che la Chiesa cattolica mantenga il simbolismo della differenza sessuale fino al suo ordine dei ministeri»¹³⁶.

6. E IL DIACONATO?

Un punto legato al sacerdozio femminile, che per il momento richiede molta attenzione, è la discussione sul diaconato della donna. Manca qui lo spazio per sviluppare questo tema¹³⁷. Basti un solo accenno: introdurre un diaconato sacramentale, non sembra rispettare la profonda differenza fra diaconi e diaconesse. I compiti delle diaconesse e la loro immagine nella Chiesa antica si distinguono essenzialmente da ciò che sappiamo dei diaconi; si guardino, per esempio, le preghiere di consacrazione, abbastanza diverse da quelle dei diaconi. Nella Chiesa greca i diaconi facevano parte della «*ierosúne*», della gerarchia sacerdotale, le diaconesse invece no.

¹³⁴ Cfr. *Inter insigniores*, n. 6 (EV 5/2146): «I più grandi nel regno dei cieli non sono i ministri, ma i santi».

¹³⁵ «Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis*»: aggiunto a: *Verlautbarungen des Apost. Stuhls* 117, p. 4.

¹³⁶ B. HALLENSLEBEN, «Unerwartete kirchliche Perspektiven für Frauen», *Theologie und Glaube* 84 (1994) 355-360, qui 356ss.

¹³⁷ Cfr. A.-G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique* (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae», *Subsidia* 24), Roma 1982; M. HAUKE, «Überlegungen zum Weihediakonat der Frau», *Theologie und Glaube* 77 (1987) 108-127 = (ingl.) «Observations on the Ordination of Women to the Diaconate», in: H. Moll (ed.), *The Church and Women*, San Francisco 1988, 117-139; idem, «Diakonat der Frau?», *Forum Katholische Theologie* 12 (1996) 36-45.

Poi bisogna notare che, secondo la dottrina del Vaticano II, il diaconato fa parte del sacramento dell'ordine, che trova nell'episcopato la sua pienezza; il diaconato sacramentale non può uscire da questo contesto. Introdurre dei "diaconi femminili", sacramentalmente ordinati, avrebbe lo stesso effetto provocato qualche tempo fa nella Comunione anglicana e nella Chiesa vecchia-cattolica di Germania: sono state l'avanguardia del sacerdozio femminile. Introdurre invece un diaconato "non sacramentale", analogo al ministero delle diaconesse nella Chiesa antica, condurrebbe non solo ad un anacronismo, ma anche ad una situazione sentita come discriminante: la diaconessa come "diacono imperfetto".

7. PROSPETTIVA SUL FUTURO

Per rinnovare il servizio della donna nella Chiesa, sarebbe meglio non concentrarsi sul tema clericale, ma rivolgersi ad altri campi: la vita consacrata, la collaborazione dei laici nella vita pastorale e il sostegno per la vita familiare. Fissarsi sul ministero sacerdotale sarebbe segno d'immaturità e di un implicito clericalismo che non ha ancora digerito il Vaticano II con la sua teologia del laicato.

Una volta incontrai una signora responsabile di uno dei nuovi movimenti ecclesiali. Quando chiesi: «Ma che cosa è tipico per il vostro movimento?», ricevetti come risposta: «Questo è difficile dirlo. Perché non siamo un minestrone, siamo un menù». Mi sembra questa risposta un'ottima descrizione, con un pizzico di umorismo, dell'immagine della Chiesa come corpo di Cristo, ribadita dal concilio: «Anche se per volontà divina alcuni sono costituiti dottori, dispensatori dei misteri e pastori a vantaggio degli altri, fra tutti vige però vera uguaglianza quanto alla dignità e all'azione nell'edificare il corpo di Cristo, che è comune a tutti quanti i fedeli... Così, nella varietà, tutti testimoniano la meravigliosa unità del corpo di Cristo. La diversità della grazia, dei ministeri e delle operazioni serve a raccogliere in unità i figli di Dio, perché "è l'unico e medesimo Spirito che opera tutte queste cose" (1 Cor 12,11)»¹³⁸.

¹³⁸ *Lumen gentium*, n. 32c.

Riassunto. La discussione sul sacerdozio femminile ha ricevuto dal magistero papale una risposta definitiva con la Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*. L'articolo abbozza lo «*status quaestionis*», guardando la testimonianza della Scrittura, la Tradizione, il peso dogmatico dell'*Ordinatio sacerdotalis* e l'analogia della fede.

Résumé. La discussion sur le sacerdoce des femmes a reçu du magistère papale une réponse définitive avec la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*. L'article ébauche le «*status quaestionis*» concernant l'Écriture, la Tradition, l'importance dogmatique de l'*Ordinatio sacerdotalis* e de l'analogie de la foi.

Summary. The discussion about the priesthood of women has received a definite answer with the Apostolical Letter *Ordinatio sacerdotalis*. The article outlines the state of the scientific work regarding Scripture, Tradition, the dogmatical weight of *Ordinatio sacerdotalis* and the analogy of faith.

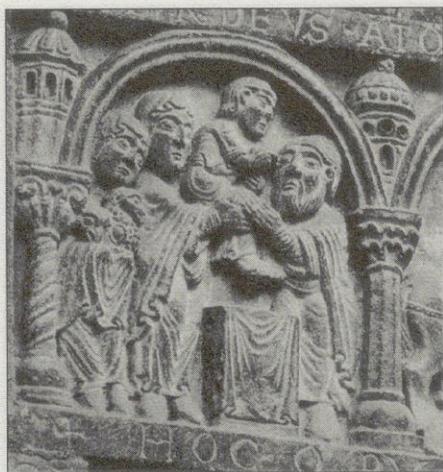
Inhaltsangabe. Die Diskussion um das Priestertum der Frau hat vom päpstlichen Lehramt durch das Apostolische Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* eine definitive Antwort bekommen. Der vorliegende Artikel skizziert den Stand der wissenschaftlichen Bemühungen bezüglich des Zeugnisses der Heiligen Schrift, der Tradition, des dogmatischen Gewichtes von *Ordinatio sacerdotalis* und der Analogie des Glaubens.

A • M • A • T • E • C • A

DIREZIONE SCIENTIFICA: G. BEDOUELLE, G. CHANTRAINE, E. CORECCO,
L. GEROSA, R. SCHENK, CH. SCHÖNBORN, A. SCOLA, A. SICARI

LA VITA SPIRITUALE DEL CRISTIANO

SECONDO SAN PAOLO
E SAN TOMMASO D'AQUINO



SERVAIS PINCKAERS

Jaca Book

VOLUME 17/II

MANUALI DI TEOLOGIA CATTOLICA

Una spiritualità comunitaria

Chiara Lubich

Movimento dei Focolari, Rocca di Papa, Italia

Ciò che mi accingo a scrivere riguarda una nuova spiritualità, sorta cinquant'anni fa, una spiritualità tipicamente comunitaria o collettiva. Essa anima una delle realtà vive della Chiesa di oggi e cioè il Movimento dei Focolari che conta circa quattro milioni di aderenti ed è presente in duecento nazioni del mondo. È una spiritualità di grande attualità, manifestazione di un segno dei nostri tempi: l'unità.

Come si sa, infatti, nonostante tutte le tensioni del mondo contemporaneo - quelle fra sud e nord, i conflitti in tante parti del mondo, l'esplosione di fenomeni di terrorismo ed altri mali del tempo presente -, il nostro pianeta sembra tendere all'unità. Lo dice lo Spirito Santo nel mondo cristiano, dove è esplosa la volontà della unificazione delle Chiese dopo secoli di indifferentismo o di lotta; lo dice Giovanni Paolo II, che, col suo abbraccio universale di tutti i popoli, impersona questo concetto; lo ha detto il Concilio, la sua apertura al dialogo con le altre religioni e con tutti gli uomini di buona volontà; lo dicono - in altro campo - persino ideologie, ora superate, che pur miravano a risolvere i problemi del mondo in modo globale. Lo dicono enti ed organizzazioni internazionali. Favoriscono poi l'unità i moderni mezzi di comunicazione che fanno piccolo il mondo e lo portano tutto in ogni famiglia e comunità. Sì, il mondo tende all'unità. Ed è in questo contesto che occorre vedere anche la spiritualità del Movimento dei Focolari, detta spiritualità dell'unità.

Ma quali "i principi operanti", "le idee-forza", "le linee di svolgimento" - come direbbe Paolo VI - di questa spiritualità? È difficile spiegarlo in poche parole, perché una spiritualità nella Chiesa è una vita, è vita, è cristianesimo, è Vangelo, anche se il

tutto visto da una angolazione. Tuttavia tento di accennare ad almeno alcune delle sue idee-forza.

La convinzione che la nostra spiritualità fosse Vangelo è stata sempre così forte in noi che all'inizio del Movimento a nessuno è balenata l'idea di parlare alla Chiesa di quanto stava avvenendo. Non se ne vedeva la necessità. Forse che per voler essere veri cristiani, occorreva avvertire il Vescovo? Ma è stata proprio la "traduzione in vita" del Vangelo a scatenare a Trento, città natale del Movimento, dopo pochi mesi, una piccola rivoluzione. La rivoluzione evangelica appunto, per la mentalità e il modo di vivere di Cristo che andava sostituendo il nostro, con lo scandalo del mondo per questa nuova vita, col radunarsi di persone isolate e disperse in una comunità di notevole entità, con la comunione di beni spirituali e materiali: in pratica col fare di un gruppo numeroso di cristiani una porzione di Chiesa viva, giacché - come dice Tertulliano - «la Chiesa è pure lì dove tre, anche se laici, sono uniti nel nome di Cristo»¹. E questa nuova realtà ormai non poteva rimaner nascosta a nessuno, nemmeno al Vescovo che vi vide il "dito di Dio".

Ma è stato proprio mentre si credeva di vivere semplicemente il Vangelo, il Vangelo di tutti, il Vangelo di sempre, che inavvertitamente Dio andava sottolineando nel nostro cuore alcune Parole che dovevano diventare i principi operanti della nuova esperienza religiosa.

La prima idea-forza su cui Dio ha costruito questa spiritualità è stata: «Dio è Amore» (1 Gv 4,8). Quale mutamento porta nelle persone questa verità, compresa in maniera completamente nuova, al contatto col carisma del Movimento! La vita cristiana condotta prima, pur con una pratica coerente, appare adombrata d'orfanezza. Ma ora, ecco la scoperta: Dio è Amore, Dio è Padre! Il nostro cuore, vissuto nell'esilio della notte della vita, s'apre e sale e s'unisce con Colui che lo ama, che pensa a tutto, che conta persino i capelli del capo. Le circostanze gioiose e dolorose acquistano un nuovissimo significato: tutto è previsto e voluto dall'amore di Dio. Nulla più può farci paura. È una fede questa esaltante, che fortifica, che fa esultare. È una fede che fa piangere chi la prova le prime volte. È un dono di Dio che ci fa gridare: «Noi abbiamo... creduto all'amore...» (1 Gv 4,16).

Ed è stata questa fede nell'amore che Dio aveva per noi che ci ha spinto a seguire quelle Parole del Vangelo che ci dicevano come rispondere con l'amore a questo amore. È stato qui che si è inchiodata nella nostra mente la frase: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore entrerà nel Regno dei Cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio...» (Mt 7,21). Dunque fare la volontà di Dio. Questo è amare Dio. Fare la volontà di Dio, che non significa solo "rassegnazione", come spesso s'intende, ma la più grande avventura divina che può toccare ad una persona: quella di seguire non la propria meschina volontà, non i propri limitati progetti, ma Dio e realizzare il disegno

¹ TERTULLIANO, *De exort. cast.*, 7, PL 2, 971.

che Egli ha per ogni suo figlio, disegno divino, impensabile, ricchissimo. La volontà di Dio è una perla preziosa; è stata per noi la scoperta d'una via di santità fatta per tutti. La volontà di Dio infatti, giacché la possono vivere tutti, in qualsiasi luogo, situazione o vocazione si trovino, è la carta d'accesso delle folle alla santità.

Se un primo "principio operante", dunque, della nostra spiritualità è «Dio Amore», una seconda idea-forza è: la volontà di Dio. Basterebbe far quella per essere perfetti cristiani.

Ma ecco che ci sentiamo spinti a scegliere nella vita una particolarissima volontà di Dio, il comandamento che Gesù dice «mio» e «nuovo»: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,12-13). Questo comando, sigillato da un reciproco patto dalle persone del Movimento, è la tessitura spirituale di esso. E la sua pratica *sine glossa* produce effetti straordinari. Perché dov'è la carità e l'amore lì è Dio.

Chi comincia a viverlo con radicalità, avverte un cambiamento qualitativo nella propria vita interiore. Essa viene arricchita di forza nuova, di ardore, di coraggio... Non è esagerato dire che l'attuazione di questo comandamento produce una reale conversione. Ed ha un effetto anche sul mondo che ci circonda: testimonia Cristo. «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri», dice infatti Gesù (Gv 13,35). L'amore reciproco fra cristiani è un piccolo riflesso della vita trinitaria vissuto fra gli uomini.

Il comandamento nuovo prepara inoltre all'attuazione di un'altra idea-forza: la Parola «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20). È questa per il Movimento la norma d'ogni norma, la premessa d'ogni altra regola: assicurare la presenza spirituale di Cristo tra i fratelli e dare così senso e vita alla fraternità soprannaturale, che Gesù ha portato sulla terra per tutta l'umanità. «Gesù in mezzo a noi» si rende presente pienamente se siamo uniti nel suo nome e cioè in Lui, nella sua volontà, nella carità reciproca che crea l'unità. E dove è l'unità il mondo crede. «Che tutti siano una sola cosa affinché il mondo creda» (cfr. Gv 17,21) conferma il Vangelo. È Cristo che lo converte, Cristo fra i suoi, uniti nel Suo nome.

Un altro "principio operante" della nostra spiritualità, essendo essa cristianesimo, non poteva non essere la croce. Per una singolare circostanza, Dio ha fissato l'attenzione nostra su un particolare di questo mistero: sull'abbandono di Gesù, su Gesù che «verso le tre gridò a gran voce:... "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"...» (Mt 27,46). È il culmine dei suoi dolori - come affermano mistici e teologi -, è la sua passione interiore. È il dramma di un Dio che grida: «Dio mio perché mi hai abbandonato?». Infinito mistero, dolore abissale che Gesù ha provato come uomo, e che dà la misura del suo amore per gli uomini, poiché ha voluto prendere su di sé la separazione che li teneva lontani dal Padre loro, e la separazione che viveva fra loro, colmandole.

Il Movimento porta con sé una ricchissima esperienza, che dimostra come

qualsiasi dolore dell'uomo sia riassunto in questo particolare dolore di Gesù. Non è simile a Lui l'angosciato, il solo, l'arido, il deluso, il fallito, il debole...? Non è immagine di Lui ogni divisione dolorosa fra fratelli, fra Chiese, fra brani d'umanità? Non è figura di Gesù che perde, per così dire, il senso di Dio, che s'è fatto «peccato» per noi (cfr. 2 Cor 5,21), il mondo «ateizzante», laicista, decaduto in molte aberrazioni? Amando l'Abbandonato il cristiano trova il motivo e la forza per non sfuggire queste divisioni, questi mali, ma per accettarli per Lui e portarvi il proprio personale rimedio. Ecco allora Gesù Abbandonato, chiave dell'unità.

L'alfabeto italiano ha sole 21 lettere, ma chi non le conosce e non apprende alcune regole grammaticali, rimane analfabeta per tutta la vita. Il Vangelo è un libro piccolo, ma coloro che non vivono le parole in esso contenute, rimangono cristiani - per così dire - sottosviluppati. Essi danno un'immagine della Chiesa che non testimonia Cristo suo fondatore. Lo Spirito Santo ha suggerito al Movimento, sin dall'inizio, una radicale rievangelizzazione del proprio modo di pensare, di amare, di volere, di vivere. La Parola è una presenza di Dio. Il comunicarsi con essa rende liberi, purifica, converte, porta conforto, gioia, dona sapienza, produce opere, discopre vocazioni, anche se può suscitare l'odio del mondo. La Parola genera Cristo nelle proprie anime e in quelle altrui.

A tutti i membri del Movimento viene presentata ogni mese una frase compiuta del Vangelo con un piccolo commento, da mettere in pratica. La chiamiamo: Parola di vita. Ecco un altro cardine della nostra spiritualità.

Poi ancora: l'Eucaristia. «L'effetto proprio dell'Eucaristia è la trasformazione dell'uomo in Dio»², dice Tommaso d'Aquino, cioè la sua divinizzazione, perché per la Comunione - come dice il Vaticano II³ - il cristiano si muta nel Cristo che riceve. La totalità dei membri del Movimento sin dall'inizio, ha sentito spontaneamente di doversi comunicare ogni giorno con Gesù Eucaristia. E questa è una delle principali cause della forte realtà d'unità che s'è creata nell'Opera stessa. Gesù, prima di chiedere al Padre che «tutti siano una cosa sola come tu, Padre, sei in me e io in te...» (Gv 17,21) aveva istituito il sacramento che rendeva ciò possibile.

Altro dolcissimo «principio operante»: Maria, madre del Movimento. E questo dice tutto. Dio ce l'ha data e l'abbiamo sempre sentita così. Come un bimbo istintivamente non sa dire per prima parola che «mamma», così il Movimento sin dal suo nascere, per lo Spirito Santo - pensiamo - non è stato capace di dar altro nome che quello di Maria a se stesso: «Opera di Maria» (il Movimento è stato approvato dalla Chiesa anche con questo nome), e ai suoi incontri più vari: «Mariapoli»... Maria è modello d'ogni membro del Movimento, perché, come Lei ha avuto la funzione primordiale d'esser madre del Cristo fisico, il Movimento - l'abbiamo visto - ha come funzione, che deve precedere tutte le altre, quella di mettere al mondo - come diceva un Vescovo - spiritualmente Cristo fra gli uomini.

² TOMMASO D'AQUINO, *Sent.*, IV, dist. 12, q. 2, art. 1.

³ Cfr. *Lumen Gentium*, n. 26.

Ecco, dunque, alcuni principi della spiritualità dell'unità. Ma che cos'ha di caratteristico questa spiritualità? Essa - come è stato detto - è comunitaria, collettiva.

Si sa come, in questi duemila anni dalla venuta di Gesù, la Chiesa abbia visto fiorire nel suo seno, l'una dopo l'altra, e a volte contemporaneamente, le più belle, le più ricche spiritualità, sicché la Sposa di Cristo si è vista adorna delle perle più preziose, dei brillanti più rari che hanno formato e formeranno ancora tanti santi. In tutto questo splendore una nota è sempre stata costante: è soprattutto l'individuo, la persona singola che va a Dio. È questa una conseguenza ancora di quel lontano periodo della storia in cui i cristiani, scemato il primitivo fervore che aveva visto stringersi la comunità di Gerusalemme in un cuor solo ed un'anima sola, e, passate le persecuzioni, pensarono di salvare la propria fede ritirandosi nel deserto per attuare soprattutto il primo comandamento, amare Dio. È l'epoca dell'anacoresi. Se questo salvò tanti principi cristiani e fece dei santi, non si sottolineò allora il valore del fratello nella vita spirituale e si vide nell'uomo anche un ostacolo per andar a Dio. Apa Arsenio diceva: «Fuggi gli uomini, e sarai salvo»⁴. E ancora molti secoli dopo, nel famoso libro dell'*Imitazione di Cristo*, è stato scritto: «Disse un saggio: "Ogni volta che andai fra gli uomini, me ne tornai meno uomo"».⁵

Spiritualità individuali dunque, anche se il mistero del Corpo mistico di Cristo non permette mai che siano esclusivamente tali, in quanto ciò che avviene in una persona ha sempre riflesso sulle altre. Ed anche perché questi cristiani offrivano ed offrono a Dio preghiere e penitenze in favore dei fratelli.

Ma oggi i tempi sono cambiati. In quest'epoca lo Spirito Santo chiama con forza gli uomini a camminare accanto ad altri uomini, anzi ad essere, con tutti quanti lo vogliono, un cuore ed un'anima sola. E lo Spirito Santo ha spinto il nostro Movimento, vent'anni prima del Concilio, a fare questa solenne sterzata verso gli uomini. Secondo la nostra spiritualità si va a Dio proprio passando per il fratello. "Io-il fratello-Dio", si dice. Si va a Dio insieme con l'uomo, insieme con i fratelli, anzi si va a Dio attraverso l'uomo.

Da studi di nostri esperti - almeno in una prima visione generale - risulta che una spiritualità collettiva, come questa dell'unità, appare per la prima volta nella Chiesa. Ci sono state, sì, nel passato esperienze che si avvicinano ad essa, soprattutto sorte da chi metteva l'amore a base della vita spirituale. È da ricordare, ad esempio, san Basilio, per il quale il primo comandamento riguardante l'amore di Dio ed il secondo riguardante l'amore del prossimo erano posti a base della vita della sua comunità. E soprattutto sant'Agostino, per il quale l'amore reciproco e l'unità avevano il supremo valore.

Ma padre Jesus Castellano (professore di Teologia Spirituale presso il *Teresianum* di Roma, e consultore della Congregazione per la Dottrina della Fede,

⁴ *Vita e Detti dei Padri del deserto*, a cura di L. Mortari, Roma, 1975, p. 97.

⁵ *Imitazione di Cristo*, I, XX, 1-6.

che conosce profondamente la nostra spiritualità), ad esempio, dice che «nella storia della spiritualità cristiana si afferma: “Cristo è in me, vive in me” ed è la prospettiva della spiritualità individuale, della vita in Cristo; o si afferma: “Cristo è presente nei fratelli” e si sviluppa la prospettiva della carità, delle opere di carità, ma manca in genere scoprire che se Cristo è in me e nell’altro, allora Cristo in me ama Cristo che è in te e viceversa... e vi è il donare ed il ricevere». «Esiste - afferma ancora Castellano - anche una spiritualità comunitaria, ecclesiale, a Corpo mistico... Si parla in genere di questa spiritualità come di una corrente del nostro secolo, secolo della riscoperta della Chiesa. Ma quel “di più” che [il Movimento] ci dà con la spiritualità collettiva è la visione e la prassi di una comunione, di una vita ecclesiale, “a Corpo mistico”, nella quale vi è e la reciprocità del dono personale e la dimensione del diventare “uno”. Anche quando esistono intuizioni o affermazioni negli autori di oggi su questa dimensione della teologia e della spiritualità, manca in loro il modo concreto di proporre questo come stile di vita, e di incarnarlo in una esperienza; dalle cose più semplici come “tenere Gesù in mezzo a noi”, che è il massimo e il minimo, alle dimensioni più impegnative come l’economia di comunione, l’inculturazione»⁶.

Nello stesso tempo una spiritualità collettiva è stata prevista per i nostri tempi da teologi contemporanei ed è richiamata dal Concilio Vaticano II. Karl Rahner, parlando della spiritualità della Chiesa del futuro, la pensa nella «comunione fraterna in cui sia possibile fare la stessa basilare esperienza dello Spirito». Egli afferma: «Noi anziani siamo stati spiritualmente degli individualisti, data la nostra provenienza e la nostra formazione... Se c’è un’esperienza dello Spirito fatta in comune, comunemente ritenuta tale..., essa è chiaramente l’esperienza della prima Pentecoste nella Chiesa, un evento - si deve presumere - che non consistette certo nel casuale raduno di una somma di mistici individualistici, ma nell’esperienza dello Spirito fatta dalla comunità... Io penso che in una spiritualità del futuro l’elemento della comunione spirituale fraterna, di una spiritualità vissuta insieme, possa giocare un ruolo più determinante, e che lentamente ma decisamente si debba proseguire lungo questa strada»⁷. Il Cardinale Montini nel 1957 aveva detto che in questi tempi ormai l’episodio deve farsi costume e che il santo straordinario, pur essendo venerato, cede il posto in certo qual modo alla santità di popolo, al popolo di Dio che si santifica.⁸ È un’era, dunque, la nostra in cui il collettivismo cristiano viene in piena luce, in cui si cerca, oltre il regno di Dio nelle singole persone, il Regno di Dio in mezzo alle persone.

⁶ J. CASTELLANO, *Lettera a Chiara a proposito della spiritualità collettiva (dell’unità) dell’Opera di Maria*, 21 giugno 1992.

⁷ K. RAHNER, *Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro*, in: *Problemi e prospettive di spiritualità*, a cura di T. Goffi-B. Secondin, Brescia, 1983, pp. 440-441.

⁸ Cfr. G.B. card. MONTINI, *Discorsi sulla Madonna e sui Santi* (1955-1962), Milano, 1965, pp. 499-500.

Le spiritualità individuali inoltre manifestano in genere delle precise esigenze specie in coloro che vi sono più impegnati: la solitudine e la fuga dalle creature per raggiungere la mistica unione con la Trinità dentro di sé. Per custodire la solitudine si esige il silenzio. Per tenersi separati dagli uomini si usano il velo e la clausura, oltre un particolare abito. Per imitare la passione di Cristo si fanno le più svariate penitenze, a volte durissime, digiuni e veglie.

Nella via collettiva si conosce pure la solitudine e il silenzio, per attuare, ad esempio, l'invito di Gesù a chiudersi nella propria stanza a pregare, e si fuggono gli altri se portano al peccato, ma in genere si accolgono i fratelli, si ama Cristo nel fratello, in ogni fratello, Cristo che può essere vivo in lui o può rinascere anche per l'aiuto che noi gli offriamo. Ci si vuole unire con i fratelli nel nome di Gesù, onde aver garantita la sua presenza in mezzo a noi.

Nelle spiritualità individuali si è quindi come in un magnifico giardino (la Chiesa) e si osserva e si ammira soprattutto un fiore: la presenza di Dio dentro di sé. In una spiritualità collettiva si amano e si ammirano tutti i fiori del giardino, ogni presenza di Cristo nelle persone. E la si ama come la propria. E giacché anche la via comunitaria non è e non può esser solamente tale, ma anche pienamente personale, è esperienza generale che quando ci si trova da soli, dopo aver amato i fratelli, si avverte nell'anima l'unione con Dio. Basta infatti, ad esempio, prendere un libro in mano per fare meditazione che Egli dentro vuole che si parli. Per cui si può dire che chi va al fratello in modo corretto, amando come il Vangelo insegna, si ritrova più Cristo e più uomo. E, poiché si cerca di essere uniti con i fratelli, si ama in modo speciale la parola, che è mezzo di comunicazione. Si parla per farsi uno con i fratelli. Si parla per comunicarsi le proprie esperienze sulla vita della Parola di vita o sulla propria vita spirituale, consci che il fuoco non comunicato si spegne e che questa comunione d'anima è di grande valore spirituale. Dice san Lorenzo Giustiniani: «... Nulla infatti al mondo rende più lode a Dio e più lo rivela degno di lode, quanto l'umile e fraterno scambio di doni spirituali...»⁹. Si parla nelle grandi manifestazioni per tenere acceso in tutti il fuoco dell'amor di Dio. E quando non si parla si scrive: si scrivono lettere, articoli, libri, diari, perché il Regno di Dio avanzi nei cuori. Si usano tutti i mezzi moderni di comunicazione. E ci si veste come tutti per non separarci da nessuno.

Anche nel Movimento si praticano le mortificazioni indispensabili ad ogni vita cristiana, si fanno le penitenze, soprattutto quelle consigliate dalla Chiesa, ma si ha una stima particolare per quelle che offre la vita d'unità con i fratelli. Essa non è facile per «l'uomo vecchio», come lo chiama san Paolo, sempre pronto a farsi strada dentro di noi.

L'unità fraterna, poi, non si compone una volta per tutte; occorre sempre ricostruirla. E se, quando l'unità esiste e per essa la presenza di Gesù in mezzo a noi, si

⁹ SAN LORENZO GIUSTINIANI, *Disciplina e perfezione della vita monastica*, Roma, 1967, p. 4.

sperimenta immensa gioia, quella promessa da Gesù nella sua preghiera per l'unità, quando l'unità vien meno subentrano le ombre, il disorientamento. Si vive in una specie di purgatorio. Ed è questa la penitenza che dobbiamo essere pronti ad affrontare. È qui che deve entrare in azione l'amore per Gesù crocifisso e abbandonato, chiave dell'unità; è qui che per amore di Lui, risolvendo prima in noi ogni dolore, si fa ogni sforzo per ricomporre l'unità.

Anche nel Movimento si prega ed è particolarmente sentita la preghiera liturgica, come la Santa Messa, perché preghiera della Chiesa. Ed è caratteristica la preghiera collettiva insegnata da Gesù: «Se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà» (Mt 18,19). Per chi percorre la via dell'unità, Gesù in mezzo è essenziale. Pena il fallimento personale, dobbiamo sempre ravvivare la sua presenza nelle nostre famiglie, nelle nostre comunità, nei nostri convegni, nelle cittadelle. È Gesù in mezzo che porta quel «di più» che caratterizza il nostro carisma. Come due poli della luce elettrica, pur essendoci la corrente, non fanno luce finché non si uniscono, ma la producono appena uniti, così due persone non possono sperimentare la luce tipica del carisma dell'unità finché non si uniscono in Cristo mediante la carità.

Per chi percorre questa via tutto ha significato e valore nel lavoro, nello studio, anche nella preghiera e nella tensione alla santità, come nell'irradiazione della vita cristiana, se ha prima con i fratelli Gesù in mezzo, che è la norma delle norme di questa vita. Qui si raggiunge la santità se si fa verso Dio una marcia in unità.

Seguono questa spiritualità le persone più diverse di ambo i sessi, di ogni età, di ogni razza, di ogni lingua, di ogni popolo, di ogni ceto sociale, perché essa è arrivata ormai fino agli ultimi confini della terra e trasborda nelle altre Chiese e religioni come in persone di altre convinzioni. Per cui il mondo e la società in tutti i suoi ambiti, i suoi aspetti, le sue vocazioni, vengono via via intrisi di divino. Ed ogni realtà viene chiarificata, consacrata, perfezionata.

Santa Teresa d'Avila, dottore della Chiesa, parla di un «castello interiore»: la realtà dell'anima abitata al centro da Sua Maestà, da scoprire e illuminare tutto durante la vita superando le varie prove. E questo è un culmine di santità in una via prevalentemente individuale, anche se poi lei trascinava in quest'esperienza tutte le sue figlie. Ma è venuto il momento, almeno ci sembra, di scoprire, illuminare, edificare, oltre il «castello interiore», anche il «castello esteriore». Noi vediamo tutto il Movimento come un castello esteriore, dove Cristo è presente e illumina ogni parte di esso, dal centro alla periferia.

Se pensiamo fin dove arriva questa spiritualità, anche fuori della struttura dell'Opera, come ad esempio a responsabili della società e della Chiesa, comprendiamo subito che questo carisma non fa solo dell'Opera nostra un castello esteriore, ma tende a farlo del corpo sociale ed ecclesiale. Il Santo Padre, parlando recentemente ad una settantina di Vescovi, amici del Movimento, ha detto: «Il Signore Gesù... non ha chiamato i discepoli ad una sequela individuale, ma inscindibilmente personale e comunitaria. E se ciò è vero per tutti i battezzati vale in modo particolare... per gli Apo-

stoli e per i loro successori, i Vescovi»¹⁰. Così questa spiritualità abbraccia tutto il popolo di Dio che diventa, per questo carisma, più uno e più santo.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II a un gruppo di Vescovi amici del Movimento dei Focolari, *Ossevatore Romano*, 17 febbraio 1995, p. 5.

Riassunto. La fondatrice del Movimento dei Focolari descrive la spiritualità tipicamente comunitaria di una delle realtà vive nella Chiesa di oggi, attraverso le idee-forza che la sostengono. La scoperta che «Dio è amore» (1 Gv 4,8) e la tensione a realizzare l'unità, per la quale Gesù stesso ha pregato, pervadono tutte le modalità e le iniziative attraverso le quali il carisma si esprime.

Résumé. La fondatrice du Mouvement des Foyers décrit la spiritualité typiquement communautaire d'une des réalités vivantes dans l'Église d'aujourd'hui, par le biais des idées-forces qui la soutiennent. La découverte que «Dieu est amour» (1 Jn 4,8) et la tendance à réaliser l'unité, pour laquelle Jésus lui-même a prié, pénètrent dans toutes les modalités et initiatives par lesquelles s'exprime le charisme.

Summary. The founder of the Focolare Movement describes the typically community spirituality of one of the vibrant realities in today's Church. She does this by using the powerful ideas that sustain the movement. The discovery that «God is love» (1 Jn 4,8) and the striving to realize the unity for which Jesus himself prayed, run through all the aspects and initiatives by which the charism is expressed.

Inhaltsangabe. Die Gründerin der Focolari-Bewegung beschreibt eine Gemeinschaftsspiritualität, die eine der lebendigen Wirklichkeiten der Gegenwartskirche darstellt, und zwar vermittelt durch sie tragenden Leitideen. Die Entdeckung des «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,8) und das Streben nach der Verwirklichung der Einheit, für die Jesus selbst gebetet hat, durchdringen alle Modalitäten und Initiativen, durch welche sich das Charisma ausdrückt.

A • M • A • T • E • C • A

DIREZIONE SCIENTIFICA: G. BEDOUELLE, G. CHANTRAINE, E. CORECCO,
L. GEROSA, R. SCHENK, CH. SCHÖNBORN, A. SCOLA, A. SICARI

I SACRAMENTI DELLA CHIESA



BENEDETTO TESTA

Jaca Book

VOLUME 9

MANUALI DI TEOLOGIA CATTOLICA

La vie de l'Église en Lettonie

Andris-Marie Jerumanis

Doctorand, Université de Fribourg, Suisse

Il y a près de huit cent ans que l'Évangile du Christ fut annoncé sur les bords de la mer baltique par les moines augustiniens de Segeberg vivant en Allemagne avec à leur tête saint Meinhard¹. Depuis lors le christianisme a connu une expansion progressive, faisant passer les populations locales d'une religion essentiellement basée sur le culte de la nature au monothéisme chrétien. La ruée vers l'Est (*Drang nach dem Osten*), avec l'ordre teutonique, n'est certes pas étrangère à l'implantation du christianisme en Lettonie².

Pour comprendre la vie de l'Église en Lettonie aujourd'hui, il s'avère nécessaire de parcourir son passé récent, marqué par l'occupation soviétique de 1940 à 1992. Cette période se caractérise par une persécution religieuse dont les conséquences sont encore perceptibles. La nouvelle évangélisation doit tenir compte des avatars d'une société postcommuniste. Bien que l'article soit consacré principalement à la description de la situation de l'Église catholique, nous décrivons aussi la vie de l'Église luthérienne et orthodoxe.

¹ S. KUCINSKIS, *San Meinardo, Vescovo. Apostolo della Lettonia*, Riga, 1993.

² A. SPEKKE, *History of Latvia*, Stockholm, 1951.

1. LA PERSÉCUTION DE L'ÉGLISE³

En Russie, l'arrivée au pouvoir du communisme en 1917 fut à l'origine d'une tragédie humaine et religieuse sans précédent qui marqua non seulement la Russie elle-même mais également les pays limitrophes, dont la Lettonie. Envahie, pour la première fois, par l'Union Soviétique en 1939, puis par les Allemands, de 1941 à 1945, la Lettonie aura à subir le joug du communisme pendant près d'un demi-siècle. Cette période se caractérise par une déportation en masse de la population et par l'installation sur place de populations venant de l'Union Soviétique. La Lettonie voit sa population augmenter de près de 30 % avec pour conséquence une russification du pays (en 1992 le nombre d'habitant s'élève à 2.600.000 dont 48 % sont russophones). De plus, la Lettonie est forcée d'entrer dans un système communiste; elle perd ainsi sa tradition démocratique et passe d'une société pouvant se comparer à bien des pays européens, à une société de type marxiste marquée par le collectivisme. À la différence des autres pays de l'Est comme la Pologne ou la Roumanie, la Lettonie devient une des républiques de l'Union Soviétique, devant ainsi subir le système communiste à l'intérieur même de l'empire. D'un point de vue religieux, cette période peut être considérée comme la période la plus sombre du christianisme en Lettonie qui voit la déportation de près de 60 % du clergé catholique, la dispersion des religieuses, l'interdiction de l'enseignement religieux à l'école, l'impossibilité pour les chrétiens d'occuper un poste d'enseignant dans les écoles comme à l'université; l'obligation de suivre un cours d'athéisme dès le plus jeune âge, la falsification de la vérité historique sur le rôle joué par le christianisme dans les manuels d'enseignement, l'appel à la dénonciation, que ce soit dans les milieux scolaires ou au travail.

2. LA SURVIE DE L'ÉGLISE⁴

La persécution religieuse s'est faite de manière très subtile. L'arrivée des communistes au pouvoir s'est accompagnée d'une propagande où le parti s'est montré conciliant. Cependant le parti a tenté de diviser le clergé en étant favorable à ceux qui acceptaient de ne pas s'opposer directement au pouvoir. Les communistes se sont efforcés d'asphyxier économiquement toutes les paroisses par l'imposi-

³ K. RUKIS, «Die Verfolgung der katholischen Kirche in Sowjetlettland», in *Acta Baltica* 1 (1961), 93-109; G. NEY, «Lebensraum und Schicksalwandlungen der Völker des Baltikums», in *Acta Baltica* 1 (1961), 9-58.

⁴ E. BENZ, «Zur Lage der Kirche in den baltischen Ländern», in *Kirche in Not* 40 (1990), 143-15; id., «Zur Lage der Kirche in den baltischen Ländern», in *Kirche in Not* 41 (1991), 135-144.

tion d'énormes taxes, il en résultait une solidarisation des fidèles qui réussirent à financer les besoins du prêtre et de la paroisse. Bien des chrétiens gardèrent leur identité tout en jouant un double jeu, par exemple en choisissant de se marier ou de baptiser leurs enfants dans d'autres paroisses que la leur. Certains, encore, occupèrent des postes tout en ne collaborant pas intérieurement, mais en essayant d'aider l'Église à leur façon. Il est clair que la foi a pu se maintenir essentiellement grâce au rôle indéniable joué par les grands-mères, qui devinrent, par la force des choses, des mamans catéchistes remarquables. Ce sont d'ailleurs elles qui assurèrent la survie de leur paroisse par leur présence aux offices du dimanche. De son côté, malgré différentes pressions, le clergé s'est montré remarquablement fidèle et a pu assurer un ministère fondamentalement sacramentel. Pratiquement, les seuls contacts avec la population consistaient pour lui en la prédication dominicale, les célébrations des funérailles et la présence assidue au confessionnal, qui devint, effectivement, le lieu de rencontre et de dialogue avec une grande partie des chrétiens. Certains prêtres essayèrent d'évangéliser en dehors de l'église en distribuant des livres imprimés clandestinement.

Les communautés chrétiennes du "monde libre" assurèrent une aide irremplaçable, comme les émissions radiophoniques de Radio Vatican, qui, bien qu'elles aient été brouillées en ville, pouvaient être captées à la campagne. De nombreux livres arrivèrent de manière clandestine durant l'époque brejnévienne, où le gouvernement, pour des raisons de propagande vis-à-vis du monde occidental, favorisa un certain nombre de visites de personnalités religieuses occidentales. La communauté lettonne vivant en Occident joua un rôle considérable, au plan intellectuel, en publiant des livres religieux.

Le maintien d'une hiérarchie facilita également la survie de l'Église catholique en Lettonie. Rome, avec l'accord du pouvoir local, nomma un nombre suffisant d'évêques qui réussirent à diriger l'Église sans tomber explicitement dans un processus de collaboration. De plus, l'existence d'un Grand Séminaire à Riga rendit possible la formation de quelques prêtres. À la fin des années septante, le Grand Séminaire de Riga assura la préparation de dizaines de prêtres non lettons pour toute l'Union Soviétique (les deux Grands Séminaires de Lituanie se limitant à former les prêtres lithuaniens). Au début de la *perestroïka* le séminaire comptera plus de 120 séminaristes venant, pour la plupart, d'Ukraine et de Biélorussie.

Parmi les autres facteurs qui rendirent possible la survie de l'Église pendant la période soviétique, nous pouvons encore relever la grande ferveur mariale qui caractérise l'Église catholique en Lettonie. Le 15 août devint en effet l'occasion d'un grand rassemblement dans le sanctuaire marial d'Aglona. Cet enracinement marial de la foi remonte au début de la christianisation lorsque la Livonie reçut le titre de «Terra Mariana» du Pape Innocent III. Chacune des célébrations de la fête de l'Assomption montrait que Dieu n'était pas mort en Lettonie et que l'espérance d'une libération du communisme était possible dans la mesure où on la demanderait avec foi au pied de l'icône miraculeuse d'Aglona.

Une question peut surgir: comment le pouvoir a-t-il tout de même permis un certain nombre d'activités religieuses? D'une part, en raison de la conviction que la vie chrétienne disparaîtrait d'elle-même avec la mort des grands-mères et, d'autre part, en raison du désir d'une certaine propagande vis-à-vis de l'Occident pour illustrer la "liberté religieuse" existant en Union Soviétique, liberté inscrite dans la constitution de ce pays. Mais la raison n'est-elle pas avant tout en Dieu, comme le disait le Cardinal J. Vaivods, l'ancien archevêque de Riga, dans un de ses discours à Aglona: «Dieu sera le plus fort, personne ne peut gagner contre Lui...». L'histoire lui donna raison quelques années plus tard. C'est précisément cet élément de foi qui semble avoir joué le plus grand rôle dans la survie de l'Église en Lettonie. La tolérance relative par les autorités ne peut se comprendre que par l'intervention de la Providence. C'est la conviction de nombreux chrétiens vivant en Lettonie. Une telle conception de l'histoire est parfaitement acceptable pour celui qui essaye de donner une explication globale n'excluant pas la dimension de la foi dans l'évolution qu'a connue l'ensemble des pays de l'Est depuis dix ans.

3. L'ÉGLISE LUTHÉRIENNE⁵

La Lettonie devint en grande partie luthérienne après l'occupation suédoise au 17^e siècle. Seule une de ses provinces, la plus orientale, la *Latgale*, passa sous la domination de la Pologne. Avant la période communiste, le protestantisme était majoritaire (1.058.000 luthériens et 17.000 protestants) alors qu'en 1992 selon les statistiques officielles de l'État, l'Église évangélique luthérienne comprenait 100.000 fidèles pour 248 paroisses. Durant l'occupation soviétique, l'Église protestante a eu beaucoup de peine à survivre, ce qui s'explique de plusieurs manières. La faible participation religieuse aux célébrations dominicales a empêché la constitution visible d'une communauté chrétienne, facilitant la confiscation de beaucoup de lieux de culte. De plus, financièrement, seule une communauté fréquentant régulièrement l'Église était en mesure de fournir, par les collectes du dimanche, le nécessaire pour l'entretien d'un pasteur et d'une paroisse. Au moment de la plus dure persécution, l'absence de liens avec l'Occident, à l'inverse de l'Église catholique, n'a fait que rendre plus vulnérable la communauté protestante. En effet Rome fut un rempart pour l'Église catholique, vu le désir du pouvoir communiste de montrer face au monde sa bonne volonté. Le Saint-Siège joua un rôle bénéfique dans la nomination d'évêques en n'acceptant pas un candidat qui

⁵ E. ROZITIS, «Die evangelisch-lutherische Kirche in Sowjetlettland», in *Acta Baltica* 1 (1961), 110-117.

pourrait nuire à l'Église. Un autre élément défavorisa encore l'Église luthérienne: les laïcs ayant un grand rôle dans la direction des paroisses et même de l'Église, elle était plus facilement infiltrable par les agents du KGB. Tous ces facteurs contribuèrent à affaiblir la communauté luthérienne au point de pouvoir dire, au début des années quatre-vingts-dix, que l'Église catholique était devenue majoritaire (avant la période communiste l'Église catholique comptait 450.000 fidèles alors qu'en 1992, malgré la persécution, il y avait encore 300.000 fidèles pour 185 paroisses).

Il convient de noter que la période d'occupation permit une détente entre les confessions chrétiennes. Avant la guerre, l'Église luthérienne avait tendance à se considérer comme la religion d'État (un peu sur le modèle suédois). Cette détente s'explique par l'affaiblissement de l'Église luthérienne mais aussi par la prise de conscience que le véritable ennemi de la foi venait de l'extérieur de l'Église. Un rapprochement entre les différentes confessions permit de coordonner la défense des droits des chrétiens.

Le grand mérite de l'Église luthérienne sera d'avoir vu naître en son sein, au début de la *perestroïka*, le noyau d'un petit groupe de personnes désireuses d'oeuvrer pour un changement radical de la société. Contrées par la hiérarchie de leur Église et persécutées par les agents du KGB, elles réussirent néanmoins à donner impulsion à la naissance d'un grand mouvement pour l'indépendance, *Atmoda*, qui signifie «Réveil». Ce fut, en effet, le début d'un grand réveil qui allait s'achever par une révolution pacifique portée par des valeurs chrétiennes au début des années quatre-vingts-dix. Ce réveil s'étendit à la vie chrétienne et toucha l'ensemble des communautés chrétiennes. Avec l'arrivée au pouvoir de Gorbatchev, le parti communiste changea en effet de politique vis-à-vis de la religion: celle-ci devenait nécessaire à la reconstitution des bases morales de la société. Cette nouvelle attitude permit à l'Église de commencer une évangélisation sérieuse. Le parti autorisa la diffusion d'émissions religieuses à la télévision et à la radio, la libéralisation de la vente des livres religieux, et commença lentement à restituer les biens confisqués à l'Église. On assista à l'impression de journaux chrétiens, à la reconstitution de la Faculté protestante de Théologie à l'Université de Riga, à la possibilité d'enseigner la religion à l'école en dehors des heures de cours, avec, dans certains établissements, l'apparition d'un local de religion et le début de l'enseignement de la catéchèse auprès des paroisses. Parmi les jeunes, on constata un engouement pour la foi avec, comme conséquence, une demande massive d'être reçu au sacrement de baptême. L'Église catholique se distingua par la création d'un grand pèlerinage annuel au sanctuaire marial d'Aglona, la création d'une école catholique et d'un institut de catéchèse. Le renouveau de la vie chrétienne entraîna une arrivée en grand nombre de séminaristes lettons, en moyenne 20 par année depuis quatre ans.

4. L'ÉGLISE ORTHODOXE⁶

Avant l'occupation de la Lettonie par l'URSS, l'Église orthodoxe de Lettonie était autonome mais soumise au Patriarchat oecuménique de Constantinople. Après l'annexion, elle passa sous le Patriarchat de Moscou et subit une russification très intense. En raison même de son statut et de son lien avec l'État, elle tomba très vite sous le pouvoir communiste qui détermina fortement la vie de l'Église, et, comme toutes les Églises chrétiennes, elle vécut des moments tragiques au point d'avoir perdu une grande partie de ses fidèles. En effet, avant l'occupation soviétique, elle comptait 150.000 fidèles lettons et 130.000 fidèles russes alors qu'actuellement il n'y a plus que 50.000 fidèles pour 88 paroisses. Aujourd'hui cette Église est partagée entre un désir d'autonomie par rapport au Patriarchat de Moscou et le maintien du *statu quo*. Cette Église est appelée à se développer en raison de la forte proportion de la communauté russe et, comme les autres Églises, elle commence à connaître un renouveau et à participer à la nouvelle évangélisation du pays.

5. LE PAPE JEAN-PAUL II ET LA VIE DE L'ÉGLISE EN LETTONIE⁷

La visite du Pape Jean-Paul II en septembre 1993 couronna ce grand mouvement de réveil spirituel qui marqua le pays après la chute du communisme. La venue du Saint-Père en Lettonie fut un événement capital, pour ce pays ainsi que pour l'ensemble des pays baltes. Pendant de nombreuses années le Pape incarna l'espoir des chrétiens qui voyaient en lui l'unique personne capable de parler de l'«Église du silence» au monde occidental. C'était en quelque sorte un des leurs qui était monté sur la chaire de Pierre. Et c'est vrai que le Pape était intervenu plusieurs fois en faveur des pays baltes alors que la plupart des pays occidentaux préférèrent se taire. La visite du Pape fut l'occasion d'accueillir celui qui en appuyant «Solidarité» en Pologne avait favorisé un mouvement qui entraînerait la chute du mur de Berlin. Voilà pourquoi dans les rues de Riga, ville essentiellement protestante et orthodoxe, la foule fut nombreuse à accueillir celui qui leur apparaissait comme un héros. En outre, la personne du Pape éveillait chez beaucoup de chrétiens un très grand sentiment de respect; ils reconnaissaient en lui l'homme de foi venu confirmer ses frères. Cette visite permit aussi aux catholiques de l'Église de Lettonie de prendre conscience que le Pape venait pour tous les chrétiens de Lettonie, car en allant se recueillir sur la tombe de saint Meinhard, apôtre de l'évangélisation de la Lettonie, enseveli dans la cathédrale protestante (autrefois catholique), le Pape montra que

⁶ E. BENZ, «Zur Lage der Kirche in den baltischen Ländern», in *Kirche in Not* 42 (1992), 172.

⁷ E. BENZ, «Zur Lage der Kirche in den baltischen Ländern», in *Kirche in Not* 43 (1993), 179-180.

l'Église du Christ devait rechercher l'unité; c'était comme une invitation à continuer le rapprochement commencé pendant la période d'occupation. Jean-Paul II centra ses discours sur le thème de la nouvelle évangélisation, dont la Lettonie a effectivement besoin après 50 ans de déchristianisation programmée.

6. NÉCESSITÉ D'UNE NOUVELLE ÉVANGÉLISATION⁸

Tel est bien l'objectif premier de la vie chrétienne: redonner aux nouvelles générations les bases du christianisme. Certes, le communisme n'a pas pu détruire la foi du peuple chrétien mais il a profondément marqué la vie de l'Église. Une grande partie de la population ignore les vérités chrétiennes, en raison de l'absence d'une catéchèse systématique et de l'athéisme déclaré de la société. De plus, l'engouement pour le christianisme semble s'essouffler, car à l'euphorie du début et au désir de connaître ce qui avait été interdit, a succédé une période où être chrétien ne signifie plus poser un geste de liberté maintenant que la pratique de la foi est libre.

L'évolution de la société elle-même constitue désormais un obstacle à la croissance de la vie chrétienne. Si les mass media semblaient apporter leur appui au réveil de la vie chrétienne, ils constituent maintenant un élément défavorable pour l'éducation chrétienne des gens. Même s'il existe un temps réservé à la télévision pour des émissions religieuses, la plupart des programmes présentent une vision tronquée de l'homme. Dans une société qui n'a pas été préparée à recevoir le modèle occidental de vie et qui a vécu pendant des années en idéalisant l'Ouest, il manque les éléments d'analyse pour discerner et pour choisir ce que l'Occident offre de positif.

7. L'HOMO SOVIETICUS

Il convient de s'arrêter un instant à la description de l'*homo sovieticus* qui constitue le sujet de l'évangélisation. Le communisme a profondément marqué l'homme en détruisant en lui un ensemble de valeurs, non seulement chrétiennes mais aussi humaines. Aussi une nouvelle évangélisation doit-elle nécessairement passer par une redécouverte de ce qu'est l'homme.

Le système communiste a détruit dans l'homme le sens de la responsabilité vis-à-vis des autres en substituant à l'initiative personnelle le rôle prédominant de la société, de l'autorité. Elle est vraiment surprenante, cette attitude d'attente, toute passive, devant un événement qui, de manière imprévue, bouleverse le cours normal des

⁸ K. LEHMANN, «Neu-Evangelisierung Europas in Ost und West», in *Kirche in Not* 41 (1991), 30-40.

choses. Prenons un exemple de la vie quotidienne. Les corridors des immeubles, qui mènent aux appartements, sont en général dans un état pitoyable car personne ne se sent responsable du bon maintien de ces lieux. Si une lampe est brûlée, personne ne prendra l'initiative de changer l'ampoule. Il n'en a pas reçu l'ordre. Et puis ce n'est pas à lui de le faire, c'est au responsable des logements. D'ailleurs, si par chance il se trouve quelqu'un de bien intentionné, ce seront les autres qui le décourageront.

L'étroitesse des logements constitue un autre élément défavorable à la maturation humaine. Pour étouffer le sens de la propriété privée, le communisme limita la superficie accordée à chaque famille, d'où une absence de liberté, la naissance de conflits dus à une proximité trop grande, l'impossibilité de trouver un instant de silence pour se recueillir ou réfléchir, d'avoir des enfants en grand nombre, sans parler de blessures psychologiques dues à la promiscuité. Il nous semble encore que cette vie en commun a empêché de développer un sens de la *privacy* des personnes, et le respect de la vie privée des autres, chacun se mêlant des affaires des autres.

Notons encore la perte du sens du travail, lié à l'absence de la propriété privée et à un système qui découragea l'initiative personnelle. Ce manque d'intérêt pour le travail a créé une génération de gens incapables de soutenir un effort prolongé comme le montrent des études comparatives avec les ouvriers occidentaux. Ce même désintérêt pour le travail se rencontre au niveau intellectuel. La classe intellectuelle a fortement été méprisée et a dû s'allier et ainsi s'aliéner avec le marxisme. De plus, à part les écoles pour cadres communistes, le niveau de l'enseignement moyen et supérieur laissa vraiment à désirer.

Et comment ne pas parler du fléau de l'alcoolisme qui toucha une grande partie de la population masculine et continue à faire des dégâts, aujourd'hui encore, étant donné le désarroi de la population face à la crise économique: aujourd'hui en Lettonie 85 % des gens ne touchent pas le salaire minimum. Pour les pays de l'ex-Union Soviétique ce fléau paralyse une grande partie des forces vives. D'autre part, le drame de l'avortement blesse profondément les femmes certaines se faisant avorter de multiples fois, et donc la famille.

Relevons encore le manque de confiance entre les personnes dû à l'existence d'informateurs à tous les niveaux de la société. Absolument tout était infiltré. Il n'était pas rare que le sacristain ou le chauffeur de la paroisse deviennent informateurs. Or, comme ces personnes ont un dossier connu par les services secrets actuels, elles restent très vulnérables, pouvant encore aujourd'hui subir des pressions. En ce moment, les avis restent partagés sur l'opportunité d'une heure de vérité sur le passé, certains redoutant de trop importants désordres sociaux. Cette absence de vérité sur le passé de l'ex-Union Soviétique constitue pour d'autres la raison fondamentale du pourrissement du pouvoir politique et économique. Soljénitsine, au moment de son retour en Russie, l'a rappelé avec vigueur. Du reste, ce manque de vérité a détruit chez les jeunes générations la confiance dans le pouvoir politique et dans la moralité de la nouvelle société post-communiste. Pour les déportés, les torturés, les persécutés, le fait de voir au plus haut niveau des gens de l'ancien système provoque une souffrance morale extrême.

8. SITUATIONS NOUVELLES

L'homme, formé dans un tel système, se voit contraint d'affronter une série de nouvelles situations auxquelles il n'est vraiment pas préparé. Le passage d'un système économique dirigé à un système libéral a engendré une pauvreté extrême et la création d'une nouvelle bourgeoisie (sur les bases de l'ancienne), peu soucieuse du développement social de la nation. Parmi les problèmes spécifiques à la Lettonie, signalons la russification en masse du pays qui entraîne, dans la situation actuelle, un déséquilibre au sein de la nation qui lutte pour la survie de sa culture. Pour le moment, près d'un tiers des habitants ne sont pas citoyens lettons et ne peuvent le devenir qu'à des conditions très strictes dont la connaissance de la langue. L'Église est invitée à rappeler la dignité absolue de tout être humain mais en même temps elle doit tenir compte de la réalité de la nation lettonne qui a lutté, pendant tant d'années, pour sa survie. Les chrétiens semblent jouer un rôle modérateur, empêchant les exacerbations nationalistes et un internationalisme tout aussi dommageable. Celui-ci, au nom d'une conception mal comprise des droits de l'homme, oublie que l'homme fait partie d'une culture propre qui lui permet de s'épanouir comme homme. De plus, ce qui pour les Occidentaux peut être appelé nationalisme, n'est en fait qu'une décolonisation légitime, comme l'était la décolonisation de l'Afrique et de l'Asie. La Russie, à cause de l'arrivée au pouvoir des communistes en 1917, n'a pas pu enclencher le processus de décolonisation qui toucha quelques années plus tard l'ensemble des grands empires occidentaux.

Il faut encore mentionner que le maintien de l'identité nationale s'est accompagné d'une exaltation de la culture nationale fondée sur une conception de vie païenne. En effet une idéalisation des valeurs traditionnelles préchrétiennes engendra une présentation erronée de la foi chrétienne. La foi chrétienne se présente ainsi comme étrangère à la culture lettonne. Le pouvoir soviétique favorisa d'ailleurs d'une certaine façon une telle interprétation de la culture en luttant contre le christianisme. Aujourd'hui il existe en Lettonie des courants de pensées qui tentent de montrer que l'avenir du pays réside dans un retour aux valeurs préchrétiennes, et, comme une grande partie de la population ne possède pas les instruments intellectuels pour juger les modèles de vie proposés, nous pouvons comprendre combien la nouvelle évangélisation passe nécessairement par une confrontation intellectuelle en vue de créer une nouvelle culture où l'élément chrétien constitue un facteur fécondant de la vie de la nation.

9. L'ÉVOLUTION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Telle est la situation que rencontre l'Église catholique en Lettonie, appelée à relever le défi de la nouvelle évangélisation. Un tel panorama nous fait comprendre

combien l'Église elle-même doit subir une mutation profonde pour répondre aux exigences que posent ces changements. Car il est clair que ni l'attitude passive d'attente, qui fut celle de la période soviétique, ni la manière de faire d'avant la guerre ne suffisent plus pour affronter l'ère postcommuniste. Ce changement ne se fait d'ailleurs pas sans difficulté. D'une part, en raison de son grand âge, le clergé ne peut bien souvent pas accepter de laisser tomber des manières de faire inadaptées à la nouvelle société qui est en train de se mettre en place. D'autre part, l'évolution du christianisme en Occident lui paraît être une défaite; aussi peut-on constater une certaine crispation et une méfiance vis-à-vis de tout changement. De plus, un manque de formation théologique ne permet pas au clergé de porter un jugement critique et constructif sur les nouveautés qui sont rejetées instinctivement par peur de perdre les anciennes "traditions". Il est vrai que l'attitude de réserve vis-à-vis du Concile Vatican II s'explique par un profond attachement aux formes anciennes, qui furent les seuls points de repères pendant 50 ans de persécutions. De même, il n'est pas rare d'entendre dire: "pourquoi changer, nous avons résisté au communisme, nous résisterons aussi à la sécularisation venant de l'Occident". Cette certitude se fonde sur une réalité: la foi des simples qui permet de soulever les montagnes. On constate, en effet, chez les croyants, une foi solide qui est passée par l'épreuve, une foi qui fait confiance, même aux heures les plus sombres, à la puissance salvifique du Christ.

Il y a un terrain très fécond, dans tous les pays de l'ex-URSS, né de la souffrance de ces fidèles qui ont su garder la foi malgré toutes les persécutions. Devant ces grands-mères et ces jeunes qui ont résisté en refusant tout compromis avec l'idéologie communiste, nous, chrétiens d'Occident, nous ne pouvons être qu'en admiration et nous interroger sur la vigueur de notre foi et leur montrer, avec beaucoup de respect, le sens d'une évolution commencée dans l'Église avec le Concile Vatican II, en leur donnant des critères de discernement pour mieux analyser les traditions en lien avec la Tradition vivante de l'Église.

Riassunto. Per comprendere la vita della Chiesa in Lettonia, occorre rivolgere uno sguardo al suo recente passato. L'occupazione sovietica, a partire dal 1945, ha sconvolto profondamente la vita sociale e religiosa del paese. Il cristianesimo riuscì tuttavia a sopravvivere grazie all'aver conservato una gerarchia e grazie alle nonne catechiste. Il risveglio spirituale, permesso dalla *perestroika*, ha suscitato un nuovo impulso fra le diverse confessioni cristiane, ma si trova anche confrontato ai problemi di una società post-comunista.

Résumé. Pour comprendre la vie de l'Église en Lettonie, un regard sur son passé récent s'impose. L'occupation soviétique depuis 1945 a profondément bouleversé la vie sociale et religieuse du pays. Le christianisme fut néanmoins capable de survivre grâce au maintien d'une hiérarchie et au dévouement des grands-mères catéchistes. Le réveil spirituel, permis par la *perestroïka*, a suscité un nouvel essor dans les différentes confessions chrétiennes. Cependant la nouvelle évangélisation est confrontée aux problèmes d'une société postcommuniste.

Summary. To understand the life of the Church in Latvia it is opportune to look at its recent past. Since 1945 the Soviet occupation has profoundly destroyed the social and religious life of the nation. However, Christianity was able to survive particularly thanks to the maintaining of the hierarchy and to the grandmothers catechists. The spiritual awakening since *perestroïka* has started a new development in the various Christian Churches. Nevertheless, the new evangelization is confronted with problems of a society marked by 50 years of Communism.

Inhaltsangabe. Um das Leben der Kirche in Lettland zu verstehen, empfiehlt sich ein Blick auf die jüngere Vergangenheit. Die sowjetische Besatzung seit 1945 hat das soziale und religiöse Leben des Landes tiefgreifend erschüttert. Das Christentum ist trotzdem in der Lage gewesen, zu überleben dank des Aufrechterhaltens einer Hierarchie und der Tätigkeit von Großmüttern als Katechetinnen. Das geistliche Neuerwachen, von der *Perestroïka* gestattet, hat zu einem Neuaufbruch geführt. Trotzdem ist die Neuevangelisierung mit den Problemen einer nachkommunistischen Gesellschaft konfrontiert.

A • M • A • T • E • C • A

DIREZIONE SCIENTIFICA: G. BEDOUELLE, G. CHANTRAINE, E. CORECCO,
L. GEROSA, R. SCHENK, CH. SCHÖNBORN, A. SCOLA, A. SICARI

IL DIRITTO DELLA CHIESA



EUGENIO CORECCO
LIBERO GEROSA

Jaca Book

VOLUME 12

MANUALI DI TEOLOGIA CATTOLICA

La transition des pays de l'Est vers l'économie de marché: un défi pour la *B.E.R.D.**

Jacques de Larosière

*Banque Européenne pour la Reconstruction
et le Développement, GB-London*

Depuis la chute du mur de Berlin en 1989, un processus a été engagé dans les pays de l'ancien empire communiste, le processus de la transition vers la démocratie pluraliste et vers l'économie de marché. La *B.E.R.D.*, la Banque Européenne pour la Reconstruction et le Développement, a été créée en 1991 – peu avant la Faculté de Théologie de Lugano – pour répondre à ce défi. Je voudrais aujourd'hui vous livrer quelques réflexions sur l'état de cette transition et sur le rôle qu'a pu jouer la Banque après trois années d'existence.

* M. Jacques de Larosière, Président de la *B.E.R.D.*, a fait l'honneur à la Revue d'offrir le texte de sa conférence, prononcée le 25 février 1995, à l'occasion du troisième *Dies academicus* de la Faculté de Théologie de Lugano. Qu'il en soit ici cordialement remercié.

I. L'ÉTAT DE LA TRANSITION

1. La notion de transition

Je souhaiterais d'abord expliquer brièvement ce qu'est le phénomène de la transition vers l'économie de marché. Pour saisir cette notion, le mieux est de commencer au point de départ, c'est-à-dire celui des économies centralisées de type communiste.

Prenons, pour la clarté de l'exposé, une économie, comme celle de l'Union soviétique, entièrement centralisée (cas extrême qui n'était pas celui de tous les pays d'Europe centrale et orientale, puisqu'il existait dans certains pays des éléments d'économie de marché). Par quoi était caractérisée une telle économie? Par cinq traits principaux.

D'abord, l'essentiel des moyens de production était la propriété de l'État. Deuxièmement, la production était déterminée par le Plan qui fixait leurs objectifs quantitatifs aux entreprises. Il fallait produire tant de tonnes d'acier dans tel combinat, etc., tant de voitures, etc. Troisièmement, les prix étaient déterminés par l'État. Ils jouaient un rôle secondaire et n'étaient pas le reflet de la confrontation de l'offre et de la demande sur les marchés. Les pénuries se traduisaient non pas par des hausses de prix, comme c'est le cas dans les économies de marché, mais par des files d'attente ou le recours au marché noir. Quatrième trait, le commerce extérieur était entièrement contrôlé par l'État. Il n'y avait ni liberté d'importer ni liberté d'exporter et le taux de change, c'est-à-dire le prix de la monnaie exprimé dans d'autres monnaies, était également fixé par l'État. Enfin, cinquièmement, dans une économie de ce type, la monnaie jouait un rôle secondaire. C'était le Plan qui déterminait les mouvements physiques entre les entreprises et l'approvisionnement du système commercial d'État. C'était lui qui jouait le rôle central. La monnaie était créée pour permettre l'allocation de ces mouvements physiques de marchandises et de services mais elle n'était pas, comme elle l'est dans nos économies occidentales, une réalité en quelque sorte autonome. La monnaie ne faisait qu'accompagner les transactions voulues par le Plan. Les prix étaient fixés par l'État comme l'étaient les salaires. De ce point de vue, l'inflation, phénomène que nous connaissons bien dans les économies occidentales, était, par définition, réprimée et donc un «non-problème». L'accumulation du capital n'était pas déterminée par la formation de l'épargne et les taux d'intérêt, comme elle l'est dans les économies occidentales, mais par des décisions d'allocations de ressources en matière d'investissement, décisions qui étaient prises par les planificateurs.

Voilà donc, en quelques traits extrêmement simplifiés, comment fonctionnait l'archétype de l'économie communiste que l'on appelle dans le langage anglo-saxon la «*command* d'économie» parce qu'elle est commandée à partir du centre.

Le démantèlement de ce type d'économie implique, bien évidemment, des réformes structurelles tout à fait fondamentales. Ces réformes touchent les cinq

points que je viens d'évoquer. Analysons-les brièvement pour en comprendre l'économie générale.

D'abord, l'État n'a plus vocation à être le détenteur exclusif des moyens de production et le Plan perd sa fonction essentielle d'allocation autoritaire des ressources physiques. Ce sont les entreprises qui deviennent maîtresses de leurs décisions en matière de production. Les entreprises ne reçoivent plus d'ordres du centre quant à la quantité et à la qualité de leurs produits; elles sont confrontées à un marché où s'expriment les demandes de consommateurs et des autres entreprises. Elles sont amenées à déterminer leurs choix en fonction de cette réalité. C'est la première et fondamentale modification structurelle.

Ceci implique que les entreprises, c'est le deuxième point, soient libres de fixer leurs prix en fonction de l'offre et de la demande. Il en résulte que la libération des prix est une des premières mesures structurelles absolument essentielle pour la transformation d'une économie de type communiste. Les prix ne sont plus fixés par l'autorité supérieure, ils sont dégagés sur les marchés par la confrontation de l'offre et de la demande.

Troisièmement, pour que ce marché fonctionne, encore faut-il qu'une compétition s'instaure entre les entreprises. Ceci implique, à son tour, que les monopoles cessent de dominer le marché (les monopoles étaient, autrefois, la loi courante du système), et que l'État accepte de privatiser ou en tout cas de démonopoliser les grandes entreprises publiques. Ceci implique aussi que les entreprises nouvelles soient libres de se constituer. Ceci implique aussi que l'État cesse de subventionner ou d'allouer automatiquement des crédits de la Banque centrale aux entreprises en difficulté. Ceci veut dire que les entreprises qui perdent de l'argent (parce qu'elles n'ont plus de clients, et qu'elles n'arrivent pas à satisfaire les marchés) puissent tomber en faillite et être liquidées, notion absolument inconnue dans le système ancien puisque, par définition, tout était programmé par l'État. À la discipline d'allocation physique des ressources par le Plan se substitue donc la discipline de la rareté monétaire, de la loi du marché et de la compétition, discipline plus rude que celle du passé mais plus diffuse et qui frappe les agents économiques d'une manière décentralisée.

Quatrièmement, pour assurer la compétitivité de cette économie en cours de libéralisation et pour faire en sorte que les entreprises soient vraiment motivées pour satisfaire les consommateurs, la logique implique que les marchés soient ouverts sur l'extérieur, que les importations et les exportations soient libérées et que le taux de change soit déterminé lui aussi par le marché lui-même. La libéralisation du commerce extérieur et la compétition qu'elle entraîne sont des éléments constitutifs de la réforme vers l'économie de marché.

Dans une économie ainsi libérée, la monnaie joue un rôle entièrement nouveau, elle devient une réalité en soi et reflète bien évidemment les tensions nées d'un déséquilibre entre l'offre et la demande. Si l'État, par sa banque centrale, crée trop de monnaie pour couvrir, par exemple, des déficits budgétaires massifs ou pour

continuer à subventionner des entreprises en perte afin d'éviter l'apparition du chômage, l'inflation s'aggrave et la monnaie perd de son pouvoir d'achat à l'intérieur comme à l'extérieur. La nécessité de la discipline macro-économique, qui suppose un budget bien tenu et une monnaie stable, s'impose donc à ces économies ainsi libérées.

2. Les résultats de la transition

Après ce rappel de ce qu'est le phénomène de la transition sur le plan économique, que peut-on dire des résultats de cette transition depuis quatre ans environ? Avant de tenter de dresser une liste des pays selon les progrès de la transition, je crois qu'il faut d'abord que nous réalisons l'ampleur gigantesque de la tâche que je viens, d'une manière sommaire, de brosser.

La libération des prix constitue pour une économie dont les prix étaient entièrement contrôlés par l'État, un choc majeur. Étant donné les pénuries de biens de consommation qui caractérisaient les économies de type soviétique – pénuries qui ont petit à petit fait craquer le système du fait de la révolte latente des consommateurs et de la révolution de l'information mondiale qui ne permettait plus de tenir ces populations entièrement isolées – la libération des prix entraîne inévitablement des hausses de caractère structurel. En effet, toute une série de prix, comme ceux de l'énergie, des loyers, des biens de consommation de base, étaient maintenus artificiellement à des niveaux très bas. Il était donc inévitable que le processus de libération des prix entraîne des relèvements structurels. Le défi pour un État placé dans une conjoncture de ce type consiste à ne pas créer aussitôt, par l'intermédiaire du budget et de la politique monétaire, des hausses de salaires compensatoires. S'il en était ainsi, on annulerait en quelque sorte l'effet structurel de la libéralisation des prix et on enclencherait un processus inflationniste qui, lorsque l'inflation devient extrêmement forte, finit par détruire les structures économiques et sociales. L'État doit donc conduire, dans cette phase initiale de la transition, une action de discipline budgétaire, monétaire et salariale en même temps qu'il procède à la libéralisation des prix et du commerce extérieur, à la démonopolisation et à la privatisation des entreprises, ces trois piliers de la réforme structurelle. L'ensemble de ces réformes se traduit inévitablement, dans un premier temps, et avant que les nouvelles entreprises ou les entreprises existantes et désormais maîtresses de leurs choix puissent accumuler du capital et fabriquer les nouveaux produits souhaités par les consommateurs, par une contraction de pouvoir d'achat. Avant donc que l'offre productive soit en mesure de répondre à cette libéralisation (c'est ce qu'on appelle dans la jargon anglo-saxon *the supply response*) – et cette réponse ne peut pas se produire instantanément, car les entreprises doivent disposer du temps nécessaire pour s'y préparer – il faut s'attendre, dans un premier temps, à ce que ces réformes se traduisent par une baisse du niveau de vie et par l'apparition de chômage dans celles des entreprises qui ne peuvent pas survivre et sont obligées de fermer, ne pouvant plus, par définition,

compter sur des subventions d'État. On assiste donc à une baisse du niveau de vie, surtout pour les catégories sociales les plus vulnérables, c'est-à-dire les pensionnés qui ont des revenus fixes, les étudiants, les mères célibataires, les chômeurs... À ces phénomènes, qui sont déjà redoutables, s'est ajouté, au début des années 90, dans cette partie du monde, l'effet du démantèlement des relations commerciales entre les pays communistes. Il y avait en effet, à l'intérieur du bloc communiste, une très grande intégration. Du fait de l'effondrement de l'Union soviétique, du fait de l'apparition d'un nationalisme économique et politique exacerbé, le système du CO.M.ECON., par lesquels ces pays échangeaient et réglaient les importations et les exportations sur la base d'une compensation assez particulière, s'est brisé. Il s'est brisé d'une manière extrêmement brutale et l'arrêt de ces flux commerciaux s'est traduit par une sévère récession. On comprend que, pendant trois à quatre ans, la plupart de ces États aient connu une baisse profonde de leur production.

Ces transformations entraînent aussi des changements fondamentaux au sein des sociétés en cause. Les anciens rapports politiques et sociaux sont remis en question, de nouvelles sources de pouvoir et d'influence apparaissent dans les entreprises. Il est donc important, pour que ce processus de réformes puisse se poursuivre avec le minimum d'à-coups, le minimum de résistance, le maximum de consensus politique, que des mécanismes de protection sociale soient mis en place et soient financés de façon rationnelle par les contributions de ce que nous appelons chez nous les «partenaires sociaux». C'est l'idée du «filet de sécurité» qui devrait accompagner cet énorme changement de société qui est aujourd'hui à l'œuvre.

Voyons maintenant l'état de cette transition aujourd'hui. Il est variable selon les pays que l'on peut classer, très schématiquement, en trois groupes.

Il y a d'abord le groupe des pays les plus avancés sur le plan de la transition. Je vise ici les pays comme la République tchèque, la Pologne, la Hongrie, les pays baltes et quelques autres. Ces pays ont fait de grandes avancées. D'abord, ils ont accepté une discipline macro-économique, – vous avez certainement entendu parler de la «thérapie de choc» de pays comme la Pologne – et ils ont maintenant à peu près tous réussi à juguler cette inflation, dont je disais qu'elle était un élément inévitable et structurel du début du lancement de ces réformes. Ils ont largement libéralisé leurs prix et leur commerce extérieur et ils ont, à des degrés divers, privatisé une grande partie de leurs entreprises. Certains ont privatisé de grandes entreprises, c'est le cas en particulier de la République tchèque qui a lancé un programme de coupons (*vouchers*) qui sont vendus à la population à un faible prix et qui permettent aux citoyens d'acquérir les actions des entreprises ainsi privatisées. Il y a aussi de grandes entreprises qui ont été privatisées dans d'autres pays selon des schémas classiques de mise en vente aux enchères. Dans l'ensemble, toutes les petites entreprises, les commerces, les magasins, les hôtels... ont été privatisés. La République tchèque, avec sa «privatisation de masse», sous forme de coupons, a été certainement le plus loin

dans la voie de la privatisation. Le mouvement est un peu plus lent, mais néanmoins engagé en Pologne, où une privatisation de masse vient d'être très récemment décidée par le gouvernement. Au total, plus de cinquante pour cent des produits intérieurs bruts des pays que l'on peut appeler les plus avancés sur la voie de la réforme émanent maintenant des entreprises privées. Le cas de la Tchécoslovaquie est encore plus marqué, puisqu'on a calculé que le Produit Intérieur Brut (= P.I.B.) tchèque était privé à raison de soixante-cinq pour cent. Il faut comprendre que ce degré de réforme, de libéralisation et de privatisation met ce groupe de pays à peu près au niveau des pays d'Europe occidentale, à la fin des années 50 ou au début des années 60. N'oublions pas qu'en France nous avons libéré nos prix très tardivement, beaucoup plus tardivement que ces pays. Il y avait encore des restes de contrôles de prix ou de changes il y a seulement dix ou quinze ans en France. Il faut donc savoir mettre ces événements en perspective. À mon sens, le travail qui été fait depuis quatre ans dans la voie de la libéralisation et de la privatisation est sans précédent dans l'histoire. Après le choc inévitable de l'ouverture d'économies précédemment très protégées et du démantèlement du système commercial inter-États communistes, c'est-à-dire après trois à quatre ans de profonde récession, tous les pays dont je viens de vous parler, c'est-à-dire les plus avancés, ont commencé, à partir de 1993-94, à reprendre le chemin de la croissance. Autrement dit, la *supply response*, la réponse de l'appareil productif, dont je disais qu'elle ne pouvait pas être immédiate, commence à se manifester, ce qui est extrêmement encourageant.

Il existe ensuite un deuxième groupe de pays qui, ayant avancé sur la voie de la réforme structurelle, sont encore marqués par de profonds déséquilibres macro-économiques, qui traduisent aussi des réalités politiques très difficiles; c'est le cas de la Russie par exemple. Ce pays offre, en effet, le contraste d'une économie déjà largement décentralisée, libéralisée et déréglementée, mais où la discipline monétaire et budgétaire a été longtemps insuffisante. Grâce aux efforts d'une équipe de réformateurs, dans les années 1991-93, le pays s'est engagé dans de profondes réformes structurelles: libéralisation des prix, libéralisation du commerce extérieur, libéralisation du cours de change. Par ailleurs, sous l'impulsion d'un Ministre éclairé, le Ministre de la privatisation, M. Chubais, qui est devenu, depuis, premier Vice-Premier Ministre chargé des questions économiques, la privatisation est pratiquement achevée. Elle a commencé, bien entendu, avec les petites et moyennes entreprises, comme c'est toujours le cas, mais elle s'est poursuivie avec un programme de privatisation de masse, par attribution de coupons à la population, pour l'ensemble des entreprises. Cependant les incertitudes politiques, une certaine faiblesse de l'État, la crainte de mouvements sociaux, que provoquerait une trop rapide mise à niveau des entreprises, ont considérablement affaibli la nécessaire discipline budgétaire et monétaire, dont je disais qu'elle était une pièce constitutive du processus de réforme. Il en résulte, dans ces pays, une forte inflation, phénomène qui entretient lui-même la crise économique en décourageant l'épargne intérieure et les investis-

sements étrangers, qui ont besoin de stabilité. Or ces investissements étrangers et cette épargne locale sont indispensables à la croissance économique.

Enfin, il existe un groupe de pays encore peu avancés sur la voie des réformes; il s'agit notamment d'un certain nombre de pays du Caucase et d'Asie centrale. Ces pays font parfois l'objet de guerres civiles et de conflits ethniques; leurs ressources naturelles sont souvent importantes, notamment dans le domaine de l'énergie et des minerais, mais leurs structures économiques sont encore très peu développées et des investissements en matière d'infrastructure apparaissent prioritaires.

II. LE RÔLE DE LA *B.E.R.D.* DANS LA TRANSITION

Je vais dire un mot maintenant du défi que ces transformations posent à l'établissement que j'ai l'honneur de présider depuis 18 mois, c'est-à-dire la *B.E.R.D.*

1. La mission, l'organisation et les principes stratégiques de la B.E.R.D.

D'abord quelques mots pour vous dire ce qu'est la *B.E.R.D.* Elle a été créée en 1991, il y a environ trois ans et demi. Son mandat est de favoriser la transition vers la démocratie pluraliste et l'économie de marché. Sa composition est internationale: la Banque compte, bien entendu, dans son capital, les vingt-cinq pays de l'Europe de l'Est et de l'ancienne Union soviétique, qui sont nos pays clients, mais elle comprend, en plus, trente-quatre actionnaires, qui sont essentiellement les pays industrialisés, c'est-à-dire les États d'Europe, les États-Unis, le Japon, le Canada, l'Australie, ainsi qu'un certain nombre d'autres pays ou institutions qui s'intéressent à cette partie du monde. La majorité du capital de la Banque est détenue par les États européens. Le capital de la Banque est de dix milliards d'écus et les instruments qui sont à sa disposition sont des prêts, mais aussi des participations, dans le capital, d'entreprises privées, ainsi que des garanties. La Banque travaille avec le secteur public, c'est-à-dire avec les États et les entreprises d'État, mais elle travaille surtout avec les entreprises privées. En effet, l'essence de notre vocation, c'est la transition économique. Il s'agit donc pour nous, avant tout, de favoriser l'éclosion d'entreprises privées. Nous avons redéfini notre stratégie, il y a un an, pour être bien compris de nos clients, de nos actionnaires et de nos partenaires. Laissez-moi vous dire quelles sont les grandes têtes de chapitres de ce recentrage stratégique.

D'abord la priorité au secteur privé. Nos statuts contiennent une disposition qui prévoit que devons faire au moins soixante pour cent de notre chiffre d'affaires avec le secteur privé (et donc pas plus de quarante pour cent avec le secteur public). C'était considéré par certains comme une contrainte. Je considère, pour ma part, que c'est une sage disposition et j'ai eu le plaisir d'annoncer récemment au conseil d'administration de la Banque que l'année dernière, en 1994, nous avons réalisé

soixante-treize pour cent de notre chiffre d'affaires avec le secteur privé. En effet, le pourcentage de soixante pour cent n'est pas une obligation, c'est un minimum. Le fait d'avoir atteint soixante-treize pour cent nous paraît très positif.

Le deuxième axe stratégique, c'est de développer le secteur privé local. Au début, la Banque avait surtout fait ce que l'on appelle des *joint-ventures*, c'est-à-dire des projets avec des entreprises occidentales, des sociétés multinationales qui sont intéressées à investir dans ces pays. C'est très utile et nous continuerons de le faire, car ces «co-entreprises» ont d'immenses avantages: elles amènent du capital sous forme d'investissements directs, elles transfèrent de la technologie et elles intéressent les grands groupes internationaux au développement de ces marchés. Mais il faut aussi atteindre le tissu économique local et, en particulier, celui des petites et moyennes entreprises, parce que c'est ce qui constitue l'essence d'une économie et en particulier d'une économie de marché.

Or, il est évident que ce n'est pas à Londres que nous pouvons connaître et atteindre les petites et les moyennes entreprises. Il faut donc que nous développions – c'est le troisième axe stratégique auquel je me suis attaché – une présence locale. Plutôt que d'avoir l'intégralité de nos équipes à Londres, il m'a paru de bonne méthode de commencer à transférer un certain nombre de banquiers dans ces pays, parce que c'est là que nous pouvons comprendre ce qui se passe, que nous pouvons avoir des contacts avec des jeunes entreprises, que nous pouvons être à l'écoute et engager de nouveaux partenariats. C'est dans cet esprit que nous avons renforcé nos bureaux locaux. Nous disposons maintenant d'une vingtaine de bureaux locaux et nous les dotons, non pas de représentants généralistes, mais de banquiers opérationnels.

Nous agissons également – quatrième orientation – avec le réseau des banques locales. Il n'est pas question, en effet, pour la *B.E.R.D.*, de créer elle-même un réseau de banques de détail dans chacun des pays: nous n'en avons pas les moyens, nous n'en avons pas les capacités et nous ne serions pas équipés pour gérer un pareil réseau. Mais, ce que nous pouvons faire, c'est travailler avec les banques locales, prendre des participations en capital dans ces banques. Ces institutions sont souvent prometteuses, encore que parfois chargées de mauvaises dettes. C'est à nous d'aider à consolider leurs bilans, à allonger la durée de leurs ressources et à utiliser ces banques comme des organismes qui prolongeront notre action, en consentant ensuite des crédits à moyen terme au secteur privé local. Nous avons maintenant tout un réseau de banques locales dans ces pays, notamment en Russie et en Ukraine, auxquelles nous accordons des lignes de crédits, où nous prenons des participations en capital. Ces banques sont en quelque sorte les agents démultiplicateurs de notre Banque. Nous avons également constitué des fonds de capital-risque, qui prennent des participations dans le capital d'entreprises naissantes dans ces pays et qui peuvent aider ces entreprises à mieux se gérer.

Enfin, notre cinquième ligne stratégique nous incite à être présents dans tous les pays d'opérations, c'est-à-dire dans les vingt-cinq pays. La Banque avait eu une

tendance, au cours de ses deux premières années d'existence, à être surtout présente dans la première catégorie de pays, les plus avancés, parce que c'est là que les opportunités étaient les plus nombreuses. Mais un organisme multilatéral international ne saurait durablement pratiquer une politique de concentration géographique de ce type. En effet, tous les États de la région sont membres de la Banque et tous ont droit à sa sollicitude. Je dirais même que ce sont ceux qui sont dans une situation plus difficile, ceux qui sont encore plus loin de l'idéal à atteindre qui ont, en quelque sorte, le plus de droits à notre soutien. Nous avons donc décidé de nous redéployer géographiquement vers l'Est. Nous sommes, maintenant, présents dans tous les pays.

J'ajouterai qu'une de nos idées directrices consiste à agir en partenariat avec d'autres entreprises et de ne pas considérer que la Banque est seule à intervenir.

2. La réalisation

Qu'avons-nous fait depuis la création de la Banque, il y a trois ans?

Nous avons approuvé, au niveau du conseil d'administration, près de 250 contrats pour 5,7 milliards d'écus. Ce chiffre représente les financements que nous avons apportés directement. Mais, comme je le disais il y a un instant, nous ne sommes pas seuls à intervenir. Avec un capital de dix milliards d'écus, la Banque est trop petite pour déclencher, à elle seule, la masse critique nécessaire pour la transformation de ces économies. Nous devons donc démultiplier nos ressources en attirant des partenaires extérieurs. Les 5,7 milliards d'écus de contrats approuvés à ce jour représentent le financement de la *B.E.R.D.*, mais, si l'on prend le total des contrats qui sont associés à ces 5,7 milliards et que l'on intègre les apports des autres sociétés, des banques et des partenaires locaux ou étrangers, le total des projets en cours atteint dix-sept milliards d'écus, soit une vingtaine de milliards de dollars, engagés en moins de trois ans, ce qui est considérable. Ceci veut dire que nous avons un coefficient multiplicateur de trois. Nous sommes ainsi devenus le premier intervenant, dans le secteur privé de cette région, grâce à notre effet de catalyse. Et cela avec des équipes de banquiers relativement peu nombreuses. Notre intervention dans l'économie locale se fait par l'intermédiaire de notre réseau de bureaux locaux, par notre action dans les banques et le développement de nos prises de participations.

Je pourrais vous donner quelques exemples concrets d'interventions, qui ont eu un rôle pilote dans la transition. J'en cite quelques-uns pour mémoire. Nous avons en Russie un projet de 300 millions de dollars qui consiste à ouvrir des lignes de crédit dans des banques de province, des banques, moyennes ou petites. Nous intervenons en province et non pas dans les grands centres des capitales. Nous plaçons, dans ces banques, des consultants et des banquiers. Nous faisons, en quelque sorte, d'une pierre deux coups: nous apprenons à ces banques à mieux sélectionner leurs risques, à mieux faire leur métier de banques et, d'un autre côté, nous prêtons à des P.M.E. et nous les aidons aussi à mieux gérer leurs affaires. Nous avons également réalisé de

grands projets d'infrastructure, de caractère privé, par exemple un axe autoroutier à péage, en Hongrie, a été financé par la *B.E.R.D.*, sans garantie gouvernementale, au moyen d'une syndication bancaire privée. Nous travaillons sur des projets régionaux; nous avons réalisé des projets qui visent à démonopoliser les marchés de gros, de fruits et de légumes, dans certaines grandes villes. Nous développons des projets qui sont destinés à améliorer le fonctionnement des systèmes financiers locaux. Ainsi nous réalisons des parrainages de banques russes avec des banques occidentales. Nous avons également signé toute une série de projets très innovants, qui ont une valeur démonstrative et qui peuvent être répliqués dans d'autres pays.

Pour conclure, je dirai que l'enjeu est immense. De la manière dont sera assurée ou ne sera pas assurée cette transition, dépendra en grande partie la paix et la stabilité de l'Europe. Certes, la transition est d'abord l'affaire et la responsabilité des États et des peuples eux-mêmes, ce n'est pas à nous de la leur dicter, ni de la faire, nous en serions, du reste, incapables. Mais il est de notre devoir politique et moral de les aider dans cette tâche, ce qui veut dire, concrètement, leur ouvrir nos marchés, quand ils sont capables de produire dans des conditions de compétition normales, leur fournir assistance financière et peut-être surtout, leur prodiguer l'assistance technique indispensable, car c'est de cela qu'ils ont, sans doute, pour le moment, le plus besoin. C'est là une grande tâche.

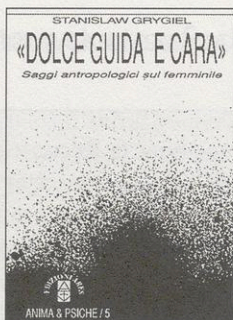
Pour en terminer par une note un peu plus conforme aux conversations que j'ai, pour mon grand plaisir, avec le Père Chantraine depuis quelques mois, c'est une tâche, à mon avis, essentiellement humaniste. Nombre de ces pays ont, après cinquante à septante ans de communisme, perdu le sens de certaines valeurs fondamentales. Maintenant que la contrainte du modèle communiste disparaît, on assiste souvent à un désarroi profond des esprits, à des désordres, à des comportements hyper-individualistes, peu soucieux de la légalité, au règne du profit sans scrupule... Face à ces phénomènes, nos sociétés libérales peuvent se poser la question de savoir si elles ont l'autorité morale nécessaire pour contribuer, par leurs conseils, à redresser le cours des choses. Pierre Emmanuel avait dit: «Une société inconsciente de l'ordre de ses fins devient par réflexe une société d'indifférence et d'autodestruction». À nous, à vous, à la *Faculté de Théologie de Lugano* en particulier, d'encourager, par l'exemple, par l'écoute, par le dialogue, un retour aux valeurs spirituelles qui tendent souvent à s'estomper dans nos sociétés de plus en plus déshumanisées et déchristianisées. Saurons-nous être à la hauteur de ce défi? C'est la question que je voudrais poser en terminant cet exposé.

Résumé. Le Président de la Banque Européenne pour la Reconstruction et le Développement (B.E.R.D.) livre quelques réflexions sur l'état de la transition vers la démocratie pluraliste et vers l'économie de marché des pays de l'ancien empire communiste et sur le rôle qu'a pu jouer la Banque à cet effet, après trois années d'existence, grâce à un recentrage stratégique opéré selon quatre axes: priorité au secteur privé, développement du secteur privé local, présence de la Banque sur place, collaboration avec le réseau de banques locales.

Riassunto. Il Presidente della Banca Europea per la Ricostruzione e lo Sviluppo (B.E.R.D.) offre delle riflessioni sul processo di transizione attualmente in corso nei paesi dell'antico impero comunista, processo che dovrebbe portare alla democrazia pluralista e all'economia di mercato. L'autore si sofferma ad esaminare il ruolo svolto dalla Banca, nei suoi tre anni di esistenza, in tale processo grazie ad una strategia impostata su quattro punti: priorità del settore privato, sviluppo del settore privato locale, presenza sul posto da parte della Banca, collaborazione con la rete delle banche locali.

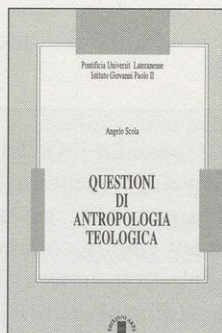
Summary. The President of the European Bank for Reconstruction and Development (B.E.R.D.) writes about the transition of the former Communist countries to pluralistic democracy and market economy, and the roll of the Bank in this transformation three years after working to adopt new strategies: with regard to priority given to local private business and its development, the bank's presence locally and the assistance given to the countries' banking system.

Inhaltsangabe. Der Präsident der Europäischen Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (E.B.W.E.) bietet bezüglich der Länder des ehemaligen kommunistischen Machtbereichs einige Überlegungen zum Übergang zu einer pluralistischen Demokratie und zur Marktwirtschaft, ebenso zur Rolle, welche die Bank dabei spielen konnte. Drei Jahre nach der Gründung bemißt sich die strategische Entwicklungsarbeit der Bank nach vier Grundlinien: Priorität des privaten Sektors, Entwicklung des privaten Sektors auf lokaler Grundlage, Präsenz der Bank vor Ort, Zusammenarbeit mit den örtlichen Banken.



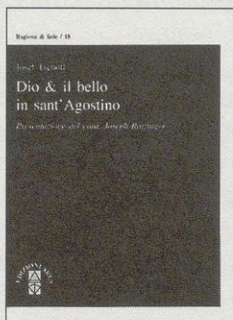
STANISLAW GRYGIEL
«Dolce guida e cara»
Saggi antropologici sul femminile
 pp. 184, L. 28.000

Uno fra i più acuti pensatori contemporanei riflette sulla donna e ne offre un ritratto insieme teoretico e realistico, teologico e umanissimo. Il titolo è tratto da un verso del Paradiso dantesco.



ANGELO SCOLA
Questioni di antropologia teologica
 pp. 168, L. 28.000

L'evento di Gesù Cristo come «forma» compiuta dell'uomo, della libertà e della storia. A partire dallo studio dell'uomo, e di Cristo Dio e uomo, vengono esaminate alcune questioni di scottante attualità, come quelle legate alla bioetica e alla scienza.



JOSEF TSCHOLL
Dio & il bello in sant'Agostino
Presentazione del card. Joseph Ratzinger
 pp. 192, L. 28.000

Finalmente in italiano quest'opera che è già un classico della saggistica estetica e del pensiero agostiniano.

«Il libro», scrive il card. Ratzinger, «testimonia come Agostino sia stato profondamente sconvolto per opera della bellezza nel corso della sua vita. Ne nasce l'invito ad avviare un dialogo a cui — c'è da sperare — parteciperanno molti».



Imitazione di Cristo
a cura di Giovanni Bacchini
 pp. 544, L. 32.000

La presente edizione di un libro che appartiene alla ristretta schiera dei capolavori assoluti, col testo critico latino a fronte di una nuovissima traduzione italiana, si impone per rigore, facilità di lettura, limpidezza di commento.

Si hanno ancora dubbi sull'autore dell'Imitazione: il curatore propende per l'abate benedettino Giovanni Gersen, cadute ormai le impossibili attribuzioni a Tommaso da Kempis e a Giovanni Gerson.



