N12<510798686 021

UB Tübingen

theol

RIVISTA TEOLOGICA di Lugano

aprile 1998

Anno III - numero 1

REVUE THEOLOGIQUE de Lugano

quadrimestrale in lingua italiana, francese e inglese

Lugano THEOLOGICAL REVIEW

3
1998

ARTICOLI

P. DONATI
Dov'è Dio? La matrice teologica della società post-moderna

M. ORSATTI
La speranza nell'Apocalisse. Note su una virtù difficile e trascurata

G. CAMPANINI
Dire Gesù Cristo nella società secolare

P. ALBORGHETTI
Karl Barth e la risurrezione dei morti

STATUS QUAESTIONIS

E. COLOMBO
Sulla cristologia filosofica di Xavier Tilliette

L. GEROSA
Esperienza del diritto ed esperienza di fede al banco di prova di un nuovo manuale di diritto canonico

VITA DELLA CHIESA NEL MONDO

Card. M. VLK
Non «contro» ma «attraverso» le circostanze

CRONACA DELLA FACOLTÀ - DOCUMENTAZIONE

Sen. F. COSSIGA
Thomas More il primato della coscienza

79
Mdy

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

Rivista Teologica di Lugano (RTLu)
anno III - numero 1 - aprile 1998

Direttore, Directeur, Editor
Abelardo Lobato O.P.

Comitato di redazione, Comité de rédaction, Editorial Board
Guy Bedouelle O.P., Ernesto Borghi, Graziano Borgonovo, Arturo Cattaneo, Azzolino Chiappini, Lino Ciccone C.M., Pierre Dumoulin, Stanislaw Grygiel, Manfred Hauke, Karin Heller, Costante Marabelli, Mauro Orsatti.

Consiglio scientifico, Conseil scientifique, Scientific 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.Em. Card. 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).

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 Fola, CH-6963 Lugano-Pregassona
Abbonamento:
Europa: 55CHF - 250 FF -1350 FB - 75.000 Lit - 66 DM
Non-European Countries: 48 US$

La rivista su INTERNET: http://www.ti-edu.ch/teologia

RIVISTA TEOLOGICA di Lugano

REVUE THEOLOGIQUE de Lugano

Lugano THEOLOGICAL REVIEW

quadrimestrale in lingua italiana, francese e inglese

Anno III 1998 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

Sommario

Editoriale 3

Articoli scientifici

P. Donati, *Dov'é Dio? La matrice teologica della società post- moderna* 9

M. Orsatti, *La speranza nell'Apocalisse. Note su una virtù difficile e trascurata* 27

G. Campanini, *Dire Gesù Cristo nella società secolare* 55

P. Alborghetti, *Karl Barth e la risurrezione dei morti* 71

Status quaestionis

E Colombo, *Sulla cristologia filosofica di Xavier Tilliette* 115

L. Gerosa, *Esperienza del diritto ed esperienza di fede al banco di prova di un nuovo manuale di diritto canonico* 135

Vita della chiesa nel mondo

Card. M. Vlk, *Non «contro» ma «attraverso» le circostanze* 150

Cronaca della Facoltà

Sen. F. Cossiga, *Thomas More il primato della coscienza.* Prolusione in occasione del "V Dies Academicus" - 24 maggio 1997 163

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZA 9408

Editoriale

Teologia e il secondo millennio

1. Ci troviamo in una singolare situazione caratterizzata dalla fine del secondo millennio e dall'aurora del terzo. Il momento che chiude il corso di mille anni ci offre un orizzonte propizio alla riflessione. È un dato verificabile che nell'uomo della postmodernità, - alla cui categoria volenti o nolenti apparteniamo tutti oggi - , si è prodotto il senso della cosiddetta quarta dimensione spazio-temporale. In rapporto allo spazio, l'intuizione di Teilhard de Chardin sui tre infiniti, in grandezza, piccolezza e complessificazione, ci serve da cornice per trovare, in modo adeguato, la collocazione dell'uomo nel mondo e la sua nuova comprensione come "microcosmo". Di fronte alla sconfinata realtà del cosmo come tale, viene alla memoria l'esclamazione del salmista: «Che cosa è l'uomo, da ricordarti di lui, e il figlio dell'uomo perché te ne curi?(Sal, 8,5)». Riguardo alla dimensione temporale, la matrice cristiana del pensiero di Hegel ci aiuta a penetrare la storicità inerente all'essere umano. L'uomo ha un rapporto più profondo con il tempo che con lo spazio. Se nella dimensione cosmologica della temporalità un momento vale infatti quanto l'altro, e tutti sono omogenei, successivi, irrilevanti, sfuggenti, non accade lo stesso con gli istanti della temporalità umana. L'uomo è in grado di anticipare il futuro facendo progetti, di concentrare il passato nel presente, di alzarsi al di sopra della fugacità del tempo. La libertà umana rende possibile la storia, e ogni uomo ha esperienza di istanti che si proiettano in un arco del tempo, anzi si aprono all'eternità. Il tempo umano inverte la marcia del tempo cosmico e fa del futuro il punto di partenza, del passato il punto di appoggio, e dalla fusione di entrambi procede la singolare realtà degli eventi nel presente. La sto-

ricità dell'uomo rende possibile la novità, la sorpresa, l'avventura o il fallimento. Nella presente situazione millenaria, di occaso e di aurora, come sul crinale tra due millenni, siamo nel momento adatto per l'esercizio della memoria e della profezia. Dalla memoria del passato è possibile imparare la difficile lezione della *paideia* della libertà. L'uomo fa la storia ma è Dio che la dirige. L'uomo sviluppa le possibilità della sua natura in quanto produce cultura. Natura e cultura s'intrecciano secondo modalità sempre nuove. La natura è un dono che ogni uomo riceve, la cultura è un prodotto dell'uomo in società, una nuova sfera che avvolge la natura senza la quale l'uomo non raggiunge la maturità. In tale situazione la teologia, la cui origine sta nel rapporto tra ragione e fede, non può non essere chiamata in causa, e i teologi non possono voltare le spalle. È doveroso chiedersi quale sia stato il ruolo della teologia nel secondo millennio. Siamo debitori nei confronti del passato. La storia continua ad essere "magistra vitae".

2. Uno sguardo rivolto alla totalità del secondo millennio ci aiuta a scoprire il ruolo culturale della teologia. A prima vista esso non appare. Molte opere storiografiche che considerano questi mille anni, prestano maggiore attenzione alle guerre, "padri e signori di tutto", come afferma Eraclito, che non ai fattori culturali. Ma uno sgurado storico davvero complessivo scruta le cause, indaga il ruolo dei pensatori, dei costruttori di civiltà ed esamina le cause dei periodi di disumanità. In realtà il secondo millennio cristiano è un millennio teologale, la sua cultura è impregnata di linfa teologica. In esso la teologia acquista un nuovo sviluppo e diventa un fattore culturale di primo ordine. La teologia si nutre di tradizione ininterrotta e vivente. Dal primo millennio la teologia aveva ricevuto le fondamenta, il nucleo, le verità di fede, e su di esse la ragione aveva elaborato i primi sviluppi. Gesù Cristo è il teologo supremo, il Doctor Doctorum, la Verità in persona, il Maestro. Egli la trasmette alla Chiesa e in essa, diretta dallo Spirito, si fa germe culturale. Teologi esemplari sono stati gli apostoli Giovanni e Paolo. Pietro chiede ad ogni cristiano di diventare teologo allo scopo di poter rendere ragione della speranza che è in noi (I Pt, 3,15). La teologia diventa una realtà culturale in Oriente e in Occidente, nei concili, nel magistero dei vescovi, negli scrittori. Da Origene ai Cappadoci in Oriente, da Tertulliano ad Agostino in Occidente, la Chiesa del primo millennio ha elaborato la prima e fondamentale teologia cristiana. La Chiesa ritornerà sempre a questi primi pensatori, padri, scrittori, perché essa è fondata sugli apostoli, evangelisti, profeti, dottori e pastori (Ef, 4,11). Il secondo millennio non solo conserva questa eredità teologica, ma la porta a un nuovo livello, quello sapienziale.

3. Ma il desiderato sguardo alla totalità di questo millennio, se da una parte è un tentativo necessario, dall'altra risulta superiore alle nostre forze. Ci è dato soltanto la possibilità di farlo per sondaggi ed impressioni, con una certa proiezione soggettiva. La visione di questa totalità è paragonabile a un paesaggio visto dall'alto nel quale emergono alcuni vette elevate intorno alle quali si trovano valli, boschi, fiumi, al-

beri, e anche deserti, zone impervie, burroni, asperità inaccessibili. Il grano e la zizzania vanno insieme anche in teologia. Lo sviluppo della teologia è ondeggiante. Ci sono secoli di rinascita, cime sublimi, e secoli di sterilità. La cultura si riveste dello splendido manto della teologia nei secoli XII-XIII, XVI e XVII, mentre ne risulta impoverita nel sec. X, poco arricchita nel XIV-XV, deviata nei sec. XVIII e XIX, e variamente influenzata nel sec. XX. Il tempo, che come Saturno divora i propri figli, mette alla prova anche i teologi. Coloro che hanno costruito sulla roccia, giganteggiano con l'andare del tempo, ma la maggior parte, anche coloro che sono visti dai contemporanei come meteore folgoranti, scompaiono ben presto nell'ombra delle biblioteche. Il ruolo culturale dei teologi e della teologia in questo millennio può essere scoperto in coloro che diventano classici e acquistano una certa perennità forse per essere stati ben radicati nella storia e nella cultura del proprio tempo. Sono quelli che potrebbero realmente dire: *exegi monumentum aere perennius!*

4. La teologia prende corpo, carne e ossa, nei teologi viventi, che lasciano traccia nella storia attraverso una dottrina che non tramonta. La cultura è il risultato dell'operare umano, una totalità di quanto l'uomo aggiunge alla natura nella sua condizione di apertura sociale, di intelligenza personale e di capacità manuale. La cultura produce il linguaggio, le arti, ordina la vita in società, va alla ricerca dei valori mediante il sapere, l'agire e il fare. La cultura del II millennio è fatta anche dai teologi. A questo proposito, ecco un testimonianza che merita di essere messa in rilievo. La Rivista "Humanitas" dell'Università cattolica di Santiago del Cile, nel numero 8, edito nella primavera del 1997, sotto il titolo "Los grandes personajes del milenio", pubblica il risultato di una inchiesta, a livello mondiale, tra gli uomini di cultura, sui personaggi "costruttori del millennio". Si è chiesto quale fosse, a loro parere, la figura di maggior rilievo, l'espressione più alta di umanità, in uno dei tre campi culturali, religioso, politico o artistico. Il risultato della inchiesta è confortante. Alla grande varietà di segnalazioni nell'ambito artistico - da Michelangelo ai costruttori delle cattedrali e delle vetrate - e in quello politico - da Isabella la Cattolica a Napoleone - fa riscontro una ben maggiore uniformità di vedute nel campo religioso. Due figure spiccano tra tutte, Francesco di Assisi e Tommaso d'Aquino, e tra loro Tommaso supera Francesco nelle preferenze degli intervistati. Tommaso risulta la più alta espressione di umanità e il più valido costruttore di civiltà. In lui si profila il teologo per eccellenza. La sua opera è ancora valida e il suo influsso è palese. Questo risultato dell'inchiesta scopre un certo paradosso. Da una parte Tommaso risulta il personaggio del millennio, l'espressione più alta di umanità, mentre egli si era proposto di lasciare nell'ombra la sua personalità mediante la totale oggettivazione nel suo mestiere di parlare di Dio, di fare teologia, di cercare soltanto la verità, di nascondere la sua personalità. Anche in questo campo vale l'espressione: *nolentibus datur.* Inoltre risulta che la teologia è un fattore non soltanto integrante della cultura, come la politica, e le arti, ma forse il più decisivo. Infatti la cultura, - dal verbo colere, donde deriva la parola *cultus* - , inizia con il culto alla divinità, si estende alla cura dei campi, e culmina nella crescita

dell'uomo, soggetto e oggetto culturale. In questa prospettiva, Tommaso svetta al di sopra di tutti, ma non è solo. Egli conosce bene il suo mestiere, il quale si nutre alle fonti della teologia - la parola di Dio, la tradizione - nella penetrazione dei misteri e nella fiducia della capacità dell'intelletto umano. Come avverte Cajetano, Tommaso ha venerato tanto i Padri, che ha ricevuto in dono la loro intelligenza. L'eminenza di Tommaso tra i teologi è ben nota agli storici. Gilson ci ha lasciato questa significativa affermazione: «La religion chrétienne a subsisté et prosperé plus de douze siècles sans le thomisme, mais dépuis saint Thomas d'Aquin on ne la représente sans lui». Insieme a Tommaso bisogna enumerare tanti altri illustri personaggi della teologia del secondo millennio, diventati gloria della Chiesa e della cultura universale. Il secolo XX è forse il più ricco sia per i cattolici che per i protestanti e gli ortodossi.

5. Un uomo singolo aggiunge poco alla cultura. Il secondo millennio ha prodotto uomini esemplari in teologia, nella misura in cui ha creato istituzioni per la loro formazione. La più notevole è l'università, nata all'alba del secolo XIII e sviluppatasi grazie alle facoltà di teologia, la regina del sapere medievale. L'università nasce nella Chiesa come scuola di teologia, di servizio alla cultura e alla società. La teologia matura, tra insegnamento ed apprendimento, come intelligenza della fede, come riflessione sulle verità dei misteri cristiani, come frutto dell'incontro tra ragione e fede. L'università è una vera comunità di ricercatori della verità, di transmettitori di essa, di maestri e discepoli in piena sintonia tra loro: *"universitas magistrorum et alumnorum"*. Nell'università medievale la teologia acquista il rango di scienza suprema, di *sapientia.* In essa si conciliano bene due opposti: la ricerca profonda e appassionata della verità e la certezza del possesso di tale verità. La certezza del credente non ostacola la ricerca dell'uomo che ha bisogno di sapere. La teologia è un discorso interno alla fede del credente, nel quale l'assenso della fede è uguale alla ricerca e alla "cogitatio" del pensiero. Senza la fede vissuta non è possibile la vera teologia. La scolastica ha scoperto questo carattere sapienziale della teologia. Essendo discorso su Dio, si estende alla totalità della realtà, poiché in tutto Dio si manifesta, e tutto è fatto per l'uomo, come l'uomo per Cristo, e Cristo per Dio (1 Cor 3,23). Il teologo propizia l'unità del sapere e l'integrazione della realtà umana culturale.

6. Un altro aspetto merita rilievo nella teologia del secondo millennio. I teologi hanno sviluppato il sapere e la cultura in quanto attenti ai due poli del loro lavoro: la fede che propone i misteri di Dio e la realtà vissuta dell'uomo in un momento della storia. La teologia ha reso possibile la meraviglia delle cattedrali, le splendide vetrate, opere d'arte in cui la luce e l'armonia sono riflessi della infinita bellezza di Dio. I teologi hanno svelato dall'alto il senso dei grandi eventi della storia, come la scoperta dell'America, e l'evangelizzazione del nuovo mondo. I missionari, che si erano formati nelle scuole di teologia, potevano dare risposte all'uomo del nuovo continente, quando erano mossi dalla luce della Rivelazione. Alla luce della teologia si è sviluppato il sapere e la cultura. La nuova filosofia, l'unica filosofia cristiana, è nata come

frutto della ragione al servizio della teologia. E la nuova scienza, anche quella che Bacon descrive come potere - *«scientia et potentia in unum coincidunt»* - imita la teologia e nasce sotto la sua custodia. Tutte le *magnalia hominis* sono in larga misura imitazioni delle *magnalia Dei.* Il segreto del teologo sembra questo, la conciliazione di una fede profonda nei misteri rivelati su Dio, e la retta concezione dell'umana intelligenza e della ragione che è capace della verità. Nei tempi di scarsa fede e di "pensiero debole", come spesso appaiono quelli nei quali viviamo, la teologia va in esilio.

7. La lezione del rapporto tra teologia e cultura nel secondo millennio, qui solo evocata, in alcuni aspetti positivi, ha anche zone d'ombra, fratture laceranti come quella che divide ancora i cristiani. Ma nel suo complesso ha un grande valore di attualità, ed è degna di attenta riflessione. Il Concilio Vaticano II ci ha messo sulla strada giusta per lo sviluppo della teologia e la sua inculturazione presente e futura. La Storia della teologia di questo millennio attira l'attenzione sempre di più. Bisogna conoscerla. Il teologo Battista Mondin, nei tre volumi dedicati a questo II millennio, mette in rilievo il rapporto tra teologia e cultura, un vero problema che abbiamo davanti a noi nel proiettarci verso il terzo millennio, quando ancora la teologia, bandita dall'università da Napoleone, o ritenuta come cosa privata da Hegel, bussa alle porte e cerca lo spazio culturale che le compete tra le altre discipline. Nessun sapere è cosi nobile e necessario all'uomo di tutti i tempi come la conoscenza del mistero di Dio del quale la teologia si occupa. L'uomo è religioso per natura e la sua grande tentazione dall'inizio è il sogno di essere dio!. Solo il mistero dell'Incarnazione ha svelato il senso, la verità e la possibilità di diventarlo. La memoria teologica del secondo millennio, da una lettura critica, diventa profezia per il terzo.

Dov'è Dio? La matrice teologica della societa' post-moderna

Pierpaolo Donati
Università degli Studi, Bologna (Italia)

1. Il problema

Le società umane hanno collocato Dio nei posti più diversi e più strani. Nei totem, nell'Olimpo, nella montagna sacra, nelle foreste, nel sole, in qualche forza o evento naturale, nella disposizione dei sassi in un giardino, nell'idea di un Grande Spirito che aleggia nel cosmo. Solo un tipo di società ne ha fatto una "questione personale", cioè ha visto Dio nella persona umana e attraverso di essa, in un rapporto di filiazione-somiglianza fra il creatore e la creatura. È questa la società che siamo soliti chiamare occidentale, cui hanno contribuito varie componenti, dalle radici ebraiche a quelle cristiane.

L'aver collocato Dio in una relazione di filiazione personale ha segnato una svolta nella storia delle religioni, e nelle loro stesse possibilità evolutive. L'Occidente può anche perdere la sua predominanza politica ed economica sul globo, ma la storia del senso di Dio nel mondo non può più essere percorsa a ritroso rispetto a ciò che in Occidente si è manifestato. Lo testimoniano, fra le altre cose, le modalità con cui stanno cambiando le religioni tradizionali nei vari continenti, da quello africano a quello asiatico. In queste aree, emerge un bisogno di personalizzazione della religio-

sità che modifica il simbolismo arcaico e tradizionale su cui sono organizzate quelle società, con importanti riflessi nel modo di intendere i diritti umani. Qualunque cosa accada, e certo le possibilità di regressione rimangono tutte aperte, Dio non può essere sensatamente cercato fuori di quella relazione.

Chi cerca Dio fuori della relazione interpersonale con il trascendente si pone in una condizione di religiosità pre-moderna. E la storia, anche quella religiosa, non può tornare indietro, se non localmente e temporaneamente. Si può anche cercare di "imparare a pensare all'opposto", come fanno oggi molte sette, incluse quelle al confine con il satanismo, che cercano di eliminare il contenuto personale della relazione. Ma la religione rimane un "imparare a pensare secondo le sorgenti della vita", che per l'essere umano è personale. La relazione di filiazione-somiglianza resta il paradigma del senso religioso.

Anche il politeismo, di cui si dice che vada estendendosi oggi nel mondo occidentale, non può più essere lo stesso di un tempo. Fra il politeismo delle società arcaiche e quello della modernità c'è la spada di una distinzione che rode ormai il senso religioso dell'uomo contemporaneo dall'interno, senza poterlo abbandonare. È la distinzione fra religiosità persona e religiosità impersonale, laddove la prima implica senso intenzionale, mentre la seconda deriva da simboli astratti.

Parlare di metamorfosi del senso religioso oggi nel mondo dovrebbe comportare almeno due grandi operazioni di analisi: confrontare le religioni del mondo moderno con quelle del mondo pre-moderno (che ancora caratterizzano la maggioranza dei popoli), e cogliere i travestimenti del senso religioso interni alla modernità nel cosiddetto mondo occidentale.

Non ritengo di dover svolgere qui questa analisi, sia per ragioni di spazio, sia perché, seguendo queste piste, si rischia di rimanere ingabbiati nel discorso sulla secolarizzazione. Si è portati a domandarsi se la secolarizzazione aumenti o diminuisca, e con quali varianti. La qual cosa ha considerevolmente limitato e anche distorto il dibattito degli ultimi decenni sulla religione. Sarebbe anche troppo facile dilungarsi sul panorama attuale analizzato in base alla distinzione secolarizzazione/non-secolarizzazione. Ma non è il tema che intendo affrontare.

L'approccio che intendo adottare si propone di capire se e come la metamorfosi del senso religioso si configuri (o meno) come morfogenesi, ossia come un cambiamento di forma che è genetico di un nuovo modo di osservare Dio e di mettersi in relazione con lui. Laddove "osservare" e "mettersi in relazione con" sono operazioni fortemente intrecciate fra loro.

Morfogenesi del senso religioso. Che cosa può significare ?

Assumo che "senso religioso" significhi relazione sensata con Dio in quanto essere che merita assoluto rispetto, cioè amore e ossequio (*eros* e *nomós* insieme) incondizionati, e che perciò è detto sacro (lì dove sta il *fanum*, distinto da ciò che ne sta fuori e davanti, ossia dal *pro-fanum*). La morfogenesi del senso religioso, secondo questo modo di vedere le cose, è analizzabile come morfogenesi (dotata di senso proprio) della relazione che ha come distinzione-guida il rapporto con il totalmente Altro (= trascendente).

Sosterrò la tesi che non solo la società moderna non ha eliminato Dio, ma, al contrario, che il passaggio dal moderno al dopo-moderno ha una significativa e peculiare matrice teologica. Lo scenario sociologico in cui mi colloco può essere sintetizzato così. La modernità (non dal XVI secolo, ma da due secoli prima) ha squarciato il velo del cielo, il mondo del soprannaturale, come si apre il vaso di Pandora. Mille e mille divinità ne sono balzate fuori e oggi ce le ritroviamo tutte quante, mentre ci danzano intorno, cantandoci ogni genere di melodia, benedicente e maledicente.

Secondo alcuni, tutto questo ci riporta a forme religiose orgiastiche e tribali. Ma chi osserva le cose in questo modo, mentre vede la superficie, ossia ciò che empiricamente sta davanti al sacro (il pro-fanum), non vede il senso profondo di ciò che osserva. Non vede che il politeismo contemporaneo è ben diverso da quello primitivo. Nelle società semplici, la religione era un fatto collettivo che sovrastava e quasi annullava la coscienza individuale; oggi la religione - comunque la si configuri - deve soddisfare il senso soggettivo della persona umana.

C'è chi rimane compiaciuto e c'è chi rimane deluso da come la religione viene configurandosi in Occidente. Ma un fatto è certo. L'attuale danza degli dei non soddisfa più il Soggetto. La modernità occidentale si ritrova oggi in una situazione del tutto paradossale: da un lato ha perso il senso personale di Dio e - con lui - il senso dell'Uomo, dall'altro manifesta l'esigenza di mettersi di nuovo alla ricerca dell'uno e dell'altro. Il che può essere fatto solo a certe condizioni. Sono queste condizioni che vorrei qui indagare dal punto di vista sociologico, che è quello che mi compete.

2. La fenomenologia attuale del senso religioso nelle società post-moderne

2.1. I dati della ricerca sociologica

Le ricerche sociologiche offrono molti dati e molti materiali di riflessione. Ma, purtroppo, l'attendibilità di questi dati e soprattutto la loro interpretazione sono quasi sempre altamente problematiche. Gli stessi studiosi lo denunciano[1].

Non entro qui nei problemi metodologici della sociologia della/e religione/i. Ma debbo richiamare i forti limiti e carenze che quest'ultima presenta, soprattutto perché: a) non dispone di serie storiche e di studi longitudinali circa la religiosità delle popolazioni umane, b) non ha sviluppato metodologie di comprensione del fenomeno religioso capaci di uscire dal circolo ermeneutico, c) manca quasi completamente di una approfondita ricerca empirica comparativa fra le diverse religioni in

---

[1] Cfr. S. BURGALASSI - C. PRANDI - S. MARTELLI (a cura di), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993.

contesti culturali differenti. Perciò ogni discorso che voglia fondarsi su referenze empiriche affidabili resta ancora precario.

Per affrontare un tema così complesso, occorrerebbero indagini molto ampie e sofisticate, con costi elevati, che nessuno ha potuto sinora affrontare.

Debbo, quindi, limitarmi a ragionare sulle sabbie mobili di risultati di ricerca piuttosto incerti, che danno qualche informazione qui e là, sulle società e le culture occidentali, a prevalente religione cristiana, che oggi si confrontano con culture e religioni non-cristiane.

Sotto questo profilo, mi sembra che le ricerche si dividano in tre grandi gruppi:

1. la più parte delle indagini sostengono che cresce la secolarizzazione, intesa come eclissi o perdita del sacro, anzi che c'è una «secolarizzazione della secolarizzazione»[2];

2. altre indagini sostengono che c'è una certa "tenuta" della religiosità, specie popolare[3], anche se si parla di una «religione con fede debole» ovvero di una religione senza trascendenza[4];

3. altre ricerche sostengono che vi è una ripresa di religiosità, sotto forma di tendenze de-secolarizzanti, le quali possono prendere varie direzioni, alcune all'insegna della neo-modernizzazione, altre all'insegna di una ripresa di tradizioni e/ o di sincretismi di vario genere[5]; dei fondamentalismi si parla poco, e in genere solo per osservare che non sono forme nuove, ma solo regressioni arcaiche, in modo tale da poterle subito rimuovere dalla scena.

Probabilmente, anzi senza dubbio, tutti questi processi sono all'opera. La società non cessa di interrogarsi su Dio, anzi ne torna a parlare in pubblico, dopo che la modernità, con il suo ethos liberale, aveva tentato di farne una questione puramente privata, intima, incomunicabile.

Dal punto di vista sociologico, il problema è quello di capire perché Dio torni ad essere un tema pubblico e perché e come queste tendenze di ripubblicizzazione della religione tocchino certi gruppi sociali piuttosto che altri. Vorremmo sapere di quale tipo di persone questi gruppi siano composti, che consistenza quantitativa abbiano, come si formino e come evolvano. Ed è qui dove non abbiamo dati sufficientemente sicuri e significativi.

Il fatto è che le caratteristiche delle persone che compongono questi gruppi variano nel tempo e nello spazio. Non bisogna pensare, come accadeva fino a qualche tempo fa, che la religiosità degli individui sia stabile nel corso della loro vita. Il senso

---

[2] Cfr. S. MARTELLI, *La secolarizzazione della secolarizzazione,* in S. BURGALASSI - C. PRANDI - S. MARTELLI, *Immagini della religiosità in Italia,* pp. 157-183.

[3] Cfr. V. CESAREO et al., *La religiosità in Italia,* Mondadori, Milano 1995.

[4] Cfr. F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede,* il Mulino, Bologna 1996.

[5] Si veda, in proposito, l'ampia rassegna in S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione,* Edizioni Dehoniane, Bologna 1990.

dell'appartenenza religiosa, le forme di espressione della religiosità, i modi di vivere la religione, si sono fatti più variabili. Oggigiorno, le persone entrano ed escono dalle appartenenze religiose con più facilità di un tempo, e comunque con una libertà del tutto inedita nel corso della storia umana.

Non intendo svolgere una siffatta analisi. Mi limito ad osservare che nessuna indagine sulla religiosità ha finora seguito questa impostazione (non conosco ricerche empiriche che abbiano studiato la religiosità degli individui lungo il corso della loro vita per popolazioni abbastanza ampie, rappresentative di un contesto con pluralità di religioni).

Mi fermo alla seguente constatazione. L'appartenenza ad una certa religione è il più delle volte ancora assunta quasi come fosse un dato ascrittivo della persona, mentre invece sappiamo che è diventata o sta diventando un fatto acquisito per scelta. Se c'è qualcosa che connota la metamorfosi del senso religioso è che questo senso caratterizza un agire sempre meno "tradizionale" (di consuetudine o eredità culturale) e invece sempre più "espressivo" (ossia affettivo ed estetico), non si sa bene quanto "razionale" (vuoi rispetto al valore simbolico, vuoi rispetto allo scopo), per stare alle famose categorie concettuali di Max Weber.

2.2. Esiti dell'esame fenomenologico

Questa prima constatazione sociologica può essere formulata con altre parole. Dal punto di vista fenomenologico, il senso religioso appartiene sempre meno alle culture stabilizzate (stabilite) nel tempo e diventa sempre più "ricerca". Questo fenomeno non è affatto ovvio come potrebbe sembrare, perché la religione è la componente più inerziale della società.

La religione *(re-ligio)* è ciò che tiene assieme la società più di ogni altra cosa[6]. In tale ricerca, gioca un ruolo primario la soggettività, sia individuale sia collettiva (di gruppi, movimenti, associazioni). Molti dicono: la religione si soggettivizza. Che cosa, però, realmente si soggettivizza? Se Dio è il totalmente Altro, come può essere soggettivizzato da chi l'osserva o si pone in relazione con lui?

In realtà, gli individui soggettivizzano i comportamenti e anche le credenze, ma non possono soggettivizzare Dio. Soggettivizzano la sua immagine, soggettivizzano il vissuto e la relazione che "sentono" (secondo un sentire in-mediato che non presuppone la elaborazione di mediazioni simboliche, anche se utilizza simboli-segni). Ma questa è un'altra cosa, per quante conseguenze sociologiche rilevanti la cosa possa avere.

---

[6] Cfr. J.C. ALEXANDER, *Religio,* in C. MONGARDINI - M. RUINI (a cura di), *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea,* Bulzoni, Roma 1994, pp. 15-23.

Nei gruppi, nei movimenti e nelle associazioni sociali, la soggettivizzazione assume la forma di un'uscita dalle istituzioni religiose esistenti e la creazione di chiese, sette, tribù alternative[7]. Anche in questo, la religione, in quanto risposta alla domanda su Dio (chi è e dov'è), si mostra un fatto non solo individuale, ma soprattutto sociale.

Ciò che viene soggettivizzato è innanzitutto la rappresentazione (l'interpretazione) di Dio e poi le regole di condotta che possono mettere in contatto con lui.

Sulla religione influiscono le dinamiche di quella cultura tardo-moderna che slega tutto, che rende tutto convertibile in qualcos'altro. Al punto che l'essenza della nuova religione sembra proprio consistere in questa convertibilità. Dio è interpretato come il *generator of diversity (god)*[8]. La religione va in fluttuazione. Anzi la religione diventa la stessa la rappresentazione di questa fluttuazione, di un caos indeterminato che genera dei sentimenti di mistero.

Più questo accade, più si rivela un fenomeno su cui è necessario focalizzarsi. La religione si polarizza in due tendenze:

- da un lato, Dio è identificato nell'incertezza, nell'indeterminato, o - come si dice - nel mistero (sta in un luogo che sfugge all'uomo, in un luogo ultra-mondano);
- dall'altro, Dio è identificato nel povero, nel derelitto, nel bisognoso di aiuto, nell'assistenza sociale (sta nell'azione benevolente come realtà intra-mondana).

Lo si vede, empiricamente, nei giovani[9]. Queste tendenze sono solo apparentemente opposte; in realtà, esse hanno qualcosa in comune. Ma, per vedere ciò che hanno in comune, bisognerebbe collocarsi in un particolare sistema di osservazione, esterno ad entrambe. La modernità non può far questo, perché non possiede un "Altro" punto di vista, ovvero il punto di vista del radicalmente Altro. E di qui la sua incapacità a rispondere all'interrogativo (dov'è Dio?) in una maniera che non sia né un vago appello a qualcosa di irrazionale (il mistero), né una tendenza a secolarizzare Dio nella filantropia).

Questa polarizzazione della rappresentazione del divino fra il misterioso-misterico da un lato e la pietà verso il bisognoso (quale che sia il suo bisogno) dall'altro, è una scissione che ha un carattere di novità, la quale appare come uno degli esiti della modernità. Viene a spezzare la distinzione-guida di quel pensiero religioso che, dall'antichità fino ai nostri giorni, ha cercato di mantenere la connessione fra mistero e dono, e di trovare proprio in questo legame *(re-ligo)* Dio stesso, regolando la religione come insieme di norme che danno vitalità e impulso ad un agire umano 'misteriosamente' ispirato verso l'Altro.

---

[7] Si vedano i contributi relativi, contenuti nel volume curato da C. Mongardini e M. Ruini.

[8] Cfr. P. DONATI, *Teoria relazionale della società,* Angeli, Milano 1991.

[9] Cfr. P. DONATI - I. COLOZZI (a cura di), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra,* il Mulino, Bologna 1997.

Vedere, trovare Dio nel povero, in colui che grida il suo bisogno disperato come bisogno di Altro, era un modo per vedere il soprannaturale (il trascendente) nell'immanente, nel secolare, e per connettere in modo significativo i due livelli. Oggi, questa connessione salta completamente. I due lati della distinzione tendono ad andare ciascuno per conto proprio. Nulla più li lega.

Questa, dunque, è la fenomenologia attuale: da un lato, c'è il senso di Dio come equivalente al sentire il mistero dell'irrazionale; e, dall'altro, c'è il senso di Dio come disponibilità alla benevolenza umana. Chi prova a cercare connessioni significative fra l'uno e l'altro, fra il motivo soprannaturale e l'azione secolare, deve assumere un atteggiamento profetico, il quale, non appartenendo né ad un lato né all'altro, non viene riconosciuto. Deve restare completamente ai margini della nostra società. Non ha alcuna cittadinanza. Stenta perfino ad avere una cittadinanza religiosa.

3. L'INTERPRETAZIONE DELL'ATTUALE FENOMENOLOGIA

Come interpretare questa fenomenologia? Il punto di partenza sta nella constatazione che la modernità non ha, non esprime e non può offrire, un complesso simbolico adeguato a trattare la realtà e la rappresentazione di Dio. La modernità pensa Dio o come sopravvivenza superstiziosa o come Luce di una Ragione immanente al mondo e alla sua storia. La novità è che questi due modi di pensare oggi cadono.

Che la religione non sia una superstizione lo si vede nel fatto che, proprio quando tutti i miti vengono abbattuti, il bisogno di una realtà soprannaturale, di un Essere Altro che non può essere racchiuso in nessun luogo e in nessun mito, non scompare, ma anzi si fa più forte. Che non sia la Luce di una qualche Ragione immanente alla storia lo si vede dal fatto che il mondo perde non solo la fede nella Ragione, ma la stessa Ragione.

La modernità fallisce completamente nel suo modo di pensare Dio, sia in negativo sia in positivo. Ciò che ne consegue è segnato da questi fallimenti. Adesso Dio sta nel rimando a qualcosa di residuale, che non si riesce a ricondurre al sistema. Sta nella pura incertezza, nella mera indeterminazione, in una possibilità senza alcun fondamento.

Ma, in pari tempo, è finita la rappresentazione della secolarizzazione come processo di emancipazione dell'umanità. Si esaurisce la idea che il progresso umano consista in un allontanamento evoluzionistico lineare da un "sacro" che sarebbe stato soltanto il prodotto della immaginazione puerile della umanità primitiva. Il sacro torna ad essere qualcosa che ci appartiene, che è con noi da sempre e resterà per sempre, qualcosa che non sta solo nel passato, ma anche nel presente e nel futuro.

Prendono di nuovo vigore le domande: se Dio non è superstizione che cos'è? se Dio non è Luce della Ragione dove sta?

Le risposte dell'uomo contemporaneo, almeno di quello colto, sembrano indirizzarsi verso due modalità di pensare Dio:

1) Dio è ciò che l'individuo sente come misterioso, è il lato oscuro della vita che il soggetto deve rendere presente ("rappresentare") con una rappresentazione la quale gli significhi (in modo immaginario) ciò che sta dietro il suo vissuto interiore, e che si fa più acuto quando l'individuo si sente (si percepisce) in una condizione di maggiore insicurezza e disorientamento;

2) Dio sta nell'ambiente del sistema, in ciò che non è Ragione illuminata e immanente al sistema sociale e alle sue istituzioni; sta in quell'essere "altrimenti" che si colloca fuori del sistema, e di cui l'individuo fa esperienza residualmente nell'incontro (non strumentale) con l'altro.

Fin qui la riflessione della modernità che ragiona ancora su se stessa. Poiché la modernità manca di un codice simbolico capace di trattare la trascendenza, queste esigenze assumono oggi una forma prevalentemente immanentistica e panteistica, con spiritualismi di vario genere (del tipo New Age). L'esito è evidentemente paradossale, perché ad un'esigenza di trascendenza si risponde consigliando un'ulteriore immanentizzazione[10].

Per dirla in breve, non solo la religione viene a coincidere con quel sistema culturale specifico che tratta i paradossi della trascendenza. Viene, essa stessa, dichiarata un paradosso. Anzi: diventa il paradosso dei paradossi. Non solo la religione appare come una modalità (quella più radicale) di formulare i paradossi, ma viene a consistere in quelli. Le formulazioni, ovviamente, sono le più variopinte.

In pratica, ciò viene a significare che la religione vissuta di fatto diventa un modo per formulare la trascendenza come paradosso immanente alla vita umana.

Ma può esistere una religione (un Dio) senza vera trascendenza (fuori della immanenza)? La risposta è chiaramente negativa, sia in linea teorica che di fatto. Senza trascendenza non vi è religione, ma solo cultura sociale, nel migliore dei casi sapienza umana. F. Nietzsche lo avverte in modo drammatico quando si chiede «che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?» (*La Gaia scienza,* n. 125).

Le indagini empiriche lo confermano. Le persone che non riescono a pensare, né tantomeno a vivere, la trascendenza come ascesi verso il totalmente Altro, si rifugiano in un senso tutto sensibile o sensitivo di Dio. Non c'è da meravigliarsi se oggi, dal punto di vista numerico, sono la maggioranza. Lo sono sempre state.

A prescindere dalla quantità di individui che si collocano da un lato o dall'altro (chi crede in un Dio trascendente oppure immanente), ciò che va messo a fuoco è l'abisso che si apre fra l'agire di fede (ciò in cui praticamente si crede) e Dio in quanto alterità radicalmente Altra.

---

[10] Così si esprime N. LUHMANN, *Funktion der Religion,* Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977 (tr. it. *La funzione della religione,* Morcelliana, Brescia, 1991).

Chi vuole cercare il Dio veramente trascendente lo deve fare abbandonando il mondo. Diventa perciò del tutto marginale, e può esistere solo come una specie umana (arcaica) protetta in recinti separati dal resto della comunità. Chi resta nel mondo è condannato a praticare una fede tutta immanente.

Questa è l'eredità della modernità. Ma è anche la direzione del nostro futuro? Vorrei dubitarne.

4. LE PROSPETTIVE SOCIOLOGICHE SUL FUTURO DEL SENSO RELIGIOSO

4.1. Spostamento del confine tra trascendenza e immanenza

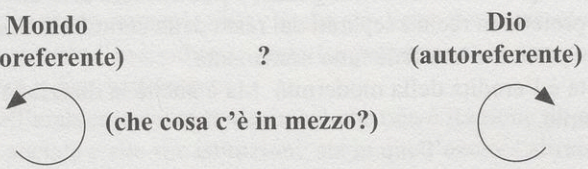
La tesi che vorrei proporre alla discussione dice che il distacco, la discontinuità più significativa, fra mondo moderno e mondo dopo-moderno si attua proprio su questo confine, cioè là dove il confine fra trascendenza e immanenza viene ridefinito e spostato.

Dalla fenomenologia di cui ho parlato si evince che non è il senso della trascendenza di per sé che viene meno. Anzi il bisogno di trascendenza si acuisce. Ciò che viene meno è "il legame fra" mondo e Dio così come è stato configurato fino ad oggi. Nei termini tradizionali della teologia cristiana, è il rapporto fra natura e grazia che si disperde apparentemente nel vuoto. Quella relazione, proprio in quanto relazione, però, non scompare. Subisce una morfogenesi. Diventa più complessa, viene segnata da un nuovo ordine di complessità. Da un lato, chi ne fa esperienza (la persona umana) si sente più confuso. Dall'altro, chi riflette su di essa (la teologia), trovandosi del tutto impreparato a gestire una nuova complessità relazionale, va in tilt. Si capisce così perché, al momento attuale, la relazione immanenza/trascendenza venga vissuta e giocata secondo una sorta di involuzione auto-referenziale:

- da un lato, l'uomo contemporaneo vede il Dio immanente, che genera se stesso autoreferenzialmente come Mondo (con la M maiuscola) (questo è il regno delle scienze sociali),
- dall'altro, l'uomo contemporaneo pensa il Dio trascendente, che genera se stesso autoreferenzialmente come Ambiente incomprensibile, incomunicante e incommensurabile con il Mondo-Sistema (questo è il regno della teologia).

Il Dio della teologia di derivazione hegeliana va adesso in due direzioni opposte. E non poteva essere diversamente, da quando la differenziazione ha vinto sulla riconduzione all'uno. La teologia hegeliana si dissolve quando l'equazione di un Dio che è uguale alla negazione di ciò che non è [secondo la logica A=-(-A)] si trasforma nell'autopoiesi di due orizzonti (immanenza e trascendenza) senza relazioni fra loro (fig. 1).

Fig. 1 - L'esito della modernizzazione



Adesso, in condizioni di tarda modernità, Dio e Mondo fluttuano ciascuno nel proprio autogenerarsi: che cosa c'è in mezzo ? Là dove dovrebbe esserci una relazione, c'è il nulla.

Questo punto di arrivo è chiaramente l'esito ultimo della Riforma protestante, che ha iniziato proprio lì, nel rescindere la relazione fra Dio e Mondo, fra immanenza e trascendenza, fra l'agire umano e il senso di Dio. Tale scissione si è concretizzata soprattutto nella eliminazione (teorica, cioè teologico-dogmatica, e pratica, cioè pastorale) della Chiesa come forma di mediazione fra i due poli della relazione.

Il protestantesimo, partito dall'affermazione di una libertà-responsabilità tutta centrata sull'individuo, solo di fronte a Dio, ha guadagnato qualcosa nel codice etico (che sta alla base della moderna società civile democratica), ma ha perso la relazionalità del sociale. Ha reso più rigorosa ed efficiente la condotta del singolo, ma lo ha isolato.

La Riforma protestante, additata da tutta la sociologia moderna come il grande atto di innovazione culturale che ha aperto il Progresso della modernità[11], si è autosconfitta[12]. Essa ha bensì fornito la spinta spirituale propulsiva della modernità, con l'idea di una grande affermazione di Dio nel Mondo (ascetica intramondana), ma alla fine ha perso la relazione fra Dio e il mondo, e oggi perde anche i termini di questa relazione. Essa ci lascia in eredità, con la cancellazione della relazione, un doppio vuoto: il vuoto del Mondo (e, con esso, dell'Uomo e del Soggetto) e il vuoto di Dio (e, con esso, il vuoto di tutto ciò che è Ambiente del Mondo).

La sociologia della religione farebbe bene a riflettere sul fatto che la cosiddetta secolarizzazione, in quanto diversa dallo spirito secolare (che è un'altra cosa), è in larga parte il prodotto dell'abolizione della relazionalità fra immanenza e trascendenza. Eliminata tale relazione, la mediazione culturale fra Dio e il Mondo diventa una realtà paradossale, cioè allo stesso tempo necessaria e illusoria, come attestano le correnti del pensiero debole[13].

---

[11] Cfr. T. PARSONS, *Christianity and Modern Industrial Society, in Sociological Theory and Modern Society,* Free Press, New York, 1967.

[12] A. SELIGMAN, *The Idea of Civil Society,* THe Free Press, New York, 1992 (tr. it. *L'idea di società civile,* Garzanti, Milano, 1993).

[13] Si vedano G. VATTIMO ed altri in CRESPI F. (a cura di), *Etica e scienze sociali,* Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

4.2. La metamorfosi del senso religioso

Da dove ripartire, allora, per comprendere il senso di Dio nella società dopo-moderna? Dedicherò l'ultima parte di questo breve intervento ad esporre la mia tesi. La quale, in grande sintesi, dice così: nel mondo dopo-moderno, la metamorfosi del senso religioso può avvenire lungo tre direzioni maggiori:

a) il senso di Dio può consistere nel ri-entrare la distinzione immanenza/trascendenza dal lato dell'immanenza (mantenendo, per quanto possibile, l'unità della distinzione), quindi secondo una ulteriore intra-mondanizzazione della religione, il che lo si constata nei gruppi e nelle sette del neo-protestantesimo a sfondo scientista o che si immerge nella destrutturazione della cosiddetta cultura post-moderna;

b) il senso di Dio può consistere nel ri-entrare la distinzione immanenza/trascendenza dal lato della trascendenza (mantenendo, per quanto possibile, l'unità della distinzione), quindi accentuando il "misterico" del sacro o della divinità, il che lo si vede nel fiorire delle sette spiritualistiche, in minima parte neo-monacali o neo-profetiche, in maggioranza basate su una emozionalità espressiva, che abbandonano la corruzione e la cattiveria di questo mondo al loro destino;

c) il senso di Dio può consistere nel ri-coniugare la distinzione immanenza/trascendenza come relazione, il che si realizza là dove la religiosità si fa morfogenesi del significato relazionale della filiazione divina e, a partire da ciò, riconnette Mondo e Dio nella loro reciproca relazione di alterità; una via che empiricamente emerge oggi in alcuni settori delle chiese cristiane, cattoliche e non cattoliche, attraverso un nuovo senso religioso della laicità.

Dal punto di vista sociologico, si tratta di capire se, dove e come queste alternative si realizzino di fatto nella società, cioè in quali gruppi sociali e culturali, in quali realtà di movimento (movimenti collettivi o comunitari) e/o di istituzioni vengano fatti questi tre diversi tipi di selezioni.

Non penso che possa esservi una dominanza assoluta di una di esse. Piuttosto il problema è sapere quali selezioni caratterizzeranno il dopo-moderno. Per lo spazio limitato di cui posso qui disporre, mi limiterò solo a esporre più analiticamente la mia opinione.

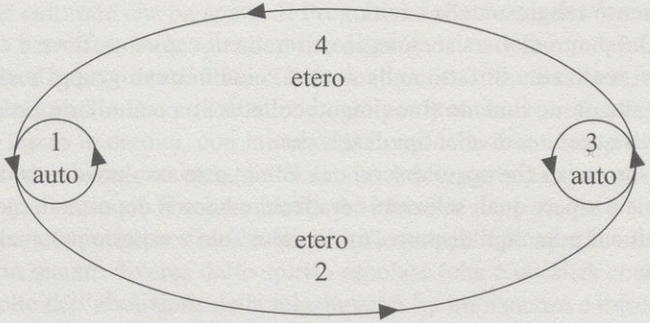
4.3. Un'utile provocazione

Vi è una tesi-sfida di Luhmann che non è stata raccolta (o almeno così mi sembra), allorché questo autore sostiene che tutto, nel mondo, è autoreferenziale, mentre solo Dio - unico fra tutti gli esseri - sarebbe etero-referenziale. In questa formulazione paradossale c'è un'evidente provocazione, perché con questa prospettiva Luhmann intende rovesciare tutto il pensiero occidentale. Da sempre, ancor prima del cristianesimo (Aristotele), l'Occidente pensa Dio come l'Essere autoreferenziale per eccellenza, e il Mondo come realtà che deve essere necessariamente riferita a Lui. Oggi Luhmann afferma che è vero esattamente il contrario.

La provocazione, dicevo, va raccolta. Non si tratta di cercare una "buona", benevola interpretazione del paradosso luhmanniano (cosa che Luhmann, probabilmente, neppure amerebbe), traducendola così: con il dire che Dio è il solo essere etero-referenziale perché, in quanto bisogno assoluto (ipostatico) di relazione, deve riferirsi ad altro da sé; ossia: come Amore assoluto non può amare solo se stesso, ma deve amare tutto ciò a cui si relaziona, cioè la sua stessa creazione. Una siffatta formulazione attribuirebbe a Luhmann una intenzione che egli non ha, e sopravvaluterebbe il senso relazionale del pensiero luhmanniano, oltre a fargli accettare indebitamente il contenuto di un dogma cristiano.

La sfida luhmanniana va raccolta nel senso di accettare di pensare Dio "relazionalmente". Ma poiché io ritengo che Luhmann abbia ridotto il pensiero relazionale a dicotomie e logiche binarie che rappresentano la formula più primitiva (e non propriamente interattiva) di relazionalità, vorrei osservare le cose in altro modo. Contrariamente a quanto pensa Luhmann, che attribuisce al Mondo un carattere auto-referenziale e a Dio un carattere etero-referenziale, io parto dall'idea che la realtà sia, tutta, relazionale. Essa è, al tempo stesso nella sua totalità (nella pienezza di ogni essere) e nelle sue singole parti (elementi), allo stesso tempo auto- ed etero-referenziale. Ma lo è in una forma complessa, nel senso che la relazionalità corre avanti e indietro fra i poli e lungo le linee di interazione fra i termini della relazione (fig. 2).

Fig. 2- Il carattere auto ed etero-referenziale della realtà (per esempio nella relazione Dio-mondo).



La sfida luhmanniana, quella che ci invita a pensare Dio come unico essere etero-referenziale, allora, è interpretabile come visione di una religione che si capovolge in paradosso mondano, manifestando con ciò dove potremmo andare: verso una società che vede Dio totalmente in funzione di sé, anziché come il totalmente Altro. Ossia quella forma di relazionalità che, notoriamente, ha contraddistinto tutte le religioni pagane.

Che questo sia l'esito storico ultimo della banalizzazione (secolarizzazione) della Riforma protestante è evidente anche sul piano empirico.

Non metto in dubbio che questi processi secolarizzanti e "paganeggianti" (dal-

la cosiddetta "morte di Dio" alla visione di Dio come Io narcisistico e orgiastico) siano all'opera. Metto in dubbio che essi siano i più significativi dal punto di vista dell'esperienza religiosa e del suo futuro. Per decidere in merito, occorre una visione più ampia.

Nelle attuali modalità di vivere il senso religioso, bisogna saper leggere il gioco immanenza/trascendenza in modo nuovo. La novità viene dal lato della trascendenza, perché è essa che addita modelli di ri-generazione (con-versione). Ma nel pensare la trascendenza si constata l'emergere di una nuova semantica. La trascendenza non è più letta solo come un "andar oltre", ma anche e soprattutto come "scendere tra" (non nel senso spaziale di andare verso il basso, ma nel senso di "entrare dentro").

Nel vaso di Pandora che la modernità ha aperto c'è anche questo: un senso religioso che con-siste nella reciproca relazione di due relazioni, quella del dentro-sopra e quella del sopra-dentro[14]. Si noti la differenza di linguaggio e di codici semantici fra:

- il dire *metamorfosi:* c'è una vita (anche soprannaturale) che si rigenera cambiando l'involucro, e
- il dire *morfogenesi:* c'è una realtà *sui generis,* relazionale, che viene all'emergenza, come relazionamento di relazioni.

Benché molte manifestazioni religiose siano oggi di fatto delle metamorfosi, mi interessa soprattutto vedere le forme morfogenetiche. Dove può essere Dio per un soggetto che si relazioni contemporaneamente alla trascendenza e all'immanenza, senza metterle in antitesi e senza pensare che scegliere di osservare l'una significhi escludere l'altra faccia della medaglia?

Per chi assume questa visione, che certamente è solo una delle possibilità empiriche, Dio è nell'essere delle cose, anzi è il loro stesso essere, non in quanto *subiectum* puramente misterioso, né come partecipazione di una qualche qualità che viene conferita dall'esterno, ma in quanto relazione fra il sé e l'altro da sé. Ossia in quanto reversibilità della relazione del dentro-sopra.

Ci avviciniamo al XXI secolo con un bisogno disperato di una nuova rappresentazione di Dio come essere relazionale. Vorrei ipotizzare che questa sia la matrice teologica del dopo-moderno. Il nostro problema, anche e soprattutto in termini sociologici, è sapere se sarà possibile una mediazione culturale e un'organizzazione sociale che rispondano a questo bisogno[15]. Questa sfida coincide con quella di una nuova laicità post-protestante. Il senso di questa laicità sta nel vedere e nell'agire il mondo

---

[14] Queste categorie concettuali sono utilizzate da E. PRZYWARA, *Schriften,* Band III: *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rytmus,* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962 (tr. it. *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e ritmo cosmico,* Vita e Pensiero, Milano 1995).

[15] P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna,* Editrice Ave, Roma 1997.

come luogo di una realizzazione del divino secondo la relazione dinamica e connettiva (transgiuntiva, e non già disgiuntiva) fra immanenza e trascendenza.

4.4. La speranza dell'incontro

In ogni caso, questa la mia ultima conclusione, il mondo dopo-moderno è segnato da una matrice teologica che pone l'enfasi sulla trascendenza come "scendere tra" (nella relazione immanenza/trascendenza) piuttosto che come "andar oltre" (tale relazione). Non è un giudizio di valore, e neppure un auspicio, ma solo una constatazione che faccio da un punto di vista scientifico.

Come la modernità ha messo in latenza la relazione *qua talis*, umana e divina, per correre verso il Progresso (per "andare oltre"), così la post-modernità mette in latenza le categorie che "vanno oltre" (oltre il vissuto, il visibile, l'esperienza), per accentuare l'esplorazione dentro la realtà, anche virtuale, dentro di noi come dentro il mondo vicino, per "scendere tra" (entrare dentro) ciò di cui si fa esperienza, incluso Dio.

Per questa ragione, la religione non ha motivi per disperare, più di quanto non abbia anche motivi per aprirsi alla speranza. Forse che il Dio di Agostino (intimior intimo meo) è più difficile da raggiungere del Dio di Aristotele (l'Atto puro che si libra in un cielo infinitamente lontano e astratto dalle cose del mondo)? La trascendenza, vista come relazione "verticale" (rispetto alla orizzontalità del mondo), non è solo "oltrepassamento", ma anche "discendenza". È un discendere nel più profondo dell'animo umano e in ciò di cui si fa esperienza non solipsisticamente, ex-sistenzialmente, ma relazionalmente (qui è la novità rispetto al contesto storico di Agostino). Non è forse vero che, oggi, molte conversioni di atei avvengono quando una persona, nell'avere un figlio (perché diventa padre o madre), scopre quell'Altro che prima non vedeva?

Questo gioco, fra l'"andare oltre" e lo "scendere fra", rinnova, sotto nuove forme, l'oscillazione fra le due semantiche della trascendenza *(in-ward* e *out-ward)* che hanno segnato tutta la storia dell'Occidente.

Per accostarsi a Dio, l'Uomo del XXI secolo dovrà elaborare un sistema di osservazione più complesso di un tempo (mi riferisco alle relazioni della fig. 2 numerate da 1 a 4):

1. dovrà interrogare il proprio *self*, ri-flettendo su di sé non solo sulla base del proprio sé, ma anche sulla base del proprio atteggiamento verso Dio e di come Dio si relaziona a lui;

2. dovrà ri-flettere sulla relazione che ha con Dio, in quanto agìta dalla parte dell'uomo; ossia su come il differente (molteplice) rimandi all'uno, ovvero su come dalla differenza si possa risalire alla trascendenza;

3. dovrà pensare a come Dio si relaziona a se stesso, non solo in base a se stesso, ma anche in base alla relazione che ha con la persona umana;

4. dovrà vedere ciò che Dio gli offre, come comunica con lui, in quanto alteri-

tà; ossia come l'uno assoluto generi il diverso, il molteplice, il contingente, ossia come dalla trascendenza si passi alla differenza.

Tutto ciò presuppone una conoscenza del soggetto (umanesimo) e una conoscenza di Dio (teologia) che siano relazionali (che operino in base al criterio: distinguere per relazionare), non auto-referenziali come una certa modernità ha finito per configurarle.

Compiere queste operazioni non è davvero semplice, e per questo dire "dov'è Dio" ha il sapore di una risposta impossibile. Occorrono nuove elaborazioni relazionali che ripartano dal punto in cui sono avvenute le riduzioni metafisiche della modernità[16].

Dio non è certamente morto. È insieme più lontano e più vicino di un tempo. Più inaccessibile che mai, eppure più amico di prima. Acquista nuova luce quell'affermazione, che sta alla base del pensiero di Przywara, secondo cui quando osserviamo che tra il creatore e la creatura esiste una grande somiglianza, dobbiamo al tempo stesso notare che la loro dissomiglianza è ancora maggiore (Concilio Laterano IV, Denz., 432). Il paradigma relazionale illumina più di ogni altro la ricchezza di questa prospettiva e consente meglio di capire perché e come, quanto più vediamo somiglianza, tanto più notiamo dissomiglianza.

Il problema del mondo dopo-moderno è come relazionare queste due esperienze, di somiglianza e dissomiglianza "sempre più grande", che sono due complessità, le quali esprimono bisogni non soddisfatti e non soddisfacibili per la loro intrinseca tra-scendenza

Il nostro problema è capire come e perché ciò avvenga, e avvenga in modo specifico e peculiare oggi, e presumibilmente avverrà ancor di più nel mondo dopo-moderno che si apre di fronte a noi.

Per elaborare un complesso simbolico capace di trattare adeguatamente questo problema ("il senso di Dio") serve una semantica relazionale che nessuna tradizione culturale ha finora sviluppato.

È mia convinzione che gli attuali fenomeni religiosi manifestino fondamentalmente l'esigenza di una tale semantica, che resta ancora in buona misura inaccessibile, come è inaccessibile la sua ragione di essere. Come tale, possiamo solo semantizzarla. Per dirla con altre parole, la religiosità del futuro - quella che non si chiuderà né nella pura immanenza né nella astratta trascendenza, formule entrambe destinate ad autosconfiggersi - nascerà dalle risposte al quesito che porta nel suo seno: se Dio è l'assoluto della relazione (quindi la relazione pura di reciproca alterità) e il mondo è fatto a sua somiglianza, con quali categorie simboliche dovremo trattare il mondo e le sue relazioni con Dio?

---

[16] L. ROMERA, *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino,* Barghigiani, Bologna 1996.

Alla domanda "dov'è Dio?", il mondo post-moderno dà una risposta tanto semplice quanto enigmatica: Dio è nella relazione perché è relazione. O, per dirla con altre parole, Dio non può essere più visto nei totem, nelle foreste o nel Grande Spirito del Cosmo, ma invece in ciò che connette gli uomini fra loro nonostante loro stessi, nonostante le loro inclinazioni, e non di rado a discapito di loro stessi. E quindi, in primo luogo, nel dialogo interpersonale che la relazione necessariamente comporta nel momento in cui è presa seriamente come relazione umana, e perciò stesso - relazionalmente - divina.

La matrice teologica della società post-moderna è all'insegna di un oltrepassamento che significa discendere in profondità nelle relazioni fra gli uomini se, in quanto e allorché si vedono come figli di Dio. Se la religione è rinascere quando si viene a contatto con ciò che è sacro per l'umano, ci si può rigenerare solo attraverso l'incontro personale con l'altro attraverso l'Altro. Dio diventa ciò che svela l'uomo all'altro uomo e gli rivela la sua autentica natura di figlio.

Riassunto. La domanda " dov`è Dio?" ha trovato, nel corso della storia, molte e diverse risposte. Secondo l'autore, nel rispondere a questa domanda, ogni società e, invero, ogni epoca storica formula la"matrice teologica" che la caratterizza. La società moderna, per esempio, ha dato una risposta altamente ambivalente, non sapendo reggere la distinzione fra immanenza e trascendenza di Dio. Essa, comunque, non ha eliminato Dio, come molti sostengono; al contrario, ha sprigionato un nuovo bisogno di ricerca di Dio. Ma dov`è Dio? La tesi dell'autore è che il mondo dopo-moderno dia una risposta tanto semplice quanto enigmatica: Dio è nella relazione perché è relazione. La matrice teologica della società post-moderna è all'insegna di un oltrepassamento che significa discendere in profondità nelle relazioni fra gli uomini se, in quanto e allorché si vedono come figli di Dio.

Summary. The question "where is God?" has found, in the course of history, many and various answers. According to the author, in answering this question each society, and of course each historical period, works out the "theological matrix" which characterizes it. Modern society has given, for instance, an highly ambivalent answer, not knowing how to support the distinction between God's immanence and transcendence. It has not, however, eliminated God, as many suppose; on the contrary, it has released a new need of God's search. But where is God? The author's thesis is that post-modern world gives an answer which is at the same time simple and enigmatic: God is in the relation because He is relation. The theological matrix of post-modern society goes under the banner of an overstep which means descending in the profundity of relations between men if, inasmuch and when they see themselves as sons of God.

Inhaltsangabe. "Wo ist Gott?" Diese Frage hat im Laufe der Geschichte viele und unterschiedliche Antworten gefunden. Jede Gesellschaft und jede geschichtliche Epoche formuliert dabei das für sie typische "theologische Prägemuster". Die heutige Gesellschaft hat zum Beispiel eine höchst zwiespältige Antwort gegeben, da es ihr nicht gelingt, die Immanenz und Transzendenz Gottes voneinander zu unterscheiden. Sie hat jedenfalls Gott nicht abgeschafft, wie viele meinen; im Gegenteil, sie hat ein neues Bedürfnis gezeigt, Gott zu suchen. Aber wo ist Gott? Die These des Verfassers besteht darin, daß die Postmoderne eine ebenso einfache wie rätselhafte Antwort gebe: Gott ist in der Beziehung, weil er Beziehung ist. Das theologische Prägemuster der postmodernen Gesellschaft bedeutet, in die Tiefe der zwischenmenschlichen Beziehungen hinabzusteigen, wenn sich die Menschen als Kinder Gottes betrachten.

ETERNITÀ E LIBERTÀ

a cura di
Manfred Hauke
Paolo Pagani

scritti di
F. Botturi, J.M. Galvan, M. Hauke, L.F. Mateo Seco
A. Milano, A. Molinaro, P. Pagani, C. Pozo
L. Scheffczyk, I. Sciuto, J. Seifert, A. Ziegenaus



Facoltà di Teologia di Lugano

FrancoAngeli

La speranza nell'Apocalisse
Note su una virtù difficile e trascurata

Mauro Orsatti
Facoltà di Teologia, Lugano

È diffusa opinione che l'Apocalisse intenda infondere speranza ad una comunità attraversata dalla crisi e dallo scoraggiamento, invitandola a guardare oltre i confini della storia. La speranza sarebbe il motore dell'uomo apocalittico, in attesa di una radicale trasformazione del mondo attuale.

Eppure, stando al puro dato statistico del vocabolario, si rimane sorpresi nel constatare che né il sostantivo *elpís* (speranza) né il verbo *elpízô* (sperare) non compaiono mai in tutta l'Apocalisse. Come si può, allora, parlare di libro della speranza se il termine non compare mai? È solo un problema terminologico oppure di sostanza? La comune opinione sull'Apocalisse deve essere rivista ed eventualmente sostituita? Nostro compito sarà quello di tentare di rispondere all'interrogativo.

Procederemo in questo modo. Dopo una introduzione sull'uomo destinatario della speranza, si aprirà il discorso sul nostro tema, dapprima con un orizzonte generale e sommario, poi stringendo l'interesse al mondo biblico, con particolare attenzione a Israele come popolo della speranza. Sarà questa premessa veterotestamentaria ad introdurre il tema specifico della speranza nell'Apocalisse. Si parlerà della comunità cui fu destinato lo scritto, entrando quindi nel vivo del tema con l'analisi di due passi,

presi, in modo campionario, ma anche esemplare, uno all'inizio (capp. 4-5) e uno alla fine (capp. 21-22). Il risultato dell'indagine sarà raccolto nella parte successiva, prima di passare ad alcuni orientamenti operativi e quindi concludere, dando una risposta alla domanda iniziale.

1. L'UOMO, DESTINATARIO DELLA SPERANZA

Un lettore che si impegnasse a leggere la Bibbia da capo a fondo attento al tema "speranza", sarebbe all'inizio lusingato nel vedere l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gn 1,26) e rassicurato alla fine: «E non vi sarà più maledizione. Il trono di Dio e dell'Agnello sarà in mezzo a lei (= Gerusalemme) e i suoi servi lo adoreranno; vedranno la sua faccia e porteranno il suo nome sulla fronte. Non vi sarà più notte e non avranno più bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà e regneranno nei secoli dei secoli» (Ap 22,3-5).

Tali citazioni sono come due piloni di una possente arcata sotto la quale scorre il fiume della storia. Tra la prospettiva metastorica dell'inizio e della fine si snoda il *curriculum* storico dell'uomo, diviso tra adesione alla grazia e impennate di orgoglio, tra slanci di amore verso Dio e rigurgiti di autosufficienza. Se la partenza è timidamente accennata e l'arrivo nebulosamente intravisto, il dispiegamento storico occupa la maggior parte dell'interesse; soprattutto qui prende corpo la speranza, qualifica esclusivamente umana. Essa consta di un cammino che, esemplare e tipico per il popolo di Israele, diventa la miniatura dell'esistenza di ogni uomo.

Dall'affermazione centrale dell'antropologia cristiana - ogni persona umana è stata creata a immagine e somiglianza di Dio - si parte per affermare qualcosa di sostanziale per l'uomo, rispondendo alla domanda: «Chi è l'uomo?». L'affermazione della somiglianza divina, come costitutiva della verità dell'uomo, significa almeno due cose. La prima, che in ogni persona umana è im-pressa ed es-pressa[1] una partecipazione singolare, unica, allo stesso essere divino. La seconda, che l'unicità di tale partecipazione rende la persona umana capace di agire come Dio. Anche se la profonda spaccatura creata dal peccato ha inibito la capacità dell'uomo di essere in comunione con Dio, con Cristo avviene qualcosa di straordinario, la redenzione, che ha il potere di trasformare l'uomo che diventa il «primo liberto della creazione»[2]. Questi ha ricevuto nuovamente la vocazione nonché il dono di essere «immagine del suo Creatore» (Col 3,10). Dall'affermazione centrale dell'antropologia biblica scaturisce

---

[1] Secondo l'espressione cara a s. Bonaventura.

[2] Citazione di Herder riportata da W. PANNENBERG, *Che cosa è l'uomo?*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 20.

la grande speranza dell'uomo. Proprio sul tema della speranza vogliamo ora fissare la nostra attenzione.

2. LA SPERANZA

Il tema sarà sviluppato partendo da un discorso generale sulla speranza che avrà la funzione di chiarire alcuni elementi basilari; quindi interpelleremo la Bibbia come libro della speranza: il richiamo di alcuni passi diventerà il filo di Arianna per enucleare alcuni criteri e per verificarne la validità anche per l'oggi.

2.1. concetto umanamente cangiante e inafferrabile

In un mondo pluralista e variegato com'è il nostro, i temi sono soggetti a valutazioni diverse, spesso contrastanti. Il tema della speranza non fa eccezione, perché anch'essa variamente interpretata.

La speranza appare poliedrica e cangiante, sia nel contenuto, sia nella modalità di applicazione. Se esiste una piattaforma comune per cui tutti sperano di star bene e di essere felici, le concretizzazioni cambiano a seconda dei casi: lo studente spera nella promozione, il malato nella guarigione, l'innamorato nella risposta della persona amata, il lavoratore nell'aumento di stipendio, il professionista nell'affermazione personale, lo sportivo nella vittoria.

L'oggetto della speranza, una volta raggiunto, rimane pur sempre sfuggente e proprio per questo un filosofo come E. Bloch, nella sua opera *Il principio speranza*[3], rinuncia a definirne l'oggetto e considera la speranza come il frutto della progettualità umana. Sperare, per il pensatore tedesco, significa immaginare e quasi sognare un futuro non ancora compiuto; obiettivo del suo pensiero «è condurre l'uomo alla *docta spes*, cioè alla consapevole e adulta presenza nella storia attraverso la propria natura di essere-che-spera»[4]. Rimanendo nella storia e nell'umano, la speranza finisce spesso per diventare sinonimo di illusione, se non addirittura di disperazione o, come si esprime G. Marcel, di «autofagia spirituale»[5].

Eppure la speranza appartiene al patrimonio spirituale di ogni uomo e costituisce, secondo I. Kant, una delle tre domande fondamentali della vita[6]. Per non imboc-

---

[3] E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung,* Berlin 1954-1959; la traduzione italiana integrale è apparsa solo recentemente, per i tipi dell'editore Garzanti, Milano 1994.

[4] G. MAGHINI, *Il principio speranza,* in "Rivista di Teologia Morale" 108 (1995), p. 558 (cfr. tutto l'articolo, pp. 557-568).

[5] G. MARCEL, *Homo viator,* Torino 1967, p. 54.

[6] Secondo il filosofo tedesco, tre sono le domande fondamentali dell'uomo: Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare? (cfr. *Kritik der reinen Vernunft,* B 834).

care un vicolo cieco, occorre dare alla speranza un'ala che le permetta di sollevarsi oltre il contingente, superando le barriere del tempo e dello spazio; occorre riconoscere che «alla radice della speranza c'è qualcosa che ci è letteralmente offerto»[7], una grazia che viene dall'alto.

Un antico mito greco racconta che Zeus donò all'uomo un vaso ricolmo di ogni bene; l'uomo, spinto da curiosità, sollevò il coperchio, lasciando sfuggire tutti i beni che passarono agli dèi. Quando il coperchio fu rinchiuso, rimase dentro solo la speranza, unico conforto degli uomini[8]. Davvero la speranza è l'unico bene rimasto agli uomini? Ed è quel bene che ci accompagna in vita, ma poi, ci abbandona nel momento della morte, perché, «anche la speme, ultima dea, fugge i sepolcri»[9]? Oppure hanno ragione i cristiani nel ritenere che è Cristo la speranza dell'uomo e del cosmo, perché ne è il salvatore e, quindi, al credente è lecito gridare: «È risorto Cristo, mia speranza»[10]?

La questione non sembri oziosa o puramente accademica. Ne va di mezzo il senso dell'esistenza. Non possiamo accontentarci di una speranza qualsiasi, magari collocata in una zona rarefatta del sentimento. Occorre invece individuare la reale possibilità di una speranza, qualificarla nei suoi attributi essenziali, alimentarla in noi per poi farne dono agli altri. I cristiani sono chiamati oggi a questo servizio: «In questo annuncio e in questa testimonianza i fedeli laici hanno un posto originale e insostituibile: per mezzo loro la chiesa di Cristo è resa presente nei più svariati settori del mondo, come segno e fonte di speranza e di amore»[11]. In questo impegno veramente titanico, il credente sa di non essere solo: la rivelazione di Dio lo istruisce, la Parola di Dio lo accompagna, l'amore di Dio lo sorregge, gli esempi di tanti che lo hanno preceduto lo incitano all'emulazione.

Il cristianesimo fa della speranza una virtù teologale, inizialmente dono di Dio e poi impegno dell'uomo, virtù essenziale per la corretta crescita della vita spirituale. Annota J. Moltmann: «Il cristianesimo è escatologia dal principio alla fine e non soltanto in appendice: è speranza, è orientamento e movimento in avanti e perciò anche

---

[7] G. MARCEL, *Homo viator,* p. 74.

[8] Si tratta del mito di Pandora che troviamo in ESIODO, *Le opere e i giorni,* vv. 42-105; cfr. anche la sua *Teogonia*. Il racconto non ci è giunto in modo univoco: secondo alcune versioni Pandora avrebbe aperto il vaso per diffondere il dolore nel genere umano, secondo altre Pandora aprì il vaso per curiosità e così lasciò sfuggire tutti i mali: primo fra tutti, la morte. Elemento comune a tutte le versioni è la speranza rimasta nel vaso.

[9] U. FOSCOLO (poeta e scrittore, 1778-1827), *Dei Sepolcri,* vv. 16-17.

[10] Espressione posta sulla bocca di Maria di Magdala nella sequenza latina *Victimae paschali laudes*, composta e musicata da Vipone (morto dopo il 1046) che forse si è ispirato a un testo preesistente.

[11] Esortazione apostolica di GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles Laici* (30.12.1988), n. 7. Cfr. anche «Quanti credono in Dio mettono a profitto il tempo presente, e nella pazienza attendono la gloria futura. Questa speranza non la nascondono nel proprio animo, ma la esprimono nella conversione continua» (*Lumen gentium,* n. 35).

rivoluzione e trasformazione del presente»[12]. La speranza cristiana viene da Dio, si radica in Dio, è collegata con la fede e con la carità, apre ad una dimensione comunitaria e cosmica[13]. Eppure è una virtù difficile, come poeticamente si esprime C. Péguy immaginando una riflessione divina: «La fede che preferisco, dice Dio, è la speranza. La fede non mi stupisce [...]. Ma la speranza, dice Dio, ecco quello che mi stupisce [...]. È sperare che è difficile. Quello che è facile è disperare, ed è la grande tentazione»[14].

Il nostro interesse si fisserà brevemente su Israele, popolo della speranza, come premessa veterotestamentaria che permette l'accesso al mondo del NT e soprattutto dell'Apocalisse.

2.2. Da Israele a Cristo: la Bibbia, libro della speranza

La Bibbia ci offre la possibilità di percorrere un suggestivo itinerario della speranza, iniziando con il popolo ebraico e concludendo con Cristo. Il popolo ebraico si distingue e si qualifica come il popolo che ha fatto della speranza uno degli assi portanti della propria esistenza: «Forse la componente più tipica dell'esistenza degli ebrei è la *bittachon* (speranza)»[15]. E tale caratteristica regge ancora oggi il confronto con le altre due religioni monoteistiche, il cristianesimo e l'islam. Si dice che l'Islam è la religione della fede[16], il cristianesimo quella della carità[17], l'ebraismo quello della speranza[18]. Paolo prigioniero a Roma incontra i Giudei e rammenta loro: «Ecco perché vi ho chiamati, per vedervi e per parlarvi, poiché è a causa della speranza di Israele che io sono legato da questa catena» (At 28,20). Effettivamente tutta la storia di Israele è attraversata da un fremito di speranza, dal primo annuncio di salvezza[19], per arrivare, passando attraverso i patriarchi e i profeti, all'attesa del Messia[20].

---

[12] *Teologia della speranza,* Queriniana, Brescia 1970, p. 10.

[13] «La vera speranza è escatologica e comunitaria. Fa parte dei 'gemiti della creazione' che tutta

[14] *Il portico del mistero della seconda virtù,* in: ID., *I Misteri*, Jaca Book, Milano 1984², pp. 161-167.

[15] A. J. HESCHEL, *Israele eco di eternità,* Queriniana, Brescia 1977, p. 89.

[16] Dall'alto del minareto il muezzin - oggi in verità non vi sale più e stando in basso si avvale di un microfono - cinque volte al giorno invita alla preghiera, ricordando la professione di fede fondamentale: «Allah è il più grande; attesto che non c'è Dio se non Allah; attesto Mohammed essere l'inviato di Dio; venite alla preghiera...». Si aggiunga anche l'uso frequente di intercalare *Insha'Allah*, «se Dio vuole».

[17] Caratteristica della rivelazione neotestamentaria è la presentazione di Dio nella lapidaria "definizione" di 1Gv 4,8: «Dio è amore».

[18] Nel lontano 1869 alcuni ebrei approdati in Palestina fondarono una scuola agricola nei pressi di Giaffa e la chiamarono *Mikveh Israel*, «la speranza di Israele» (cfr. Ger 14,8); il nome della prima colonia agricola fu *Petach Tikwah* «la porta della speranza» (cfr. Os 2,17). L'inno nazionale del movimento sionista e dell'attuale Stato di Israele è un inno alla *Hatkwah*, cioè alla 'speranza', perché ritmato su tale tema. vuol aver parte alla redenzione» (H. U. VON BALTHASAR, *Chi è il cristiano,* Queriniana, Brescia 1984, p. 137).

[19] Chiamato appunto *protovangelo*: «Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu la insidierai al calcagno» (Gn 3,15).

[20] Cfr. P. GRELOT, *La speranza ebraica al tempo di Gesù,* Borla, Roma 1981.

Compito dei profeti sarà quello di aiutare ad alzare gli occhi e a guardare lontano: il loro messaggio educa alla speranza[21]. Sarà soprattutto il cosiddetto Deuteroisaia[22] l'alfiere della speranza, allorché dovrà consolare il suo popolo in nome di Dio e promettere un futuro diverso; e con lui, tutti i profeti «incitano Israele a non aspettarsi più nulla da se stesso e tutto da Dio»[23]. Il popolo deve vivere di speranza. Questa qualifica la sua preghiera: «Io spero nel Signore, l'anima mia spera nella sua parola» (Sal 130,5), ma pure rimbalza di promessa in promessa. All'interno della storia la promessa funge da molla che spinge verso un compimento che è sempre parziale, perché rinvia costantemente a realizzazioni superiori: «così da una parte la speranza non rimane frustrata, perché le promesse non vengono deluse; dall'altra parte essa non si esaurisce, perché ogni meta spalanca prospettive e orizzonti assolutamente imprevisti»[24]. Il grido della speranza prorompe continuo, quasi a sfidare le minacce e le tentazioni di soccombere, finché troverà un'eco degna nella persona di Cristo.

A questo punto il popolo della speranza passa il testimone al popolo nuovo che, inglobando il precedente, apre le porte a tutti gli uomini. Con Cristo, «speranza della gloria» (Col 1,27), la speranza termina un certo tipo di corsa perché comincia a divenire certezza: è lui a dare contenuto alla frase di Genesi 3,15 che, non a caso, campeggia sulla facciata della basilica di Nazareth, là dove «Il Verbo si è fatto carne». Non per questo tutto è appianato e permangono le difficoltà. Difficoltà non è impossibilità se, come Abramo, sappiamo sperare contro ogni speranza (cfr. Rm 4,18), coscienti che «per virtù dello Spirito attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo» (Gal 5,5).

3. La speranza nell'Apocalisse

Fissiamo ora lo sguardo sul nostro obiettivo specifico, costituito dal libro dell'Apocalisse. Prima osserviamo la comunità cui è destinato lo scritto, poi accenniamo a due brani (Ap 4-5 e Ap 21-22) che esemplificano il senso della speranza contenuta nel libro.

3.1. La comunità dell'Apocalisse

La vita della primitiva comunità non fu facile. La novità di Cristo era sì travolgente e carica di fascino, eppure subito posta in stridente contrasto con la realtà quoti-

---

[21] Si legge nella Prece Eucaristica IV: «Molte volte hai offerto agli uomini la tua alleanza e per mezzo dei profeti hai insegnato a sperare nella salvezza».

[22] Comprendente i capp. 40-55 del libro di Isaia.

[23] N. LOHFINK, *Il sapore della speranza,* Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989, p. 24.

[24] E. DAL COVOLO, *«Io spero nella tua Parola...»,* LDC, Leumann (TO) 1991, p. 15.

diana. Anche chi era pronto a rendere ragione della speranza (cfr. 1Pt 3,15), non raramente doveva fronteggiare opposizione e rifiuto, derisione e indifferenza.

La comunità cristiana doveva lottare contemporaneamente su due fronti, quello dell'autorità romana, forte della cultura ellenistica, e quello del giudaismo che rifiutava Gesù come il Messia. Per i primi era una comunità di insubordinati e di ribelli alle leggi dell'impero[25], per gli altri un gruppo di rinnegati[26]. Secondo alcuni autori, la permanenza di Giovanni a Patmos assomigliava più a un domicilio coatto[27], reo unicamente di aver testimoniato Cristo.

I cristiani reagiscono allo strapotere della politica romana che pretende di imporre anche regole di vita religiosa. La convivenza si fa sempre più difficile e la stessa incolumità dei cristiani messa a rischio: si inizia a registrare il nome di coloro che pagano con la vita, come il cristiano Antipa (cfr. Ap 2,13). Accanto alla violenza fisica o al sopruso religioso si profila il pericolo, forse più grave, di confusione mentale per l'introduzione del paganesimo intellettuale e della cultura ellenistica. I cristiani non riescono sempre a sottrarsi al fascino ammaliante di quella esplosiva miscela nata dalla combinazione di esoterismo e di magia.

Non meno minaccioso è l'attacco sferrato dal mondo giudaico che, strettosi attorno al mondo farisaico, trova nella più rigida ortodossia alla *torah* la forza di sopravvivere alla tragedia dell'anno 70 dopo Cristo. Il tempio e Gerusalemme vengono distrutti, e agli Ebrei è interdetto l'accesso alla città santa. Con il sinodo di Jamnia intorno agli anni 80-90, viene fissato il canone delle Scritture giudaiche, e pure si sancisce la netta separazione tra i due gruppi. I cristiani saranno coloro che leggeranno le Scritture e tutta la storia alla luce della morte e risurrezione di Cristo.

Va infine ricordato che un pericolo non meno minaccioso viene dall'interno della stessa comunità cristiana. Gli studiosi non concordano nella esatta identificazione dei gruppi 'più a rischio': possiamo definirli di tendenza ereticale, come i Nicolaiti (cfr. Ap 2,6.15) che insegnano e compiono il male, o come le persone che si distaccano per gravi divergenze dottrinali (cfr. 1Gv 2,19). Ne risulta il quadro di «una situazione ecclesiale alquanto instabile, con la presenza preoccupante di cristiani tiepidi e insicuri, paurosi e incoerenti, indecisi e inclini al compromesso»[28].

Urge ritrovare gli elementi fondanti della fede, urge rivolgersi al principio ispiratore della propria esistenza cristiana, urge ripristinare nella sua interezza la speranza che le tristi vicende del momento possono aver incrinato. Proprio la speranza di-

---

[25] La composizione dell'Apocalisse si data al tempo di Domiziano (81-96), quando la persecuzione contro i cristiani aveva assunto toni particolarmente aspri per il loro rifiuto a riconoscere il titolo di *deus et dominus* esigito dall'imperatore.

[26] I cristiani erano chiamati dai giudei *minim* cioè 'traditori'.

[27] Di tale opinione si fanno portavoce gli scrittori antichi, cfr. TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum,* § 36; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Qui dives salvetur,* § 42.

[28] C. DOGLIO, *Il dramma della storia provoca la fede,* Parole di Vita 37 (1992), p. 439.

venta la lente con la quale leggiamo alcune pagine dell'Apocalisse, permettendoci alcuni solfeggi in modo rapsodico sui capitoli 4-5 e 21-22.

3.2. Apocalisse 4-5: il trono e l'agnello

I capitoli 4-5 presentano la Chiesa in ascolto già purificata interiormente (cfr. le lettere alle Chiese), che viene invitata tramite Giovanni, a salire in cielo[29]. Da questo luogo, dal punto di vista cioè di Dio, essa potrà guardare e comprendere i fatti della storia che devono accadere, coglierne la portata religiosa e trarne le conclusioni operative.

Questi capitoli formano una grande sinfonia di apertura nella quale vengono presentati tre paradigmi simbolici, ripresi e ampliati in seguito: Dio seduto sul trono tra la corte celeste che domina tutto, quale Signore della storia e la sua celebrazione dossologica (4,1-11); il libro dei sette sigilli, che contiene il progetto di Dio circa la salvezza universale con tutti i relativi dettagli da attuarsi nella storia (5,1-5); il Cristo-Agnello che, investito dalla sua energia messianica, svela e attua il piano di Dio, e la sua relativa dossologia (5,6-14)[30].

3.2.1. Struttura letteraria

Così si presenta l'articolazione dei capp. 4-5:
- presentazione del trono di Dio e degli elementi che lo circondano (4,1-8);
- celebrazione dossologica di Dio che siede sul trono (4,9-11);
- presentazione del libro dei sette sigilli (5,1-5);
- presa di possesso del libro da parte dell'Agnello (5,6-7);
- reazione dossologica conclusiva (5,8-14).

3.2.2. Simboli da decifrare

Il discorso sul simbolismo dell'Apocalisse si presenta arduo per la molteplicità delle immagini usate, per il loro gioco complesso, per l'originalità spesso sconcertante e per lo sviluppo imprevedibile della fantasia dell'autore. Qui ci limitiamo a semplici accenni[31].

---

[29] Sono debitore dei pensieri seguenti a U. VANNI, *Apocalisse,* Queriniana, Brescia 1994[7], pp. 80-86. Per una più ampia trattazione sul tema dell'agnello, cfr. ID., *Apocalisse. Ermeneutica, Esegesi, Teologia,* EDB, Bologna 1988, pp. 165-192.

[30] Cfr. E. BIANCHI, *L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale,* Qiqajon, Bose (VC) 1990[2], pp. 189-199; E. LOHSE, *L'Apocalisse di Giovanni,* Paideia, Brescia 1974, pp. 184-198; P. PRIGENT, *L'Apocalisse,* Borla, Roma 1985, pp. 635-726.

[31] Per un approfondimento cfr. U. VANNI, *Il simbolismo nell'Apocalisse,* Gregorianum 61 (1980), pp. 461-504.

- Il trono e Colui che sta seduto (4,2-3): indicano la sovranità assoluta di Dio su tutto lo svolgimento della storia della salvezza.

- I 24 vegliardi (o anziani) (v. 4): sono le 12 tribù di Israele + i 12 Apostoli; indossano vesti bianche, segno della trascendenza; siedono su seggi e hanno quindi funzione autoritativa; portano corone d'oro sul capo, segno del premio ottenuto. Più che personaggi veri e propri, sono schemi simbolici per indicare tutto il popolo di Dio nella sua condizione trascendente[32].

- I 4 viventi (v. 6): dall'aspetto di leone, vitello, uomo e aquila, sono i rappresentanti di tutta la creazione (cfr. Ez 1,5-18)[33].

- Il libro (5,1): sta nella destra di Colui che è assiso sul trono e questo significa che gli appartiene totalmente; è scritto sul lato interno e su quello esterno, per indicare che è uno scritto completo a cui non si può aggiungere nulla; infine è sigillato con 7 sigilli, perciò totalmente indecifrabile. Il suo contenuto, come esprimerà il seguito dell'Apocalisse, contiene il piano salvifico che deve attuarsi storicamente. Sebbene già formulato per intero, tale piano rimane inaccessibile.

- Io piangevo molto (v. 4): è il pianto disperato dell'umanità che non riesce a capire la realtà in cui vive perché non può aprire il libro.

- Uno dei vegliardi (v. 5): avendo già raggiunto la propria salvezza, i vegliardi sono in grado di aiutare gli altri a conseguirla, dando anche delle spiegazioni.

- Il leone della tribù di Giuda, il germoglio di Davide (v. 5): Gesù è detto leone per la sua forza irresistibile; si fa anche riferimento alla messianicità di Gesù.

3.2.3. Breve commento

La Chiesa-assemblea, purificata da Cristo, è da lui invitata a salire al cielo per capire e valutare il senso religioso degli avvenimenti dei quali sarà protagonista e spettatrice (4,1). Non viene promessa alla Chiesa-assemblea, d'ora in poi impersonata da Giovanni, una visione cronachistica dei fatti futuri.

Si tratta invece di scoprire nei fatti che accadranno il legame che essi hanno con il progetto di Dio: gli eventi della storia hanno una logica, al di là del puro fatto di cronaca. Ma come potrà fare la Chiesa ad evitare interpretazioni false o banali e leggere la storia veramente come progetto di Dio? Essa è invitata a riflettere su tre punti di riferimento: Colui che è seduto sul trono, il libro e l'agnello.

---

[32] Secondo alcuni autori, sarebbero i santi dell'AT in cui i cristiani vedono i loro antenati nella fede (cfr. Eb 11); il numero 24 sarebbe preso dall'organizzazione del culto, così come la troviamo in 1Cr 24,3-10 e 25,6-31 (cfr. E. CHARPENTIER, *Una lettura dell'Apocalisse,* Gribaudi, Torino 1978, p. 23). Per altri autori ancora si tratta di angeli o comunque di esseri della corte celeste e si citano passi come Is 24,23; Sal 89,8; Gb 1,6, (cfr. E. LOHSE, *L'Apocalisse,* p. 73). Per una rassegna più dettagliata, cfr. J. MASSYNGBERDE FORD, *Revelation,* Doubleday, New York, 1975, pp. 70-71.

[33] Per altre interpretazioni, cfr. J. MASSYNGBERDE FORD, *Revelation,* pp. 74-75. Dal II secolo, con Ireneo, sono divenuti i simboli degli evangelisti.

1. Il personaggio seduto sul trono. Si presenta subito a Giovanni, appena varcata la porta del cielo. È Dio. Non occorre nominarlo esplicitamente e nemmeno descriverlo, perché Dio è trascendente e supera qualsiasi possibilità descrittiva. L'autore però tenta di dirci qualcosa con riferimento a materiali preziosi.

Il senso di bellezza che promana dal testo rimanda senz'altro a Dio. Egli è ineffabile, inesprimibile, eppure non rimane estraneo alla vicenda degli uomini: è uscito dalla sua trascendenza, ha contratto con loro un'alleanza espressa nell'arcobaleno di Gn 9,12-17, ora presente anche intorno al trono. Dio è onnipotente come fa capire l'immagine che lo ritrae seduto sul trono e la sua onnipotenza è anche al servizio degli uomini: fa sentire la sua voce (4,5) e coinvolge anche altri esseri della sua corte celeste. Il trono è un elemento importante nell'Apocalisse, dove ritorna ben 47 volte[34], per indicare sia il trono di Dio, sia quello di altri. È rassicurante, per il credente, sapere che, più alto dei troni degli imperatori e delle potenze demoniache, si colloca il trono di Dio.

Al Dio che interviene, prorompe irresistibile la lode: prima i 4 viventi, poi i 24 vegliardi. La Chiesa-assemblea sente che deve fare sue le loro parole: «santo, santo, santo il Signore Dio onnipotente che era, che è e che viene!» (4,8).

2. Il libro. Il libro che sta nella mano destra di Dio (5,1) è tutto scritto e non è possibile leggerlo perché ermeticamente chiuso con 7 sigilli. In esso è contenuto il piano di Dio sugli avvenimenti e sugli uomini. Tutto è fissato da Dio e nessun essere creato può entrare nella logica di Dio (5,3). Poiché il progetto di Dio scritto nel libro riguarda i fatti che interessano tutti gli uomini, il pianto di Giovanni è il pianto disperato di ogni uomo che non riesce a interpretare la sua vita, il senso che essa ha, il valore degli eventi che la compongono. Fortunatamente esiste una parola di consolazione: «Non piangere! Il leone della tribù di Giuda [...] ha vinto: è in grado di aprire il libro e i suoi sigilli» (5,5). A questa promessa misteriosa la Chiesa-assemblea si rianima e prende coraggio. Ma come si concretizza la promessa?

3. L'agnello. Con una serie di immagini simboliche (5,6), la Chiesa-assemblea scopre nell'agnello Cristo stesso, che riassume la funzione sacrificale dell'agnello pasquale dell'Esodo e quella del dono di sé del servitore di JHWH di cui parla il Deuteroisaia. Ma Cristo-Agnello è pensato in piedi, nell'atto del trionfo della risurrezione con la totalità dell'efficienza messianica (7 corna). Subito dopo la presentazione di Cristo-agnello inizia la sua azione; egli, con un gesto solenne che richiama un movimento liturgico, si avvicina al trono e prende il libro dai sette sigilli.

Il progetto di Dio sulla storia è da questo momento nelle mani di Cristo. Sarà lui ad aprirlo progressivamente, a rivelarne gradatamente il contenuto, impegnandosi a realizzarlo: il progetto di Dio con tutto ciò che esso comprende - persone, fatti, gio-

---

[34] Con la massima concentrazione nel cap. 4 dove ricorre 14 volte.

ie, dolori, avvenimenti sociali e politici - diventa comprensibile solo alla luce di Cristo. *Cristo è la chiave della storia*[35].

La Chiesa-assemblea ne farà l'esperienza in tutto il decorso della seconda parte del libro. Ma fin d'ora si sente presa da un'esplosione di gioia. Comprenderà anche quale dovrà essere il suo comportamento concreto. Per specificarlo ulteriormente, l'autore dell'Apocalisse fornirà nelle pagine che seguono tutta una serie di paradigmi appositi, di schemi di intelligibilità teologica.

Intanto la Chiesa-assemblea non potrà non farsi, insieme a tutto il creato, protagonista di una espressione di lode, di fede, di amore, di ringraziamento: a Colui che siede sul trono e all'agnello la benedizione, l'onore, la gloria, la forza per i secoli dei secoli!

3.3. Apocalisse 21-22: il nuovo

La visione finale vale come un ripieno d'organo che conclude solennemente la celebrazione di tutto il libro. La comunità cristiana ha bisogno di certezza che l'autore trascrive con maestria sullo spartito teologico delle pagine conclusive. Si verificano un grande rinnovamento e una profonda trasformazione che, mutando radicalmente l'esterno e l'interno, rendono sinfonica l'esistenza cristiana. È il canto di quell'eterno amore che lega in modo indefettibile la Sposa con l'Agnello.

La sezione della nuova Gerusalemme (Ap 21,1-22,5) è il contrapposto luminoso alla oscura pagina del giudizio su «Babilonia la grande, madre delle prostitute» (Ap 17-18)[36]. Dopo il preludio al tema (21,1-8), l'interesse si fissa sulla nuova Gerusalemme (21,10-27) e sul nuovo Paradiso[37].

3.3.1. La nuova creazione (21,1-8)

a) La visione della nuova creazione (v. 1). Il vocabolario della novità anima questa parte: nuovi sono il cielo, la terra, Gerusalemme, tutte le cose. Si tratta dunque di un rinnovamento universale già annunciato da Isaia (66,22). Che cosa nasconde questa novità? Esistono due tipi di novità secondo il greco del NT: *néos* è il nuovo in senso cronologico, quanto all'origine, giovane, dunque; *kainós* invece è il qualitativa-

---

[35] GIOVANNI PAOLO II inizia la sua prima enciclica (4 marzo 1979) con queste parole: «Il Redentore dell'uomo, Gesù Cristo, è il centro del cosmo e della storia» (*Redemptor Hominis,* n.1). Il documento conciliare *Gaudium et Spes* aveva già scritto: «Ecco, la chiesa... crede ugualmente di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana» (GS, n. 10); «Il Signore è il fine della storia umana, 'il punto focale dei desideri della storia e della civiltà', il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni» (GS, n. 45).

[36] Cfr. U. VANNI, *Apocalisse,* pp. 121-132.

[37] Cfr. E. BIANCHI, *L'Apocalisse,* pp. 189-199; P. PRIGENT, *L'Apocalisse,* pp. 635-726; E. LOHSE, *L'Apocalisse,* pp. 184-198.

mente nuovo, il diverso dal solito. Apocalisse presenta allora la creazione nuova come la splendida conclusione della rivelazione salvifica di Dio, il termine ultimo della speranza cristiana. Il 'nuovo' di Apocalisse 21 è l'antitesi di quanto abbiamo sotto gli occhi.

Si dice che il cielo, la terra e il mare sono scomparsi, perché essi sono le zone di influenza del male, soprattutto il mare che è immagine mitica della opacità e della minaccia sulla vita, come barriera fra la schiavitù e la libertà (cfr. Esodo). Mentre il mare scomparirà per sempre, il cielo e la terra saranno rinnovati. Dio non fa cose nuove, ma fa nuove tutte le cose: Ap 21,5a!

b) La visione della nuova Gerusalemme (v. 2). Già cantata da Is 60,1-9 come espressione ideale del popolo di Dio rinnovato e riscattato, la nuova Gerusalemme diventa nell'Apocalisse il popolo di Dio universale; al di sopra delle barriere che limitano ora gli uomini, le porte della città-popolo sono aperte in tutte le direzioni (21,25). È l'intera famiglia umana dei salvati, la famiglia di Dio e degli uomini, di cui la Chiesa-popolo di Dio è sacramento nel mondo[38]. È tale questa città perché viene dall'alto, discende da Dio su di una terra da lui stesso rinnovata. All'immagine di città si aggiunge ora quella di fidanzata che si prepara per le nozze: la sua veste di lino sono le opere giuste dei santi (19,8).

c) Una voce potente dal trono (vv. 3-4). Quasi anticipando le moderne tecniche audiovisive, alla visione segue la parte uditiva. Dal trono una voce dichiara che Dio dimorerà con il suo popolo. La nuova Gerusalemme realizza l'antico sogno (cfr. Lv 26,11-13). La novità consiste nella scomparsa dei segni abituali della presenza di Dio nella storia di Israele (nube, arca dell'alleanza, tempio). Il Dio-con-noi, che si fa presente a tutti gli uomini, li libera da ogni negatività: la morte con tutto il suo corteggio di mali è vinta definitivamente.

d) Dio parla in prima persona (vv. 5-8). Quello che Paolo promette per il singolo: «Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove» (2Cor 5,17), l'Apocalisse lo estende al cosmo intero con l'assicurazione di Dio stesso: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose».

Solo ora, per la prima volta in tutto il libro, Dio parla in prima persona e proclama la bella notizia, centro e culmine dell'intero libro. La comunità che sta in ascolto non può che trasalire di gioia per questo annuncio. Una incredulità cieca può vedere soltanto il mondo esterno, che invecchia nella sua depravazione, ma la fede può scorgere, tra le ombre, la mano di Dio che foggia di nuovo il tutto. Si compiono le antiche promesse: ci sarà l'acqua della vita e l'uomo avrà un rapporto filiale con Dio. Nella nuova Gerusalemme, Satana e la sua stirpe non avranno cittadinanza e per loro sarà riservata la seconda morte, simbolo della negatività assoluta e irreversibile.

---

[38] «E siccome la chiesa è in Cristo come un sacramento o un segno e uno strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, continuando l'insegnamento dei precedenti concili, intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la sua natura e la sua missione universale» (*Lumen gentium,* n. 1).

Giovanni riceve l'ordine di scrivere le parole di Dio, affinché si possa sempre verificare e soprattutto constatare la fedeltà di Dio nel mantenere la sua promessa: «Come ciascuna delle sette lettere si chiudeva con una parola di vittoria (Ap 2,7; ...), anche il discorso di Dio termina con una promessa ai vincitori»[39].

3.3.2. La nuova Gerusalemme (21,9-27)

Viene ripreso il tema della Gerusalemme celeste, in una visione-descrizione più dettagliata che la comunità in ascolto spontaneamente contrappone alla precedente visione di Babilonia: splendore e magnificenza diventano ora sigla del bene e del trionfo[40].

a) Fidanzata, sposa e città (vv. 9-14). Se Ap 21,2 parlava di 'fidanzata', Ap 21,10 parla della nuova Gerusalemme come di 'sposa' quasi che Giovanni volesse alludere alle nozze ormai celebrate e consumate tra Cristo e l'umanità rinnovata, in una comunione diventata perfetta. La gloria di Dio, ovvero, la stessa presenza di Dio la pervade e irradia interamente, lo splendore della città di Dio viene descritto con l'aiuto delle stesse immagini (pietre preziose) che descrivevano Dio seduto sul trono (Ap 4,3; 21,11). La nuova Gerusalemme, simbolo geografico del popolo di Dio coabitante con Dio stesso, può essere ora dettagliatamente descritta a cominciare dal suo aspetto esterno.

«Un grande e alto muro»: non per difendere la città, le cui porte sono sempre aperte, ma come frontiera simbolica che separa ciò che è dentro da ciò che è fuori. Il numero 12 (e i suoi multipli) domina la descrizione e fa riferimento al significato peculiare della città come compimento delle profezie dell'antico e del nuovo Israele. L'unità tra le due alleanze, l'intima strutturale relazione fra Israele (le «porte» con i 12 nomi delle tribù di Israele) e la Chiesa cristiana (i «basamenti» con i 12 nomi degli Apostoli) vogliono significare l'universale popolo di Dio.

b) Immensità e perfezione della città-popolo (vv. 15-21a). Le misure della città sono ugualmente simboliche (12x12x12x1000): danno l'idea di immensità (cifre che superano ogni immaginazione) e di perfezione (forma quadrangolare, altezza uguale alla base). La forma con base quadrangolare, con lunghezza, altezza e larghezza uguali, fa pensare a un cubo gigantesco, segno di perfezione; in forma cubica era costruito anche il Santo dei Santi nel tempio.

---

[39] E. LOHSE, *L'Apocalisse,* p. 186.

[40] Non mancano nella tradizione giudaica enfatiche celebrazioni di Gerusalemme; si legga questo *midrash* di un rabbino del I secolo d.C.: «Quando Dio creò il mondo, creò 10 porzioni di bellezza, ne attribuì 9 a Gerusalemme e 1 al mondo; creò 10 porzioni di scienza, ne attribuì 9 a Gerusalemme e 1 al mondo; Dio creò anche 10 porzioni di dolore, ne attribuì 9 a Gerusalemme e 1 al mondo». Ovviamente, nella Gerusalemme celeste non è pensabile la presenza del dolore.

Le dimensioni sono semplicemente immense, impossibili per una rappresentazione dal vivo, ma possibili se si pensa alla funzione della città di raccogliere, idealmente, tutti gli uomini: il lato del megacubo sarebbe di oltre 2.200 Km (12.000 stadi) e l'altezza delle mura di circa 65 m (144 braccia)[41].

I materiali preziosi di cui era costruita la città nei vv. 18-21a richiamano le immagini del v. 11, ne costituiscono uno sviluppo: essi non vanno interpretati separatamente, ma visti tutti insieme come un modo per descrivere la luminosa e risplendente bellezza della nuova Gerusalemme, colma della vicinanza e della presenza di Dio[42]. Esiste poi un richiamo più sottile. Il Sommo Sacerdote portava un manto sul quale erano fissate 12 pietre, simbolo delle 12 tribù. Quando entrava nel tempio e si poneva alla presenza di Dio, tutte le 12 tribù, rappresentate nelle pietre del manto, erano a contatto con la gloria divina: «Così Aronne porterà il nome degli Israeliti sul pettorale del giudizio, sopra il suo cuore, quando entrerà nel Santo, come memoriale davanti al Signore per sempre» (Es 28,29)[43].

c) Non vidi alcun tempio in essa... (vv. 22-27). Dalla osservazione esteriore, si passa ora all'interno della città. In essa non esiste tempio perché Dio stesso e l'Agnello sono il suo tempio. Se la Gerusalemme sognata dall'autore non ha tempio è perché sono sparite tutte le mediazioni che pongono in relazione l'uomo con il divino; ormai tutta la città è santa e la comunione con Dio spontanea. Si noterà il grande progresso: non soltanto Dio dimora con gli uomini, ma Dio stesso è la dimora degli uomini[44].

Si ritrova qui la teologia del IV Vangelo sulla immanenza reciproca tra il credente e Cristo[45], anzi, qui si compie la traiettoria spaziale del credere-andare-rimanere: il discepolo è colui che desidera conoscere dove sta Gesù per «dimorare presso di lui» (Gv 1,39). Qui Dio viene incontro al bisogno dell'uomo di stare con Dio. Se Dio è presente, allora la notte, simbolo di qualsiasi negatività, non esisterà più (21,25b). La luce eterna che emana dalla presenza di Dio illumina tutti. Si realizza la profezia di Is 60,19 tramite colui che aveva proclamato: «Io sono la luce del mondo» (Gv 8,12).

Ma ancora una volta l'universalità senza confini della nuova Gerusalemme, che vive della luce-vita di Dio, non è una universalità automatica (21,27). Il messag-

---

[41] Se fissiamo in 185 m l'equivalenza di uno stadio, si hanno circa 2220 Km, 100 volte la stima che Erodoto faceva delle dimensioni di Babilonia, cfr. C.H. GIBLIN, *Apocalisse,* EDB, Bologna 1993, p. 150. Se fissiamo in 45 cm l'equivalenza di un braccio, si ottengono 64,8 m per l'altezza delle mura.

[42] Per liste analoghe cfr. Es 28,17-20; 39,10-13; Ez 28,13.

[43] «In questa maniera, quando si avvicina a Dio, il sacerdote gli presenta tutto il suo popolo, durante la liturgia di adorazione e di lode, di espiazione e di intercessione» (G. Auzou, *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo,* EDB, Bologna 1988[3], p. 298).

[44] Qualcosa di simile era stato annunciato dal profeta Ezechiele che conclude la descrizione della sua città ideale così: «La città si chiamerà da quel giorno: Là è il Signore» (Ez 48,35).

[45] Cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'emploi du verbe 'demeurer' dans la mystique johannique,* NRT 117 (1995), pp. 843-859.

gio da lirico diventa esortativo: la comunità si sente esortata a mantenersi lontana da negatività morali. Porte aperte sì, porte sui quattro lati, ma pur sempre porte per distinguere e separare quello che sta dentro da quello che sta fuori: «Non entra in essa nulla di impuro, né chi commette abominio o falsità, ma solo quelli che sono scritti nel libro della vita dell'Agnello» (21,27).

3.3.3. Il nuovo Paradiso (22,1-5)

La città di Dio, finora contrassegnata come la città della luce eterna, viene ora rappresentata come la città della vita. Non è un semplice ritorno al primo paradiso, evocato dall'albero della vita, è semmai il compimento del progetto-Paradiso iscritto nella prima creazione.

Un fiume di acqua viva, che in Ez 47,7.12 sgorga dal tempio e in Gv 7,38 dal cuore del credente, in Ap 22,1 sgorga dal trono di Dio e dell'Agnello, sostitutivi del tempio. L'acqua è «limpida come cristallo» perché è l'acqua della vita stessa di Dio. Un albero della vita in mezzo alla piazza e sulle due rive del fiume significa la vita stessa di Dio, a completa e perenne disposizione di tutti: «le foglie... guariscono», perché nel nuovo mondo non ci sarà più né malattia, né dolore, né morte. Allora vedremo la faccia di Dio (cfr. v. 4), perché egli abiterà con gli uomini e sarà la loro casa. Potremo vedere Dio così com'è (Mt 5,8; 1Gv 3,2) e sarà la massima beatitudine, quella che placa la più profonda delle aspirazioni dell'uomo[46].

Se tutto questo è vero, com'è vero, non resta che gridare: *Maranà tha*[47]!

4. LE CARATTERISTICHE DELLA SPERANZA

Proviamo ora a raccogliere in alcuni punti i dati essenziali sulla speranza che anima e sostiene tutta l'Apocalisse.

---

[46] Qualcuno vede una corrispondenza tra Gn 1-3 e Ap 21-22 che sono rispettivamente il principio e la fine della rivelazione: «Non bisogna dimenticare che tra questo 'già' dell'in principio e il 'non ancora' della realizzazione finale, Giovanni vede nella Chiesa un anticipo e una garanzia del compimento. Ciò che si compirà pienamente nel Regno, si è realizzato nell'economia sacramentale. Dalla storia dell'umanità (Genesi) siamo passati alla storia della Chiesa (Ap 2-3) e al Regno (Ap 21-22)» (E. BIANCHI, *L'Apocalisse,* pp. 193-194).

[47] Questa espressione compare in 1Cor 16,22 e si presenta in greco senza indicazione di accento. Essa è trascrizione dell'aramaico *Maraná tha* che significa 'vieni Signore'. Possibile, anche se meno probabile, la lettura *Marán atha* e allora il senso diventa 'il Signore viene'. Tale espressione entra ben presto nella liturgia. Ap 22,20 riporta la traduzione: il manifesto contesto liturgico si nota nel solenne Amen di risposta.

4.1. Tensione verso il futuro come purificazione e conversione

Il messaggio alle sette chiese, simbolo cifrato di tutta la Chiesa, equivale ad una riunione liturgica in cui la comunità ecclesiale si mette in ascolto del suo Signore. Le lettere hanno quindi il ruolo di atto penitenziale che rende la comunità capace di ascoltare e discernere il senso della storia. Prendiamo, ad esempio, la dura requisitoria alla chiesa di Laodicea: «Poiché sei tiepido, cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca» (Ap 3,16). Tale drastico linguaggio, apparentemente senza appello, è in fondo un linguaggio di amore: Cristo che ama la sua Chiesa, non la vuole impantanata nella palude della mediocrità, sollecitandola in modo vigoroso a costruirsi secondo i canoni delle esigenze del Signore.

Infatti si noterà poco più avanti la infinita dolcezza dell'immagine di Cristo che sta alla porta a bussare, in attesa di una pronta e generosa risposta di chi sta all'interno, che segue alla luminosa interpretazione: «Io tutti quelli che amo li rimprovero e li castigo» (Ap 3,19). La divina parola serve quindi a purificare e a trasformare: «La chiesa si sente spinta a guardare al Cristo futuro, al Cristo che ritornerà, colmando, con una presenza nuova, quei vuoti di lui che ora ritroviamo nella storia.

In vista di questa presenza piena, la chiesa sente il bisogno di trasformarsi proprio per essere il più possibile simile a Cristo, omogenea con lui al momento della sua venuta»[48].

4.2. Possibilità di lettura della storia

Anzitutto esiste una storia fatta di eventi e di uomini e tale storia è raccolta. Ecco il senso del libro, più propriamente un rotolo, scritto in tutti gli spazi possibili: nessuno e niente è figlio del caso o della improvvisazione. Con ciò si afferma che la storia non è una mina vagante che può scoppiare da un momento all'altro, né un insieme di assurdità. Inoltre si afferma che tale storia è saldamente retta dalla mano di Dio.

La destra è notoriamente la mano della forza (quella che brandiva la spada) ed è anche la parte positiva: stare dalla parte destra indicava uno stato di vantaggio e di vittoria (cfr. Sal 110,1; Mt 25,34). Questa storia, raccolta e saldamente nella mano di Dio, è pure una storia interpretata, dotata cioè di una intelligibilità, nonostante alcune incongruenze.

---

[48] U. VANNI, *«Beati gli invitati alla cena delle nozze dell'Agnello» (Ap 19,9). La speranza nell'Apocalisse,* Parole Spirito Vita 9 (1984), p. 232.

4.3. L'accettazione il contingente e il negativo

Ne consegue che la speranza aiuta ad accettare il contingente e il negativo che pure si dispiegano nella storia. All'apertura dei vari sigilli accade qualche calamità. Sperare significa anche sopportare e saper attraversare lo spessore della storia, condividendone tutte le vicende. Sarebbe contrario alla speranza l'atteggiamento pessimistico di coloro che, impressionati dalle difficoltà, non ammettessero la potenza del Risorto che trasforma la storia dal di dentro, assumendola in tutta la sua realtà.

4.4. Il movente della speranza

È quindi chiaro che la molla segreta della speranza ha una sorgente divina: «La salvezza appartiene al nostro Dio seduto sul trono e all'Agnello» (Ap 7,10). L'autore dell'Apocalisse rappresenta Cristo che combatte il male presente nella storia, rappresentandolo come il misterioso cavaliere con il mantello intriso di sangue (allusione alla passione) e sul cavallo bianco (allusione alla risurrezione). Porta un duplice nome, uno indecifrabile, simbolo della sua trascendenza, e l'altro «Verbo di Dio» per indicare il suo ruolo di rivelatore efficace della volontà divina e fedele esecutore dei suoi disegni (cfr. Ap 19,11-13).

Si tratta di una presenza attiva, sia pure misteriosa, di Cristo all'interno della storia. La comunità cristiana assimila questo messaggio complesso che ruota attorno alla persona di Cristo, sorgente inesauribile della sua speranza: «Così il gruppo, imparando a diagnosticare il male da vicino, rafforzerà la sua fiducia nella vittoria finale»[49].

4.5. Le prospettive della speranza

La speranza ha per sua natura una prospettiva futura ed escatologica. Infatti tutta l'ultima parte dell'Apocalisse infonde fiducia alla comunità in ascolto presentando in anticipo la soluzione finale vincente: cadranno tutti i protagonisti negativi e ad essi succederanno «un nuovo cielo e una nuova terra» (Ap 21,1).

La novità apportata da Cristo sarà particolarmente visibile nella città, luogo di incontro e di convivenza degli uomini. In questa città, elevata al rango di fidanzata che diventa sposa, gli uomini saranno capaci di un amore paritetico - tipico di due sposi - con il Cristo risorto: «Questa capacità da capogiro di amore è il vertice del potenziamento del bene come esso si realizzerà nello stupore della Gerusalemme nuova»[50]. La meta è additata, descritta e perfino intravista, ma non ancora raggiunta. Rimane lo spazio della speranza.

---

[49] U. VANNI, *«Beati gli invitati alla cena delle nozze dell'Agnello»*, p. 238.

[50] *Ibidem*, p. 240.

4.6. Il ruolo della testimonianza

Nell'attesa del compimento definitivo, il male invade ancora la storia e continua a sferrare i suoi attacchi. Se n'erano accorti i primi cristiani: anche per questo erano entrati in crisi. I credenti allora sono coloro che hanno evitato la contaminazione idolatrica e stanno insieme all'Agnello (cfr. Ap 14,4-5); la loro scelta radicale di fedeltà a Cristo li ha però esposti a pubblica infamia. «In tale contesto storico e spirituale il fondamento della speranza coincide con quello della costanza fino al martirio. I cristiani chiamati alla testimonianza suprema sono associati al destino del martire per eccellenza, il Cristo ucciso, ma costituito da Dio signore e giudice della storia»[51].

Egli richiede di seguirlo sul sentiero pasquale da lui tracciato: «Quelli vestiti di bianco, chi sono e donde vengono? [...] Essi sono coloro che sono passati attraverso la grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti rendendole bianche col sangue dell'Agnello» (Ap 7,13-14). La speranza, annunciando un'opera di trasformazione profonda che interessa i singoli e le strutture del mondo, richiede quindi una personale collaborazione: verso il futuro si cammina in modo operoso, partecipando e collaborando con l'artefice principale, Cristo. Storia ed eternità, sofferenza e gloria, male e bene si rincorrono e si intersecano, ma la speranza assicura e già lascia intravedere la vittoria definitiva.

4.7. Dimensione comunitaria ed ecclesiale

La speranza ingigantisce, valorizzandola al massimo, la dimensione comunitaria ed ecclesiale. La conclusione del cap. 5 è una solenne liturgia celeste, cui partecipano tutti i redenti mediante il «canto nuovo» (Ap 5,9), uno dei frammenti innici che rimandano alla liturgia della comunità raccolta attorno al libro e all'Agnello. La storia della salvezza si costruisce con Cristo e con tanti altri che partecipano alla stessa esperienza: «Il popolo dei redenti, che ha una dimensione universale, condivide la condizione messianica e sacerdotale del Cristo»[52].

4.8. Il quadro finale

Il quadro che conclude l'Apocalisse non è la fine del mondo, né la risurrezione dei morti né il giudizio, ma il trionfo del Signore, il compimento dell'attesa e la realizzazione della speranza. Tutto un mondo rinnovato fa da cornice all'incontro tra Dio e la nuova Gerusalemme, la sposa e la città, simbolo della comunione perfetta tra Dio e i credenti. In questa festa di alleanza sono scomparsi i tradizionali nemici come la sofferenza e la morte.

---

[51] R. FABRIS, *Attualità della speranza,* Paideia, Brescia 1984, pp. 110-111.

[52] *Ibidem,* p. 113.

Si instaura una convivenza pacifica, nella sicurezza e nella prosperità. Il Paradiso è l'annuncio profetico del compimento della speranza, quando i fedeli incontreranno faccia a faccia Dio e l'Agnello, regnando con loro per sempre (cfr. Ap 22,3-5).

5. LA SPERANZA INCARNATA

La lettura della Bibbia in generale e dell'Apocalisse in particolare corroborano il nostro tema: «Ogniqualvolta la parola di Dio viene ascoltata, essa non solo parla di speranza, ma è una speranza che prende carne e sangue nelle nostre vite e nelle nostre parole»[53]. Siamo posti di fronte a sollecitazioni che premono verso una ulteriore riflessione, premessa di scelte operative.

5.1. Costruire il tempo vertebrato

La speranza possiede un intrinseco riferimento al futuro. Il cristiano con la sua speranza contribuisce a rendere vertebrato il tempo, raccordandolo con il passato e sbirciando già nell'eternità: «La speranza esige una sorta di diritto di prelazione dell'eternità nel futuro e di assunzione del futuro da parte dell'eternità. Ma questa implicazione e questa esigenza sono vissute nel presente»[54].

Facciamo allora della speranza una forza che abbia la capacità di percepire, di intuire, di prevedere. Essa non è semplice buon umore, fiducia congenita che fa volgere per il meglio le cose; è dinamismo che valorizza il passato e getta un ponte con il futuro. La speranza struttura il tempo, gli dona insieme un valore e una effettiva continuità.

Quando viene meno la speranza, il legame con il passato si limita a rimorso o a rimpianto e manca l'orientamento verso il futuro: il tempo è disarticolato, vissuto in modo segmentato e frammentario. Impediamo al tempo di diventare un mollusco!

5.2. Investire in speranza

Dobbiamo essere capaci di 'sprecare' come Maria di Betania (cfr. Gv 12,3) o, in altre parole, di investire mezzi e energie e così capitalizzare nei granai del cielo. I giovani, più degli adulti sentono l'assenza di speranza per la povertà di orizzonti loro

---

[53] Th. RADCLIFFE, *La perenne sorgente della speranza,* lettera del Maestro dell'Ordine inviata ai domenicani in data 21.11.1995, Il Regno-Documenti (1° marzo 1996), pp. 138-147 (la citazione è presa a p. 139).

[54] J. ELLUL, *La speranza dimenticata,* Queriniana, Brescia 1975, p. 225.

proposti[55]. Troppo spesso lo slogan inglese *no future* caratterizza miserevolmente il mondo giovanile.

Risvegliamo in loro sistematicamente la speranza: dobbiamo avere coraggio e fare coraggio che, come propone il profeta Malachia, si converta il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri (cfr. Mal 3,24). Se accettiamo l'espressione attribuita ad Aristotele, secondo cui «la speranza è un sogno fatto ad occhi aperti», non temiamo di additare ideali grandi e impegnativi; crediamo alle immense risorse degli altri, dei giovani in prima fila. Educhiamoli a sperare, aiutiamoli a sognare (cfr. Is 2), lavorando con loro perché il sogno diventi realtà. Come il profeta Ezechiele, sappiamo scorgere e, eventualmente, scrivere il TAU di salvezza sulla fronte degli uomini (cfr. Ez 9,4-6)[56].

5.3. Cantori di speranza

I cristiani hanno una chiamata alla speranza (cfr. Ef 1,8), come alla fede e alla carità: è una vocazione in vista della missione. Non si tratta però di un *optional* e tanto meno di un bene da godere in egoistica solitudine. Appartiene al nostro statuto vivere e alimentare la fiducia nell'oggi e pensare a un futuro migliore[57].

Facciamo fiorire in noi i segni della pasqua: per esempio, un inguaribile ottimismo, la certezza che l'amore è più forte della morte, l'impegno generoso per la vita, la voglia di comunicare con tutti per gridare le nostre certezze che vengono da Cristo. Come Dio alla fine di ogni giorno della creazione, sappiamo ripetutamente constatare che «era cosa buona» (Gn 1,4.10...). Paolo inizia le sue lettere osservando e lodando il bene presente nella comunità (cfr. 1Ts 1,2-3); i profeti chiudono il loro messaggio con note di speranza (cfr. Mi 7,18-20).

Concretamente, possiamo dirci cantori di speranza se blocchiamo la ruota della malvagità, non solo perché alieni da comportamenti scorretti, ma perché, anziché altoparlanti del negativo, facciamo riecheggiare i segni di bontà, i gesti di gratuità, le mille forme del volontariato. La speranza cristiana ha bisogno di pubblicità, perché si

---

[55] «Anche se sono risposte esigenti, i giovani non rifuggono affatto da esse; si direbbe, piuttosto, che le attendono [...]. Nei giovani c'è, infatti, un immenso potenziale di bene e di possibilità creative [...]. Abbiamo bisogno dell'entusiasmo dei giovani. Abbiamo bisogno della gioia di vivere che hanno i giovani. In essa si riflette qualcosa della gioia originaria che Dio ebbe creando l'uomo»: queste e altre considerazioni positive sui giovani sono di GIOVANNI PAOLO II, *(Varcare la soglia della speranza,* Mondadori, Milano 1994, pp. 139-140).

[56] Il Tau, ultima lettera dell'alfabeto ebraico, aveva anticamente la forma di croce.

[57] «È connaturale al cristianesimo essere segno di speranza per chi umanamente non spera più nulla, perché esso è soprattutto messaggio di risurrezione, materiale come spirituale, uno sfidare l'impossibile al seguito di Dio fatto uomo» (C. DELPERO, *La credibilità della Chiesa ieri, oggi e domani,* Glossa, Milano 1994, pp. 87-88).

tratta di un bene che interessa tutti[58]. La propaganda del bene e l'ibernazione del male ci rendono cantori di speranza.

5.4. Siamo un'incompiuta

La nostra vita è un'eterna incompiuta che rimanda a un futuro e a una completezza che non potremo mai raggiungere nella storia e da soli. La speranza postula che teniamo sempre viva la coscienza, sia di un futuro che ci rimanda all'eternità, sia di un riferimento continuo ad un Altro che trascende il nostro limite. Questo Altro è Dio. Quindi la speranza non rimanda ad un punto lontano del tempo, rimanda a Qualcuno: «Attendere non ha mai significato una situazione di riposo o di inazione, o il rimandare a più tardi le proprie attività; significa piuttosto che il risultato di tutti gli sforzi verso la redenzione rimane sempre provvisorio ed effimero senza l'intervento di Dio»[59].

Allora, come i profeti, prendiamo una relativa distanza dall'esistente, e, con Paolo, «ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio» (Rm 5,2), puntando all'adempimento della volontà di Dio, nella convinzione che il suo Regno, già in mezzo a noi, attende la venuta definitiva. La speranza impegna il credente in un itinerario di scoperta, in un cammino verso la vita nuova: esige una conversione continua e una pratica di vita coerente.

Grazie a questo futuro e alla nostra relazione con Dio saremo vaccinati contro la presunzione del "fai da te" che è il letale *virus* che uccide la speranza. Saremo altresì vaccinati dall'altro *virus* che è lo scoraggiamento nel non vedere realizzato subito o pienamente il nostro progetto. La speranza è caparra che rimanda a un saldo.

5.5. Ancoraggio al presente e collaborazione con tutti

Non si pensi alla speranza come ad un'apnea spirituale che immerge in un magico mondo irreale o ad una droga che crea paradisi artificiali. No, la speranza radica il cristiano nella concretezza del quotidiano, lo fa giocare in attacco e non in difesa, lo impegna per la costruzione della città terrena e gli conferisce la 'doppia cittadinanza', quella terrena e quella celeste. Scriveva Paolo VI: «La nascita di una civiltà urbana non è una vera sfida alla saggezza dell'uomo, alla sua capacità organizzativa, alla sua immaginazione verso il futuro?... Che i cristiani coscienti di questa nuova responsabilità, non perdano coraggio davanti all'immensità della città senza volto, ma si ricordino del profeta Giona...

---

[58] Ecco un bell'esempio nelle parole del Papa: «Il giorno dell'inaugurazione del pontificato, il 22 ottobre 1978, dopo la conclusione della liturgia, dissi ai giovani in piazza San Pietro: "Voi siete la speranza della Chiesa e del mondo. Voi siete la mia speranza". Quelle parole vengono costantemente ricordate» (GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza,* p. 140).

[59] A. J. HESCHEL, *Israele eco di eternità,* p. 91.

Nella Bibbia la città è sovente il luogo del peccato e dell'orgoglio; orgoglio di un uomo che si sente abbastanza sicuro di costruire la sua vita senza Dio, e persino per affermarsi potente contro di lui; ma esso è anche Gerusalemme, la città santa, il luogo dell'incontro con Dio, la promessa della città che scende dall'alto»[60].

Segno e frutto della speranza cristiana è la capacità di lavorare, gomito a gomito con ogni uomo animato da buona volontà nel costruire la città umana. Viene così superata ogni discriminazione religiosa, etnica, sociale. Proprio perché il futuro non distoglie dal presente, ma, al contrario, lo postula, il credente valorizza ogni segno positivo perché sa che c'è «un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza...» (Ef 4,4).

5.6. Sperare contro la sofferenza e nella sofferenza

Spesso nella vita ci si incontra o, meglio, ci si scontra con il dolore. I fratelli Maccabei pagano con la vita la loro fedeltà a Dio (cfr. 2Mac 7), Paolo collega tribolazione e speranza (cfr. Rm 5,3). La speranza cristiana è prima di tutto speranza contro la sofferenza e poi speranza nella sofferenza[61].

Nel primo caso significa che non dobbiamo esaltare la sofferenza in modo sconsiderato, visto che Dio «tergerà ogni lacrima dai loro occhi, non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno...» (Ap 21,4); altrimenti si cade nella contraddizione sottolineata da K. Rahner: «Su questo punto gli asceti cristiani non sono sempre conseguenti: dicono che il dolore deriva dal peccato e poi magnificano enfaticamente [...] questa situazione dolorosa come il clima più genuino per il fiorire delle virtù cristiane»[62].

La speranza cristiana diventa quindi impegno per la liberazione dalla sofferenza. Consolare e intervenire: qui il cristiano trova ampio spazio di applicazione, continuando una lunga e benemerita tradizione che, in nome e in forza dell'amore a Dio, diventa amore al prossimo. Innumerevoli malati, anziani, emarginati hanno ritrovato fiducia e speranza per l'amorosa presenza di cristiani che, come angeli consolatori, hanno condiviso e alleviato la loro sofferenza. Il campo del volontariato trova su questo punto porte sempre spalancate. Si pensi anche solo alla presenza di cristiani nel settore della droga o dell'AIDS.

Esiste anche il caso della speranza nella sofferenza. Davanti al dolore non giova tanto trovare il colpevole, come insegna il caso del cieco nato allorché i discepoli

---

[60] *Octogesima Adveniens* (14.05.1971), nn. 10.12.

[61] Cfr. M. SERENTHÀ, *Sofferenza umana. Itinerario di fede alla luce della Trinità,* Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 80-86.

[62] *Perché Dio ci lascia soffrire?,* in ID., *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi Saggi VIII,* Paoline, Roma 1982, pp. 555-556.

chiedono se fu lui o i suoi genitori a peccare (cfr. Gv 9,2-3), quanto piuttosto sapere che il male può convertirsi in bene, ogni cecità diventare occasione di nuova luce. La speranza ha fatto la sua prima comparsa per opporsi al male (cfr. Gn 3,15).

E anche quando la morte sembra apporre un sigillo definitivo, la speranza spalanca la porta sul mistero di Dio e sull'eternità. Lo ricorda il quarto dei fratelli Maccabei: «È bello morire a causa degli uomini, per attendere da Dio l'adempimento delle speranze di essere da lui di nuovo risuscitato...» (2Mac 7,14). Tutto questo postula il passaggio successivo.

5.7. Cristo nostra speranza

Dobbiamo fondare tutto su Gesù Cristo, vero Uomo e vero Dio: l'elemento qualificante della profezia cristiana sulla storia è la fede cristologica. Poiché Lui è entrato nella realtà umana compromessa, limitata, sofferente, l'ha non solo assunta ma anche trasformata con la sua morte e risurrezione. Annunciare quindi il Crocifisso risorto e mostrare che dalla sofferenza può venire una speranza rafforzata. Lo suggerisce la finale del Te Deum: «In te, Domine, speravi: non confundar in aeternum» intrecciando le note di due salmi, 31,2 e 71,1. A differenza del Prometeo di Eschilo che si vantava di aver affrancato gli uomini dalla paura, usando però lo stratagemma: «Cieche speranze ho posto nei loro cuori»[63]; noi invece annunciamo e siamo portatori della «speranza che non delude» (Rm 5,5) perché è Cristo stesso.

Fondare su Cristo la nostra speranza, significa altresì non fare sconti sulla croce[64]: non rendiamo il nostro annuncio né impostiamo la nostra vita apostolica come una continua 'cuccagna', cedendo alla mentalità festaiola che ammorba l'aria. Il mistero pasquale è senz'altro celebrazione della festa per eccellenza, festa però che giunge dopo che si è saliti sulla collina del Calvario.

5.8. Speranza e paradiso

Il discorso biblico ci ha educato a considerare la speranza come fiduciosa attesa della salvezza, indirizzandoci verso la comunione con Cristo e, quindi, con la Trinità. S. Agostino ha mirabilmente sintetizzato il desiderio di infinito e di comunione, presente in ogni uomo, con questa frase collocata all'inizio della sua opera più conosciuta: «Ci hai fatto per te, Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in

---

[63] ESCHILO, *Prometeo incatenato,* v. 250.

[64] «Per il Vangelo di Giovanni, nessuna 'parola' di Gesù è più eloquente, nessun segno più trasparente, nessuna testimonianza più convincente della sua morte» (D. SENIOR, *La Passione di Gesù nel Vangelo di Giovanni,* Ancora, Milano 1993, p. 150).

te»[65]. La speranza si colora di paradiso[66], che sta alla confluenza di due correnti: eternità e amore.

Poiché il Paradiso è la meta finale della speranza[67], occorre che la nostra vita cristiana riscopra il valore e il significato dei 'novissimi': morte, giudizio, inferno, paradiso. Evitando toni da Savonarola e terrorismo psicologico, dobbiamo richiamare di più le realtà ultime, insistendo sul positivo; la meta ultima cui siamo chiamati per vocazione è il paradiso, l'incontro con la Trinità, il trionfo pieno e definitivo del Dio-Amore. La speranza diventa allora per noi, oggi, il futuro dell'amore.

Con tale meta davanti agli occhi e sorretti dalla grazia, sarà possibile vivere in pienezza l'oggi, affrontare le difficoltà, coltivare la certezza, di essere definitivamente e per sempre «concittadini dei santi e familiari di Dio» (Ef 2,19).

6. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

In battuta finale, possiamo ora rispondere alla domanda iniziale. Se è vero che il vocabolario della speranza è assente nel libro dell'Apocalisse, abbiamo constatato che il concetto l'attraversa come un *cantus firmus*, le cui note, alte o basse, servono a comporre la sinfonia della vita. È un canto di vittoria che promana, in mezzo alle prove, persecuzioni, boicottaggio e oppressioni di vario genere, durante il cammino di perseveranza al seguito di Gesù, Agnello sgozzato e redentore, già arrivato alla meta. Egli è così garanzia e modello di speranza perseverante per i discepoli.

In ultima analisi la speranza cristiana si fonda sulla fedeltà di Dio alla storia umana che si è manifestata in Gesù, morto e risorto. Collocata su questo fondamento la speranza cristiana non è prodotta da ingenuo ottimismo che neghi la dura realtà della vita, né il male con il suo funereo corteo di sofferenze, morte compresa. Al contrario, la speranza acquista tutto il suo spessore umano e l'urgenza storica proprio dal confronto realistico con quelle esperienze che sembrano smentirla o comunque la mettono in crisi.

Quello che interpella i primi credenti non è la sofferenza connessa con il limite umano come la malattia e la menomazione fisica, ma la sofferenza frutto della prepotenza e della cattiveria, come la repressione violenta e le privazioni a causa della scelta religiosa. Come antidoto si proclama la vittoria sulla morte da parte di Gesù risor-

---

[65] *Confessioni,* 1,1.

[66] Alcuni testi chiamano speranza la realtà stessa della salvezza attesa e così danno alla speranza una interpretazione oggettivante (cfr. Col 1,5; Tt 2,13: Ef 1,18).

[67] Per G. MARCEL il fondamento ultimo della speranza è la *Communio Sanctorum* della fede cristiana, ossia, «ciò che vi è di sublime, di unico nel cattolicesimo» (*Giornale metafisico,* Roma 1966, p. 239).

to. Quelli a lui associati con una comunione vitale fondata sulla fede, sono sottratti alla solitudine e separazione della morte.

Lo sguardo della speranza cristiana, pur rivolto alla meta finale, è attento nel cogliere e promuovere i segni di vita e di liberazione nella storia presente. I gesti di amore attivo e liberatore, che hanno la loro sorgente interiore nel dono dello Spirito, anticipano nella storia presente il mondo della risurrezione[68].

Occorre quindi ripristinare, semmai ce ne fosse bisogno, la capacità di sperare, chiedendola come dono al Signore nella preghiera[69]. Dobbiamo sperare perché Dio spera in noi, rendendoci addirittura speranza: «Bisogna aver fiducia in Dio, lui ha ben avuto fiducia in noi. Dio ci ha fatto speranza... Lui ha sperato in noi: sarà detto che noi non spereremo in lui? Dio ha posto la sua speranza, la sua povera speranza in ognuno di noi; saremo noi che non porremo la nostra speranza in lui?»[70].

Abbiamo ricevuto la spinta ascensionale verso la luminosità della speranza.

---

[68] Cfr. R. FABRIS, *Lettera agli Ebrei,* in: G. BARBAGLIO G. - R. FABRIS, *Le lettere di Paolo,* III, Borla, Roma 1990², pp. 821-824.

[69] Scrive GIOVANNI PAOLO II: «Il Papa che ha cominciato il suo pontificato con le parole 'Non abbiate paura!' cerca di essere pienamente fedele a tale esortazione ed è sempre pronto a servire l'uomo, le nazioni e l'umanità nello spirito di questa verità evangelica» (*Varcare la soglia della speranza,* p. 251).

[70] C. PÉGUY, *Il portico,* pp. 222-223.

Riassunto. L'Apocalisse, ultimo libro della rivelazione neotestamentaria, è spesso citato come libro di speranza. Eppure, a livello di vocabolario, non compare mai né il termine speranza né il verbo sperare. Lo studio si propone di ricercare se è una questione lessicale oppure di sostanza. Partendo da una considerazione che fa della speranza un pilastro portante della vita di ogni uomo, si indaga brevemente nell'AT e nel NT per concludere sul valore di tale virtù. Si passa poi direttamente all'Apocalisse, mostrando che anche qui essa ha una presenza 'costitutiva', sebbene assente nel lessico. Ne vengono motivi di incoraggiamento per la vita di ogni uomo, come pure di tutta la comunità ecclesiale.

Summary. The Apocalypse, last book of the new testamentary revelation, is often mentioned as a book of hope. Still, at vocabulary level, the term hope or the verb to hope never appear. The study's purpose is to investigate if the question is lexical or essential. Going out of a consideration which makes hope a supporting pillar of every man's life, one inquires into the OT and NT in order to conclude on the value of that virtue. Going then directly on to the Apocalypse, proving that here also it has a 'constitutive' presence, although absent from lexicon. These are encouraging motives for every man's life, as well as for the whole ecclesiastic community.

Inhaltsangab. Die Offenbarung des Johannes, das letzte Buch der neutestamentlichen Offenbarung, wird oft als Buch der Hoffnung genannt. Dennoch taucht auf der Ebene des Wortschatzes weder der Begriff "Hoffnung" noch das Verbum "hoffen" auf. Die Studie forscht nach, ob dies eine Frage des Wortschatzes oder des Gehaltes sei. Ausgehend von der Überlegung, daß die Hoffnung eine tragende Säule im Leben eines jeden Menschen darstellt, untersucht der Aufsatz kurz das Alte und Neue Testament mit dem abschließenden Hinweis auf den Wert dieser Tugend. Übergegangen wird dann direkt zur Offenbarung des Johannes, um zu zeigen, daß auch hier der Hoffnung eine grundlegende Bedeutung zukommt, obwohl sie im Wortschatz nicht auftaucht. Von daher ergeben sich Gründe der Ermutigung für das Leben eines jeden Menschen und ebenso für die gesamte Gemeinschaft der Kirche.

Mauro Orsatti

Luca: Vangelo al femminile



ANCORA

LA BIBBIA
nelle nostre mani

MARCO

Il primo Vangelo

Mauro Orsatti

SAN PAOLO

Dire Gesù Cristo nella società secolare

Giorgio Campanini
Facoltà di Teologia, Lugano

1. Premessa

In una lettera del 30 Aprile 1944, scritta nel carcere di Tegel, Dietrich Bonhoeffer poneva con forza il problema di *come dire Gesù Cristo* nella società secolare.

«Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero), oppure quando le forze umane vengono meno... Ma io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo... La Chiesa non risiede là dove la capacità dell'uomo non ce la fa più, ai confini, ma *in mezzo al villaggio*»[1].

Parlare di Gesù Cristo dunque, "non ai confini ma nel centro" della società, e della società secolare (o post-secolare, ma che comunque ha spezzato il tradizionale legame con la tradizione cristiana). Ma qui appunto sta il problema: è ancora possibi-

---

[1] D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa,* tr. it. Bompiani, Milano 1969, pp. 215-216 (sottolineatura nostra).

le individuare un centro? Nella Società secolare esiste ancora un centro o non siamo piuttosto di fronte ad una cultura "politeistica", come aveva intuito Max Weber ancora agli inizi del Novecento, nella quale vi sono "molti Dei" ma, appunto per questo, sembra non esservi posto per nessun Dio, e certo non per il Dio di Gesù Cristo?

Sarà questa la cornice generale all'interno della quale si situeranno le presenti riflessioni[2].

2. La religione nella società secolare

2.1. La "perdita del centro"

Il dato più evidente della realtà italiana di oggi è la "perdita del centro", non solo e non tanto in senso politico (perché non è detto che, dal punto di vista politico, un centro debba necessariamente esistere) quanto e soprattutto in *senso culturale.* Non necessariamente un sistema politico, ma necessariamente un sistema sociale ha bisogno infatti di una serie di punti di riferimento, di valori, di principi etici condivisi, senza i quali rischia di perdere la propria identità. Ma le società contemporanee - e quella italiana non fa accezione - tendono a farsi sempre più complesse[3], e complessità significa appunto constatare, di volta in volta, che *il vero centro è altrove,* che vi è cioè una "centralità sfuggente", che appare originariamente tale, ma si rivela debole ed instabile.

Nessuna proposta di valore, in altri termini, riesce a raggiungere il livello della universalità, o almeno della generalità, dal momento che l'insieme dei valori realmente condivisi si va sempre più assotigliando e, quel che è più grave, gli stessi valori vengono letti e declinati con modalità diverse e in prospettive differenziate.

Non stanno venendo meno soltanto - come ricorrentemente si afferma - le "ideologie" come tradizionale strumento di unificazione (sia pure conflittuale) delle diverse componenti del corpo sociale; sta venendo meno in qualche misura una comune "identità culturale". L'Italia è stata sempre, in un certo senso, un paese pluriculturale (basti pensare alle defferenziazioni, in anni recenti forse accresciutesi, e certamente enfatizzate o, al limite, estremizzate, fra Nord e Sud); ora sta diventando però

---

[2] Vengono qui riprese alcune ipotesi di lavoro formulate in precedenti studi dello scrivente e in particolare in G. CAMPANINI, *La fede cristiana nell'epoca post-moderna,* Ediz. Centro di spiritualità, Castelplanio (Ancona) 1996 e in Id., *Dallo scrigno vuoto alla ricerca del senso,* in "Rivista di teologia morale", 103 (1994), 395-408.

[3] Sul tema cfr. l'opera di N. LUHMANN, ed in particolare *Sistemi sociali -Fondamenti di una teoria generale,* Il Mulino, Bologna 1990 e la lettura critica che ne offre P. DONATI, *Teoria relazionale della società,* Franco Angeli, Milano 1991 (in particolare alle pp. 214ss).

anche un paese "multirazziale" o "multietnico", in cui culture diverse cominciano faticosamente a coesistere e dovranno necessariamente imparare a coesistere se non si vorranno aprire spazi sempre più larghi alla conflittualità.

Dalla contrapposizione fra diversi progetti di società si è passati, più banalmente e piattamente, all'ambizione di governare pragmaticamente la frammentarietà della vita quotidiana. Come ha notato De Rita, «scompare la logica piramidale del potere. Non esiste più una logica di riferimento collettivo alle grandi ideologie. Per certi versi non esiste più neppure un'idea sostanzialmente unificante. In fondo non c'è un'idea di nazione»; si è di fronte a una "società politeista", in cui «non c'è più un'unica verità, in un'unica struttura, con un'unica autorità. Al contrario, esistono tante verità in tante strutture e con tante autorità»[4].

Si potrebbe parlare, a questo proposito, di *fine del pluralismo* e di *emergenza della pluralità,* e di pluralità fra loro parallele, e dunque non convergenti. Il pluralismo - quale, nella tradizione cattolica, era stato teorizzato soprattutto da Sturzo, Mounier, Maritain - [5] presuppone un "centro", se non propriamente omologatore (perché pluralismo significa appunto anche rispetto del diverso), almeno regolatore e, in quanto possibile, unificante. Pluralità significa invece presa d'atto dell'impetuoso emergere di una serie di nuove realtà che nessuna autorità riesce effettivamente a controllare, a disciplinare, ad armonizzare.

Il pluralismo governa, o tende a governare; la pluralità constata: la mera constatazione della molteplicità dei "centri" (e dunque della mancanza di un centro) è appunto ciò che caratterizza la società italiana contemporanea.

È soprattutto questo che significa l'entrata nel "postmoderno"[6]. La "modernità", di cui lo Stato moderno è stato forse la più tipica espressione, si caratterizzava appunto per la sua reale, o presunta, attitudine ad essere un punto di unificazione e di convergenza delle varie forze presenti nella società civile.

Ma l'emergere dirompente della complessità ha definitivamente spazzato via questa pretesa dello stato moderno. Non vi è più un "sistema" (nemmeno il "sistema Stato") che abbia l'egemonia, ma una serie di "sotto-sistemi" o di "sub-culture", e nessun sistema è onnicomprensivo, nessuna sub-cultura è dominante: gli uni e le altre sono in qualche modo costretti a coesistere per realizzare in qualche modo un incontro e un raccordo, senza tuttavia riuscire a raggiungere una vera unità.

---

[4] G. DE RITA, *Chiesa e società in Italia - Intervista di Antonio Acerbi,* AVE, Roma 1985, pp. 28-29.

[5] Sull'apporto del personalismo comunitario al pluralismo (ma anche sugli equivoci e sui fraintendimenti cui ha portato l'abuso o comunque l'uso improprio di questo termine) cfr. G. CAMPANINI, *Pluralismo,* in *Dizionario delle idee politiche,* a cura di E. BERTI - G. CAMPANINI, AVE, Roma 1993.

[6] Sul tema si vedano le fini notazioni di A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno,* Laterza, Bari 1988.[4] G. DE RITA, *Chiesa e società in Italia - Intervista di Antonio Acerbi,* AVE, Roma 1985, pp. 28-29.

2.2. La fine della cristianità

In questa prospettiva la "fine della cristianità" appare in un certo senso l'esito necessario della modernità e della complessità che essa reca con sè[7]. Nemmeno la Chiesa può essere il "centro", come è avvenuto in altre epoche della storia dell'occidente; né essa si pone più come "centro" antagonista rispetto ad un altro "centro" (lo Stato). La vicenda che ha caratterizzato per secoli la storia dell'occidente, e cioè il conflitto fra Chiesa e Stato è ormai definitivamente alle nostre spalle: nessuno dei due tradizionali antagonisti può presumere di occupare tutto il campo della società civile.

Se negli anni '30 Jacques Maritain poteva ipotizzare una "nuova cristianità", sia pure non più sacrale ma "secolare" - nel presupposto che anche al di là del comune patrimonio di fede vi fosse una sostanziale convergenza fra gli uomini di buona volontà su alcuni valori essenziali della convivenza civile -[8], oggi si deve constatare che non solo ogni progetto di "cristianità" è alle nostre spalle, ma che anche una eventuale ed auspicabile rinascita religiosa non potrà portare alla cristianità ma soltanto alla Chiesa. La Chiesa post-conciliare non presume tuttavia di guidare e di orientare la società civile, ma si pone al suo servizio nella misura in cui essa sia a servizio dell'uomo, come permanente coscienza critica di ogni progetto di società e come permanente richiamo all'assoluta priorità della salvezza. «Inscrivere la legge divina nella vita della città terrena»[9] non significava riproporre la cultura della cristianità ma fare appello ai valori in un contesto di riconosciuto pluralismo e di confermata autonomia della città terrena.

"Fine della cristianità" non significa dunque insignificanza storica della fede, né automaticamente "eclisse del sacro" ma piuttosto riconoscimento della fine - anche sotto il profilo religioso - di una "centralità", quella della Chiesa.

La fine della cristianità è appunto un aspetto di quella generale "perdita del centro" prima delineata: anche la Chiesa è coinvolta in questo mutamento epocale e il suo posto nella società ridiventa, come nei primi tempi della Chiesa, la "periferia", quella *paroichia* cui allude il trattatello *A Diogneto* (*Diogn.*, V, 5); una "perifericità", tuttavia, che è tale rispetto alle strutture del sistema sociale, non rispetto ai fondamentali problemi dell'uomo, quelli della vita e quelli della morte.

---

[7] La fine della cristianità non significa per altro, necessariamente, né l'irrilevanza della fede né l'insignificanza dell'apporto del pensiero cristiano all'elaborazione di una etica collettiva. Cfr. sul punto, le importanti notazioni di P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna,* AVE, Roma 1997.

[8] J. MARITAIN, *Umanesimo integrale* (1936), tr. it., Borla, Roma 1962. Sul tema cfr. anche Aa.Vv., *L'idea di un progetto storico - Dagli anni '30 agli anni 80,* Studium, Roma 1982, nonché il volume collettivo a cura di P. NEPI - G. GALEAZZI, *Umanesimo integrale e nuova cristianità,* Massimo, Milano 1988.

[9] *Gaudium et Spes,* n. 43. Una ripresa di questo e di altri temi conciliari in Aa.Vv., *Il Concilio Vaticano II nella vita della Chiesa italiana,* In Dialogo, Milano, 1993, nonchè in G. CAMPANINI, *La "compagnia" della storia - Il messaggio sociale della "Gaudium et Spes, trent'anni dopo,* Ediz. Agrilavoro, Roma 1996.

Se «non c'è più prospettiva per una cristianità fatta di pura tradizione sociale»[10], ciò non significa che le frontiere della Chiesa non siano ancora oggi le frontiere dell'uomo. Ma il rapporto fra valori religiosi e struttura sociale si è fatto più difficile e complesso, dato che non si pone in termini di "centralità" ma di *presenza diffusa.* I valori religiosi possono essere ancora al centro dell'uomo, ma non possono più aspirare ad essere ancora al centro della società: dato che, oltretutto, essa sembra non avere più un centro.

La fine della cristianità esige di conseguenza non soltanto un mutamento di strategie pastorali ma un nuovo modo di essere Chiesa; se un certo «mondo antico, unitario e compatto, costruito intorno a una fede cattolica condivisa da tutti è finito»[11], non per questo si chiudono, nella nuova società "policentrica", gli spazi al Vangelo.

2.3. Una società dell'indifferenza?

Il rischio di una società complessa e policentrica è quello di dare spazio alla «cultura dell'indifferenza»[12]. La rinunzia da parte della società a riconoscersi in una verità, per l'esigenza di rispettare i diversi cammini dell'uomo verso la stessa verità (nella linea tipica, appunto, delle moderne società pluralistiche) può essere malaccortamente interpretata come equiparazione di tutte le fedi e, ancor più, di tutte le opinioni.

Il problema va dunque affrontato con estrema attenzione, per evitare il rischio che la "fine della cristianità" significhi automaticamente l'apertura di una fase "post-religiosa" dell'umanità, quando invece essa significa trasferimento dei valori e della ricerca dei valori dal piano delle strutture esteriori della società al piano delle coscienze.

In una società pluralistica e complessa una relativa "indifferenza" non va in realtà demonizzata. Essa appare anzi una condizione necessaria per la sopravvivenza di questo tipo di società. Nell'impossibilità di proporre - e insieme nel rifiuto di imporre - un unico quadro di valori, e insieme di fronte alla constatazione dei costi troppo elevati che comporterebbe l'esasperazione, od anche un'insufficiente regolazione, della conflittualità, le società moderne si sono orientate ad assumere e a codificare un atteggiamento di "indifferenza" nei confronti di una serie di scelte che coinvolgono valori dagli uni accettati e dagli altri rifiutati.

---

[10] CEI, *La Chiesa italiana e le prospettive del paese,* Roma 1981, n. 16.

[11] S. DIANICH, *La casa del popolo di Dio,* San Paolo, Milano 1993, p. 63.

[12] Il tema era stato da noi affrontato già in G. CAMPANINI, *Verso una società dell'indifferenza?,* in "Aggiornamenti sociali", 1985, n. 10, 601ss. e sviluppato in ID., *Cattolici e Società fra dopoguerra e postconcilio,* AVE, Roma 1990, pp. 53ss.

Di qui l'orientamento delle società moderne - particolarmente evidente nella legislazione penale - ad abbassare sempre più la soglia del "minimo etico" (del complesso di valori, cioè, nel quale una società si riconosce) per elevare contemporaneamente il limite dei comportamenti rimessi alla valutazione dei singoli.

La transizione dalla società di *ancien régime* alla società post-moderna può essere letta anche nell'ottica di una progressiva estensione dell'area dell'indifferenza della società rispetto ai valori e agli stili di vita propri dei vari gruppi sociali.

Una relativa "indifferenza" ai valori è l'esito in qualche modo inevitabile di una società complessa, dato che - quando i messaggi tendono a moltiplicarsi - è inevitabile assumere atteggiamenti di difesa e quindi di distacco rispetto alle diverse proposte di valori.

Ma l'indifferenza non ha soltanto un significato di neutralità come espressione dell'impossibilità di farsi carico di proposte troppo complesse e diversificate; può assumerne uno di rifiuto nei confronti dei valori che danno senso all'esistenza e può dunque esprimersi anche come *indifferenza scettica,* che pone tutte le proposte sullo stesso piano e rifiuta di prendere posizione per l'una o per l'altra non solo quando sono in gioco temi relativamente marginali, ma anche quando è in questione il destino stesso dell'uomo.

Di qui quella "secolarizzazione della coscienza" sulla quale la più recente sociologia della religione ha richiamato l'attenzione[13] e che nasce dalla consapevolezza della strutturale "disomogeneità" fra il mondo religioso e l'insieme delle concezioni della vita e delle ideologie presenti nella società e che si pongono come conflittuali fra loro.

Alla luce di queste considerazioni, si comprende come il problema del superamento della "cultura dell'indifferenza" esuli dalle possibilità di intervento della Chiesa. L'indifferenza religiosa, nella misura in cui essa sia realmente constatabile, è soltanto una delle componenti di un clima generale di indifferenza che si collega all'anonimato dei processi produttivi, alla perdita di qualità dei rapporti interpersonali, alla massificazione dell'uso del tempo libero, alla caduta di significato delle relazioni intrafamiliari.

Solo attivando, su tutti i piani, una "pedagogia della differenza" - operando, cioè, nel senso dell'ampliamento dell'area dei rapporti interpersonali autentici e profondi - è possibile porre le premesse di una rinnovata ricerca religiosa, di un nuovo impegno sulla via dell'approfondimento della fede.

Per avviare il superamento dell'indifferenza occorre dunque mettere in atto una vasta ed articolata strategia che abbia presente non soltanto la problematica posta

---

[13] P. GRASSI, *Secolarizzazione e teologia,* Quattroventi, Urbino 1992, p.81. L'autore allude qui alle posizioni di P.L. Berger, ampiamente discusse nel corso del saggio. Tesi di fondo di Berger è che «la pluralizzazione istituzionale comporta l'indebolimento di credenze e valori che dipendono da un sostegno sociale ed il processo investe anche la religione» (p. 17).

dall'ateismo ma anche, e forse soprattutto, quella posta dall'avvento della società complessa, come ambiente difficile e problematico nel quale tuttavia è ancora possibile proporre e vivere «valori 'vitali', capaci di invertire la marcia di una storia che, lasciata a se stessa, porterebbe alla fine dell'avventura umana»[14].

È appunto questa la sfida della modernità alla fede, ed è di qui che occorre partire per aiutare l'uomo contemporaneo a riproporsi le fondamentali domande di senso, i grandi interrogativi che egli, scoraggiato dalla complessità del reale, tende spesso ad eludere e ad accantonare.

2.4. Religione e domanda di senso

Riletto in altra prospettiva, il problema della società complessa è quello di passare dalle "appartenenze parziali"[15] alla "appartenenza totale", nella misura in cui essa è pienamente realizzabile dall'uomo (e lo è certamente soltanto, al più, come desiderio e come aspirazione, perché il rapporto storico fra Dio e l'uomo è strutturalmente di "nostalgia" e non di "appartenenza").

Le "appartenenze parziali" - ampiamente analizzate dalla più recente sociologia religiosa[16] - si esprimono nella forma tipica della post-modernità, quella cioè dell'esclusione degli "estremi", e cioè sia dell'adesione piena sia del rifiuto pregiudiziale del fatto religioso: atteggiamenti, questi, che appaiono essere tipici delle due opposte minoranze dei "credenti impegnati" e degli atei dichiarati. All'interno della società complessa anche il problema religioso appare dotato di molteplici sfaccettature, suscettibili di diverse chiavi di lettura. È, in altre parole, finito, se mai vi è stato, il tempo dell'accettazione globale della religione: pur nella persistenza di un "senso religioso" ancora abbastanza forte, le opinioni e gli stessi stili di vita si differenziano vistosamente fra loro su ciò che occorre credere, e, soprattutto, su ciò che è necessario fare per essere autenticamente religiosi (e, specificamente, cristiani).

Ciò che numerose indagini sociologiche pongono in evidenza - sullo sfondo, appunto, della società complessa - è lo slittamento della religione e del fatto religioso

---

[14] B. SORGE, *I cristiani nel mondo post-moderno,* Ediz. La Civiltà Cattolica, Roma, 1983, p. 59. È , questo, il problema della "ricerca di senso" della avventura dell'uomo: sul tema cfr. G. MOLLO, *La via del senso - Alla ricerca dei significati dell'esistenza per un'autentica formazione culturale,* La Scuola, Brescia 1996, in particolare nelle pagine dedicate al "senso religioso" e al rapporto fra religione e cultura (pp. 303ss).

[15] Cfr. in particolare F. GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia,* Il Mulino, Bologna 1991; ID., *Religione e modernità: il caso italiano,* in Aa.Vv., *La religione degli europei,* Ediz. Fondazione Angelli, Torino 1992. Una verifica empirica delle "appartenenze parziali" è desumibile dai dati raccolti in G. BRUNETTA - A. LONGO (a cura di), *Italia cattolica - Fede e pratica religiosa negli anni '90,* Vallecchi, Firenze 1991.

[16] Per un quadro delle ricerche in questo ambito cfr. Aa.Vv., a cura di S. BURGALASSI - C. PRANDI - S. MARTELLI, *Immagini della religiosità in Italia,* Angeli, Milano 1993 (si vedano in particolare i contributi di G. MORRA - P. DONATI - S: BURGALASSI, nonché il quadro di sintesi di F. GARELLI, *La religione in Italia,* pp. 185ss).

dal piano della fede esplicita e in qualche modo coerentemente espressa nella prassi all'altro piano della "domanda di senso". Sembra di assistere ad una sorta di scarnificazione (e dunque di purificazione, ma anche di impoverimento) della domanda religiosa, che si riduce ad alcune questioni essenziali, la vita e la morte, e lascia in ombra una serie di dati e di realtà, oggetto in passato di prescrizioni anche minute dell'etica e che vengono in qualche modo trasferite fuori dall'area del religioso, in un'immensa zona grigia in cui vi è posto soltanto per la volontà dell'uomo e non per la volontà di Dio.

Se non si torna al modello caro all'illuminismo del "grande orologiaio", - di un Dio, cioè, che, una volta messo in funzione il grande meccanismo dell'universo, si ritira in disparte, - si è pur sempre di fronte ad una religione che non dà risposte (e che nemmeno viene interrogata su questo) ai mille problemi della vita, ma si limita a "dotare di senso" alcune scelte fondamentali. Di qui un netto ridimensionamento dell'etica tradizionale, dato che la maggior parte dei comportamenti vengono rimessi alla libera valutazione dei singoli.

È così generalizzata la presa di distanza di molti (praticanti e non praticanti) verso questa o quella verità di fede, verso questa o quella norma etica: ciò che conferma appunto il definitivo logoramento del tessuto della "Cristianità", all'interno della quale contavano non tanto i singoli comportamenti pratici ma l'uniformità delle credenze e dei costumi. In altre parole, i comportamenti (al limite, oggi come ieri difformi rispetto all'etica cristiana) non si collocano più all'interno di un quadro generale di riferimento, ma nell'ambito di una sfera individuale, spesso disinvoltamente identificata con la "coscienza"[17], legata fortemente all'universo delle singole soggettività.

La religione si colloca fuori del quadro di una cristianità costituita ma spesso anche della Chiesa istituzionale, alla quale si appartiene in una stagione e non in un'altra, sotto un aspetto piuttosto che sotto un altro, in riferimento ad una determinata verità piuttosto che ad un organico quadro di insieme. È questo, appunto, il mondo delle "appartenenze parziali".

Non possono tuttavia essere trascurate le possibili valenze positive di questo mutamento di prospettiva. Il passaggio da una religiosità spesso rituale ed esteriore ad una domanda religiosa intesa come "ricerca di senso" sta ad indicare che il problema di Dio è ancora *un caso serio* per la coscienza dell'uomo occidentale, anche all'interno della società complessa.

La molteplicità dei quadri di riferimento e il proliferare delle proposte di valore non riescono ad occultare questa domanda di senso. Da questo secondo punto di vista la stessa "cultura dell'indifferenza" sembra avere conquistato spazi importanti nel vissuto dell'uomo contemporaneo, ma non ha del tutto occupato lo spazio segreto di una coscienza in cui vi è ancora posto per una seria ed autentica domanda religiosa.

---

[17] Sui possibili fraintendimenti di questa fondamentale categoria dell'etica cristiana cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor,* Città del Vaticano 1993, passim.

Lo spazio che per lungo tempo è stato occupato dalle ideologie - e dunque, in sostanza, da false credenze - si è quasi all'improvviso liberato. Dietro l'eclissi delle ideologie si può intravvedere un nuovo possibile spazio per la fede; di una fede che, a confronto con la società complessa, sarà probabilmente chiamata a ridimensionare la propria area di influenza e dunque a selezionare i propri messaggi, È, questo, il problema della "inculturazione della fede" nella società post-moderna[18].

Questa nuova inculturazione della fede non potrà non avere al centro - ieri come oggi, e come sempre - la figura e la persona di Gesù Cristo. Senonchè «la cultura moderna più benevola, quella cioè che rimane ammirata di fronte all'eroicità e straordinarietà di Gesù, non ha difficoltà a riconoscergli una certa grandezza; essa è anche disposta a considerarlo cifra di interpretazione del reale, della società e dell'uomo, ma rimane scandalizzata che quel singolo episodio possa assurgere a regola assoluta di verità e di giudizio per ogni uomo e per ogni tempo. Non accetta che il particolare possa giudicare senza appello tutta la complessità della storia universale»[19]. Come fare passare Gesù Cristo da fatto "particolare", pur importante, a fatto *centrale e decisivo* nel cammino dell'uomo verso la verità e verso la salvezza?

Ecco individuato qui il vero problema di fondo della "nuova evangelizzazione" che si impone nella società secolare: riproporre la figura di Gesù Cristo come evento *decisivo,* di fronte alla tendenza alla omologazione di diversi messaggi, collocati tutti sostanzialmente sul medesimo piano. Cristo accanto a Budda, a Maometto, a Confucio, ai grandi maestri di spiritualità di tutte le epoche: nessuno dei quali potrebbe tuttavia pretendere di assumere un significato decisivo e dunque per questo fatto alla fine "esclusivo" ed "escludente". Gesù Cristo uomo fra gli uomini, dunque, e non unico Salvatore del mondo[20].

La riflessione sulla religiosità dell'uomo contemporaneo sembra accreditare una diffusa frammentazione e soggettivizzazione del fatto religioso. In questo senso

---

[18] M. FINI, *Evangelizzazione e inculturazione,* in Aa.Vv., a cura di E. MANICARDI, Dehoniane, Bologna 1993, pp. 149ss. «Vi è una relazione dialogica fra fede e cultura - nota fra l'altro l'autore - cioè non "opposizione" nè "continuità naturalistica", ma "dialettica aperta"» (*Ivi,* p. 177). È questo appunto, a nostro avviso, il problema che si pone ad una fede che voglia dialogare con la cultura della post-modernità.

[19] N. CIOLA, *Introduzione alla cristologia,* Queriniana, Brescia 1996, p. 105.

[20] La difficoltà di passare dalla semplice considerazione della grandezza umana di Cristo alla sua divinità emerge con chiarezza da numerose indagini di sociologia religiosa. Le più recenti fra esse mettono tuttavia in evidenza (è difficile, per altro, dire con quale reale consapevolezza) una tendenziale maggiore accettazione della divinità di Cristo. Con singolare consonanza, gli interpellati dell'indagine sulla religiosità in Italia (Aa.Vv., *La religiosità in Italia,* Mondadori, Milano, 1995) condotta da un gruppo di specialisti facenti capo all'Università Cattolica del S. Cuore e il campione individuato nell'inchiesta confluita poi in Aa.Vv., a cura di G. BRUNETTA - A. LONGO, *Italia cattolica - Fede e pratica religiosa negli anni '90,* Vallecchi, Firenze 1991 rispondono nella misura del 64,2 per cento e del 66,3 per cento in senso positivo alla domanda su Gesù Cristo in quanto "figlio di Dio" (prima indagine) o in quanto "figlio di Dio fatto uomo"; vengono invece rifiutate altre definizioni di Cristo come personaggio storico, profeta o semplice "mito". I curatori di *Italia cattolica* non esitano pertanto ad affermare che «Cristo resta... l'unica realtà di fede veramente diffusa e sulla quale la gente si esprime con nettezza di risposte» (*Ivi,* p. 29).

si è potuto affermare che «tre aspetti caratterizzano la dimensione religiosa della società contemporanea: la laicizzazione, la dissipazione del sacro attraverso i suoi succedanei, il carattere privato o individuale delle credenze»[21].

Questa *dissipazione del sacro* si realizza attraverso la crescente privatizzazione della fede della religiosità in generale. Un "Cristo privatizzato" - nella migliore delle ipotesi - come succedaneo del Cristo della grande tradizione della Chiesa: tendenza, questa, che getta un'ombra anche su quell'importante e significativo fenomeno che è la riemergenza della persona di Cristo all'interno della stessa società secolare.

3. Il problema di Gesù Cristo nella società secolare

Potrebbe sembrare, a prima vista, che ben pochi si aprano, nell'orizzonte della cultura contemporanea, ad una riproposizione, nella sua autenticità, della figura e della persona di Cristo.

A ben guardare, però, così non è: sotto molteplici aspetti questi anni conclusivi del ventesimo secolo segnano un prepotente ritorno del fatto religioso e possono creare le premesse per un rinnovato annuncio di Gesù Cristo. Il declino delle ideologie ha mostrato come la salvezza non possa provenire da progetti di società onnicomprensivi e tendenzialmente totalizzanti; la coerente declinazione, sino alle sue estreme conseguenze, del relativismo etico indica la necessità di un punto fermo; dall'estendersi della sfera dell'anonimato emerge l'esigenza di incontrare *un volto* e dunque una persona[22].

Dalla società secolare emerge, se non sempre una richiesta esplicita, almeno la "nostalgia" di un Altro dal quale possa giungere la salvezza[23].

3.1. Oltre le appartenze parziali

La cultura contemporanea, come si è rilevato, diffida di ogni assoluto e, tendenzialmente, di ogni verità che si ponga come autosufficiente e insieme come autoescludente; ma, alla lunga, le "appartenenze parziali" non appagano mai compiutamente l'esigenza di verità che nasce dalle profondità del cuore umano: si sprigiona di qui la spinta ad (o almeno la nostalgia di) una "appartenenza totale". Nessuno più di

---

[21] S. ABBRUZZESE - R. GUBERT - G. POLLINI, *Italia atto secondo - Valori, appartenenze, strategie per la II Repubblica,* Guaraldi, Rimini, 1995, p. 151.

[22] Cfr. su questo tema le dense pagine, tutte costruite in un fitto dialogo con E. Lévinas, di I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente,* Marietti, Genova 1990 (cfr., in particolare, il capitolo su *L'altro e il volto,* pp. 588ss.).

[23] M. HORKHEIMER, *La nostaglia del totalmente Altro,* Queriniana, Brescia 1972.

ogni altro appare, come Cristo, figura della "appartenenza totale", egli che poteva dire di appartenere totalmente al Padre perché era una cosa sola con Lui (Gv 24, 10).

Con la sua divino-umanità Cristo diventa per l'uomo contemporaneo il mediatore di questa inquieta e spesso inconsapevole "volontà di appartenenza". Proprio l'enfatizzazione e la moltiplicazione delle "appartenenze parziali" suscita il desiderio di una appartenenza totale. Essa è irraggiungibile per l'uomo persino nelle forme più elevate della santità, ma meno accessibile e meno lontana grazie alla mediazione della divino-umanità di Cristo, compagno di strada degli uomini alla ricerca dell'appartenenza totale, in quanto Colui che nella propria stessa persona, attraverso un misterioso "apprendistato", a poco a poco ha conquistato questa consapevolezza di appartenenza, nel lungo e travagliato cammino che ha portato l'infante di Nazareth alla piena consapevolezza della sua divino-umanità[24].

Cristo appare come l'uomo della frattura con il passato e con l'antico - la frattura tra il vecchio regno terrestre e il nuovo regno messianico, tra la religione e il potere, tra la storia e l'escatologia - ed insieme l'uomo della riconciliazione e della ricomposizione: l'uomo della forza e insieme della debolezza, dal momento che «la massima onnipotenza di Dio si manifesta nello spazio aperto del Crocifisso»[25].

3.2. Dalla indifferenza alla decisione

Al cospetto di una cultura, quella della società secolare, che pare destinata inesorabilmente a secernere la "indifferenza" proprio perché soffocata dalla sua stessa complessità - una cultura, dunque, che non sa più "scommettere", né per per Dio né contro Dio - [26] - la persona di Cristo si erge come il luogo dell'impegno, della donazione totale della decisione. Alla vigilia della sua passione e consapevole del destino che lo attende Gesù non esita a compiere il passo che lo condurrà sulla croce. Nell'andare a Gerusalemme - che significa accettare lucidamente e responsabilmente la morte in croce - Gesù appare inflessibilmente determinato. Unico tra gli evangelisti, Luca sottolinea di questo "andare a Gerusalemme" un piccolo, ma prezioso particolare, allorché osserva che "Gesù proseguì *avanti agli altri,* salendo verso Gerusalemme (Luca, 19, 28). Il Salvatore non segue la corrente, ma prende l'iniziativa, e dunque

---

[24] Per una sintesi di questo e di altri aspetti della travagliata cristologia contemporanea cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede,* Paoline, Roma 1984, pp. 323ss.

[25] P. VALADIER, *La Chiesa chiamata in giudizio - Cattolicesimo e società moderna,* Queriniana, Brescia 1989, pp. 113-14.

[26] B. PASCAL, *Pensées,* Ediz. Lafuma, Seuil, Parigi, 1962, p. 188. *Il faut parier,* affermava Pascal nel momento iniziale del libertinismo e dell'ateismo moderno; ma oggi sembra essere in gran parte venuta meno la capacità di un'opzione definitiva e alla drammaticità della "scommessa" si preferisce l'irenica collocazione sullo stesso piano di tutte le possibili proposte religiose.

[27] K. RAHNER, *Corso fondamentale,* p. 327.

decide (e, in quanto possibile, coinvolge in questa sua decisione anche i suoi seguaci, pur conoscendo dal principio quanto incerta e contradditoria sarebbe stata questa sequela).

Non vi è fede autenticamente cristiana che non si fondi su questa capacità di decisione, e di una decisione che riguarda in prima istanza non tanto i "contenuti" della fede, ma una persona, la persona di Cristo: «Gesù fa dipendere la decisione che avrà luogo nell'ultimo giudizio» (e dunque la decisione di Dio) «dalla decisione presa nei confronti della sua persona»[27].

L'uomo della decisione pone, a chi intende seguirlo, *l'aut-aut* della decisione perché non vi è spazio, nella sua proposta, per l'attendismo, per l'incertezza, per l'indifferenza. In questo senso Cristo sollecita gli uomini di ogni tempo a prendere posizione, a compiere quella opzione di fondo che l'uomo della società secolare vorrebbe di continuo rinviare, ma che non appare più procrastinabile allorché viene, per ogni uomo, il tempo di "andare a Gerusalemme". Alla fine il guscio morbido dell'indifferenza è costretto ad aprirsi, e dalla scorza emerge il "nocciolo duro" della decisione.

3.3. Dall'esasperazione del frammento alla ricerca dell'unità

Sotto un altro aspetto ancora la figura di Cristo è una sfida esigente per l'uomo della società secolare. Dopo avere perduto il suo centro (un centro rappresentato dapprima dalla religione tradizionale, poi dalle ideologie che ne avevano preso a poco a poco il posto) l'uomo contemporaneo è entrato nell'orizzonte della frammentarietà, dei particolarismi, del "politeismo". Permane tuttavia la memoria - ed insieme la nostalgia - dalla perduta unità, e dunque l'uomo contemporaneo è alla ricerca di effimere e parziali "centralità", aspira a ricomporre in qualche modo, e su basi diverse, un comune quadro di valori.

In luogo dell'antica "cristianità perduta"[28] si cercano dei "surrogati di cristianità" - e dunque, in questo senso, di unità culturale - con il rischio, come profeticamente ammoniva ancor prima della seconda guerra mondiale Gerorges Bernanos, di tentare di ricostituire, in luogo della cristianità perduta, delle piccole cristianità di cartapesta", dei "teatrini di cristianità" nei quali recitare l'illusione del ritrovamento di ciò che era stato smarrito, quasi per ricostituire su scala minore il compatto edificio di in tempo[29].

---

[28] P. SCOPPOLA, *La "nuova cristianità" perduta,* Studium, Roma 1986. Una ripresa del tema in G. CAMPANINI - P. NEPI, *Cristianità e modernità - Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione,* AVE, Roma 1992.

[29] G. BERNANOS, *Nous autres Français,* (1938), in *Essais et écrits de combat,* vol. I, Gallimard, Parigi 1971, p. 658. Su questo aspetto del pensiero di Bernanos cfr. G. CAMPANINI, *Intellettuali e società nella Francia del Novecento,* Massimo, Milano 1995.

Si potrebbe affermare, in questa prospettiva, che dopo la fine dell'antica, sono sorte tante "piccole cristianità" (le chiesuole, le consorterie, i piccoli "gruppi-stufa" nei quali ci si riscalda, e ci si consola, a vicenda...) in ambito ecclesiale, ma anche tante "piccole cristianità" laiche, i caffè e le logge, le "cellule" e le *lobbies,* espressioni - oltre che di stati d'animo e di sentimenti - anche di questa "nostalgia di unità" pervicacemente persistente nella memoria collettiva.

L'antica cristianità è ormai alle nostre spalle, così come appartiene ormai al passato quel "sostituto laico" della cristianità che sono state - dalla caduta delle teste ad opera dei giacobini alla caduta dei muri ad opera dei loro eredi post-marxisti - per giusto due secoli le ideologie dell'Ottocento e del Novecento. Ma sulle macerie delle perdute unità si profila una nuova centralità, quella della persona di Cristo. In una società frammentata e divisa, eppure continuamente attraversata da una forte ricerca di unità, Cristo appare, per la storia dei singoli e per quella stessa delle culture, un punto di riconciliazione e di armonia, ciò che dei frammenti può ancora costituire il centro unificatore.

4. Conclusione

Se si volesse trovare un elemento comune fra le diverse e talora contradditorie caratteristiche della cultura contemporanea, questo potrebbe essere cercato in una forte e diffusa *esigenza di rassicurazione* nei confronti di un complesso di mutamenti avvertiti come minacciosi ed inquietanti. Ma nasce proprio qui il rischio di una visione esclusivamente "consolatoria" - e alla fine, dunque, ancora strumentale - della fede in Gesù Cristo, intesa come una sorta di porto sicuro in un mare in tempesta. Si profila il pericolo dell'avvio ad una nuova stagione di "conforti della fede", come se funzione fondamentale di questa fosse, appunto, quella di consolare e di confortare. Soltanto per una minoranza di credenti autentici (o che si sforzano di essere tali) «il ruolo della fede si connota ... sempre meno in termini puramente consolatori e rassicuranti e sempre più come stimolo a confrontarsi con il mistero incessante della vita nell'aprirsi a nuovi orizzonti»[30].

Fra la religione come "rassicurazione" e la fede come "rischio", ancora una volta la persona di Gesù Cristo sta come "segno di contraddizione" e può diventare "segno di consolazione", e dunque di pace e di gioia, solo dopo e a condizione che ci si sia misurati con questa contraddizione e da essa ci si sia lasciati scrutare sino alle ultime profondità del proprio essere.

Dire Gesù Cristo in una società secolare che volge al tramonto significa prima di tutto, essere capaci di evitare il cortocircuito che va dall'"annuncio" alla "consola-

---

[30] *La religiosità in Italia,* p. 15.

zione". Alla fine, ma solo alla fine, sopraggiunge, pur nella sofferenza e nell'inquietudine, la "consolazione" cristiana, che è tutt'altra cosa che il superamento delle preoccupazioni, delle ansietà, delle angosce esistenziali. Certo, il Dio di Gesù Cristo è anche quello che "consola" i credenti, perché a loro volta possono "consolare" tutti quelli che soffrono (2Cor 1,3-5); ma il passaggio dall'incontro con Cristo alla consolazione che viene da Cristo è lungo e difficile ed impone la ricerca e il rinvenimento di nuovi percorsi individuali e comunitari, dato che nella società secolare sono quasi del tutto venute meno le protettive mediazioni della cristianità costituita.

In questo senso, "dire Gesù Cristo" significa anche mettere a nudo le false sicurezze della società tecnologica e mostrare impietosamente le ferite di colui che, alla fine, è pur sempre un essere finito: anche se, come crediamo (e "sappiamo"), quella della morte non è l'ultima parola.

Del resto proprio il profeta del destino mortale dell'uomo, Heidegger, che ha definito l'uomo come "essere per la morte", ha espresso in un pensiero profondo, nonostante tutto intensamente religioso, il senso ultimo del Dio di Gesù Cristo quando ha scritto che affermare che «l'uomo è colui che attende e che deve attendere il Dio» è in realtà dar voce alla più grave e pericolosa forma di ateismo, dato che al contrario «è Dio che attende l'uomo»[31].

Dire Gesù Cristo nella società secolare - all'interno di una cultura nella quale, prometeicamente, la salvezza non dovrebbe "scendere" dall'alto ma "salire" dal basso - significa anche recuperare questa segreta dimensione della fede, quale si esprime nella consapevolezza che l'iniziativa della salvezza viene sempre da Dio e che dunque alla fine Gesù Cristo rispetta l'uomo, non lo forza e non lo manipola, ma *lo attende:* non solo nella sofferenza e nella debolezza, per riprendere il pensiero iniziale di Bohnoeffer, ma anche nella gioia e nella forza. «Gesù riconosciuto come il Cristo - ha scritto Karl Barth - conferma, invera e fortifica ogni umana attesa. Egli ci comunica che non l'uomo ma Dio, nella sua fedeltà, aspetta»[32] .

"Attendere" Dio è possibile soltanto se l'Atteso si fa per primo presente. Gesù Salvatore è il luogo di questa Attesa.

---

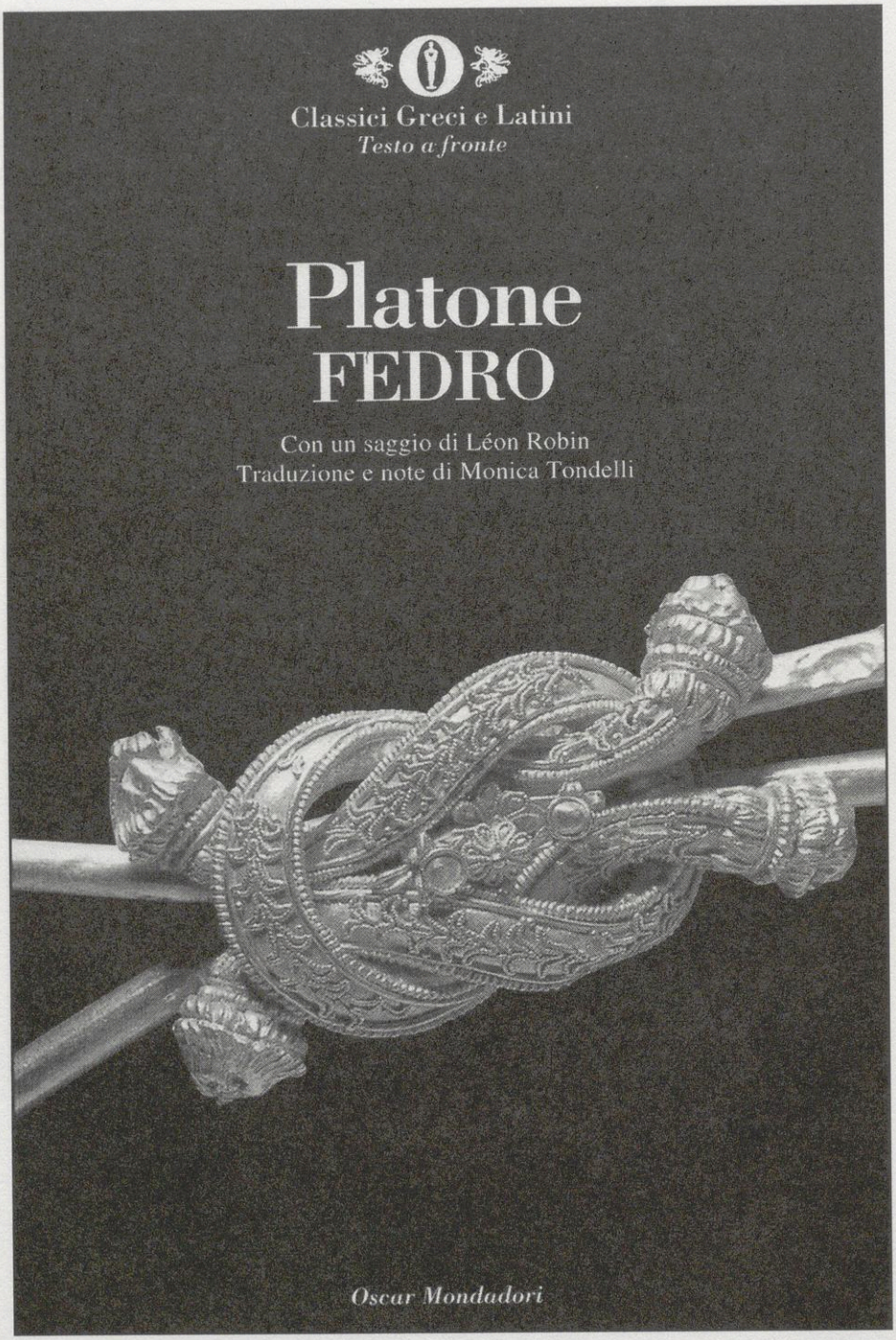
[31] M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (1936-38),* in U. REGINA, *Servire l'essere con Heidegger,* Morcelliana, Brescia 1995, p. 429.

[32] K. BARTH, *L'Epistola ai Romani (1922-1954)*, a cura di G. MIEGGE, Feltrinelli, Milano 1962 p. 71.

Riassunto. Nel passaggio dalla modernità alla post-modernità è giunto ormai ai suoi esiti ultimi in Occidente il processo di secolarizzazione, il problema della fede si ripropone nella forma di una "nuova centralità", non più "sociologica", ma "tecnologica", incentrata non più sulla cristianità ma sul profondo radicamento dei valori religiosi nella coscienza dei credenti. Questo ritorno del religioso si misura tuttavia sia con la cultura dell'indifferenza sia con un sincretismo religioso che pone in ombra la specificità, e l'unicità, della figura di Gesù Cristo. Riproporre la centralità di Cristo significa mettere in crisi le false rassicurazioni della "religione" e riproporre in tutta la sua drammaticità la "scommessa" della fede.

Summary. In the passage from modernity to post-modernity the secularization process in the West has already reached its last issues, the problem of faith proposes itself again in the form of a "new centrality", not "sociological" anymore, but "technological", not based on christianity, but on deep radication of religious values in the believers' conscience. This return of the religious is nevertheless confronted both with the culture of indifference and a religious way of thinking which puts in the shade the specificity, and the unicity, of Jesus Christ's figure. To propose again the centrality of Christ means putting to a crisis the false reassurances of "religion" and suggesting, in its full dramaticity, the "bet" of faith.

Inhaltsangabe. Im Übergang von der Moderne zur Postmoderne hat der Säkularisierungsprozeß mittlerweise seine letzten Folgen gezeitigt. Die Frage des Glaubens stellt sich neu in Gestalt einer "neuen Zentralität", die nicht mehr "soziologisch", sondern "technologisch" ist, nicht mehr auf das Christentum konzentriert, sondern auf die tiefe Verwurzelung der religiösen Werte im Gewissen der Gläubigen. Diese Rückkehr des Religiösen mißt sich inzwischen mit der Kultur der Gleichgültigkeit sowie des religiösen Synkretismus, der die Eigenheit und Einzigkeit der Gestalt Jesu Christi verdunkelt. Die zentrale Stellung Jesu wieder neu zur Geltung bringen, bedeutet, die falschen Absicherungen der "Religion" in die Krise zu bringen und die "Herausforderung" des Glaubens in ihrer ganzen Dramatik erneut vorzulegen.


Classici Greci e Latini
Testo a fronte
Platone
FEDRO
Con un saggio di Léon Robin
Traduzione e note di Monica Tondelli
Oscar Mondadori

Karl Barth e la risurrezione dei morti

Patrizio Alborghetti
Baccelliere in Teologia, Milano (Italia)

1. Introduzione

Questo lavoro si propone di analizzare il commento fatto da Karl Barth alla prima lettera ai Corinti, denominato "La risurrezione dei morti"[1]. Il testo, scritto nel 1924, giunge alla fine di un periodo di ricerca che portò il suo pensiero ad una svolta, la svolta dialettica, e ha il pregio di definire contenutisticamente il guadagno di cui essa si era appropriata[2].

---

[1] Per questo primo capitolo ho fatto riferimento ai seguenti testi: P. TILLICH, *Umanesimo Cristiano nel XIX e XX secolo,* tr. it., Ubaldini, Roma 1969; H. Berkhof, *200 anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner,* tr. it., Claudiana, Torino 1992; V. SUBILIA, *Il regno di Dio. Interpretazioni nel corso dei secoli,* Claudiana, Torino 1993; ID., *Il protestantesimo moderno tra Schleiermacher e Barth,* Claudiana, Torino 1981. H. ZAHRNT, *Alle prese con Dio,* tr. it., Queriniana, Brescia 1984; E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth,* tr. it., Marietti, Casale Monferrato (AL) 1986; I. MANCINI, *Barth Bultmann Bonhoffer. Novecento teologico,* CELUC, Milano 1971.

[2] «Dopo un'altra breve visita in Svizzera, compiuta in aprile, nell'estate del 1923 svolse un corso sugli scritti confessionali riformati, i cui molti testi studiò con diletto. Contemporaneamente offrì un'interpretazione della prima *Lettera ai Corinti*, da cui, "nel 1924, nacque il libro su 1 Cor 15"». (E. BUSCH, *Karl Barth. Biografia,* tr. it., Queriniana, Brescia 1977).

In questo scritto, il nostro autore individuerà la realtà capace di sintetizzare l'agire escatologico di Dio nei confronti dell'uomo; realtà che gli permetterà di portare ad una prima elaborazione sistematica la riscoperta dell'escatologia avvenuta tramite J.Weiss[3] e A. Schweitzer[4]. Tuttavia, pur volendo centrare la nostra attenzione su quel testo, la nostra ricerca non si limiterà alla sua considerazione, ma si proporrà, inizialmente, di tracciare i vari influssi e le varie provocazioni che costituiranno la struttura di fondo della sua esegesi.

Nella parte iniziale vedremo le concezioni prossime e remote su cui si è innestata la teologia barthiana, e dopo aver seguito il percorso dei primi passi come teologo fino alla svolta ci soffermeremo sull'analisi del suo commentario della lettera paolina ai Corinti. Una parte conclusiva si proporrà di mettere in evidenza le principali acquisizioni barthiane e di presentare alcuni limiti della sua posizione.

2. Itinerario teologico di Karl Barth

2.1. Il rapporto tra Dio e la storia

La teologia di Barth si caratterizza, fin dai suoi inizi, per il tentativo di dare una risposta al rapporto tra Dio e la storia, il suo è un tentativo di superare quella riduzione formale e astorica cui la teologia liberale era stata costretta dall'assunzione della filosofia kantiana; e questa questione, nelle differenti fasi dell'elaborazione, riceverà varie soluzioni.

Il punto di partenza sta nella constatazione che l'elaborazione del problema di Dio tipica dell'epoca moderna è fallita, il tentativo di parlare di Dio a partire dalla ragione naturale ha mostrato tutti i suoi limiti.

Una prima critica a quest'impostazione era già giunta dalla filosofia kantiana, con la sua critica della ragion pura, ma lo stesso I. Kant aveva salvato un ultimo ambito all'interno della soggettività per la questione su Dio, l'ambito morale (caratterizzato tramite un'accezione formale). Quest'impostazione della riflessione kantiana assunta dalla teologia liberale giunge fino a Barth attraverso J.W. Hermann.

Tuttavia già nel suo maestro erano presenti degli elementi di crisi del modello teorico ritschliano, in quanto, a differenza di A. Ritschl, egli si era trovato di fronte alla dissoluzione di quel rapporto simbiotico tra la cultura e la teologia della fine '800. Inoltre altre spinte all'interno della stessa corrente tendevano a mettere in dubbio la validità della formalità delle norme morali fondate a priori, in questa linea s'inserisce

---

[3] J. WEISS, *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, M. D'Auria, Napoli 1993.
[4] A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986.

il relativismo storico di E. Troeltsch. Elementi di revisione provenivano anche dalle critiche rivolte alla teologia ritschliana da nuove scoperte sia sul piano esegetico sia teologico.

Il carattere escatologico della rivelazione di Dio, la riscoperta del carattere indisponibile del divino e il ritorno a M. Lutero misero fine ad una sintesi che fino a quel momento si era presentata come vincente e permisero alla teologia di tornare a porsi la questione di Dio nella sua radicalità. Barth fu il teologo che più d'ogni altro riuscì a mettere in gioco, all'interno del suo pensiero, tutte queste nuove sollecitazioni.

2.2. Il profilarsi dell'originalità barthiana

Anche se la fase iniziale della sua ricerca è debitrice della scuola di Marburgo e, quindi, della teologia del tempo, nel suo prosieguo essa mostrerà tutta la sua originalità. L'attività di pastore, con la questione del rapporto tra la Bibbia e la prassi quotidiana, sarà l'elemento che porterà Barth a procedere nella messa in crisi della teologia appresa sui banchi di scuola e ad affrontare la ricerca di una nuova forma di pensiero. Inizialmente una possibile risposta al problema verrà individuata nel socialismo religioso, in quanto accedeva alla realtà contingente a prescindere da leggi formali determinate a priori. Esso vedeva il regno di Dio come entità presente all'interno della storia, in progressiva espansione, ed individuava nella socialdemocrazia la forza che avrebbe potuto portare all'instaurazione di questo regno.

Le tematiche di questa corrente, la cooperazione tra l'uomo e Dio nella costruzione del regno di Dio sulla terra, saranno ancora presenti nella prima edizione del commento alla lettera ai Romani. Tuttavia, e questo emerge soprattutto dalle prediche di quegli anni, è sempre presente in Barth la coscienza della non facile identificazione tra ciò che è dall'uomo e ciò che è da Dio, e questa consapevolezza emergerà in tutta la sua forza di fronte alla guerra. L'adesione al conflitto della socialdemocrazia e dei teologi liberali lo portarono a rendere esplicita quella svolta che già stava maturando.

Di fronte a questa nuova situazione si trattava di trovare nuovi punti di partenza per far teologia, se si voleva continuare a parlare di Dio si dovevano trovare nuove strade. La soluzione fu trovata attraverso il recupero della Scrittura, grazie anche alle indicazioni dei Blumhardt che indirizzarono Barth verso una lettura più concreta di essa. L'uomo se vuole parlare di Dio ha una sola possibilità e cioè rivolgersi a quel luogo dove Dio stesso ha parlato; si deve fare in modo che sia la scrittura stessa a parlarci di Dio, ogni nostra posizione deve essere abbandonata affinché il nuovo, vero Dio possa emergere.

È a partire da questo nuovo inizio che tutta la forma di pensiero fino ad allora presente in lui verrà riveduta; partendo dalla Bibbia (e nella sua interpretazione il principio ermeneutico che si imporrà sarà quello luterano, dove la parola di Dio si comprende sulla sua autodimostratività, sulla sua autoevidenza) si sarebbe dovuto riproporre una teologia che fosse in grado di portare alla luce ciò che lì veniva detto

con un'autorità indiscutibile.

Questo progetto, dopo un primo periodo, in cui gli influssi precedenti (teologia liberale e socialismo religioso), risuonano ancora sullo sfondo, procederà sempre più radicalmente nella evidenziazione che nella Scrittura il regno di Dio non appare come forza che è presente nel mondo e che si realizza in esso, ma come il totalmente Altro (in questa direzione si devono tenere presenti le varie sollecitazioni e scoperte di quel periodo); esso è la crisi di ogni realtà, di ogni visione dell'uomo. Gesù non è il maestro di morale, ma colui che predica la venuta del regno del Padre, regno che è la negazione e messa in crisi di ogni storia; ed è la realtà escatologica che fonda la predicazione di Gesù: è essa che permette di comprendere tutte le altre dimensioni della sua azione.

Si presenta sempre più sulla scena la totale differenza tra la realtà umana e quella divina, il mondo è il mondo decaduto e senza speranza, ogni pretesa di identificare il regno di Dio con il mondo umano vede qui la sua fine. L'antropologia si presenta come connotata dalla frattura tra l'io graziato e il non io naturale[5]. Il cammino che va dall'uomo a Dio, sia esso inteso in senso razionale o storico, è concluso, in quanto l'uomo è l'uomo decaduto, l'uomo naturale, l'uomo che con la realtà divina non ha nulla a che fare.

La seconda edizione della lettera ai Romani porterà prepotentemente alla luce questa nuova forma di pensiero in cui tra Dio e l'uomo si è operata una frattura, da un lato l'uomo naturale e dall'altro Dio con la sua grazia. La svolta si fissa quindi sull'esito della totale separazione. Il regno di Dio sarà sempre più un regno escatologico caratterizzato per la sua contrapposizione ad ogni progetto umano.

Barth potrà procedere nel precisare il contenuto di questa dimensione attraverso la sua esegesi della prima lettera ai Corinti; in essa egli può riconoscere che l'azione libera di Dio che pone fine ad ogni tipo di religione (aspetto soggettivo), e che si caratterizza come forza che proviene dall'alto trova la sua esplicitazione nell'evento della risurrezione di Gesù Cristo dai morti. Pur assumendo pienamente l'impostazione di fondo del *Römerbrief,* questa lettura ha il pregio di caratterizzare l'assoluta differenza qualitativa con la risurrezione dei morti. Il sì di Dio in Cristo, che in Cristo, e solo in lui, in quanto permane il no nei confronti del mondo naturale, diventa sì al mondo, prende il nome di risurrezione dei morti. L'azione di Dio nei confronti dell'uomo si caratterizza per il suo carattere escatologico con la cifra sintetica della risurrezione dei morti.

Già nella conferenza *"il cristiano nella società",* anche se non l'aveva

---

[5] Anche la formula antropologica è presentata dallo stesso Barth come «io (non io!) sono» (K. BARTH, *L'epistola ai Romani,* tr. it., Feltrinelli, Milano 1989, p. 188), ossia senza nessuna identificazione tra l'io naturale, quello tra parentesi, e l'io graziato che solo deve esistere; anzi la misura della realtà del primo sta in diretto rapporto con la radicale soppressione del secondo (*Barth Bultmann Bonhoffer. Novecento teologico,* pp. 7-8).

caratterizzata attraverso la contrapposizione, Barth aveva portato pienamente alla luce il ruolo della risurrezione di Cristo, essa diventava il fondamento segreto di ogni realtà, sia di quella evangelica[6], che di quella della nostra vita[7]. In linea con l'impostazione dialettica la risurrezione permane contrapposta ad ogni pretesa umana, essa si pone di fronte all'uomo e al mondo come la negazione di ogni sua realtà, essa è quell'elemento che è in grado di caratterizzarsi come ciò che non è dall'uomo.

Di fronte ad ogni progetto umano sta come limite invalicabile il no della morte, ogni posizione è caratterizzata da questa negazione che mostra l'illusorietà della vita umana. Ma contemporaneamente, in Cristo, sappiamo che vi è anche un si, però un si che viene qui caratterizzato per la sua totale contrapposizione a ciò che tende ad impadronirsene. Solo se permane il "da Dio!", che come vedremo è il filo rosso della prima lettera ai Corinti, ma un "da Dio!" che è contrapposto completamente a ciò che è umano, allora il si mantiene tutta la sua forza. Rimane tuttavia impensato in Barth il rapporto tra l'escatologia e il tempo, vi è una contrapposizione tra l'azione escatologica di Dio e il tempo della storia. Essa non è in grado di spiegare il discorso storico in quanto è sempre in perenne contrapposizione con ogni realtà situata nel tempo, è stata tolta ogni possibile relazione.

Tutto ciò si contrappone ai primi scritti in cui l'azione di Dio era veduta ancora in un'accezione cosmologica ed antropologica (ad es. il primo *Römerbrief),* ma, come vedremo, la separazione era avvenuta per l'incapacità di trovare una forma di pensiero in grado di legittimare la storia senza la riduzione della rivelazione al finito. Lo stesso Barth più tardi nella sua dogmatica ecclesiale riconoscerà che l'unico guadagno ottenuto in quella prima fase era il carattere atemporale di Dio, elemento contro cui vive la sua teologia fin dagli inizi. Sarà quindi compito della riflessione successiva recuperare la dimensione storica attraverso il recupero di un'ontologia più appropriata che sia in grado di mantenere il guadagno del discorso escatologico, ma che non lo contrapponga astoricamente all'uomo e al mondo.

---

[6] «E il movimento di vita svelatosi in Gesù non è una nuova pietà. Per questo Paolo e Giovanni non hanno alcun interesse per la storia personale del cosiddetto Gesù storico, ma solo per la sua risurrezione. Per questo anche le comunicazioni sinottiche su Gesù sono semplicemente incomprensibili, senza il giudizio di Bengel sulla loro intenzione: *spirant ressurectionem*» (K. BARTH, *Il cristiano nella società,* in *Le origini della teologia dialettica,* a cura di J. MOLTMANN, tr. it., Queriniana, Brescia 1976, p. 36).

[7] «Come potremmo appellarci a questa istanza ultima, a questo presupposto di ogni nostro considerare e di oggetto di considerazione, senza finalmente comprendere noi stessi, a dispetto di tutti i possibili fraintendimenti, senza capire che *viviamo* della forza della resurrezione nonostante la povertà della nostra conoscenza e della nostra animazione, senza capire che la resurrezione di Cristo dai morti non è una domanda, ma la risposta che è data a noi, e che noi tutti già in qualche modo abbiamo dato? ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε δι' οὗ καὶ σώζεσθε (1Cor 15,1-2)! Effettivamente noi *seguiamo*, veniamo *trascinati*, con o senza coloritura religiosa» (K. BARTH, *Il cristiano nella società,* p. 43).

2.3. Kant, Hegel e Barth

La teologia liberale assume come punto di partenza della sua riflessione sulla realtà cristiana, in linea con l'impostazione dell'epoca moderna, la prospettiva antropologica. Questa viene recepita attraverso la riflessione kantiana, che si era caratterizzata per la sua particolare attenzione riservata all'ambito morale. Attraverso le sue critiche Kant aveva formulato un progetto di ragione strutturato dualisticamente, da un lato la ragione teorica che, in reazione alla pretesa metafisica avanzata da Cartesio e dall'illuminismo, si delinea come ragione scientifica, e dall'altro la ragione pratica come ambito in cui la libertà si caratterizza per la sua sostanziale opposizione all'evidenza scientifica. L'evidenza per cui, poi, si caratterizzerà la ragione pratica sarà quella di tipo formale in opposizione a quella di tipo empirico della ragione teorica. In questa prospettiva abbiamo una frattura tra l'ambito dell'azione (ambito in cui è relegata la fede), e quello della teoria, con la conseguenza per la teologia di un'impossibilità della frequentazione critica.

Ogni tentativo di oggettivazione da parte dell'intelletto comporterebbe la riduzione dell'oggetto a dato empirico (con G.W.F. Hegel potremmo dire che l'oggetto contemplato si trasformerebbe in una cosa e il boschetto sacro in legname) in quanto lo sottoporrebbe alle leggi temporali. La nostra esperienza è sempre sensibile e quindi ogni realtà che non sia sottoposta alla condizione temporale viene esclusa. Non resta dunque altra possibilità che situare la questione su Dio all'interno dell'ambito morale, riducendola alla prospettiva personale.

Kant nella sua critica della ragione pura procede verso la negazione di tutti quei tentativi che vogliono fissare delle prove razionali dell'esistenza di Dio. La ragione non è in grado di determinare se Dio esista oppure no. Questa riflessione se ha come pregio l'allontanamento del mistero di Dio dalle manipolazioni dell'uomo, successivamente porterà ad un progressivo disinteresse per il problema di Dio e le questioni ultime.

Secondo Kant il pericolo dell'astrattezza nella conoscenza di Dio può essere evitato solo attraverso il riferimento all'imperativo categorico della legge morale che è presente nell'uomo, che è la voce di Dio parlante con autorità inconfutabile alla coscienza dell'uomo. Questo è un postulato che non è necessario dimostrare. In questo modo la questione di Dio viene recuperata all'interno della seconda critica (potremmo dire che questa rappresenta la vera metafisica di Kant), ma Dio qui è semplicemente un postulato.

Se la legge morale postula il legislatore questo viene postulato come esigenza della coscienza morale e non come suo fondamento e norma. Nel caso questo avvenisse l'azione dell'uomo risulterebbe determinata da un fattore a lui estraneo, per cui verrebbe privata di quella autonomia che sola è in grado di legittimare la sua validità.

Questa fondazione della morale sullo stesso uomo (il criterio e la norma sono collocati nello stesso uomo), porta in definitiva ad una negazione della morale stessa: l'uomo agisce per se stesso e per i propri interessi. Kant si rende conto della presenza

di un principio cattivo nella persona però risolve la questione tramite l'idea di progresso continuo. È assente dal suo pensiero la miseria dell'uomo decaduto che è in continua lotta tra l'uomo antico e l'uomo nuovo.

L'antropologia kantiana è connotata da un ingenuo ottimismo. La fede in questa prospettiva viene ridotta all'ambito morale, la questione di Dio è sostituita dagli ideali etici con cui l'uomo sacralizza la propria vita; tutto ciò che non ha relazione con l'azione viene veduto come questione esteriore. In questo modo si elimina ogni possibilità di discernere le questioni di fede, ogni realtà che non sia etica non è che un suo surrogato, e come tale va eliminato. La stessa cristologia kantiana è ridotta all'ambito morale, Gesù è colui che incarna il bene morale, si presenta come la perfezione morale dell'umanità, ma tutto ciò si trova già nella nostra ragione. L'uomo deve conformarsi a Gesù, però il Gesù di cui qui si parla non è quello della storia, ma è l'espressione emblematica dell'idea razionale dell'etica.

2.4. Ritschl e la sua scuola

Dopo che l'idealismo tedesco aveva tentato di superare la separazione tra il finito e il non finito, elaborando una filosofia ed una teologia che riuscisse nuovamente ad affrontare seriamente il problema della verità, si ripresentò sulla scena un nuovo movimento che riproponeva il ritorno a Kant. Hegel aveva tentato di affermare la verità in rapporto con la realtà totale, e in questa linea si inseriva il cristianesimo come mediatore della verità su Dio, sul mondo e sull'uomo. Ma questa nuova filosofia (neo-kantismo) e teologia (ritschliana) osservavano il tentativo dell'idealismo di ricreare una sintesi come fallita. Seguendo Kant questi autori riaffermarono che le categorie del finito non potevano essere applicate al divino. Di fronte a questa situazione i ritschliani escludevano una nuova sintesi, ma richiedevano di rimanere nel limite del finito.

La teologia di Ritschl si pone allora due compiti:

• Il primo consiste nello studio storico delle Scritture e dei riformatori. Il metodo applicato è quello storico-critico. Se questa metodologia ha il pregio di considerare il testo nella sua valenza storica ha però il difetto di omologare questi documenti ad un qualsiasi altro testo di cultura. Il cristianesimo è affrontato come grandezza culturale. Attraverso i risultati ottenuti dall'indagine si può contribuire allo sviluppo della cultura.

• Il secondo fattore riguarda l'ambito della religione e questo è individuato nel sostegno all'ambito morale. L'etica kantiana, attraverso la quale noi abbiamo la certezza della nostra dignità, viene integrata con l'ambito religioso, il quale la sostiene. La religione ci da la forza di realizzarci come persone morali.

I due aspetti della teologia ritschliana sono dunque la ricerca scientifica e la realtà morale. I ritschliani e i neo-kantiani rinunciano quindi ad un modello di verità impostato secondo la logica dell'hegelismo e lo riducono alla questione morale. Il problema della verità è sostituito dalla risposta morale, l'ontologico con l'etico. Il

cristianesimo non più letto come mediazione della verità si riduce a rendere possibile l'etica. Ritschl si inseriva pienamente in quella che era la vita culturale del tempo, con essa perseguiva le stesse finalità, e nei confronti di essa, in quanto teologo, aveva delle responsabilità. La sua teologia è una teologia della cultura, è il tentativo di integrare ciò che faceva parte della concezione del tempo con l'azione di Dio nella storia. In questa forma di pensiero, come Barth mostrerà successivamente, Dio è ridotto ad un'esigenza dell'uomo, serve per completare un modo di intendere il mondo che ha come punto di partenza l'uomo.

Hermann fu il primo rappresentante della scuola ritschliana. Ricordiamo che un gran numero di teologi aderirono ad essa, e che non rivestirono solo un ruolo fondamentale nelle università, ma anche all'interno della politica del momento, tanto è vero che il manifesto firmato dai 93 intellettuali in favore della politica bellicista dell'imperatore, Guglielmo II, riporta molti dei loro nomi. Hermann non fu un diretto discepolo di Ritschl, ma lo conobbe e apprezzò attraverso lo studio dei suoi testi.

La teologia di Hermann si pone sulla stessa linea di quella del suo maestro, anche se la nuova situazione culturale lo costrinse a porvi alcune correzioni. La differenza principale tra i due studiosi fu il *Sitz im Leben;* se per Ritschl le scienze della natura potevano ancora essere considerate come mezzo per raggiungere la pienezza dell'uomo, per Hermann esse erano divenute una minaccia dell'ambito morale, in quanto stavano sempre più penetrando ogni ambito. Di fronte a questo nuovo clima culturale Hermann procede verso una progressiva interiorizzazione e spiritualizzazione del dato cristiano.

Sia in Ritschl sia in Hermann l'evangelo entra in causa per rispondere a quelli che erano i vuoti lasciati dallo svolgimento della loro riflessione. Per entrambi il punto di partenza è quello della situazione culturale dell'ottocento e la morale era quella degli ambienti colti del tempo. Ma questo Dio, che ha una funzione complementare rispetto alle nostre esigenze, è ancora veramente Dio? Non è forse soltanto la proiezione degli ideali e delle necessità dell'uomo?. Nella seconda edizione della Lettera ai Romani, Barth avrebbe risposto affermativamente a queste domande.

2.5. Da Ritschl in poi

Dedichiamo una breve attenzione anche a Troeltsch, e più precisamente alla sua concezione della storia. La sua filosofia della storia si qualifica per l'atteggiamento negativo nei confronti dello "storicismo", caratterizzato dal relativismo nei confronti della storia. Lo storicismo è semplice osservazione della storia del passato, non ha più nulla a che fare con la storia presente, non si propone di agire all'interno della storia con delle decisioni nel presente. Troeltsch tenta di superare questa riduzione attraverso la domanda sul fine della storia. Sarebbe questo fine a determinare lo svolgimento della storia, anche se noi non possiamo conoscerlo. Quello che però ci è possibile è la nostra situazione attuale, all'interno della quale possiamo ipotizzare

delle previsioni e delle scelte per il futuro. Noi non siamo dei semplici osservatori, attraverso la nostra situazione particolare possiamo orientarci verso il fine stesso della storia. Per questo egli considerò fallito il tentativo intrapreso nell'*Ethik* di Hermann, in quanto questa risente del formalismo kantiano, e perciò non è in grado di assumere quella che è la situazione determinata, non è in grado di garantire una sufficiente considerazione alla coscienza situata.

Oltre agli sviluppi che stavano avvenendo all'interno della stessa scuola ritschliana, vi furono nuove scoperte che provocarono la fine di quella sintesi che era tipica della teologia liberale tra cultura e fede. Tutte queste nuove sollecitazioni formarono quel terreno che permetteranno all'inizio del XX secolo la grande scoperta barthiana e della teologia dialettica. Tutte queste nuove posizioni dichiararono la fine della teologia dialettica poiché la superarono sullo stesso terreno in cui essa aveva svolto le sue ricerche.

Riportiamo tre di queste nuove acquisizioni che mutarono la situazione della teologia:

• Ritschl ebbe il merito di riportare al centro dell'attenzione teologica il discorso sul regno di Dio, tematica che nella prima metà del XIX secolo occupava un posto marginale. Ma questo regno veniva pensato in modo totalmente non escatologico. Tutta la prospettiva dell'apocalittica giudaica, in cui si collocava la predicazione da parte di Gesù del regno, era considerata priva di ogni importanza. La sua realtà si identificava con le parole di Luca 17,20-21: «... Il regno di Dio è dentro di voi». Esso è dunque una realtà interiore, ed ha come compito quello di portare la comunità degli uomini ad una pace terrena da realizzare attraverso l'ambito etico. Acquistano importanza le parabole del seme (Mc 4; Mt 13), come spiegazione di una sua progressiva evoluzione storica.

Il tentativo di un superamento di questa impostazione è stato avanzato dalla riscoperta dell'orizzonte escatologico della predicazione di Gesù. Weiss e Schweitzer, che potevano contare su una rinnovata analisi del materiale neo-testamentario contro i maestri della teologia liberale affermano l'assoluta dimensione escatologica del regno di Dio. Quindi il regno di Dio non va più interpretato in chiave morale ed intramondana. Weiss se da un lato riconobbe a Ritschl il merito di avere riportato il discorso sul regno di Dio al centro dell'attenzione, dall'altro lo critica per averlo ridotto alla sua concezione di tipo kantiano e idealistica. Il concetto di regno tipico della predicazione di Gesù non equivale a quello proposto da Ritschl; la visione di Gesù non va ricavata attraverso le categorie della filosofia moderna, ma tramite una lettura storico esegetica che ne permetta la ricollocazione all'interno del suo ambito vitale.

Da questa lettura risulta che la predicazione di Gesù è profondamente segnata dalla coscienza del regno di Dio come realtà escatologica, sopramondana. Gesù inserito nell'ambito dell'apocalittica giudaica, dove l'attesa della fine si caratterizza attraverso la netta contrapposizione tra il regno di Satana e quello di Dio, vede l'imminente irrompere di Dio nella storia come realizzatore del suo regno, come colui che pone fine a tutti gli elementi che sono ad esso contrari. Questo regno sta per irrompere nell'immediato futuro. Tutta l'azione di Gesù è motivata da questa concezione del

regno, la sua etica si fonda su questa prospettiva escatologica (questo è il motivo per cui la prospettiva di Weiss è stata denominata "escatologia conseguente").

La predicazione di Gesù non si inserisce nella prospettiva di un *eschaton* immanente alla storia, non è il portatore di un messaggio di ottimismo per l'evoluzione morale dell'umanità, il suo messaggio è quello della fine imminente. Secondo Weiss la riduzione di Gesù a maestro di morale era già avvenuta alle origini del cristianesimo; già all'interno della Scrittura assistiamo ad una progressiva disescatologizzazione del suo messaggio (a detta di Weiss in Paolo è già presente quanto Giovanni porterà a compimento).

La chiesa primitiva di fronte al mancato adempimento della venuta apocalittica aveva riconvertito il cristianesimo alle categorie greche, e facendo questo ha innescato un processo di progressiva umanizzazione e idealizzazione della predicazione sul regno. Il regno di Dio si trova collocato alla fine della storia come compimento della storia dell'umanità, come conclusione del processo evolutivo che caratterizza l'umanità. Ma nel messaggio di Gesù non c'è nessun elemento che possa legittimare una tale concezione, il regno di Dio è stato predicato da lui come assoluta trascendenza.

• R. Otto ripropose nella sua opera, che venne pubblicata nel 1917, il sacro come categoria autonoma, oltre ogni sua identificazione con l'ambito morale e razionale[8]. Il sacro così inteso viene definito come "Das Numinose", ed ha un duplice aspetto:

– il primo è quello del "Mysterium tremendum", in questa accezione il sacro è l'altro in senso assoluto.

– il secondo aspetto è quello del "Fascinans", è la sua capacità di attrarre di essere seducente.

Questi due aspetti del sacro formano un tutt'uno, un'unità, essi non possono essere separati. Soprattutto per quanto riguarda il primo aspetto, *mysterium tremendum,* Otto sottolinea come la teologia liberale, e in particolare la sua critica si pone nei confronti di Ritschl, avesse dimenticato questo aspetto del mistero di Dio. Contro di lui riafferma il lato oscuro della religione, aspetto che impedisce una sua identificazione con la morale. Otto, soprattutto per quanto riguarda la sua riscoperta del lato irrazionale-numinoso contenuto nell'annuncio di Gesù, aveva riproposto dei contenuti e delle conoscenze che erano stati propri anche della ricerca di Weiss e Schweitzer.

• Vi fu una riscoperta di Lutero. Vennero riproposti scritti fino ad allora inediti e si avviarono nuovi studi sul padre della riforma. Lutero da oggetto di venerazione e di culto tornò ad essere fonte viva della teologia.

Il recupero della prospettiva escatologica, della realtà del divino e del grande riformatore imponeva alla riflessione teologica il compito di elaborare una nuova teoria. L'epoca moderna con la sua impostazione metafisica si era conclusa con la critica kantiana, questa però aveva lasciato aperto un nuovo spazio per il discorso su Dio

---

[8] R.OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale,* tr. it., Feltrinelli, Milano 1966.

all'interno dell'ambito morale, ed era sta quella la via assunta dalla teologia liberale. Ora che anche questo baluardo è caduto, si profila sempre più forte l'idea che ogni tentativo di parlare di Dio a partire dall'uomo è fallimentare.

La teologia non può più parlare di Dio nel modo in cui lo ha fatto fino a questo momento; ci si deve chiedere se sia ancora possibile un discorso su Dio e, se sì, a quali condizioni. È in questa nuova situazione di pensiero che si inserisce la ricerca di Barth, che, dopo una prima fase di adesione al pensiero dei suoi maestri (scuola di Marburgo – Hermann), riuscì a realizzare quella svolta che influenzerà tutta la teologia del XX.

3. LA RISURREZIONE DEI MORTI

3.1. I primi scritti barthiani

I primi scritti barthiani possono essere considerati come una testimonianza delle diverse questioni che attraversavano in quel periodo la sua teologia[9]. In *"Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit"*, l'allora ventitreenne studente decise di affrontare la questione del rapporto tra la teologia moderna e la predicazione[10].

La conclusione è che coloro che si sono formati alla scuola ritschliana percepiscono una frattura tra le due entità. Partendo da una situazione riconosciuta come esistente, l'autore tentò di risalire all'origine del problema attraverso una delineazione dei tratti essenziali della teologia dei suoi maestri, e quindi anche sua. Da un lato elemento caratteristico è l'individualismo religioso, dall'altro il relativismo storico (si deve dedurre che Barth per quanto fosse in linea con il maestro Hermann avesse accolto l'elemento in questione da Troeltsch).

È nella funzione di pastore che la sua formazione teologica comincia a dare i primi segni di inadeguatezza, infatti, l'attività pratica lo costringe a rinunciare a quelle verità formali che l'etica dei suoi maestri aveva asserito. Il contatto quotidiano con la sua comunità lo costringe ad accorgersi che le persone andavano raggiunte là dove si trovavano effettivamente i loro bisogni; non si doveva iniziare da discorsi teorici generali, ma dalla riflessione sulle esigenze concrete. È di fronte a questa nuova situazione che Barth si accostò al socialismo religioso, in quanto si orientava maggiormente verso il concreto storico.

---

[9] Per questo capitolo, oltre ai testi già citati, vedi: M.C. LAURENZI, *Esperienza e rivelazione*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983 [in seguito EeR]; K. BARTH, *La risurrezione dei morti*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1984 [in seguito RdM]; R. BULTMANN, *"La resurrezione dei morti" di Karl Barth*, in *Credere e Comprendere*, tr. it., Queriniana, Brescia 1977, pp. 49-76.

[10] Secondo H. ZAHRNT, «il rinnovamento della teologia protestante nel XX secolo è derivato come risultato dall'ufficio primario della chiesa, dall'annuncio».

Attraverso i suoi principali esponenti, L. Ragaz e H. Kutter, il socialismo religioso affermava la necessità di un ritorno alla vita immediata: bisogna inserirsi completamente nella storia, in quanto è lì che si esplicita il regno di Dio. La socialdemocrazia veniva indicata come quel movimento storico che avrebbe realizzato questo regno nel mondo. Barth ritiene importanti le richieste del socialismo religioso, però fatica ad instaurare un rapporto diretto tra esse e l'evangelo. E questo, in lui, è causato dalla coscienza di trovarsi di fronte a due ordini di realtà: da una parte quella concreta, con tutti i suoi condizionamenti e, dall'altra, quella di Dio che con questi condizionamenti a poco a che fare.

Gli anni che precedono immediatamente la guerra vedono Barth dedicarsi alla predicazione; ed è proprio questa occupazione che lo porterà alla svolta degli anni successivi. Accanto alle due tematiche tipiche, fino a quel momento, della sua teologia , ne emerge una terza, che diventerà sempre più importante nel suo pensiero: è quella che invita a non sopravvalutare l'impegno umano in rapporto all'azione di Dio e al compimento della sua volontà nella storia.

Nelle prediche del 1914, le tematiche trattate permangono quelle dell'anno precedente, tuttavia, si delinea una maggior attenzione all'ambito prettamente teologico. Soprattutto per quanto riguarda il regno di Dio, che fino a questo momento era stato considerato come un tema piuttosto pacifico, proprio per le posizioni del socialismo religioso, si apre una nuova questione. Ora esso diventa elemento di domanda[11].

Lo scoppio della guerra portò Barth a rendere esplicita la svolta che già si stava delineando. L'adesione dei teologi liberali e della socialdemocrazia al conflitto lo portarono a ripensare a fondo tutti gli elementi che fino a quel momento avevano fatto parte della sua teologia[12]. L'adesione degli intellettuali alla politica bellicista pone fine a tutta una cultura, quello che era accaduto metteva in mostra che la ragione era soggetta ad errori e questo significava che il suo ruolo andava ridimensionato. Lo stesso coinvolgimento della socialdemocrazia mostrava che l'alone religioso che gli era stato attribuito andava ora rimosso.

---

11 «Ora invece il problema si pone: parlare di Dio è una cosa "seria", non scontata; non si ha a che fare con una realtà a noi familiare, ma si tratta di contrasto e di lotta, non di semplice conferma di ciò che c'è. Parlare di Dio non significa più analizzare le condizioni a priori della coscienza, ma muoversi su un terreno inesplorato, attraverso tentativi di cui l'esito è sconosciuto... La fede cristiana viene dunque intesa come un atteggiamento la cui giustificazione non ha evidenza piena, e presuppone attesa e fedeltà (80), attenzione (84), volontà alla scuola di Dio (87)... Il punto di maggior difficoltà è la "croce" di Gesù Cristo, da noi percepita come un "assurdo" in rapporto alla forza e al dominio attribuiti a Dio... Il mondo è nel complesso l'opposto del regno di Dio» (EeR, pp. 62-64).

12 «Nella catastrofe della guerra l'uomo resta prigioniero, e qui riconosce il proprio limite, mentre Dio è fonte di salvezza e dà significato al mondo. "Per quanto la nostra vita abbia ricevuto un contenuto eterno, tuttavia percepiamo dolorosamente la lacuna che ci sarà sempre tra noi e Dio" (586). Tutti i tentativi umani di salvezza risultano drasticamente ridimensionati in questa prospettiva. Si apre perciò la strada al riconoscimento di un dualismo che attraversa l'intera condizione dell'uomo: "Viviamo ormai in due mondi, quello che inizia con le parole: oggi è nato un Salvatore! E l'altro in cui si dice: oggi dovete sparare, battervi uccidervi, uccidere per la potenza e l'onore della patria ..."» (EeR, p. 72).

Oggetto di critica furono anche il socialismo cristiano e le chiese cristiane. Nessuno era sopravvissuto a questa critica, se da una parte, contro i teologi liberali, si mostrò che non erano i princìpi formali a muovere la realtà, dall'altra vennero ridimensionati tutti quei movimenti storici che si ritenevano portatori dell'assoluto. Gli uomini non si trovano al di sopra, ma dentro questo complesso di fattori, che non possono trascendere se non illusoriamente. Questa è la base di una concezione non religiosa della vita, della morale, della politica che sa vedere i motivi reali da cui nasce un'azione, e non li camuffa ideologicamente. D'altra parte è anche ciò che da un serio contenuto e una misura realistica a qualunque progetto di intervento storico ed è il fondamento per rivelare il senso del "credere", proprio delle confessioni cristiane.

Il nuovo problema teologico che in quel momento si poneva era come fosse possibile riconoscere la rivelazione in rapporto ai fatti. Una manifestazione storica della rivelazione (ciò che la rende conoscibile) deve avvenire in quanto tale nella forma e secondo il linguaggio proprio dell'ordine empirico, ma, e qui nasce la questione, questo non lascia spazio ad alcun elemento di trascendenza. Un nostro "concetto" teologico non può avanzare pretese conoscitive nel campo della realtà di Dio.

Per rispondere a queste domande il pastore di Safenwil avrebbe dovuto ricorrere a nuove forme di pensiero. Una di queste fu individuata nel lavoro di Ch. Blumhardt. In questo teologo era ben presente la distinzione tra la rivelazione e l'esperienza; egli non identificava l'azione di Dio con quella del mondo, ma affermava la netta distinzione tra i due ambiti: "Il mondo è mondo, e Dio è Dio!". Tuttavia l'affermazione della indipendenza di Dio dalle realizzazioni della storia non significava una mancanza di rapporto tra i due poli.

L'inizio di una storia all'interno della storia viene da lui affermato, però questa non si identifica con quella empirica, ma si pone ad un livello più profondo. Attraverso Gesù noi sappiamo che questa storia è già iniziata e quindi sappiamo che Dio, pur non identificandosi con le nostre vite, è in rapporto con noi. L'uomo, cosciente, attraverso la storia di Gesù, di questo agire di Dio nella storia, vede trasformato il suo agire in quanto ora è mosso dall'attesa di Dio. Attraverso questa forma di pensiero avvenne il recupero da parte di Barth dell'importanza della Scrittura. Infatti l'elaborazione delle categorie di Blumhardt lo portarono a ritrovare una presenza particolare di Dio all'interno della parola biblica; nel vangelo il linguaggio umano viene utilizzato con una efficacia particolare. Vi è quindi un linguaggio che è linguaggio umano che viene identificato nel vangelo con la parola di Dio, e che possiamo riconoscere come dotato di una forza capace di modificare ogni cosa esistente[13].

---

13 «Dunque studi biblici: questo è stato l'inizio... da quel momento in poi leggemmo i testi biblici alla luce della premessa che in essi ci parlino dei testimoni di quel Dio, che vuol impadronirsi dell'uomo, per diventare il suo Dio»: è la testimonianza di Thurneysen a conferma di questa "scoperta" del linguaggio biblico nel 1916. Dello stesso anno è la decisione di Barth e Thurneysen, di rivedere le proprie basi teologiche, e non è certo casuale la coincidenza con il nuovo problema della parola nella Bibbia... Nella Bibbia c'è un nuovo mondo... Né con la serietà della nostra fede, né con la profondità e la ricchezza della nostra esperienza, ci siamo guadagnati il diritto di una simile risposta... Dobbiamo confessare apertamente a noi

L'impostazione blumhardtiana, fatta propria da Barth, mette in luce che gli uomini nella storia non possono fare propria l'azione di Dio, essi devono mettersi in ascolto e agire senza un atteggiamento volontaristico. Si tratta di vedere la venuta del regno e mettersi in sintonia con tale visione. Tuttavia, nonostante gli aspetti positivi che questa posizione ha introdotto per la nuova riflessione barthiana, permane la domanda iniziale di come sia riconoscibile e distinguibile all'interno di una realtà empirica la rivelazione. Il commento della lettera ai Romani del 1919 evidenzia la permanenza di questo dualismo. Il punto centrale di questo commentario può essere ritrovato nella concezione della "fedeltà di Dio"[14].

Attraverso la rivelazione l'uomo ritrova il suo legame con l'origine, essa spezza quell'isolamento che lo relegava all'ambito empirico e che lo separava da Dio. Vi è ora una forza che rigenera il mondo dal suo interno, anche se questo non è oggetto di constatazione naturalistica; noi possiamo solo metterci in attesa e lasciare che accada[15]. L'uomo è immerso nel mondo empirico e all'interno di questo vi è una forza, non empirica, che agisce per salvarlo e per dargli una nuova esistenza. Ma com'è possibile che questa forza agisca nell'ambito empirico mantenendone la trascendenza? Questo non significa una non efficacia? Una incomunicabilità? Come possono i due ambiti essere separati eppure uniti? Il dilemma che si era posto a Barth nella redazione della prima edizione della lettera ai Romani lo portarono a riprendere lo studio di questo e altri testi paolini, tra cui l'esegesi di 1Cor 15. Il nuovo lavoro svolto sulla lettera ai Romani va collocato tra l'autunno del 1920 e l'estate del 1921, e questo può essere considerato come l'applicazione delle ulteriori ricerche che erano state svolte in quel periodo.

Nel 1919 Heinrich Barth, fratello di Karl, tenne una conferenza dal titolo "Conoscenza di Dio. Qui si affermava che la funzione dell'origine fosse quella di mettere in crisi il dato empirico, fosse un'interpellanza che veniva posta dall'esterno

---

stessi che con questa risposta andiamo molto al di là di noi stessi... La ragione ultima di tutto questo è il fatto che nella Bibbia non si esprimono in ultima analisi "i pensieri esatti dell'uomo su Dio", ma "i pensieri di Dio sull'uomo", si parla di qualcosa di "nuovo", che può essere afferrato come realtà, non come concetto» (EeR, pp. 110-112).

14 «Si tratta di una forza proveniente da Dio, nella risurrezione di Cristo dai morti. È ciò che sta dietro di noi, che non ha niente a che fare con tutto ciò che noi siamo, pensiamo, facciamo... La nostra causa è la nostra conoscenza di Dio realizzata in Cristo: in lui Dio non ci si avvicina oggettivamente, ma immediatamente e creativamente, in lui non solo guardiamo, ma *siamo visti*, non solo comprendiamo, ma *siamo compresi*, non solo afferriamo, ma *siamo afferrati*"(EeR, 118-119).

15 «"Esperienza" dei fatti relativi alla fede si ha dunque solo in senso molto specifico: "non un gridare della nostra anima per forza propria, non per uno slancio religioso da parte nostra..., ma semplicemente un nostro far eco al grido del nostro fratello primogenito, il Messia"; e d'altra parte non un'affermazione che la realtà, così come è, sia la realtà di Dio, ma un "guardare a ciò che attualmente è invisibile in noi e nelle cose"» (EeR, p. 124). «C'è un "nucleo segreto" della realtà, dotato di forza espansiva e capace di ristrutturare secondo i propri principi tutto il mondo materiale e storico; esso coinvolge anche le iniziative umane, senza che queste abbiano il punto di vista totale, la coscienza esplicita del movimento in cui sono inserite. Perciò l'azione di Dio nella realtà è oggetto di annuncio non di una scoperta...» (EeR, p. 132).

affinché l'uomo rispondesse. Per Heinrich l'esserci di questa domanda era la prova della presenza di una dimensione originaria, divina, e non semplicemente una valutazione razionale della realtà da parte dell'individuo.Attraverso le categorie fornite da questa riflessione Barth avrebbe potuto rivedere le idee del primo commentario all'epistola ai Romani, potremmo dire che la riflessione assume un carattere più strettamente filosofico. Ora l'idea dell'efficacia e della forza dell'azione di Dio è sostituita con quella dell'origine. Dio ora viene veduto come colui che afferma il mondo, ma nello stesso momento in cui lo afferma lo nega. Attraverso la sua posizione nel mondo Dio si pone come limite del mondo. La conferenza che Barth tenne in quello stesso anno, il cristiano nella società, esponeva queste acquisizioni[16].

A questo punto si prospetta con chiarezza un'alternativa: o Barth rinuncia alla reale esperienza del finito, che come tale non può trascendersi, e non può includere nell'ordine dei fatti elementi di ordine diverso (perché li ridurrebbe a se stessa), oppure, svolgendola coerentemente, rinuncia alla funzione rivelativa della "crisi", organicamente connessa all'"origine" che la provoca. È chiaro che ormai l'orientamento barthiano tende alla prima delle due alternative.

3.2. F. Overbeck e la svolta dialettica

Attraverso la lettura di Overbeck, con la sua contrapposizione tra cristianesimo primitivo (Urchristentum) e cristianesimo storico, Barth riuscì ad argomentare la sua svolta dialettica, qui quella contrapposizione viene applicata al rapporto rivelazione storia. Per Overbeck ciò che è importante è il momento originale, ciò che ancora non si identifica con la storia particolare; esso non riguarda il tempo, in quanto non indica ciò che sta prima, ma ciò che è originario. Tutta la produzione dell'uomo non è altro che travisamento di questo momento fondante.

L'impossibilità di mettere assieme il finito con la realtà divina porterà Barth ad assumere pienamente la prospettiva di fondo di questo autore, con la conseguente separazione delle due realtà. Il cristianesimo andrà sempre più identificandosi con l'escatologia. Il regno di Dio non è più una realtà presente all'interno della storia, ma una realtà escatologica. Non desterà dunque stupore la frase che egli pronuncerà nella seconda edizione del commentario all'epistola ai Romani, e che ha avuto tanto successo:

---

16 «La novità è nel rapporto tra i due poli, la verità nell'errore e "nella menzogna", la "giustizia" nel mare dell'ingiustizia" (27). All'inizio si constata la tensione dei due elementi: "Cristo il Salvatore è presente, altrimenti non ci sarebbe la domanda che è il senso segreto di tutti i movimenti del nostro tempo... Ci sono domande che noi non potremmo porre, se non ci fosse già una risposta" (28). D'altra parte questa presenza non va intesa come una realtà empirica,... Esser posti in rapporto all'"originario" (35) non è una possibilità nelle mani dell'uomo, poiché il riferimento a Dio dipende dal "movimento di Dio"... esperienza del finito e promessa della salvezza sono collegate, e questa è la novità della posizione barthiana nei confronti di R1» (EeR, pp. 168-169).

«Un cristianesimo che non è in tutto e per tutto e senza residui escatologia, non ha niente da fare con Cristo. Uno spirito che non è in ogni attimo del tempo rivolto alla nuova vita sorgente dalla morte, non è in nessun caso lo Spirito Santo. "Poiché quello che è visibile è temporale" (2Cor 4,18)»[17].

A partire da questa forma di pensiero, nell'esegesi della prima Corinti, del 1924, Barth può procedere nella caratterizzazione dell'azione di Dio tramite il carattere escatologico della sua azione in Gesù Cristo, ciò in riferimento alla risurrezione dei morti. In questa lettera, egli vede l'apostolo opporre ad un'escatologia collocata alla fine di un processo storico lineare un'escatologia in perenne rapporto dialettico con la realtà.

Secondo Barth le realtà ultime non si riferiscono «alla storia finale [Endgeschichte] nel senso di storia conclusiva [Schlussgeschichte]», in quanto una storia di questo tipo non ha niente a che fare né con la prospettiva di 1Cor 15 né con quella del NT. Infatti, per lui, all'interno della bibbia l'eternità «è l'eternità di Dio, cioè la signoria, il regno di Dio, l'assoluta superiorità che gli appartiene...», e quindi questa eternità non è l'eternità del mondo, della vita, ma «la loro costitutiva finitezza». Se l'escatologia è posta alla fine della storia viene spogliata di ogni sua valenza vitale in quanto la fine della storia permane nella storia, e quindi non ha alcun potere sulla storia.

4. Analisi dell'esegesi Barthiana

4.1. Introduzione

Il tema centrale che permette di sintetizzare la questione dell'escatologia (del "da Dio"), è la risurrezione. Con essa sta o cade tutta la realtà cristiana. Se non ci fosse risurrezione dei morti allora anche l'intera realtà cristiana non avrebbe più alcun senso. Paolo individua in essa il centro del messaggio apostolico, una metodologia della predicazione apostolica. I Corinti erano disposti a riconoscere la risurrezione di Cristo, ma non ne riconoscevano il carattere vitale per la loro vita; essa rappresentava un elemento tra gli altri e rimaneva situata nel passato. Tra la risurrezione dei morti e la risurrezione di Cristo non vi era nessun legame. Di fronte a tale posizione Paolo ribadisce l'importanza della connessione, in quanto è solo a partire da essa che possiamo essere inseriti, o meglio siamo già inseriti, anche se non lo sappiamo, in quella tensione tra un già e un non ancora che ci riguarda vitalmente.

I Corinti di fronte alla novità dell'annuncio, continuano a vivere della loro fede. Ma questa loro fede sottintende una profonda illusione, essa non è in grado di superare

---

17 *L'epistola ai Romani*, p. 295.

una grande questione: quella che nella lettera ai Romani è chiamata la linea della morte (tra la vita e la vita sta la morte). Questa rappresenta la fine di ogni comunicazione diretta, e quindi il tutto ora è a partire dallo ἀπό τοῦ θεοῦ (da Dio), e da questa sintesi del "da Dio" che è la risurrezione. Il cristianesimo non è una religione, nemmeno una religione particolare, esso è una realtà che vive unicamente del suo oggetto ἀπό τοῦ θεοῦ, il quale trova il suo contenuto rivoluzionario nella risurrezione.

Nel suo commentario, "la risurrezione dei morti", contro l'esegesi contemporanea, che vedeva nei capitoli della prima lettera ai Corinti un insieme di argomenti tra loro sconnessi, Barth afferma fin dall'inizio la profonda un'unità dello scritto. Ciò che gli permette di rintracciare questa unità è la sua esegesi, diretta a rintracciare il tema, il filo rosso che conduce e struttura ogni discussione particolare. Questo elemento decisivo è il capitolo 15, il capitolo della risurrezione dei morti[18]. Ed è a partire da questa ipotesi di lavoro che Barth si appresta ad iniziare la lettura di 1Cor 1-14, e ad affermare che, se realmente quella dovesse reggere, questa rappresenterebbe l'autentico commento dell'epistola.

4.2. Il senso dell'itinerario paolino

Barth, fin dall'inizio del suo commentario, ci mostra chiaramente quale è la strada che, secondo lui, Paolo ha intrapreso nel redigere questa lettera. Di fronte a una comunità dotata sotto ogni aspetto, l'apostolo individua un grande pericolo. Il pericolo che il fondamento della fede sia sostituito dalla propria percezione della fede, ciò che è "da Dio" (4,5), da ciò che è dall'uomo.

Nei primi quattro capitoli l'attenzione è posta sulla distinzione tra l'uomo religioso e il cristiano. La situazione a cui Paolo si riferisce è la presenza di gruppi tra loro contrapposti all'interno della comunità. Di fronte a queste posizioni differenti, Paolo mette in luce come l'oggetto della fede non debba essere sostituito dall'adesione ai vari soggetti che se ne fanno portatori[19]. Il grande errore che i Corinti hanno commesso consiste nel non consentire a Dio di esercitare la propria libertà.

Di fronte ai testimoni che gli hanno comunicato il rapporto diretto tra Dio e l'uomo, e quindi la relazione libera di entrambi, essi hanno sostituito il messaggero al

---

18 «Esso costituisce non soltanto la conclusione e il vertice dell'intera lettera, ma anche il suo momento chiave, che la illumina nella sua interezza e la rende comprensibile - non dall'esterno, ma dall'interno - come un tutto unitario» (RdM, 7).

19 «La testimonianza di Cristo, innalzata in mezzo a loro come una bandiera, non è per nulla adatta..., ad essere trasformata in una cosa, in un'idea in un programma, in un'ostentazione di forza intellettuale e di eroismo spirituale... Il πρῶτον ψεῦδος, l'errore fondamentale della situazione dei Corinti, da questo punto di vista consiste, secondo Paolo, già nell'audacia, nella sicurezza e nell'entusiasmo della fede che anziché in Dio, essi hanno nella loro propria fede verso Dio e verso determinati capi ed eroi..."Il regno di Dio non consiste in un λόγος (in senso largo: in una condizione soggettiva dell'uomo), ma in una δύναμις (io intendo: nella libertà di Dio di essere e restare il Signore) (4,20). "Nessuno può porre un altro fondamento che non sia quello già posto: Gesù Cristo" (3,11)» (RdM, 10-11).

messaggio. Questo fatto viene individuato da Paolo con il fatto che l'uomo ha sostituito il suo sé, la sua comprensione della verità alla verità; ha dimenticato la provenienza di ciò che ha ricevuto per soffermarsi sul ricevuto.

Barth, parafrasando Paolo nei primi due capitoli, individua vari elementi come cause di questa situazione. Il primo (cap. 1), è rintracciato nella contrapposizione tra la sapienza (= stoltezza) dell'uomo e quella di Dio. Tutte quelle manifestazione di grandezza (manifestazioni che vengono da lui definite con il termine moderno di religiosità), probabilmente presenti in modo eminente tra i Corinti, sono da considerare follia, stoltezza. Ed è la testimonianza di Cristo che rende la sapienza dell'uomo stoltezza, in quanto è testimonianza della croce. E più ancora, risalendo al fondamento, è l'origine a cui rimanda la testimonianza che la contrappone a ciò che è dal mondo. Questa origine è: lo ἀπό τοῦ θεοῦ (da Dio!)[20]. Il secondo elemento è espresso nel capitolo 2. Esso vuole mettere in evidenza quella realtà che si evidenziò attraverso il modo in cui avvenne la predicazione iniziale ai Corinti da parte di Paolo; in quell'occasione egli mostrò di essere, semplicemente, il portatore della potenza di Dio, e non di un suo pensiero personale, il suo compito era di testimoniare l'oggetto, in quanto servitore dell'oggetto, e non di farsi padrone di esso. La conclusione (2,6-16), porta alle estreme conseguenze questi elementi. Questa sapienza di cui si parla è sapienza per i perfetti, però non si può accedere ad essa tramite percorsi esoterici, per averla abbiamo bisogno che Dio ce la doni[21].

4.3. L'etica in I Corinzi

Nei capitoli 5 e 6 la critica Paolina si sposta all'interno dell'ambito etico. Sono due le situazioni che vengono considerate, la prima riguarda un matrimonio illecito, mentre la seconda un membro della comunità che si è appellato al tribunale pagano per risolvere una questione nata al suo interno. Barth afferma che in questi capitoli Paolo

---

20 «Proprio in quanto sapienza di Dio la testimonianza di Cristo è avvolta in una totale segretezza, sottratta a chiunque la voglia capire e afferrare con baldanzosa ingenuità. Essa è la parola della croce (1,18), della salvezza che si trova presso Dio e che solo da Dio e sempre solo da Dio può giungere a noi... Davanti alla vitalità religiosa dei Corinzi la parola della croce, nella sua spietata negatività, deve svolgere la funzione di insopprimibile paradosso.... Questa parola suona affilata e tagliente quando Paolo afferma (1,17) che qualunque annuncio che presenti il vangelo come σοφία λόγου (come saggezza di vita, si potrebbe tradurre per rendere il senso), rappresenta una "evacuazione della croce di Cristo"...» (RdM, 14).

21 «Si tratta... della sapienza di Dio....ciò che nessun occhio ha veduto e nessun orecchio ha sentito e non è entrato in nessun cuore umano, questo , Dio ha preparato per coloro che lo amano!... Soggetto della conoscenza di Dio può essere solo Dio stesso: lo Spirito che Dio dona e che, come Spirito di Dio, scruta le "profondità di Dio", che egli solo può conoscere (2,10-11). Noi conosciamo ciò che da Dio ci è stato in Cristo il crocifisso perché siamo coloro che hanno ricevuto lo Spirito di Dio... Il presupposto insostituibile del parlare e dell'udire nella comunità cristiana è lo πνεῦμα, lo Spirito divino, lo Spirito santo, che da una parte apre la bocca e dall'altra apre le orecchie. Il terzo escluso è invece quella sapienza su cui si intrattiene non lo Spirito con lo Spirito, ma l'uomo con un altro uomo» (RdM, 17).

non si trova di fronte, come prima, alla presunzione dell'uomo religioso, ma all'ambito degli impulsi della vita fisica. Tuttavia pur essendo realtà che si collocano su dei piani differenti hanno una loro profonda unità, in quanto il contenuto dei primi capitoli va inteso anche in senso etico, mentre per quanto riguarda quest'ultimi la mancanza di conoscenza svolge un ruolo essenziale. "Non sapete?" è la domanda che Paolo pone frequentemente nel corso della sua esposizione (5,6; 6,2.9.15.16.19).

In entrambi i casi si è dimenticato il profondo mutamento che la realtà cristiana introduce sia nell'ambito del pensiero che in quello dell'azione[22]. Le cause di tutto ciò vengono esplicitate soprattutto in relazione al primo caso; Paolo utilizza per il suo intento, l'espressione Πάντα μοι ἔξεστιν (tutto mi è lecito - 6,12), integrandola subito dopo con οὐ πάντα συμφέρει (non tutto mi è utile - 6,12). Successivamente passa ad esplicitare perché e quali sono i limiti che mi sono posti. L'uomo è ventre, ma è anche corpo; e in questa sua dimensione corporea-vegetativa è creato da Dio e a Lui è destinato.

E mentre il ventre è soggetto alla corruzione e quindi alla morte, per quanto riguarda il corpo esso spetta al Signore che Dio ha già risuscitato, e con Lui risusciterà anche noi[23]. Anche in questi capitoli si è nuovamente presentata «la spada fiammeggiante dell'ἀπό τοῦ θεοῦ (del: da Dio)», che viene a mettere in discussione il «tutto mi è lecito». Se già da subito Paolo aveva aggiunto «non tutto mi è utile», ora ha anche reso esplicito ciò che limita la mia arbitrarietà.

Vi è dunque un filo rosso che collega questi primi sei capitoli e che permette di affrontare e giudicare le diverse situazioni che man mano si presentano. «Di nuovo abbiamo intravisto nelle sue linee essenziali e da una nuova angolazione qualcosa di ciò che Paolo nel capitolo 15 annuncerà come ἀνάστασις νεκρῶν, come risurrezione dei morti»[24].

Nel capitolo 7 Paolo si trova di fronte a delle correnti ascetiche che negano il matrimonio. Come abbiamo appena veduto l'ambito della sessualità era ricco di pericoli per il cristiano, non desterà quindi stupore il fatto che vi siano dei gruppi che predicano un'ascesi totale nei confronti di questo aspetto della vita umana. La situazione di Paolo viene indicata da Barth come difficile, in quanto vede in lui un asceta che probabilmente condivideva gran parte delle loro idee.

---

22 «E i Corinzi dimenticano, in un caso e nell'altro, che la comunità cristiana, tanto dal punto di vista del logos che da quello dell'ethos, costituisce la crisi dell'uomo naturale spontaneo... Dove c'è la comunità, qualcosa di fondamentalmente diverso e di nuovo entra sulla scena» (RdM, 19).

23 «I nostri σώματα, la nostra corporeità, in quanto opera e proprietà di Dio (ovviamente invisibile, come tale, qui ed ora) sono membra del corpo del Cristo risorto, un solo spirito con lui. Ma la prostituzione e ogni forma di hybris umana significano che noi gettiamo alle ortiche non solo la parte corruttibile di noi, ma anche quella incorruttibile. Le membra di Cristo diventano, nelle membra della prostituta, una sola carne con lei (6,15-17).... La ἐξουσία, l'onnipotenza di Dio, non deve essere messa in questione; ed è questo che pone dei limiti ferrei alla nostra e)cousi/a (6,12), al nostro potere» (RdM, 21-22).

24 RdM 23.

L'unica cosa, però, che si trova a ricordare a coloro che sono sposati è il fatto che questo mondo non è eterno e che quindi ogni realtà umana è soggetta alla caducità. Dopodiché, e qui il discorso riporta in evidenza il filo rosso, Paolo afferma che l'astinenza sessuale o il celibato sono χάρισμα ἐκ θεοῦ (7,7), dono di grazia dato da Dio. Al di sopra delle opinioni personali e a coloro che sono tentati di elevarle a principio si ripresenta l'ἐκ θεοῦ (da Dio!). Nemmeno ciò che può essere l'opposto del godersi la vita, e cioè l'ascesi, può essere considerato indipendentemente dalla sua origine[25].

Nei capitoli 8-10 Paolo si trova di fronte alla questione se sia o no lecito mangiare le carni che vengono sacrificate agli idoli pagani. Il suo consiglio pratico si trova in 10,25-28: «tutto ciò che è in vendita sul mercato, mangiatelo senza indagare per motivo di coscienza,...Ma se qualcuno vi dicesse: "È carne consacrata agli idoli", astenetevi dal mangiare...». Tuttavia, Barth afferma che Paolo non ha scritto né i capitoli 5-7 né i capitoli 8-10 semplicemente per dare un consiglio pratico. Nei versetti 4-6 del capitolo 8 vengono perciò esposti i principi, "da parte dei paolini di Corinto e che Paolo stesso aveva approvato", per cui la carne immolata agli dei non costituiva più problema[26]. «Riguardo dunque al mangiare le carni immolate agli idoli, noi sappiamo che un idolo è nulla al mondo, e che non esiste che un Dio solo... per noi c'è un solo Dio, il Padre,...» (1Cor 8,4-6).

Di fronte a questa nuova coscienza della relazione tra noi e il Padre ogni consuetudine con gli idoli è distrutta, questo è quanto Paolo voleva affermare come principio. Ma non è nemmeno l'affermazione di questa verità il motivo dei capitoli, in quanto, secondo Barth, una nuova linea si appresta a fare la sua apparizione, e sarà quest'ultima che rivendicherà il suo diritto ad essere la trama profonda dei capitoli.

È la conoscenza di Dio che si esprime nell'amore verso di Lui, a dover connotare l'azione del credente, il rendersi disponibili all'agire che tutto vuole per sé non interponendo ostacoli a questa relazione[27]. Ci ritroviamo di fronte, ancora una volta,

---

25 «È Dio che sbarra il passo all'indisciplinato, ma è ancora Dio che fa la stessa cosa nei confronti di colui che insegue un'etica radicale. "Ciascuno rimanga così come il Signore gli ha concesso, così come Dio l'ha chiamato" (7,20.24).... anche questo capitolo... mette in luce che l'ἀπό τοῦ θεοῦ, il "da Dio", è decisivo non solo per il male, ma anche per il bene e per l'ottimo; che il significato del traguardo verso cui si muove l'intera lettera sarà la gloria di Dio e veramente soltanto la gloria di dio» (RdM, p. 25).

26 RdM, p. 27.

27 «L'obiezione decisiva che Paolo deve muovere a se stesso e alla propria scuola si trova subito nei primi tre versetti della sezione, cioè in 8,1-3. Qui egli definisce come γνῶσις, la conoscenza, il modo corretto di considerare le vittime sacrificate agli idoli... L'affermazione viene completata e corretta, al v. 7, da un'altra: la γνῶσις, la conoscenza, non è in tutti presente... E prosegue: "la gnosi gonfia"... Ovunque venga fatto il tentativo di sostenere, far valere e affermare senza riserve un'idea come vera in se stessa, dimenticando il suo oggetto, succede che l'uomo si gonfia e si fa smodatamente grande, senza misura... Chi la pensa in quel modo non ha ancora raggiunto la conoscenza che deve raggiungere: "l'amore costruisce" (8,2). Per la prima volta fa qui la sua apparizione il grande tema del capitolo 13. Uno sguardo a 8,3 mostra che si tratta senz'altro della ἀγάπη τοῦ θεοῦ, dell'amore di Dio. Amore in questo contesto deve comunque significare: dedizione del soggetto della conoscenza all'oggetto di quest'ultima... decisività dell'umile franchezza che si rallegra meno di comprendere [begreifen] Dio - il Dio vero di cui è riconosciuta la differenza da tutti gli

all'ἀπό τοῦ θεοῦ, da Dio, dei capitoli precedenti, solo che in questo caso si rende manifesta un'ulteriore chiarificazione del termine. Paolo con esso non vuole affermare la sua posizione, il suo cristianesimo, ma rimandare a Dio come soggetto libero, e quindi a Dio come colui che non può essere rinchiuso in nessun sistema, fosse anche questo rappresentato dalla miglior teologia.

Nel capitolo 9 Paolo espone quelli che dovrebbero essere i diritti della libertà apostolica. Tuttavia a questa libertà viene posto un limite, che l'apostolo identifica con l'εὐαγγελίζεσθαι, l'annuncio del vangelo. Nello svolgere questo compito egli non può avanzare alcun diritto, non può chiedere alcuna ricompensa, si trova in una situazione di obbligo; è l'ἀνάγκη, è la necessità che lo porta ad agire. Questa ἀνάγκη, è una realtà che si pone al di sopra della sua volontà; è l'apparizione di Dio con il suo diritto, che nega la sua autoaffermazione[28].

Il capitolo 10 si ricollega direttamente alla conclusione contenuta in 9,27, e attraverso il ricordo degli eventi che coinvolsero il popolo di Israele nel deserto, Paolo introduce un nuovo elemento che permetterà di comprendere meglio ciò che era stato detto nel capitolo 9. I membri del popolo di Israele, pur essendo stati testimoni delle meraviglie compiute da Dio, non risultarono, se non in minima parte, graditi a Lui.

Questo avvenne perché gli israeliti usarono una libertà diversa da quella di Dio, una libertà che voleva semplicemente fondarsi su se stessa. Ora, per quanto riguarda i Corinti, ci si trova di fronte ad una situazione simile, e l'intento di Paolo è quello di metterli di fronte al rischio della tentazione. È la fiducia nella fedeltà di Dio l'unico antidoto in grado di annullare la sfera sacrale-profana, fondarsi sulla propria conoscenza è solo un'illusione[29].

«Qual è il limite che Dio pone alla libertà?». Le cose fondamentali a questo proposito sono state dette, a parere di Barth, da Paolo in 8,8-13, dobbiamo quindi ritornare a quei versetti che avevamo lasciato in sospeso: «Non sarà certo un alimento

---

dei - come oggetto, di quanto non si rallegri per il fatto di *lasciarsi* prendere [ergreifen] da Dio quale *soggetto*: è lui ad avere ragione e non gli uomini. Questo amore (nella conoscenza) costruisce; così dice Paolo... Si potrebbe dire: *cogitor, ergo sum*... Infatti, in questo *cogitor*, in questo *venir*-pensato (da Dio), Dio è verace; e tutti gli uomini, col loro *cogitare*, sono menzogneri» (RdM, pp. 30-31).

28 «... diventare uno schiavo, diventare un giudeo, diventare un uomo della legge, e forse diventare anche un uomo senza legge, diventare un debole, diventare ogni cosa - e perché? Per guadagnare, per salvare, per svolgere l'incarico affidatomi, che è più importante della mia persona e della sua giustificata voglia di vivere; per non perdere la mia partecipazione al vangelo (9,23), per non essere io colui che, mentre magari predica agli altri, è il primo a spassarsela e viene squalificato (9,27)» (RdM, 33).

29 «Nessuna libera disposizione dell'uomo costituisce il luogo della libertà vera e santa davanti a questo pericolo incombente, ma solo la libertà che appartiene a Dio e che egli comunica. Non dobbiamo sfidare Dio, provocarne l'ira, παραζηλοῦν con la superbia, con la volontà di essere più forti di lui, procedendo tranquillamente per la nostra libertà mentre egli forse nella sua si arresta e ci chiede di fare altrettanto (10,22).... οὐ πάντα συμφέρει, οὐ πάντα οἰκοδομεῖ, non tutto è utile, non tutto edifica, è detto in 10,23, come in 6,12, ma su un registro più elevato e in un contesto dialetticamente più sottile. Ma qual è il limite che Dio, e non altri che lui, pone alla libertà?» (RdM, 36).

a raccomandarci a Dio... badate però che questa vostra libertà non diventi inciampo per i deboli.... Ed ecco che per la tua scienza, va in rovina il debole, il fratello per il quale Cristo è morto! E peccando così contro i vostri fratelli,... voi peccate contro Cristo» (8,8-12).

È, quindi, attraverso l'altro che si fa incontro il limite posto alla mia libertà. La comunità non deve essere infranta e il perché viene fornito in 10,16-17: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è comunione col sangue di Cristo? Il pane che spezziamo, non è comunione con il corpo di Cristo? Essendo uno solo il pane, noi siamo un corpo solo sebbene in molti, poiché partecipiamo tutti dello stesso pane» (10,16-17). Passiamo ora a vedere la conclusione che si trova in 10,31-33. Qui Paolo parla della Gloria di Dio, εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε, fate tutto per la gloria di Dio; qualsiasi cosa il cristiano faccia deve aver presente che agisce come testimone della gloria e per la gloria di Dio.

Se fino a questo momento l'esposizione si era soffermata sugli aspetti negativi della questione, la nostra azione non deve intralciare quella di Dio, ora la visione si allarga e introduce una novità. «... perché giungano a salvezza» (10,33): il compito che viene affidato ai discepoli non è quello di affermare la propria personalità, ma quello di essere, attraverso la rinuncia alle proprie convinzioni, mezzo di salvezza per tutti. Ancora una volta si parla della causa di Dio. Paolo l'ha riaffermata, e lo ha fatto rivolgendosi sia a quelli che si trovavano sulla strada migliore che a quelli che si trovavano sulla strada peggiore. Ed ancora una volta l'invito è di porre fine alle proprie strade affinché l'incontro con Dio, e con la sua libertà, possa realizzarsi, e in questo realizzarsi diventi, e qui è la novità, oggetto di salvezza anche per gli altri.

4.4. Le relazioni tra gli esseri umani

Due sono le questioni che vengono affrontate nel capitolo 11: la prima riguarda il rapporto tra gli uomini e le donne (vv. 2-16), e la seconda la cena del Signore (17-33). All'interno della comunità di Corinto, Paolo constata che vi è la tendenza, da parte delle donne, ad abbandonare il velo all'interno delle riunioni. Paolo si dichiara contrario a questo mutamento, in quanto esso è rivelatore di una nuova mentalità che si stava diffondendo al loro interno, e cioè il voler annullare la distinzione tra l'uomo e la donna.

Quindi, non ci si deve soffermare sulla posizione di Paolo, anche se la trovassimo discutibile, ma andare oltre per individuare ciò che in essa è contenuto. L'esistenza di questi limiti, all'interno di questi rapporti, sarebbe come un promemoria. Servirebbe all'uomo per ricordargli che la realtà non si riduce ad un'irenica indifferenza, ma rimanda ad un'Altra realtà[30].

---

[30] «E sarebbe la convinzione che è meglio, più ovvio, più ragionevole venerare la maestà di Dio nei rapporti di subordinazione che caratterizzano per natura la vita, che opporsi, con liberale indifferenza o con

La seconda parte del capitolo rileva che vi sono delle ambiguità nella celebrazione della cena. La contrapposizione tra i vari partiti, che avevamo veduto nel primo capitolo, sembra si sia manifesta proprio all'interno di essa. Lo spazio dedicato, in questa sezione, a questi gruppi è estremamente ridotto. Per Paolo essi porteranno, sicuramente, a delle divisioni. In modo più approfondito viene invece affrontata la questione della cena.

A Corinto la celebrazione del banchetto festivo si è trasformata in luogo di festa per le persone benestanti, e coloro che sono poveri sono stati messi in disparte. Paolo reagisce affermando che in questo modo si disprezza la comunità e si umilia chi non ha ricchezze. E, subito dopo, cambiando registro, afferma che questo rappresenta un'offesa al dono del Signore. Il comportamento dei Corinti tradisce lo smarrimento di quello che questa realtà porta con se, e quando questa è smarrita allora tutto può accadere, allora il banchetto di Cristo diventa un banchetto pagano.

Barth individua nel «Fate questo in memoria di me» (11,24-25), il punto decisivo della visione paolina. Esso rimanda al luogo della celebrazione, cioè la comunità che compie l'azione, dove il pane e il vino costituiscono gli equivalenti visibili del corpo e sangue del Signore, e tutto ciò per rammemorare la morte in attesa del ritorno[31]. Paolo vuole ricordare che il significato di questa celebrazione getta un'ombra su tutte le cose, e fa assumere alla realtà un senso completamente nuovo. Dopo che il Signore fu tradito nulla nella nostra vita è più come prima, e noi in questo banchetto che rappresenta l'addio, con lo sguardo turbato non possiamo far altro che rivolgerci, alla ricerca della pace, verso la luce che proviene da un punto che si trova al di là di ogni sepolcro. Paolo compie il tentativo di orientare la comunità a riflettere su queste cose prima di apprestarsi a celebrare il banchetto eucaristico, affinché il giudizio di salvezza non si trasformi in giudizio di condanna.

Nel capitolo 12 Paolo esorta la comunità all'unità, mentre nel capitolo 14 al giusto ordinamento e alla giusta subordinazione. Tra questi due emerge il capitolo 13, che per la prima volta, in questa lettera, porta sulla scena una realtà che fino ad ora era stata solo accennata, a cui i giudizi di Paolo avevano permesso solamente delle rapide apparizioni. Nei capitoli 12 e 14 le potenzialità della comunità di Corinto si manifestano in tutta la loro ricchezza e splendore, ma, quasi in contraddizione, è proprio qui che

---

la passione della protesta, a queste parole di Dio primitive, non prive di ambiguità, non eterne, ma tuttavia percepibili... questi limiti ci indirizzano verso l'alto; attraverso la loro esistenza, incomprensibile e tuttavia così tangibile, essi ci ricordano un'altra cosa incomprensibile, ma in modo totalmente diverso: il capo della comunità che è in cielo, il cui capo è Dio stesso...» (RdM, pp. 39-40).

31 «Fate questo in memoria di me! Il pane e il vino, non in quanto tali, ma il pane mangiato e il vino bevuto (lì dove si mangia appunto di *questo* pane e si beve del calice [11,26], cioè nella *comunità*) costituiscono gli equivalenti visibili del corpo e del sangue del Signore, ὑπέρ ὑμῶν, per voi, in quanto sono καινὴ διαθήκη, il nuovo testamento (11,24-25). A che scopo questi equivalenti? εἰς ἀνάμνησιν, in memoria (11,26): voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga... Essi... mangiano e bevono il pane e il calice del *Signore* (11,27) e precisamente del Signore crocifisso, che ritorna e che porta la fine di tutte le cose, anche di queste celebrazioni» (RdM, p. 44).

Paolo intravede la lontananza dei suoi membri dalla redenzione. Essa si trova ad essere in massimo grado assente proprio là dove avremmo pensato di trovarla, questa comunità proprio per le sue doti rischia di essere condannata. È proprio per questo che Paolo fa, ora, risuonare la parola della risurrezione, essa verrà portata pienamente sulla scena dal capitolo 15, ma è già introdotta dal capitolo 13.

Nel capitolo 12 Paolo presenta la realtà pneumatica, identificata da Barth con la sfera religiosa, come realtà ambigua; essa deve essere oggetto di discernimento. E nel v.3 viene indicato il criterio per mettere in atto la distinzione tra chi parla mosso dallo Spirito e chi no. «... nessuno, mosso dallo Spirito di Dio, può dire: "maledizione a Gesù", e nessuno può dire: "Gesù Signore" se non in virtù dello Spirito Santo» (12,3). Il nome di Gesù è il criterio di discernimento. Indubbiamente qui Paolo si riferiva all'atteggiamento complessivo della persona e non semplicemente alla proclamazione verbale dei termini. Ma il vero oggetto del capitolo è la necessaria unità di queste manifestazioni dello spirito. Paolo sa che la ricchezza di vita religiosa, presa di per sé, non ha alcun valore, è solo se mantiene un rapporto con la sua origine che essa ha senso.

E poiché questa origine è legata alla comunità, che è la sua personificazione, è proprio all'interno di essa che le doti diventano χαρίσματα, doni divini della grazia[32]. Se questo è compreso allora si può condividere l'affermazione di Paolo al v. 31: «Aspirate a doni di grazia più potenti...». Essa non vuol dire che tutto quello che è stato detto fino a questo momento non sia più vero. Una volta che la Signoria di Dio ha recuperato la sua preminenza allora si può ripristinare la distinzione gerarchica tra i vari carismi, allora ha senso parlare dell'azione umana per perseguire quelli più migliori. Nel capitolo 14 questi verranno ordinati, ma per ora la discussione è sospesa, e una strada del tutto diversa fa la sua apparizione.

Nel capitolo 13 Paolo afferma la superiorità dell'ἀγάπη, dell'amore, nei confronti di ogni altro dono, e nei vv. 8-10 la si paragona con la realtà definitiva. «L'amore non avrà mai fine...ma quando verrà la perfezione, verrà abolito ciò che è imperfetto». L'oggetto di 12,31, ζηλοῦτε (cercate), perde qui ogni importanza, in quanto tutte queste cose cesseranno. Secondo Barth siamo qui di fronte a ciò che è in grado di porre fine, ma forse per questo anche inizio, ad ogni realizzazione umana, è l'origine del capitolo 12 che «abbandona lo sfondo per porsi in primo piano»[33].

Che cos'è dunque questo amore? In 2,9 («... ciò che Dio ha preparato per quelli che lo amano«) e in 8,1-3 («... chi invece ama Dio...») si trattava dell'amore per Dio,

---

32 «Appunto per questo in, dietro, e al di sopra di ogni singolo c'è l'uno, che costituisce il fondamento della comunità, e come personificazione di quest'uno, la comunità in quanto tutto. L'indifferenza o la ribellione nei confronti di questo tutto è indifferenza e ribellione contro l'uno, anche quando questi atteggiamenti rivendichino la rivelazione come fondamento e origine delle loro intenzioni» (RdM, p. 51).

33 RdM, p. 55.

mentre in 13,4-6 («La carità è magnanima, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità») sembra che non si tratti della stessa accezione. Tuttavia, afferma Barth, il v. 7 («tutto scusa, tutto crede, tutto sopporta») sembra riferirsi ancora all'amore per Dio, e quindi ci invita a non sopravvalutare l'aspetto opposto, a cui i vv. 4-6 ci potrebbero invitare[34]. Secondo Barth, Paolo ha avuto qui il coraggio di costituire l'uomo, proprio l'uomo, altrimenti non avrebbe parlato né di vie né di ricerca, come soggetto di predicati impensabili per lui, e facendo questo ci ha posto davanti agli occhi una nuova creatura[35]. Dopo il tema appena trattato, nel quattordicesimo capitolo, la lettera torna al suo solito livello. Il v. 1, dopo aver invitato i lettori a ricercare l'amore, ricollegandosi così al capitolo precedente, torna a parlare dei doni dello Spirito. E lo fa nell'intento di raccomandarne una gerarchia e un'organizzazione. Tutto ciò, ancora una volta, è per l'οἰκοδομή, edificazione reciproca e comune.

4.5. I Corinzi 15

Nella lettura del capitolo fondamentale di questa lettera paolina, Barth ha la possibilità di far emergere il soggetto principale che finora era rimasto sullo sfondo. Il capitolo 15 è il capitolo della Ἀνάστασις νεκρῶν, della risurrezione dei morti, ed è proprio questo il tema, afferma Barth, a cui rimandavano tutte le riflessioni paoline.

Innanzitutto viene chiarito il fraintendimento che il termine realtà ultime potrebbe creare. Le realtà ultime non si riferiscono «alla storia finale [Endgeschichte] nel senso di storia conclusiva [Schlussgeschichte]»[36]. Secondo Barth una storia di questo tipo non ha niente a che fare né con la prospettiva di 1Cor 15 né con quella del NT.

Infatti, per lui, all'interno della Bibbia l'eternità «è l'eternità di Dio, cioè la signoria, il regno di Dio, l'assoluta superiorità che gli appartiene...», e quindi questa eternità non è l'eternità del mondo, della vita, ma «la loro costitutiva finitezza»[37]. È questa l'idea che ora Barth invita a sviluppare fino in fondo[38]. Inoltre secondo Barth,

---

34 «Invece, fin dall'inizio noi dovremo costantemente collegare *insieme* i due aspetti anche nel contesto della sezione costituita dai capitoli 12-14, considerando l'indissolubile solidarietà, anzi, l'unità tra il rapporto del singolo con il Signore e quello con la comunità che abbiamo sovente rilevato a partire da capitolo 8. Per riassumere con una sola parola i due aspetti: l'amore è precisamente l'elemento vitale della comunità di Cristo, ciò che la costituisce come tale: il sacrificio dell'uomo isolato, per mezzo del quale quest'ultimo cessa di essere tale...» (RdM, pp. 56-57).

35 «Questo nella comunità di Corinto... è l'annuncio, sì, l'annuncio della risurrezione dei morti,... Nell'incomprensibile via, che rende intransitabili e insieme per la prima volta transitabili tutte le vie, si annuncia già con potenza il grande evento di 1 Cor 15,51 s., cioè che "saremo trasformati" e che ci "rivestiremo" della ἀφθαρσία e della ἀθανασία, dell'incorruttibilità e dell'immortalità» (RdM, p. 59).

36 RdM, p. 68.

37 RdM, p. 71.

38 «La parola *ultima*, che viene qui detta, dev'essere intesa tanto radicalmente come ultima parola, da essere contemporaneamente intesa come parola *prima*... Il tempo come tale è finito perché è limitato

se l'ipotesi da lui fatta nell'affrontare la lettura di questo testo paolino regge, allora la risurrezione dei morti non è da identificare con il termine escatologia, o meglio con il senso che generalmente si attribuisce a questo termine.

Questa risurrezione dei morti introduce «la realtà di ogni res, di tutte le realtà, l'eternità del tempo, la risurrezione dei morti»[39]. Ma tutto ciò si colloca là dove noi non possiamo arrivare, «I morti! Questi siamo noi. Coloro che sono risorti! Questi noi non siamo. Ma nella risurrezione dei morti si tratta proprio di questo: ciò che noi non siamo è fatto identico a ciò che noi siamo... e tutto questo è dato non altrimenti che nella speranza: perciò questa identificazione non può essere effettuata»[40]. Barth conclude identificando le idee esposte in questo capitolo con la metodologia della predicazione apostolica, e si appresta quindi ad ascoltare quello che Paolo vuole dire in esso, «ma che non può dire in nessun punto».

• L'intento di questa **prima sezione** (vv. 1-11: «il messaggio della risurrezione come fondazione della comunità»), e di questi primi versetti (vv. 1-2), è di affermare che il presupposto critico della lettera, che ora va trattato esplicitamente, non è un'idea, una supposizione, di Paolo, ma qualcosa che è a loro già noto: per questo il primo versetto inizia con «vi ricordo...» (Γνωρίζω δὲ ὑμῖν[41]...). L'attenzione viene posta, non sul singolo né sulla comunità, ma sull'evangelo «che... sul quale... per mezzo del quale».

Alterare questo fondamento [Grund], specifica Barth, significherebbe farlo diventare un abisso [Abgrund]. Questo sempre per chi su di esso deve reggersi, ciò che viene ad essere minacciato è il rapporto con la verità, e non la verità stessa. «Ma anche quando è un abisso per gli uomini, esso è e resta il fondamento di Dio»[42]. δι' οὗ καὶ σῴζεσθε, per mezzo del quale anche venite salvati; questa salvazione, che si fonda sul messaggio che hanno ricevuto e sul quale si reggono, è una realtà effettiva e costituisce il dolce presupposto, il sì all'uomo, su cui si fondava la critica precedente. ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε, voi dovreste esser allora diventati credenti senza ragione.

Qui Paolo parla di fede, ma per quanto grande possa essere questa fede non si può far altro che dire della sua inutilità nel caso che non avesse un oggetto. Nei vv. 3-

---

dall'eternità.... Infatti, se l'eternità limita e definisce il tempo come tale, essa anche lo pone; certamente come finito ma lo *pone*. Chi ha chiaro questo aspetto sarà sottratto alla tentazione di scambiare la storia finale con una storia conclusiva... Della *reale* storia finale si dovrà dire, in *ogni* tempo: la fine è vicina!... Ma verrà sottratto anche all'altra tentazione, di scambiare l'eternità con un grande *nihil* e di ridurre la storia finale a storia dell'annientamento» (RdM, p. 71).

39 RdM, p. 72.

40 RdM, p. 73.

41 1. Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε 2. δι' οὗ καὶ σῴζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε 1. Ma vi richiamo, fratelli, al messaggio di cui vi sono stato latore e che voi avete accolto, e che costituisce il fondamento sul quale vi sostenete 2. e per mezzo del quale anche venite salvati, se lo avete mantenuto quale io ve l'ho portato; giacché altrimenti invano sareste divenuti credenti.

42 RdM, p. 85.

7 l'intenzione di Paolo, e con lui della tradizione, non è di fornire una prova storica della risurrezione[43]. Questo risulta chiaro, secondo Barth, dall'analisi dei vv. 6-7; essi dovrebbero renderci coscienti che ciò che è accaduto è accaduto si nella storia, ma contemporaneamente al di fuori della storia, non siamo di fronte ad un fatto empirico, e quindi dobbiamo modificare la nostra prospettiva se vogliamo comprendere ciò che è accaduto. La testimonianza dunque si pone su di un piano diverso da quello dei fenomeni, è il piano della rivelazione[44]. Nella manifestazione nell'ὤφθη, è sempre Egli che si mostra, che da testimonianza e dimostrazione di sé. Se noi volessimo farci una rappresentazione di questo ὤφθη, finiremmo col negarlo. Ciò che noi possiamo vedere, con i nostri occhi empirici, è solo la tomba vuota[45].

Nei versetti precedenti, Paolo aveva affermato di aver trasmesso ai Corinti ciò che lui stesso aveva ricevuto dalla tradizione. Ora, vv. 8-11, Paolo fa un passo avanti e dice che comunque non ha ripetuto ciò che gli altri avevano detto, ma ha ricevuto direttamente ciò che consegna loro[46]. ὤφθη κἀμοι, apparve anche a me, quindi anche lui è uno dei testimoni, anche a lui è dato di parlare di ciò che da vita alla comunità. χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, per grazia di Dio sono quello che sono. In questo senso

---

43 3. παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς 4. καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς 5. καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ εἶτα τοῖς δώδεκα· 6. ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν 7. ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν. 3. Vi ho tramandato come punto fondamentale ciò che io stesso ho ricevuto [come tale]: Cristo morì peri nostri peccati secondo le Scritture, 4. fu sepolto e fu risuscitato al terzo giorno secondo le Scritture 5. e apparve a Cefa e quindi ai dodici. 6. Quindi apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta, dei quali la più parte vive ancora, mentre alcuni si sono addormentati. 7. Quindi apparve a Giacomo, e poi a tutti gli apostoli.

44 «Nella *storia*, senz'altro!, ma *nella* storia, il confine della storia; e, ciò che è decisivo, non solo di un lato, cioè dello ἀπέθανεν, "morì" - la morte di Cristo da sola non costituirebbe per nulla il farsi visibile del confine della storia; questo fatto da solo coinciderebbe col secondo ὅτι ἐτάφη, «fu sepolto» - ma anche dell'altro, ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, che Dio ha risuscitato Cristo (v. 15). Questo è il *contenuto* della testimonianza, e l'*origine* di questa testimonianza è appunto il molteplice ὤφθη (apparve). È questo insomma il modo in cui dev'essere intesa la serie dei quattro fatti» (RdM, p. 90).

45 «Infatti questo ὤφθη, è apparso, comprensibile solo come *rivelazione* e in *nessun altro* modo, tramite il quale Gesù Cristo entrò nella sfera accessibile alla vista di questi uomini come fine e inizio,... questo ὤφθη è l'oggetto diretto del μαρτύριον cristiano (v. 15). È questo ciò che essi testimoniano: che Cristo, morto per i nostri peccati, vive» (RdM, pp..93-94).

46 8. ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοι. 9. Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ· 10. χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [ἡ] σὺν ἐμοί. 11. εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε. 8. E ultimo tra tutti apparve tuttavia anche a me, che sono infatti un aborto, 9. perché sono l'infimo tra gli apostoli, e indegno di chiamarmi apostolo, giacché ho perseguitato la comunità di Dio. 10. Per grazia di Dio però sono quello che sono, e la sua grazia verso di me non è stata vana, anzi io ho lavorato molto più di tutti loro, non io, ma la grazia di Dio che è con me. 11. Sia io dunque che loro, così predichiamo e in questo modo voi siete diventati credenti).

Paolo non parla come fondatore di un partito, egli non deve affermare delle sue idee, una sua dottrina. Per questo le differenze, se ci fossero delle differenze nei confronti degli altri testimoni, non hanno importanza; «Ascoltate loro o me, ma ascoltate! C'è un solo vangelo, una sola fede, una sola salvazione, un solo fondamento sul quale ci sosteniamo noi e loro con noi»[47].

• In questa **seconda sezione** («La risurrezione come senso della fede», vv. 12-34) Paolo vuole obbligare i Corinzi ad abbandonare la loro prospettiva per seguire quella della rivelazione, in vista della verità e della realtà di Dio in cui si parlerà nei vv. 35-49 e 50-58. Paolo qui diventa apostolo della verità ed abbandona decisamente gli interessi della comunità.

- *vv. 12-19.* Al v. 12 viene affermato quello che è il presupposto per l'annuncio della verità di Cristo: Χριστὸς... ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, Cristo è risorto dai morti[48]. Questo annuncio probabilmente era condiviso anche dai Corinti; però, essi si differenziavano da Paolo per la sua comprensione. Se per Paolo esso aveva una valenza vitale, costitutiva, e quindi questa risurrezione si sarebbe dovuta estendere a tutti i morti, per i Corinti rappresentava semplicemente un elemento tra gli altri. Avrebbero benissimo potuto farne a meno in quanto la loro fede aveva altri fondamenti.

Ed è proprio per questo motivo che essi negavano la risurrezione dei morti. Se Cristo è risorto, la sua risurrezione rimane situata nel passato e non a nulla a che fare con l'oggi. Paolo, contesta fortemente questa impostazione, e procede, attraverso l'attivazione del linguaggio della rivelazione, nel tentativo di evidenziare i presupposti su cui si fonda il passaggio dalla risurrezione di Cristo alla nostra.

Il primo presupposto è che nella risurrezione di Cristo, e nel suo manifestarsi sia in atto la rivelazione. Se in questi eventi è vero che si manifesta l'intervento di Dio, «se cioè qui è apparsa la fine che Dio ha posto alla storia e l'inizio nuovo, eterno, anch'esso posto da Dio, allora effettivamente la realtà di Dio che è apparsa

---

47 RdM, p. 100.

48 12. Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν· 13. εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστος ἐγήγερται· 14. εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα [καὶ] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν· 15. εὑρισκόμεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. 16. εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται· 17. εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, 18. ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο. 19. εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν. 12. Ma se il contenuto dell'annuncio di Cristo è che egli è risuscitato dai morti, come possono alcuni tra voi dire che non esiste una risurrezione dai morti? 13. Se non esiste una risurrezione dei morti, allora nemmeno Cristo è risuscitato! 14. Ma se Cristo non è risuscitato, allora la nostra predicazione è vana, e vana anche la nostra fede. 15. E noi risultiamo allora falsi testimoni di Dio, perché contro Dio abbiamo testimoniato che ha risuscitato Cristo, mentre non l'avrebbe risuscitato, se fosse vero che i morti non risorgono. 16. Se infatti non si da risurrezione di morti, neanche Cristo è risorto; 17. e se Cristo non è risorto, è inutile la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati.18. E anche quelli che si sono addormentati in Cristo sono perduti. 19. Se avessimo speranza in Cristo soltanto in questa vita, saremmo i più miserabili di tutti gli uomini.

vale per l'intera storia che è circondata da questo orizzonte, e il prodigio di Dio per Cristo è immediatamente e contemporaneamente il prodigio di Dio per noi»[49]. Anche se questo a noi non è ancora dato nella forma del compimento.

Il secondo è che la risurrezione di Cristo non va compresa nello stesso modo in cui si comprende un fatto storico, in quanto qui è Dio che ha parlato e che ha agito. I Corinti avevano ridotto la risurrezione ad un fatto tra gli altri e per questo anche se l'affermavano la negavano. Per poter comprendere ciò che è accaduto, quello che è stato a loro annunciato, devono assumere un nuovo linguaggio, il linguaggio della rivelazione. A questo punto Paolo può affermare che, se la risurrezione dei morti non è vera, allora anche Cristo non è risorto, e anche tutte le altre loro verità, o che essi considerano tali, sono nulla. Se la vita non è avvolta dall'orizzonte divino, allora nemmeno in Cristo è presente; se Dio non è nella nostra vita, allora non lo è nemmeno nella Sua. Allora la risurrezione diventa un elemento dualistico, all'interno di una visione del mondo che per il resto è unitaria, e quindi del tutto inutile. Allora anche la loro fede è senza fondamento, essa è vuota.

- *vv. 20-28*[50]. Seguendo l'esegesi di Hoffmann, Barth giunge ad affermare che in questo caso Paolo avrebbe voluto affermare che «Cristo in quanto secondo Adamo, è l'inizio della risurrezione dei morti»[51]. Il compimento sarebbe la risurrezione anche di quelli che appartengono a Cristo; e questo era ciò che i Corinti negavano. Tale compimento non è ancora compiuto in quanto il potere di Cristo è ancora in lotta con altri poteri penultimi. Noi possiamo solo collocarci nel suo regno e attendere; quando il suo regno sarà compiuto, allora «Dio sarà tutto in tutte le cose».

---

49 RdM, p. 102.

50 20. Νυνὶ δὲ Χριστος ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. 21. ἐπειδὴ γὰρ δι᾽ ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι᾽ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. 22. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντε? ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζῳοποιηθήσονται. 23. ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, 24. εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. 25. δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τους ἐχθρους ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. 26. ἔσχατος ἐχθρος καταργεῖται ὁ θάνατος· 27. πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. 28. ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῳ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.

20. Ma ora Cristo è stato risuscitato dai morti, primizia di quelli che dormono. 21. Poiché, se per un uomo venne la morte, per un uomo c'è anche la risurrezione dei morti; 22. E come tutti muoiono in Adamo, così tutti saranno vivificati in Cristo. 23. Ma ciascuno al suo posto. Prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli di Cristo; 24. In questo ultimo momento del tempo, quando consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver annientato ogni principato, potestà e potenza. 25. Deve infatti regnare finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. 26. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha sottoposto ai suoi piedi. 27. Ma quando dice: "ogni cosa è sottoposta" è chiaro che si eccettua Colui che ha sottomesso a lui ogni cosa. 28. E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, farà atto di sottomissione a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti.

51 RdM, p. 110.

La risurrezione di Cristo significa «la risurrezione dei morti» e «Dio tutto in tutte le cose»; questa è anche la fede cristiana, ma è anche quello che i Corinti negano. Νυνὶ δὲ, ma ora, Paolo abbandona quella che era la situazione precedente, con i Corinti che non credevano alla risurrezione dei morti (vv. 12-19), per parlare della rivelazione stessa.

Se è vero che Dio è Dio, dice Barth, allora la condizione umana non smentisce, come viene supposto in quei versetti, la risurrezione e il cristianesimo, ma al contrario è la risurrezione stessa che la illumina e la riempie di speranza. «La vita e il mondo diventano delle grandezze finite. Dio è la fine. Per ciò e con ciò Dio è anche l'inizio. Ora è sensato chiamare i morti «coloro che si sono addormentati»[52].

Ogni calcolo umano non può far altro che concludere con: tutti moriamo; è solo la risurrezione di Cristo che ci può dire che in lui saremo vivificati. Ma a questo punto dobbiamo dire "non ancora", la nostra situazione è di attesa. Questa attesa non va però orientata verso una seconda realtà, accanto alla risurrezione, ma verso il venire alla superficie di quella «corrente sotterranea che nella rivelazione si è fatta percepibile per la prima volta all'interno della sfera del tempo; il compimento di ciò che nel tempo si può comprendere solo come promessa... "Dio tutto in tutte le cose"»[53].

- *vv. 29-34.* Quello che Paolo vuol far capire ai Corinti è che il regno di Dio non è un proseguimento della vita, anche se a un livello più elevato, ma risurrezione dei morti[54]. Se l'esistenza dell'apostolo viene considerata dal punto di vista della vita allora essa risulta essere follia, un non senso. Solo se si riconosce che il contrasto tra bios ed ethos trae origine dalla luce gettata dalla rivelazione sulla nostra vita, allora noi possiamo affrontare ciò a cui essa ci chiama[55]. Ma ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, ci sono

---

52 RdM, p. 111.

53 RdM, p. 112.

54 29. Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν· εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν· 30. τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν· 31. καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω, νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν [ἀδελφοί,] ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. 32. εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος· εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, Φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν. 33. μὴ πλανᾶσθε· Φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί. 34. ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ. 29. Se così non fosse, che cosa farebbero quelli che si battezzano per i morti? Se assolutamente i morti non risorgono, perché si fanno battezzare per loro? 30. E perché ci esponiamo al pericolo continuamente? 31. Ogni giorno io affronto la morte, come è vero che voi siete il mio vanto, o fratelli, in Cristo Gesù Signore nostro! 32. Se soltanto per ragioni umane io avessi combattuto a Efeso contro le fiere, a che mi gioverebbe? Se i morti non risorgono mangiamo e beviamo, perché domani morremo. 33. Non lasciatevi ingannare: "corrompono i buoni costumi i discorsi cattivi". 34. Ritornate in voi, secondo giustizia, e non peccate. Taluni dimostrano di non conoscere Dio; lo dico a vostra vergogna!

55 «Il punto in discussione tra Paolo e i Corinzi in questa sezione è dunque questo: i Corinzi devono rendersi conto della relatività della loro religione cristiana. Relatività significa relazione. L'oggetto di tale relazione è quel Dio che pronuncia la sua parola decisiva nella resurrezione dei morti; la risposta alla domanda, se il loro cristianesimo abbia un senso pieno e autentico, oppure se sia radicale non-senso, dipende dalla presenza o dall'assenza di questa relazione» (RdM, p. 121).

quelli che non hanno alcuna idea di Dio! Ed è forse questa, afferma Barth, la malattia mortale del cristianesimo.

• In questa **terza sezione** del capitolo 15 («La risurrezione come verità» vv. 35-49), Paolo mostra in che modo si debba pensare quando si ha a che fare con la rivelazione. Nella quarta ed ultima sezione, vv. 50-58, ci troveremo di fronte non più ad una riflessione, ma ad una comunicazione, la risurrezione sarà considerata come realtà. Per quanto riguarda ora la sua prima parte, vv. 35-44a, essa svolge soprattutto un ruolo preparatorio[56]. In essa si delinea lo spazio che spetta alla risurrezione. Il punto di partenza è il τι?, qualcuno, con il quale non si vuole indicare un soggetto definito, ma l'obiezione nei confronti della risurrezione.

La risposta di Paolo si articola in tre punti:

- *v. 36:* anche se non è possibile parlare di risurrezione, si può almeno stabilire un'analogia con essa riguardo a quello che accade nei mutamenti di vita del singolo ente.

- *vv. 37-41:* anche nella natura il singolo ente appare sotto aspetti differenti: successivi tra loro (vv. 37-38); contemporanei tra loro (39-41).

- Οὕτως, così (v. 42), è questo termine, secondo Barth, che rende tutto ciò che precede similitudine e differenzia una filosofia cristiana dalla strada percorsa da Paolo.

Quello che ora Paolo si appresta a fare non vuole essere una descrizione, ma un'analogia della risurrezione.

- *vv. 42-44a.* La doppia analogia viene ora applicata alla risurrezione, «come in natura, così anche per quanto riguarda la risurrezione ha luogo questo scambio di predicati tra soggetti che persistono come tali; tuttavia la risurrezione non è un processo naturale, neppure di tipo più elevato,... Con questo non è né viene dimostrato nulla in

---

56 35. Ἀλλὰ ἐρεῖ τις, Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροι; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; 36. ἄφρων, σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζῳοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ· 37. καὶ ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἤ τινος τῶν λοιπῶν· 38. ὁ δὲ θεος δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα. 39. οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σάρξ ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. 40. καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων. 41. ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ. 42. Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· 43. σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· 44a. σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. 35. Ma qualcuno dirà: "come risorgono i morti? Con quale corpo verranno?". 36. Stolto, ciò che tu semini non prende vita se prima non muore; 37. e quello che semini non è il corpo che nascerà, ma un semplice chicco di grano o di altro genere. 38. E Dio gli darà un corpo come vuole, e ciascun seme il proprio corpo. 39. Non ogni carne è la medesima carne; altra è la carne di un uomo e altra è quella di un animale; altra quella di un uccello e altra quella di un pesce. 40. E vi sono corpi celesti e corpi terrestri; e altro è lo splendore dei corpi celesti, e altro quello dei corpi terrestri. 41. Altro è lo splendore del sole, altro quello della luna, altro quello delle stelle: ogni astro differisce dall'altro nello splendore. 42. Così anche la risurrezione dei morti: si semina nella corruzione, si risorge nell'incorruttibilità, 43. si semina nello squallore, si risorge nello splendore; si semina nell'infermità, si risorge nella potenza; 44a. si semina un corpo naturale, risorge un corpo spirituale.

rapporto alla risurrezione»[57]. Le analogie non fanno altro che dire che lì inizia una nuova vita, e Paolo afferma che per quanto riguarda la risurrezione dei morti accade altrettanto. È proprio in quel punto che il vangelo afferma la ἀφθαρσία, l'incorruttibilità, la δόξα, la gloria, la δύναμις, la potenza. Sono quelli i predicati che vengono attribuiti al nuovo uomo (v.44a) che ora viene considerato come σῶμα. Questo corpo è l'uomo, è il corporeo in rapporto a qualcosa di non-corporeo, σῶμα ψυχικόν, ma comunque il corpo. Ed è questo rapporto quello che subirà un mutamento nella risurrezione, σῶμα πνευματικόν. Non vi è quindi un passaggio da ciò che è corporeo a ciò che è incorporeo, in quanto ciò che permane è proprio il corpo. «Il corpo "animale" è al di qua della risurrezione; quello "spirituale" al di là»[58]. Per la prima volta, Paolo ha detto chiaramente che cosa intenda per risurrezione dei morti. Di fronte alla concezione dei Corinti, che attribuiva all'anima le caratteristiche del secondo aspetto, quello spirituale (Spirito di Dio), Paolo ribatte che ciò che rimane è il corpo. «Dio è Signore del corpo! Ora il problema di Dio si pone in modo acuto e ineludibile. Il corpo è l'uomo, il corpo sono io; e quest'uomo, questo io è di Dio»[59]. Ma questo ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν chiede ora di essere ulteriormente specificato, e questo sarà il compito dei versetti successivi.

- *vv. 44b-49.* Ed ecco la specificazione: εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν, nella misura in cui c'è un corpo animale, ce n'è anche uno spirituale[60]. Il tentativo di Paolo è di fornire una descrizione della risurrezione e non una sua dimostrazione, non vuole convincere i suoi lettori, ma comunicargli ciò che sa. Al posto della ψυχή, dell'anima, che è ciò che caratterizza l'uomo, ora abbiamo lo πνεῦμα, lo Spirito, ma lo Spirito di Dio, e questa è la piena Signoria di Dio, la risurrezione dei morti.

Nel prosieguo della frase viene introdotto il termine οὕτως, così; e nuovamente questo così va inteso nella logica di Dio e non nella nostra. Paolo con οὕτως, fa ora riferimento a Gn 2,7 (LXX): καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς

---

57 RdM, pp. 124-125.

58 RdM, p. 129.

59 RdM, p. 130.

60 44b. εἰ ἔστιν σωμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. 45. οὕτως καὶ γέγραπται,- Εγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῳοποιοῦν. 46. ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. 47. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. 48. οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· 49. καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. 44. Nella misura in cui c'è un corpo naturale, vi è pure un corpo spirituale. 45. Sta scritto: il primo uomo, Adamo, è divenuto un'anima vivente, e l'ultimo Adamo uno spirito datore di vita. 46. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma il naturale, e poi lo spirituale. 47. Il primo uomo nato dalla terra è di polvere, ma il secondo uomo viene dal cielo. 48. Qual è l'uomo di polvere, così sono quelli di polvere, ma qual è il celeste, così saranno i celesti. 49. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di polvere, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste.

καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν, Dio creò l'uomo terreno dalla terra e gli alitò in faccia il suo alito vitale che diventò per l'uomo l'anima vivente. Questa frase, viene ora scomposta da Paolo nei suoi elementi:

a) Il vero uomo che è nato dall'alitare di Dio è Cristo. «Ciò che nasce dall'alitare di Dio, la creazione nella prospettiva della sua origine eterna, questo è la risurrezione dei morti, il σῶμα πνευματικόν, il corpo spirituale, l'uomo nuovo che appartiene a Dio... v. 45b; la creazione, la risurrezione di Cristo e la fine di tutte le cose sono qui concepite come un unico accadimento»[61].

b) L'uomo che è nato dal πνοὴν ζωῆς, è anche l'uomo creato, la ψυχὴν ζῶσαν. L'anima dell'uomo supplisce lo πνεῦμα Χριστοῦ, lo Spirito divino di Cristo.

c) Ora Paolo afferma che non ci troviamo di fronte a due uomini, ma ad uno solo. Vi è un'identità indiretta tra i due, ed essa è costituita dal corpo. Ed è proprio attraverso di esso che questa identità indiretta deve diventare diretta. Ma questo deve accadere e, quando accadrà, allora i predicati verranno scambiati e la creaturalità verrà riportata alla sua originarietà.

Con il v. 46 si dice che il corpo spirituale non è il primo. Se, secondo Barth, per la comprensione logica del v. 45 non si poteva far diversamente dal porre prima l'uomo spirituale, ora tramite questo ribaltamento Paolo vuole impedire che l'uomo si rivolga verso un passato perduto. Noi siamo sempre e non altro che anima vivente, e quest'anima vivente sta e cade con il nostro corpo. Ma di fronte ad esso sta il nostro futuro: φορέσομεν, noi porteremo. E tra passato e futuro sta la risurrezione.

• Il titolo della **quarta** ed **ultima sezione**, («la risurrezione come realtà» vv. 50-58), non ha l'intento di annunciare cose inaudite che finora non erano state dette. L'unica novità è che ora Paolo non procede ulteriormente nella sua disputa, ma, partendo dalla risurrezione come realtà, la testimonia così come è. In questa sezione quindi non si fa altro che riassumere ciò che si era detto in precedenza, e se anche vengono fatte ancora delle precisazione e si respinge un fraintendimento (vv. 50-53), essa si conclude con un epilogo che assomiglia più a un Salmo che alla continuazione del discorso.

5. CONCLUSIONE: VALORI E LIMITI DELLA TEOLOGIA BARHIANA

5.1. Assoluta differenza qualitativa tra Dio e il mondo

Un primo aspetto della teologia barthiana può essere identificato nel tema dell'assoluta differenza qualitativa tra Dio e il mondo. Ora, i due termini, più che differenziarsi, si elidono a vicenda, l'uomo è sulla terra e Dio in cielo e tra i due non

---

61 RdM, p. 133.

vi è alcuna possibile relazione, ciò che sta sulla terra non può rivelare di più di ciò che è terra.

In questo modo, l'uomo (mondo) che è soggetto a questa negazione può prendere, anzi deve prendere coscienza della sua reale situazione, deve comprendere che egli è sempre l'uomo naturale, il quale nulla può dire del vero Dio. Quindi se tentassimo un discorso su Dio a partire dall'uomo finiremmo con il tradire questa separazione, tenteremmo di superare il limite a noi invalicabile. Esempi di questo tentativo possono essere individuati nella teologia apofatica da una parte e nella teologia catafatica dall'altra.

La prima giunge ad affermare l'abisso sul quale è sospesa l'esistenza umana, ma non è poi in grado di controbilanciare la negazione con l'affermazione, l'esito è la disperazione. La seconda afferma Dio attraverso l'analogia dell'essere, a partire dall'uomo, da ciò che vi è di buono e di bello in esso, essa giunge a Dio. Ma in questo modo la riflessione su Dio finisce per identificarsi con la proiezione delle nostre aspettative in un idolo vuoto. Il presupposto di questa seconda via è la continuità tra le due entità, l'esito è l'innalzamento dell'uomo a Dio. Entrambe le teologie mostrano il loro fallimento perché hanno come punto di partenza la riflessione umana, che come tale non può trascendersi.

È necessario quindi che il limite non venga oltrepassato e che si rivolga il proprio sguardo in quell'unico punto dove Dio si è manifestato all'uomo. In questo modo si apre di fronte a noi una nuova strada, l'unica se vogliamo ancora parlare di Dio ed accedere alla nostra salvezza, essa non è una via che va dall'uomo a Dio, ma segue la via inversa e prende il nome di Gesù Cristo. In Cristo il mondo viene raggiunto da ciò che il mondo non può raggiungere, in Lui Dio si rivela all'uomo e gli manifesta che il suo no ha un corrispettivo dialettico nel suo sì.

Questo evento che ora ci permette di parlare può essere espresso solamente tramite la teologia dialettica, in quanto la sua struttura è dialettica. Di fronte al sì senza no della teologia catafatica e al no senza sì della teologia apofatica, la teologia dialettica è in grado di mantenere uniti i due aspetti, in quanto il punto di partenza non è l'uomo, ma la Parola di Dio. Attraverso di essa sappiamo che il no di Dio nei confronti del mondo, è contemporaneamente anche il sì in Gesù Cristo, ed in Lui diventa il sì anche per l'uomo nel momento in cui questo pronuncia il no sul suo essere.

Nella teologia dialettica sia il sì che il no non sono pronunciati dall'uomo, ma da Dio. Ora, attraverso questo percorso si apre per noi la possibilità di accedere in maniera autentica al vero Dio e al nostro vero io, ma facendo attenzione al fatto che ogni nostra appropriazione del sì di Dio in Gesù Cristo è già una sua negazione, in quanto l'oggetto viene trascinato all'interno del mondo naturale, viene ridotto a religione, diventa schiavo della soggettività che vuole far propria la verità di Dio.

La negazione del soggetto rimanda continuamente all'azione di Dio nella sua rivelazione in Cristo, nostra unica possibilità di sapere il sì di Dio nei nostri confronti. Il Dio di Gesù Cristo non si identifica con il mondo della storia della salvezza, anche al suo interno non vi è possibilità di appropriarsi dell'oggetto, anche se siamo cristiani rimaniamo sempre sospesi tra il sì in Cristo e il no nei confronti del nostro io naturale.

Il cristiano sa del sì, e questo è ciò che lo contraddistingue dai non cristiani, ma continua ad essere un uomo dannato, la sua storia rimane oggetto di questa contraddizione.

Il discorso barthiano è continuamente preoccupato di salvare l'identità del cristianesimo, egli non vuole che venga ridotto ad una visione del mondo tra le altre. La sua teologia ha la profonda coscienza della centralità della rivelazione, della Parola di Dio pronunciata nel Figlio, e tutto il suo sforzo è di rimandare a quello che lì è stato detto, il no e il sì. Proprio per questo motivo, la teologia, in quanto discorso su Dio a partire dalla rivelazione, non può non essere dialettica, in quanto il sì comporta sempre il no, l'uomo salvato è anche sempre l'uomo dannato. Barth si presenta come l'alfiere della Parola di Dio, la quale è autosufficiente, incondizionata, vera, e la sua teologia è una teologia della Parola di Dio.

5.2. Il modo di comprendere la figura di Cristo

Un secondo punto riguarda il modo di comprendere la figura di Gesù Cristo. Innanzitutto essa è il centro, la nostra unica possibilità di dire qualcosa di un mondo altrimenti a noi precluso. Barth riassume più volte la sua centralità attraverso il rimando alla crocifissione di Grünewald, dove il Battista indica Colui su cui va posta l'attenzione. In Gesù Cristo da un lato vi è la realtà umana (Gesù) e dall'altro quella divina (Cristo) ; vi è un aspetto conosciuto, quello umano, che è il nostro, e vi è un aspetto a noi sconosciuto, il mondo del Padre, che non è il nostro. Ma tra i due aspetti non vi è alcuna possibile identificazione, Gesù Cristo viene considerato come l'incontro di due entità contrapposte.

Per esprimere questa rapporto Barth fa riferimento ad un'immagine geometrica, questo toccarsi e nello stesso tempo rimanere distinti viene espresso tramite l'analogia tra il cerchio e la tangente. In questo modo, caratterizza l'aspetto del divino con il carattere dell'attimo e della negazione, ed è proprio per questo motivo che dovrà procedere nella spiegazione di come sia possibile per l'uomo conoscere ciò che qui si presenta sotto questo aspetto. Vi è un punto nella storia in cui la relazione tra Dio e noi è veduta, ma veduta in modo astorico, il kerygma ha un'accezione astorica.

In Gesù Cristo vi è effettivamente l'irruzione del mondo a noi sconosciuto nel mondo a noi conosciuto, ma quello ha un carattere di completa alterità nei confronti di questo, i due si contrappongono a vicenda. Sarà attribuito alla fede il compito di operare quel salto che consente di affermare la realtà di quel punto in cui le due entità si sono incontrate. La fede assume qui il carattere di paradosso rispetto all'ambito della conoscenza generale, essa ha il compito di affermare ciò che non è storico.

La rivelazione così intesa vede in azione in Gesù Cristo due realtà tra loro contrapposte e inconciliabili La maggiore presenza di una comporta la maggiore assenza dell'altra e questo fino al momento della risurrezione in cui il sì è totale e il no scompare. In questo modo però abbiamo una risoluzione astorica della fede, la quale si trova a vivere priva di ogni legittimazione. L'adesione del singolo alla Rivelazione può quindi solo avvenire attraverso questo totale paradosso.

5.3. Antropologia dialettica

Anche l'antropologia si vede inserita in questa accezione dialettica. Attraverso la rivelazione l'uomo si vede compreso come colui che è contemporaneamente io e non io. L'io vero è quello graziato, a cui l'uomo accede mediante la fede, mentre il non io è quello naturale, è la situazione abituale dell'uomo, ciò che l'uomo è da sempre. Tra i due io non vi è alcuna possibile conciliazione, in quanto essa significherebbe un tradimento della concezione dialettica della Rivelazione.

L'uomo è e rimane l'uomo religioso, non può uscire da questa situazione fino a quando vive, ma nello stesso tempo può essere anche il credente, colui che sa e spera (anche se questa conoscenza e questa speranza sono solo da credere). L'uomo con i suoi progetti, con le sue azioni, con la sua storia si contrappone a quanto ci viene detto nella rivelazione. Egli non vuole rassegnarsi al fatto che la sua realtà sia semplicemente quella naturale, egli cerca sempre di attribuire significati e senso a ciò che non è altro che mondo. Ma tra questo mondo e l'Altro non vi è alcuna relazione, e ogni nostro tentativo di proiettarci in quello non fa altro che farci rimanere sempre di più in questo.

5.4. Escatologia e mondo

Per quanto riguarda il rapporto tra l'escatologia e il mondo, se il primo *Römerbrief* sosteneva una relazione tra le due entità, la svolta dialettica pone in primo piano la loro separazione. Nella prima fase l'escatologia veniva compresa in senso dinamico, cioè il regno di Dio era in azione all'interno della storia e in essa si sviluppava. Nella storia dell'uomo caduto nel regno della morte e incapace di uscirne autonomamente si era fatta presente la grazia di Dio in Gesù Cristo e tramite essa il mondo progrediva verso una ricostruzione escatologica della situazione primordiale.

Nella seconda edizione ogni relazione tra Dio e il mondo è interrotta, ora l'escatologia è la cifra in grado di riassumere la realtà cristiana solo se compresa come negazione di ogni progetto umano. L'uomo è nel mondo decaduto; egli è il peccatore e come tale non ha nulla a che fare con il regno di Dio. Non è più possibile alcuna facile identificazione tra la sfera umana e quella divina.

5.5. La critica di R. Bultmann

Bultmann, nella sua riflessione, riconosce la pertinenza del guadagno operato dalla svolta barthiana, tuttavia chiede di poter completare l'analisi con la precisazione dell'altro aspetto della questione, e nel far questo è certo di poter avere l'approvazione di Barth. Il "da Dio !" inteso in senso oggettivo va completato con l'aspetto soggettivo, l'oggetto nel momento in cui deve essere detto (lo stesso "da Dio!" se vuole essere detto), deve contemplare l'aspetto soggettivo.

Il fatto che l'oggetto sia compreso dal soggetto non significa il suo tradimento, questo avverrebbe nel momento in cui noi intendessimo la soggettività in senso

individualistico. Se la nostra soggettività è considerata come aperta alla Parola di Dio e capace di entrarvi in relazione nell'atto del suo decidersi per essa, e se una volta avvenuta la decisione essa non trasformi l'evento in programma personale, ma si tenga sempre ben presente l'origine della cosa, allora la nostra soggettività non vanifica la realtà dell'oggetto. In questo modo il "da Dio!" serve sempre da monito affinché non ci si dimentichi la provenienza dell'evento che fonda l'atto, per non rinchiudere l'azione libera dell'oggetto in una nostra visione del mondo, trasformando così l'oggetto in una cosa.

Se il passo viene compreso in questo senso allora Bultmann si dichiara d'accordo con Barth nel definire escatologica tutta la predicazione di Paolo, in quanto ogni nostro punto di vista, ogni nostra appropriazione dell'evento in quanto già passato è uno stato e quindi è già morte.

5.6. La critica di J. Moltmann

Moltmann analizza il tipo di escatologia soggiacente ai nostri autori evidenziando come mettano in luce i due aspetti di una stessa impostazione di fondo[62]. Nelle loro riflessioni vede all'opera la teologia di Hermann con la sua idea di "rivelazione di sé" contenuta nel testo *"La rivelazione di Dio a noi"*.

Moltmann riporta questa frase: «Non possiamo conoscere Dio in altro modo che questo, che egli si rivela a noi stessi [si può anche tradurre: che egli stesso si rivela a noi, N.d.T.], nell'agire su di noi»[63]. Ora Barth e Bultmann, pur condividendo l'attualismo del maestro, avrebbero messo in evidenza i due aspetti in un certo qual senso opposti presenti nella frase. Nella rivelazione di Dio il sé su cui va posta l'attenzione è quello dell'uomo o quello di Dio?[64] Secondo Moltmann per quanto riguarda Hermann la questione non ha motivo di esistere in quanto egli si sarebbe orientato all'aspetto soggettivo, e in questa linea si porrebbe lo stesso Bultmann, mentre esiste nell'interpretazione di Barth. Egli infatti avrebbe spostato l'attenzione sull'aspetto oggettivo della realtà, in quanto l'oggetto, pur rivelandosi nell'istante, rimane avvolto nel mistero, esso non diventa verificabile, e quindi il sé hermanniano può essere inteso solo teologicamente.

Che ci si orienti su un lato del problema o sull'altro, quello che qui rimane non superato è la forma di pensiero. Moltmann vede sullo sfondo un'ontologia che è tipica del pensiero greco e che con l'evento Cristo ha poco a che fare. Tipica del pensiero greco sarebbe la concezione della rivelazione di Dio come epifania; la rivelazione consisterebbe nella manifestazione dell'eterno presente all'uomo. A questa prospettiva

---

62 J. Moltmann, *Teologia della speranza,* Queriniana, Brescia 1970.

63 *Ivi,* p. 48.

64 «La frase significa che Dio deve rivelare se stesso a noi, ovvero che deve rivelarsi a noi stessi? il "sé" della "rivelazione di sé" si riferisce concretamente a Dio o all'uomo» *(Ibidem).*

si dovrebbe sostituire l'accezione biblica di rivelazione, in cui il definitivo della storia è ciò che orienta la storia verso il suo compimento. L'attenzione non è più posta sulla soggettività sia essa declinata in senso soggettivo od oggettivo, ma alla storia e al suo procedere verso un compimento.

Moltmann individua l'origine della concezione hermanniana nell'escatologia trascendentale di Kant. In uno scritto intitolato *La fine di tutte le cose,* Kant avrebbe sottoposto all'analisi critica, come già aveva fatto con la ragione pura, pratica e il giudizio, anche l'escatologia del XVIII secolo (cosmologia e storia della salvezza). Ancora una volta sarebbe emerso che se inizialmente questi oggetti, considerati dal punto di vista della ragione, risultavano privi di contenuto, essi avrebbero ritrovato tutta la loro forza all'interno dell'ambito morale. Qui essi entrano in gioco nel discorso della realizzazione dell'individuo della sua capacità di essere se stesso.

In questo modo Kant avrebbe ridotto anche l'escatologia a realtà morale. L'escatologia così viene privata della forza della speranza per identificarsi con le categorie delle eterne condizioni dell'esperienza possibile. L'impossibilità per la nostra esperienza di prendere in considerazione realtà soprasensibili, in quanto essa richiede di avere a che fare con delle realtà soggette al tempo, impone la trasposizione di ogni oggetto non sensibile all'ambito etico.

Ma questo è solo un aspetto secondario in quanto in questo spostamento esse vengono ridotte alle «condizioni eterne e trascendentali della possibilità di avere un'esperienza di sé in senso pratico»[65]. A questo punto l'escatologia ha perduto il suo aspetto storico e cosmologico per ridursi all'ambito dell'interiorità[66].

5.7. Valori e limiti del progetto barthiano

Il progetto barthiano che si era posto come obiettivo la revisione della prospettiva moderna, con il suo tentativo di fondazione legata al modello intellettualistico, attraverso un pensiero che fosse in grado di esprimere il rapporto tra Dio e la storia non più declinato in senso deduttivo, e in questa direzione si deve inserire il recupero della centralità della tematica escatologica, per la sua incapacità mostrata nel ripensare l'ontologia della soggettività, derivata dalla posizione kantiana del problema, si attesterà sulla prospettiva della pura iniziativa di Dio ἀπό τοῦ θεοῦ. Il suo limite consiste nel non riuscire ad elaborare un modello ontologico in grado di superare i limiti della problematica di un pensiero incapace di legittimare la valenza storica della verità di Dio.

---

65 J. Moltmann, *Teologia della speranza,* p. 44.

66 «In questo modo, secondo la pertinente osservazione di Hans Urs von Balthasar, "la filosofia trascendentale diventa la metodica dell'apocalissi interiore". Le escatologie cosmologiche e storiche vengono sostituite dalla realizzazione pratica dell'esistenza escatologica» *(Ibidem).*

Proprio per questa incapacità la sua posizione del problema si attesterà sempre più sulla pura soggettività di Dio, che si autolegittima da sé e che ha in sé i propri criteri di autodimostrabilità. Il suo pensiero per mettere al sicuro Dio da ogni oggettivazione, poiché essa significherebbe morte, si orienta sempre più alla totale autonomia della Parola nei confronti del pensiero dell'uomo. È ancora per questo motivo che procederà verso l'accentuazione unilaterale della post-temporalità (il rapporto diretto con Dio, è solo da sperare, solo da credere; una conoscenza solo veniente – pura futurità), giungendo così ad ignorare la relazione tra la realtà di Dio e il tempo cronologico.

Egli stesso nella dogmatica ecclesiale, in riferimento a Rm 13,12, affermerà di aver considerato solo un aspetto del problema, e di non aver saputo comprendere la realtà teleologica (da non intendere come successione delle vicende umane) presente in quel testo[67]. È proprio dalla ripresa di quest'aspetto, e dalla conseguente delineazione di un'ontologia che sia in grado di esprimerlo, che si dovrà ripartire per mostrare l'intrinseca relazione tra la risurrezione di Cristo (categoria che è in grado di sintetizzare la tematica escatologica), e la vicenda storica degli uomini.

La lettura barthiana ha il pregio di sottolineare che la risurrezione di cui noi possiamo parlare rimanda necessariamente all'evento Cristo, è attraverso la sua risurrezione che ci è dato di parlare di ciò che altrimenti sarebbe a noi precluso, e che essa si caratterizza per la sua provenienza divina. Attraverso questi due elementi siamo in grado di caratterizzare meglio quella che è la questione della definitività dell'uomo in quanto recuperiamo il contenuto e la sorgente, l'origine del nostro compimento. In questo modo veniamo allontanati da possibili facili fraintendimenti che ci potrebbero portare a pensarlo nei termini di autoproduzione (realizzazione tramite la nostra opera) o di continuità naturale (immortalità dell'anima). L'intento barthiano è proprio quello di ricuperare il punto di partenza teologico e di salvarne la peculiarità, di fronte al pericolo della sua confusione con il discorso dell'appropriazione tramite la fede.

Tuttavia, la sua riflessione, essendosi fissata su di un modello, si caratterizza per la contrapposizione tra la sfera umana e quella divina, non è riuscita a mettere in luce la ricchezza di possibilità che le intuizioni comportavano. A causa dell'incapacità nel connettere i due momenti la sua teologia si è caratterizzata con la separazione tra il principio di rivelazione e la rivelazione storica. Cioè tra il principio che dice che per poter parlare di Dio ci si deve necessariamente riferire al luogo stesso in cui Dio ha parlato, in cui Dio ha attestato se stesso, e la concreta attuazione storica di questa rivelazione.

Il recupero della necessità di una autoattestazione da parte di Dio come punto di partenza per ogni discorso teologico aveva portato Barth a superare l'impostazione

---

67 «Si vede come io non avessi colto il carattere peculiare di questo testo, cioè la teleologia che esso attribuisce al tempo nella sua corsa verso una vera fine... Proprio la nozione unilateralmente atemporale di Dio, contro la quale mi ero mosso, rimaneva l'unico risultato tangibile raggiunto» (in *Teologia della speranza,* pp. 53-54).

che dimostrava Dio in modo deduttivo e, attraverso tale guadagno, veniva spinto nella direzione di ripensare la fede in senso storico. In questa direzione il discorso teologico non è più fondato sulla domanda, ma sull'esperienza che la rende possibile e che non potrà essere esaurita dalla riflessione.

La fede, come luogo dell'esperienza della soggettività di Dio, precede il sapere. Ma nella sua elaborazione del problema Barth finisce per dimenticare la concretezza della rivelazione storica di Gesù; per paura di compromettere la rivelazione attraverso l'aspetto antropologico la risolve nel principio teologico. Ma l'evento singolare di Gesù, se vuole essere considerato nella sua totalità, deve comprendere sia l'aspetto teologico che quello antropologico.

Infatti in quanto evento esso richiede di essere interpretato e riconosciuto come rivelazione di Dio; esso non può essere risolto nella sua radice teologica pena la perdita di storicità e di validità per l'uomo. La stessa risurrezione di Cristo dai morti se vuole recuperare la sua concreta relazione alla storia, e non venire isolata in un punto astorico, deve già agire all'interno della vita storica di ogni uomo e esserne il fondamento. E questo deve avvenire in modo reale, affinché l'uomo di fronte all'evento Cristo abbia la possibilità di riconoscerlo come autentica rivelazione di Dio.

Barth condivideva la critica che Paolo aveva rivolto ai Corinti di aver dimenticato l'aspetto concreto della risurrezione nei confronti della loro vita, ma attraverso la sua forma di pensiero non è capace di stabilire la forza di questa visione. Così, la risurrezione diventa una realtà autoattestata da Dio che si impone a noi attraverso la fede. Ora è proprio la mancanza di una riflessione antropologica, non impostata in modo oggettivistico, che potrebbe portare a recuperare tutte le potenzialità di questa intuizione. Certamente la sua svolta è pertinente, lo stesso Bultmann l'ha riconosciuta come punto imprescindibile da cui partire per ripensare la teologia, ma si presenta il compito di integrarla con un modello concettuale che sia in grado di far emergere tutte le sue possibilità.

Il ripensamento della questione deve mostrare come la rivelazione richieda un profilo antropologico, infatti se questo mancasse non sarebbe nemmeno rivelazione. La rivelazione richiede un principio antropologico nei cui confronti si pone come l'unico, adeguato, possibile compimento. Se non fosse così allora anche la storia di Gesù Cristo si svuoterebbe di ogni rilevanza, essa si presenterebbe come uno tra i tanti fatti. Si deve quindi procedere nella direzione di mostrare come la libertà abbia un ruolo costitutivo, nella determinazione della verità e non solo un ruolo applicativo.

La verità ha bisogno della mia libertà per presentarsi nella storia, senza la mia libertà essa sarebbe esclusa dal mondo e io ho bisogno della verità per essere me stesso. Libertà qui non va intesa in senso di autofondazione, ma di apertura costitutiva alla verità, essa è da sempre in relazione con essa e partecipa alla sua realtà. Noi da sempre viviamo del tutto, del definitivo, della risurrezione, ma per sapere questo abbiamo bisogno di una libertà che sia in grado di anticipare tutto questo, e che ci dica tutto questo. L'uomo è alla ricerca di dare parola all'esperienza del tutto che da sempre vive, ma non è in grado di darsela da sé, ha bisogno di una libertà che gliela

anticipi, ma questa anticipazione non deve escludere la libertà altrimenti non sarebbe più la verità dell'uomo.

La libertà dell'uomo è da sempre chiamata ad autotrascendersi, la sua realtà si caratterizza per il fatto che non può dire di essere giunta ad una conclusione, inoltre essa da sempre si contraddistingue per il suo desiderio di un compimento. Di fronte a tutto ciò l'uomo non può far altro che postulare il suo compimento.

L'uomo rimane costitutivamente aperto a ciò che non dipende da lui, egli può solo riconoscerlo nel momento in cui questo gli si rivela nella storia. In quanto è da sempre in relazione con il definitivo diventa anche capace di riconoscerlo nel momento in cui questo si fa presente nella storia. Quindi la storia di Cristo ha un legame intimo con noi in quanto Egli è sempre il Signore della storia, il suo venire non è estrinsecistico rispetto alla nostra realtà.

5.8. Osservazioni finali

L'impostazione di Barth, e della teologia che a lui si riallaccia, è viziata da un profondo rifiuto iniziale del discorso filosofico. Al pensiero viene tolta ogni possibilità di determinare razionalmente la struttura logica del reale, e da questa di inferire ad una sua fondazione ontologica.

D'altronde questa forma di pensiero risente profondamente del rigetto operato da parte del pensiero protestante del discorso filosofico svolto nelle epoche precedenti. Con il medioevo viene rigettato il mondo classico e i suoi tentativi di mostrare la profonda unità e armoniosità del reale.

Riassunto. Questo saggio, svolto in tre parti, si propone di mettere in rilievo il guadagno essenziale operato da Karl Barth nel suo commentario "La riserrezione dei morti". La riserrezione dei morti, tema precipuo di 1Cor 15 - che rappresenterebbe, secondo il pastore di Safenwil, il grande filo rosso che attraversa e guida tutta l'epistola paolina - sarebbe la realtà in grado di dare un contenuto alla sua svolta dialettica, sintetizzando così, con essa, l'agire escatologico di Dio nei confronti dell'uomo. Questa analisi, che costituisce la seconda parte del presente lavoro, è preceduta da una prima dedicata al delineamento dell'evoluzione del pensiero barthiano, e seguita da una terza in cui vengono mostrati i guadagni e i limiti, con le possibili integrazioni di tale pensiero.

Summary. This essay, in three parts developed, wants to point out the essential benefit performed by Karl Barth in his commentary "The resurrection of the deads". The resurrection of the deads, chief subject of 1Cor 15 - which should represent, according to the parson of Safenwil, the big red thread which passes through and guides the entire Paul's epistle - should be the reality giving a

content to its dialectic turn, synthesizing the eschatologic acting of God in regard of man. This analysis, which represents the second part of the present work, is preceded by one which deals with the outlining of the evolution of Barth's thought, and followed by a third which underlines the benefits and the limits, with the possible integrations of such thought.

Inhaltsgabe. Dieser Aufsatz, aus drei Teilen bestehend, will das wesentliche Ergebnis betonen, das Karl Barth in seinem Kommentar "Die Auferstehung der Toten" herausgestellt hat. Die Auferstehung der Toten, das Hauptthema von 1 Kor 15, bedeutet nach dem Pastor von Safenwil den roten Faden, der den gesamten paulinischen Briefcorpus durchzieht und bestimmt. Die Auferstehung ist in der Lage, der dialektischen Wende einen Inhalt zu geben. Auf diese Weise faßt sie das endzeitliche Wirken Gottes im Blick auf den Menschen zusammen. Dieser Analyse - der zweite Teil der vorliegenden Arbeit - geht ein erster Teil voraus, der sich der Entwicklung des Barth'schen Denkens widmet. Der dritte Teil zeigt dessen Ergebnisse und Grenzen; er bemüht sich auch um dessen Vervollständigung.

MGR. PROF. DR E. SGRECCIA / PROF. DR W. J. EIJK / P. GARRETT, MA
PROF. DR J. P. M. LELKENS / MR DR P. W. SMITS

HET EMBRYO IETS OF IEMAND



COLOMBA

JOSEPH CARD. RATZINGER, JOHN HAAS, ROBERT SPAEMANN,
RALPH McINERNY, SERVAIS PINCKAERS OP, CARLO CAFFARRA,
WOJCIECH GIERTYCH OP, IGNACIO CARRASCO DE PAULA

LA COSCIENZA

Conferenza Internazionale
patrocinata dallo
« Wethersfield Institute » di New York
Orvieto, 27-28 maggio 1994

a cura di
GRAZIANO BORGONOVO

LIBRERIA EDITRICE VATICANA
00120 CITTÀ DEL VATICANO

Sulla cristologia filosofica di Xavier Tilliette

Enrico Colombo
Università degli Studi, Milano (Italia)

1. Introduzione

Ormai da alcuni anni, Xavier Tilliette ha dedicato la sua attenzione di studioso e di storico della filosofia al tentativo di definire la possibilità di una cristologia filosofica; a questa fondamentale questione teoretica, i cui albori sono da rintracciare addirittura nei lontani anni Quaranta[1], ha indirizzato le sue ricerche più recenti, raggiungendo, da ultimo, una prima determinazione, originale, del concetto di cristologia filosofica[2].

---

[1] Cf X. TILLIETTE, Le *Christ de la Philosophie,* Cerf, Paris 1990; tr. it. *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica,* a cura di G. SANSONETTI, Morcelliana, Brescia 1997 (da cui si cita qui e in seguito), p. 13.

[2] I testi di Tilliette dedicati alla cristologia filosofica sono soprattutto i seguenti, in cui l'Autore rielabora altri scritti e ripensa le sue lezioni universitarie: *La christologie idéaliste,* Desclée, Paris 1986; tr. it. *La cristologia idealista,* a cura di F. COPPELLOTTI - G. RICCARDINO, Queriniana, Brescia 1993 (da cui si cita, con la sigla CI, seguita dal numero di pagina); *Le Christ de la Philosophie,* Cerf, Paris 1990 (tr. it. *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica,* a cura di G. SANSONETTI, Morcelliana, Brescia 1997, da cui si cita con la sigla CF seguita dal numero di pagina); *Filosofi davanti a Cristo,* ed. it. a

I risultati delle ricerche di Tilliette sono, senza dubbio, peculiari, da molteplici punti di vista; innanzitutto, egli intende, per cristologia filosofica, non la semplice presenza della figura di Cristo nel pensiero dei filosofi, moderni e contemporanei, bensì la compenetrazione di filosofia e di Cristo, in modo tale che questi informi, permetta la stessa determinazione concettuale, scientifica e problematica della filosofia.

Così, per Tilliette, Cristo costituisce la filosofia, formando, con la sua persona, un esempio di posizione e di risoluzione di problemi filosofici, primo fra tutti quello della relazione tra infinito e finito, tra l'universale e il particolare; «La domanda del Cristo: chi dici che io sia? Chi dicono che io sia? è rivolta anche ai filosofi. Non solo egli interroga la filosofia ma, in definitiva, la giudica»[3]. La cristologia, cioè, sostiene, alimenta e vivifica la filosofia stessa, presentando Cristo, in modo esclusivo, come nelle prime comunità cristiane, aggiungendo però la ricchezza, la complicazione teoretica e la diversità della filosofia moderna.

La cristologia rimanda poi alla necessità di pronunciarsi sulla possibilità di una filosofia cristiana; Tilliette suggerisce l'ampiezza e l'angustia di questa definizione: essa è troppo ampia, perché finisce con l'accettare chiunque si occupi, anche marginalmente, di Cristo, pur avendo un preordinato concetto di filosofia, che esclude Cristo come suo fondamento; è troppo angusta perché porta a una restrizione, quasi a una separazione della filosofia cristiana dalla filosofia. In realtà, nella proposta di Tilliette, la filosofia è *ipso facto* cristiana, proprio in quanto assume Cristo come proprio fondamento costitutivo. La questione, che Tilliette affronta, è, dunque, come sia possibile scientificamente una tale filosofia: «Uno degli obiettivi della nostra impresa è quello di assicurarle comunque uno statuto»[4].

Infine, il progetto cristologico di Tilliette è condotto, grazie all'esame minuto, preciso e stimolante della tradizione filosofica occidentale, in cui egli riversa la sua profonda conoscenza storico - filosofica, soprattutto dell'idealismo tedesco, vera culla della cristologia filosofica. «La cristologia filosofica conosce la sua massima fioritura nel corso del periodo dominato dall'idealismo tedesco»[5]. Tilliette consente, quindi, con il suo esame della comprensione filosofica idealista di Cristo, di ribaltare alcune convenzioni storiografiche, prima fra tutte l'incompatibilità assoluta tra i sistemi idealisti e il Cristianesimo, e di recuperare alla filosofia cristiana, intesa nel senso forte prima delineato, il pensiero, in particolare, di Kant e di Hegel, culmini della filosofia moderna.

---

cura di G. SANSONETTI, Queriniana, Brescia 1991[2] (da cui si cita, con la sigla FDC, seguita dal numero di pagina); *La Semaine sainte de Philosophes,* Desclée, Paris 1992 (tr. it. *La settimana santa dei filosofi,* a cura di G. SANSONETTI, Morcelliana, Brescia 1992, da cui si cita, con la sigla SSF, seguita dal numero di pagina).

[3] FDC, p. 19.

[4] CF, p. 28.

[5] CI, p. 11.

2. PAOLO, LA FILOSOFIA E LA CRISTOLOGIA

Tilliette è ben consapevole della difficoltà concettuale di una cristologia filosofica, che non si esaurisca però nella contesa, davvero sterile, tra teologia e filosofia, per il primato scientifico nell'indagine cristologica, ma che investa radicalmente la sua stessa possibilità. L'accento è posto, cioè, sulla questione della conciliabilità fondamentale tra cristologia e filosofia; Tilliette affronta questa questione, tenendo presente l'interrogativo teoretico e spirituale, offerto da alcuni passi neotestamentari, soprattutto dai noti luoghi paolini della I lettera ai Corinzi. Paolo si esprime qui, con estrema recisione, contro la sapienza filosofica degli antichi, a cui oppone, in modo irriducibile, la persona di Cristo: «Mentre i Giudei chiedono miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocefisso, scandalo per i Giudei e follia per i Gentili»[6].

Paolo esclude, quindi, senza alcuna apparente possibilità di replica, che la filosofia possa anche solo accordarsi con la fede in Cristo, sottraendolo a ogni determinazione, razionale e filosofica, frutto di un uso pagano dell'intelletto, incapace di conoscere, grazie alle sue categorie, il mistero di Cristo. La soluzione è, allora, per Paolo, una separazione rigida tra la filosofia e Cristo, senza tema di dichiarare, a tal proposito, lo scetticismo della ragione.

Ciò non comporta, però, la rinuncia completa all'uso autonomo, naturale dell'intelletto; al contrario, Paolo si spinge addirittura ad ammettere la capacità dell'intelletto naturale di dimostrare metafisicamente l'esistenza di Dio, raggiungibile a partire dall'ordine finalistico dell'universo, che rimanda a una causa ordinatrice esterna: «Le sue invisibili perfezioni, la sua eterna potenza e la sua divinità, appaiono fin dalla creazione del mondo, offerte alla considerazione per mezzo delle sue opere»[7].

Egli ammette poi che l'uomo possa raggiungere norme morali, fidando solo nella sua dignità intellettuale: «Se i pagani che non hanno la legge fanno, per natura, quello che prescrive la legge sono legge a se stessi, pur non avendo la legge. Essi dimostrano che i dettami delle legge sono scritti nei loro cuori, come ne fa fede la loro coscienza con i suoi giudizi, la quale, volta per volta, li accusa o li difende»[8]. La filosofia sembra allora annullarsi solo quando abbia a che fare con la persona di Cristo, conoscibile non razionalmente, ma solo per fede. «Perché, sappiatelo bene, nessun fornicatore, nessun impudico, nessun avaro, che è quanto dire nessun idolatra, partecipa al regno di Cristo e di Dio. Nessuno vi seduca con vani discorsi, perché a causa di queste cose l'ira di Dio viene sopra i figli della ribellione. Non abbiate nessun rapporto con loro» [9].

---

[6] 1Cor 1,22 - 23; si è tenuto conto, qui e nelle altre citazioni bibliche, della traduzione CEI del 1974.
[7] Rm 1,20.
[8] Rm 2,14-15.
[9] Ef 5,5-6.

I versetti di I Corinzi richiamano, del resto, a conferma e a sostegno, altre espressioni paoline, in cui la conoscenza mondana, la ragione filosofica sono completamente rifiutate, in nome della sola dottrina vera, incentrata sull'esistenza irripetibile di Cristo, che genera la sapienza della Croce; basti pensare a quanto afferma Paolo: «Se qualcuno insegna false dottrine e non si attiene alle salutari parole di nostro Signore Gesù Cristo e a quella dottrina che è secondo la pietà, è un orgoglioso, un irresponsabile, un malato di quello spirito litigioso e parolaio che è germe di invidie, contese, maldicenze, sospetti maliziosi, dispute interminabili di uomini corrotti di mente e privi della verità, che fanno della verità una fonte di guadagno»[10]; a ciò segue, come conclusione ideale, un'altra espressione paolina: «Portiamo sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù»[11].

La decisione esclusiva di Paolo per Cristo si riflette in altre parole neotestamentarie, altrettanto risolute, come quelle, ad esempio, che ricorrono nel Vangelo secondo Giovanni, là dove Cristo dice di sé: «Io sono la via, la verità e la vita»[12]. Anche qui, benché il Vangelo giovanneo, soprattutto il suo Prologo, sia un luogo privilegiato, oggetto dell'assidua discussione dei filosofi, appare completamente respinto un possibile accordo tra la ragione filosofica e Cristo.

Il progetto di Tilliette di determinare la possibilità di una cristologia filosofica sembra, allora, destinato al fallimento ancor prima di iniziare; l'unico modo, per l'uomo, di comprendere Cristo sembra essere quello della Rivelazione e della fede, presupposti di una cristologia teologica, che si sforzi di illuminare le verità rivelate. È evidente però che si ritornerebbe, in questo caso, all'opposizione di filosofia e di fede, che si risolve, nella prospettiva di Paolo, se ci si sofferma alla superficie delle sue parole, solo con l'affermazione del primato della fede sulla ragione. La questione di una possibile cristologia filosofica si trasforma, nella riflessione di Tilliette, nel problema della permanenza della scientificità autonoma della filosofia, che deve, però, fare i conti con Cristo; la posizione di Paolo è così mutata a fondo: non è più possibile sostenere l'irriducibilità tra la sapienza filosofica e Cristo, ma è necessario chiarire filosoficamente la comprensione concettuale della persona di Cristo.

«La filosofia non è la Rivelazione»[13]; se è vero che essa non può né soppiantare né invadere il campo della fede, è altrettanto certo che non può cessare d'interrogarsi sul suo significato, per comprendere Cristo concettualmente, pena, in caso non facesse ciò, la chiusura illuministica dell'intelletto nei riguardi della fede stessa; Tilliette, attento studioso di Hegel, sa bene che la filosofia sarebbe così costretta, proprio quando pensa di dominare ogni aspetto della realtà, a dichiarare la propria limitatezza e a lasciare libero campo alla fede, come aveva appunto notato Hegel, in *Fede e sape-*

---

[10] 1Tm 6,3- 5.
[11] 2Cor 4,10.
[12] Gv 14, 6.
[13] CF, p. 19.

re: «La cultura ha talmente innalzato il nostro tempo al di sopra dell'antico contrasto di ragione e di fede, di filosofia e di religione positiva, che questa opposizione di fede e di sapere ha acquistato un senso del tutto diverso e si trova ora trasferito all'interno della filosofia stessa»[14]. Ma non si farebbe un passo oltre il dettato di Paolo, che riproduce, dal punto di vista fideistico, lo stesso modo di procedere degli illuministi.

Il richiamo alla distinzione della filosofia dalla fede e la conseguente necessità della filosofia, se non vuole ridursi a semplice edificazione spirituale, di occuparsi concettualmente delle conoscenze di fede, pongono Tilliette nella condizione di rileggere con più attenzione le parole di Paolo e di riproporre la questione di una cristologia filosofica. È proprio il Paolo della Prima lettera ai Corinzi a offrire indicazioni per uscire dalla sterilità di cui egli stesso è causa, seppur involontaria, per il pronunciamento sulla cristologia filosofica. Più determinatamente Tilliette nota come Paolo non possa non riferirsi alla filosofia pagana del suo tempo, nel suo rifiuto della sapienza mondana, atteggiamento in cui può aver contato anche il disagio esistenziale, che dovette affrontare nella sua predicazione[15].

Lo sbaglio di Paolo è di aver cioè radicalizzato la sua avversione per i filosofi pagani, investendo di essa la filosofia in generale, e di aver rinunciato a un ulteriore pronunciamento sul possibile legame tra la filosofia e Cristo, respingendo, addirittura, alla fine, la filosofia *qua talis*. Il sospetto e il disinganno verso la filosofia, sorti con l'esperienza della cripticità e della capziosità dei filosofi greci a lui contemporanei, inducono Paolo a non opporre loro un'altra filosofia altrettanto sottile, cavillosa e oscura e a togliere ogni equivoco predicando la fede in Cristo, «con atteggiamento religioso e credente» [16]. Ma questa conclusione è speculare a quella della filosofia pagana, che si ritrae dall'annuncio paolino, colpito dalla difficoltà offerta dalla persona di Cristo. Il punto d'inversione nel rapporto tra la filosofia e Cristo, tale da consentire una cristologia filosofica, risiede nell'adesione totalizzante alla persona di Cristo, così evidente, oltre che negli scritti di Paolo, anche nella stessa vita delle prime comunità cristiane, vero modello per la filosofia. Come non è pensabile una vita di fede, prescindendo dalla persona di Cristo, così non è ipotizzabile l'estraneità di Cristo alla filosofia: tutti i concetti filosofici che travagliano da sempre la filosofia, sia antica che moderna, primo fra tutti quello del rapporto tra l'infinito e il finito, sono incarnati in Cristo.

La filosofia si trova quindi a fare i conti, da un lato, con la posizione, in Cristo, di problemi tipicamente filosofici, dall'altro, deve affrontare queste questioni, grazie

---

[14] G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen,* in *Jenaer Kritische Schriften,* hrsg. von H. BUCHNER und O. PÖGGELER, in *Gesammelte Werke,* hrsg. im *Auftrag der Deutsche Forschungsgemeinschaft,* Bd. IV, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968, pp. 315- 414, p. 315 (tr. it. *Fede e sapere,* in *Hegel, Primi scritti critici,* a cura di R. BODEI, Mursia, Milano 1971, pp. 123- 253, p. 123).

[15] FDC, p. 20.

[16] *Ibidem.*

al suo solo patrimonio scientifico; il fine è dunque di comprendere concettualmente Cristo e costruirsi, con ciò, proprio come filosofia. Si nota qui un'evoluzione teoretica di Tilliette; mentre infatti, nelle sue opere precedenti, egli poneva in luce l'interesse dei filosofi, soprattutto dei più grandi, come Kant e Hegel, per la persona di Cristo, in *Il Cristo della filosofia*, quasi fosse una prima summa del suo pensiero, volta comunque a ulteriori sviluppi, Tilliette muta l'approccio alla cristologia filosofica e afferma la necessità costitutiva di Cristo per la filosofia.

Il fatto che «esista un Cristo dei filosofi»[17] è certo importante ma, tutto sommato, non essenziale e sempre confutabile da altri filosofi; inoltre, comporta il rischio di un interesse semplicemente empirico per la trattazione di Cristo[18] e la ventura di scambiare la cristologia filosofica per una giustapposizione di pareri filosofici, privi di principi ordinatori. Anche questi, però, sarebbero trovati secondo i fondamenti dei diversi sistemi e sarebbero del tutto estrinseci a Cristo. Al contrario, una cristologia, rettamente intesa, deve «mostrare come Cristo rischiari e, letteralmente, riveli le nozioni cardinali della filosofia, di cui è il simbolo e la chiave: la soggettività e l'intersoggettività, il trascendentale, la temporalità, la corporeità, la coscienza, la morte ecc...»[19]. Paolo è indubbiamente superato nella lettera, ma è mantenuto nello spirito, senza, però il pessimismo, che annichilisce la filosofia e che trova requie solo nella fede.

Il concetto, così raggiunto, di cristologia filosofica comporta numerose questioni, in cui Tilliette si impegna con la sua consueta acribia storico - filosofica e con un'innegabile equilibrio teoretico. Il cardine da lui sempre tenuto ben presente è il fondamento costitutivo di Cristo per la filosofia: «Ho dovuto provare diverse piste prima di convincermi che Cristo ispira la filosofia come la cristologia sostiene la filosofia»[20]. Ciò esclude innanzitutto la possibilità che la filosofia possa secolarizzare Cristo, togliendogli ogni dignità divina, ma anche ogni rilevanza per una possibile cristologia filosofica. Questi aspetti, altrettanto pericolosi, anche se in modo diverso, possono essere delineati, tenendo conto, da un lato, della riduzione di Cristo a maestro di morale, dall'altro, della sua elevazione a idea filosofica. Nel primo caso, tipico, ad esempio, dell'Illuminismo si nega a Cristo la personificazione di ogni concetto filosofico, della sua stessa divinità, relegandolo nella posizione di un innovatore religioso: «Su questa linea di una cristologia filosofica, in cui l'epiteto razionalizza il sostantivo, si ha a che fare con un Cristo senza cristologia»[21].

Non è qui possibile la comprensione concettuale di Cristo, perché questi non ha in sé alcun problema filosofico. D'altra parte, è pur sempre possibile accettare che Cristo sia il fondamento teoretico della filosofia, rifiutandogli però ogni determina-

---

[17] FDC, p. 21.
[18] CF, p. 11.
[19] CF, p. 32.
[20] Ivi, p. 13.
[21] CF, p. 274.

zione umana; si è di fronte a «una cristologia senza Cristo, che sviluppa l'Idea di Cristo»[22].

In effetti, è opportuno rivolgersi alla teologia, per evitare che la cristologia filosofica secolarizzi o dichiari superflua la completa persona di Cristo; la teologia non incorre in questo pericolo perché pone a proprio fondamento i dati rivelati, che possono essere trasmessi alla filosofia; bisogna cioè che la cristologia «provenga dalla teologia e abbia la sua origine nel "Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe". È il prezzo da pagare per una cristologia filosofica che non sia la secolarizzazione della cristologia»[23]. Questo costo, benché alto, consentirà, però, una feconda rendita per la filosofia, poiché può porre l'integra figura di Cristo al proprio centro e affrontare a fondo i problemi filosofici, proprio in Cristo. «Non pare possibile elaborare una cristologia filosofica al di fuori della fede in Cristo»[24]. Se, infatti, Cristo è il momento della conciliazione dell'infinito e del finito, questione capitale per la riflessione filosofica, tolta la sua divinità e eliminata la sua persona fisica, non è più possibile la comprensione del nesso di finito e di infinito e la filosofia si preclude amplissime strade di ricerca. Ciò sembra intendere Tilliette, quando afferma che «se la filosofia e la teologia fossero realmente due entità esistenti ciascuna nel suo ordine, gli slittamenti, le interferenze, le compenetrazioni sarebbero impossibili e non esisterebbe una filosofia cristiana» [25]. È ovvio però che la teologia e la filosofia mantengono uno statuto scientifico autonomo, anche se l'ambito oggettuale, come aveva del resto chiarito con assoluto vigore Hegel, può coincidere: «Sicuramente la filosofia non è la preghiera, non è la mistica. Non è neppure la teologia ove si elabora la cristologia dogmatica a partire dai dati della fede, tratti dalla Scrittura e dalle definizioni dei Concili e del Magistero»[26]. Il dissidio iniziale, criticato, nella sua arida infondatezza da Tilliette, è, dunque, così superato: «È del tutto evidente che non ci sarebbe una cristologia filosofica se non ci fosse una cristologia *tout court*»[27].

Grazie a queste acquisizioni, Tilliette può affrontare il problema di una filosofia cristiana, che accetti una cristologia filosofica autonoma dalla teologia, anche se assolutamente intrecciata a essa. Il presupposto di Tilliette, ormai chiaro, è il superamento radicale dell'opposizione concettuale moderna di fede e di sapere e il rifiuto della subordinazione medievale della filosofia alla teologia. L'idea di una cristologia filosofica non può essere scissa dalla possibilità di una filosofia cristiana: «Sarà sufficiente difendere la causa della filosofia cristiana per ristabilire l'eventualità di una cristologia filosofica che rimane innestata sulla sua grande tradizione» [28].

---

[22] CF, p. 274.
[23] *Ivi*, p. 31.
[24] FDC, p. 461.
[25] CF, p. 27.
[26] *Ivi*, p. 33.
[27] FDC, p. 274.
[28] CF, p. 274.

Nonostante ciò, la filosofia cristiana, fatta salva la complessità della sua definizione e l'estensione di questo concetto a tutta la tradizione filosofica occidentale, ha, per Tilliette, due vizi che complicano la definizione dello statuto scientifico di una cristologia filosofica. La filosofia cristiana è senza dubbio quella scaturita dal Cristianesimo, che ha riconosciuto, come proprio nocciolo teoretico, la storicità della religione cristiana, e, appunto per ciò, non ha abbandonato l'opera dottrinale del Magistero. La sfida per la cristologia filosofica è, ancora, tenere conto dei dati speculativi della tradizione filosofica, senza deflettere dalla sua autonomia: «Dev'essere possibile liberare la filosofia del giogo dell'ortodossia, senza per questo attentare alla sua qualità cristiana»[29]. La filosofia cristiana ha considerato il cristianesimo come una religione da costruire dottrinariamente, servendosi di una ragione filosofica già costruita e affrontando il cristianesimo, come se fosse un oggetto d'indagine a essa esterna; è sempre, cioè, rimasta in ombra la necessità che il cristianesimo sia costitutivo per una filosofia cristiana e, così facendo, si è anche accettato che si ponesse più attenzione all'apparato dogmatico che a Cristo. È meno rilevante e, addirittura, incontestabile che il cristianesimo sia fonte della filosofia; la vera questione è che esso penetri e vivifichi «il lavoro filosofico come un midollo di pensiero»[30].

La cristologia filosofica, allora, è impensabile, per Tilliette, senza la filosofia del cristianesimo, che le trasmette una dottrina filosofica raffinata, ma che sarebbe morta lettera se non ponesse la persona Cristo come pilastro fondamentale, in modo tale da ispirare l'intera filosofia: «In realtà, Cristo ha qualcosa da dire ai filosofi ed è la cristologia che, alla stregua del cristianesimo per la filosofia cristiana, permea la filosofia al fine di trasformarla» [31]. È evidente dunque che la definizione di filosofia cristiana pecca, nello stesso tempo, per troppa angustia e per eccessiva ampiezza. Essa è limitata, perché si riferisce solo alla filosofia che assume dottrinariamente il cristianesimo; è vasta, perché tutta la filosofia occidentale si inserisce genericamente nella tradizione cristiana. La soluzione proposta da Tilliette mira a una filosofia che riconosca in Cristo il filosofo per eccellenza, divenendo filosofia senz'altra ulteriore aggiunta: «La filosofia si è riconosciuta in questo Dio in forma di uomo» [32]; ciò è potuto succedere, perché Cristo ha risolto, nella sua persona, la questione dell'infinito e del finito, individualizzando, in un momento storico concreto, l'universalità divina: la cristologia filosofica, che conosce, mercé il pensiero, Cristo, giustifica l'intera filosofia.

Questa meta è raggiungibile però solo con la filosofia moderna; la cristologia filosofica medievale dipende imprescindibilmente dalla cristologia teologica e non è salvata l'esigenza di una comprensione concettuale di Cristo. La soggettività moder-

---

[29] CF, p. 32.
[30] *Ivi*, p. 22.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ivi*, p. 29.

na, razionale e autocosciente, in cui ha luogo l'autonomia della filosofia dalle conoscenze rivelate, comporta, invece, insieme al rischio della secolarizzazione, già scongiurato da Tilliette, la possibilità di una conoscenza concettuale di Cristo; la diffidenza verso la filosofia moderna, così cara alla filosofia cristiana, può allora recedere, per lasciare spazio a una filosofia rinnovata cristologicamente.

Tilliette trova questi concetti cristologici realizzati storicamente nei sistemi filosofici di Kant e, in particolare, di Hegel; nell'esame del pensiero kantiano ed hegeliano, egli raggiunge risultati rilevanti e riesce a sovvertire il luogo comune storiografico, molto radicato nei filosofi cristiani, secondo cui il criticismo e l'idealismo, soprattutto hegeliano, siano profondamente anticristiani. Al contrario, per Tilliette, Kant e Hegel offrono un precipuo esempio di filosofia cristiana, che assimila e trasforma la Rivelazione, rendendo Cristo origine della loro filosofia, adeguato modello di cristologia filosofica.

3. KANT E LA CRISTOLOGIA

La cristologia filosofica di Tilliette è, in estrema sintesi, ben chiarita da questa sua affermazione: «La contingenza, la fatticità di Gesù di Nazaret, profeta e Dio fatto uomo, è la scheggia nella carne della filosofia»[33]. Con questo presupposto teoretico indaga ora la filosofia kantiana, per considerare se essa corrisponda effettivamente ai risultati conseguiti.

Tilliette nota come siano presenti in Kant due modi di comprensione della figura di Cristo, la cui conciliazione non è però immediata e priva di difficoltà; Cristo è, per Kant, innanzitutto «l'idea personificata del Buon Principio, ideale dell'uomo perfetto, gradito a Dio»[34]. Tilliette ha, senza dubbio, presenti quei luoghi della *Religione nei limiti della semplice ragione*, in cui Kant sembra addirittura disincarnare Cristo, tanto da dichiarare l'assoluta idealità della sua figura, come modello morale, sottratta a ogni determinazione storico - concreta. Cristo è, cioè, «pienamente valevole per tutti gli uomini, in tutti i tempi e in tutti i modi»[35] e rappresenta il compimento della moralità, a cui tutti gli uomini sono chiamati dalla legge morale: Cristo agisce in modo tale da realizzare il maggior bene possibile nel mondo [36], perché le massime soggetti-

---

[33] CF, p. 276.

[34] CI, p. 41.

[35] CF, p. 104.

[36] I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* in *Kants gesammelte Schriften,* hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin 1907, pp. 1-202, p. 66 (tr. it. *La religione nei limiti della semplice ragione,* a cura di G. DURANTE, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione,* a cura di G. RICONDA, Mursia, Milano 1989, pp. 66- 216, p. 112).

ve della volontà sono in perfetto accordo con l'oggettività razionale della legge, tanto da permettere il conseguimento della santità: «Anche se non ci fosse stato un uomo che avesse prestato a questa legge un'ubbidienza incondizionata, la necessità obiettiva di essere un tale uomo, rimane, tuttavia, intatta ed è per sé stessa evidente»[37].

Quest'ultima espressione di Kant, anche se non citata da Tilliette, ma chiaramente sottintesa, pone tuttavia la questione fondamentale per il suo progetto cristologico e filosofico; infatti, dopo che si sia chiarita la perfezione virtuosa di Cristo, dopo che si sia ricondotta la sua persona a un'idea razionale che assicura gli uomini sulla loro possibilità di raggiungere la santità, rimane in ombra se Kant accetti la storicità di Cristo. Tilliette non ha dubbi nel sottolineare come Kant sia attento anche alla determinazione umana, concreta di Cristo: «Egli è apparso ad un momento della storia»[38]. Ma ciò non basta; occorre che questo riconoscimento storico sia vincolato alla moralità, per escludere ogni pericolo di caduta nella secolarizzazione anticristologica. Il dato storico dell'Incarnazione deve pertanto «essere assoggettato, non al giudizio della storia, ma al criterio universale della moralità»[39]; con questo tentativo, Kant si propone di realizzare, da un lato, una conciliazione di universalità razionale e di particolarità storica, dall'altro, introduce definitivamente la persona di Cristo nel proprio pensiero: «Il Gesù empirico, evidentemente implicato, è sottinteso» [40].

Non è però tolta ogni difficoltà del pensiero cristologico kantiano: l'accordo tra l'universalità della perfezione morale e la sua Incarnazione in Cristo, benché si particolarizzi in lui, è sempre il criterio di giudizio della fede storica, che si realizza nella religione. Il legame di moralità e di storia avviene sempre dal punto di vista della soggettività morale: «La fede religiosa o ecclesiastica, in effetti, sta sotto la stretta autorità della moralità ed è il criterio morale, applicato alla religione positiva, che ne determina la validità»[41].

Del resto, il giudizio razionale sulla religione storica è il possibile accordo tra la moralità e il mondo empirico, garantito dalla concreta persona di Cristo. Avviene dunque in Kant un passaggio, a cui Tilliette dedica puntuale attenzione, in tutte le sue opere, dal trascendentalismo dell'idea razionale di Cristo alla sua supposta esistenza; in questo modo, è Cristo stesso che, come essere virtuoso, emette un giudizio sul momento storico e induce gli stessi uomini ad agire praticamente e a giudicare, con il proprio comportamento, rivolto alla perfezione morale, della razionalità del reale. In altri termini, se è vero che, come sostiene Kant, l'imperativo morale può essere riassunto nella proposizione: «L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale» [42], spetta agli uomini

---

[37] I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* p. 61 (tr. it. p. 109).
[38] CF, p. 104.
[39] *Ibidem.*
[40] *Ibidem.*
[41] *Ivi,* p. 105.
[42] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft,* in *Kants gesammelte Werke*, pp. 1-164, p. 122 (tr. it.

realizzarlo, certi di riuscirvi, grazie al vincolo di reale e di morale, nell'idea di Cristo. «Dall'archetipo, si deduce, attraverso un appropriato schematismo, il modo della sua realizzazione e poiché è modello, paradigma, l'incidenza sugli imitatori» [43].

Nello stesso tempo, Kant risolve le difficoltà della rigidezza positiva della religione storica, quando afferma la propria virtù morale universale; l'identità dell'ideale e del reale, per usare espressioni hegeliane, più che kantiane, non avviene solo nell'immediatezza della vita di Cristo; dopo la sua morte, l'universalità, in lui incarnata, si è certo sciolta dalle catene empiriche ma, viva nell'elemento della razionalità morale, ha continuato ad agire nella storia, in virtù della condotta pratica dell'uomo, che tenta di conformarsi a essa e, così facendo, la lega sempre al fine della sua azione.

Tilliette riassume questo complesso e grave movimento, notando come la teoria filosofica si incontri qui con la vita dell'uomo; proprio per ciò, poiché «l'intuizione cristologica sagoma la storia o la rappresentazione storica»[44], l'uomo sembra poter abbandonare il pessimismo assoluto della sua condizione, afflitta dalla radicalità del male, e ritrova nel modello morale cristologico l'assicurazione della virtù, seppur limitata, della sua condotta pratica: «L'istanza suprema è e resta la ragion pratica. La coscienza è il luogo d'uno conflitto tra il bene e il male, il principio buono e quello cattivo e la storia è il teatro di questa opposizione generalizzata»[45]; Cristo, Incarnazione dell'universalità razionale morale, ha, per così dire, alleggerito il peso della responsabilità morale, indicando, paradossalmente, la sua gravità con la perfezione insuperabile della sua condotta: «Il suo giogo è dolce e i suo fardello leggero»[46]; ha inoltre tolto la pesantezza assillante del positivo, confrontandolo con la pura religione morale e trasformandolo in relazione a essa: «Il culmine della cristologia positiva kantiana è la determinazione del Cristo come maestro e modello morale»[47].

Questi sono dunque, per Tilliette, i limiti della cristologia filosofica kantiana, il riconoscimento della virtù morale di Cristo, che investe il mondo concreto, rafforza l'uomo nella designazione della realtà come possibile fine della propria azione e toglie la sua estraneità positiva. Tuttavia, Tilliette si sforza di trovare un ulteriore concetto kantiano, che renda definitiva ragione della teoria cristologica descritta; essa può fondarsi e muoversi tra l'assoluta moralità e la positività storica di Cristo, che gli consente di conciliare la realtà ma di essere, nello stesso tempo, estraneo: «In Kant l'unico grande tema che sta dietro a tutti i dogmi cristiani e specialmente alla cristologia è quello della realtà e dell'effettività della libertà»[48].

Critica della ragion pratica, a cura di F. CAPRA, revisione di E. GARIN, Laterza, Bari 1955ss, p. 142).

[43] CI, p. 37.

[44] *Ivi,* p. 41.

[45] *Ivi,* p. 39.

[46] *Ivi,* p. 41.

[47] *Ibidem.*

[48] *Ivi,* p. 40.

È naturale che sia così, se si pensa alla presenza in Cristo della compiuta legge morale e all'affermazione kantiana, secondo cui la libertà è la *ratio essendi* della legge morale e quest'ultima la *ratio cognoscendi* della libertà[49]; Cristo, essere santo, è evidentemente il soggetto morale razionale, in cui la sensibilità come movente della volontà è del tutto vinta, condizione essenziale per ricondurre la realtà empirica alla ragione, non come causa determinante della realtà, ma come scopo dell'azione morale. È qui ricordato il precetto kantiano, espresso sia nella Critica della ragion pura che nella Religione nei limiti della semplice ragione, secondo cui è compito razionale dell'uomo agire in modo da realizzare nel mondo il maggior bene possibile nel mondo «L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale» [50].

Se è vero che «il tema nascosto della *Religionsschrift* è l'appropriazione della realtà da parte della ragione»[51], ciò è possibile grazie alla libertà che consente la costrizione della volontà solo a opera della legge morale, nella persona di Cristo. Ma la libertà di Cristo, in realtà, sembra esplicarsi compiutamente solo quando egli si libera definitivamente della realtà, nel momento, cioè, della sua morte: «Egli ha resistito alla tentazione, ha, con la sua morte, dimostrato la sua indomabile libertà»[52]. Cade, allora, la comprensione filosofica kantiana della conciliazione gesuana tra la ragione e la realtà: Cristo è veramente virtuoso, quando non è più contaminato dal mondo empirico, che, proprio per ciò, è rifiutato come possibile fine oggettuale morale. Nasce, di nuovo, la questione della positività storica che, incapace di costringere la volontà santa di Cristo, si insinua invece nella volontà dell'uomo, soggetta alla corruzione degli elementi sensibili.

Anche se Kant pensava di aver risolto questo problema con l'idealità archetipica di Cristo, la moralità della realtà è attuabile solo nella puntualità storica di Cristo, mentre chi non è suo contemporaneo corre, *a fortiori*, il pericolo di dover sottostare a una conciliazione tra realtà e ragione che annichilisce la sua stessa moralità. «L'intuizione rimane valida per tutti, accessibile a tutti, anche se la perfezione della condotta, riguardo alla giustizia suprema, appartiene a uno Solo»[53]. Kant «ha riscoperto l'Idea Christi, il vero nervo della cristologia filosofica»[54], ma è rimasto vittima della dicotomia di Cristo, che pensava comunque conciliata; i suoi concetti cristologici diventano però tesoro per Hegel, che cercherà di mantenere unite l'individualità e l'universalità di Cristo.

---

[49] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft,* p. 4 (tr. it., p. 4).
[50] *Ivi,* p. 122 (tr. it., p. 148).
[51] CI, p. 40.
[52] *Ivi,* p. 39.
[53] *Ivi,* p. 37.
[54] *Ivi,* p. 12.

4. HEGEL E LA CRISTOLOGIA

La forza di Hegel consiste nell'aver considerato a fondo e fatto propria la serietà della morte di Dio [55], in relazione, però, alla definizione di Cristo come filosofo perfetto, perché attua, come già Kant, l'identità di infinito e di finito. Questi due concetti sono messi a tema da Hegel soprattutto negli anni jenensi, a partire dallo scritto *Fede e sapere*, ma la loro genesi è rintracciabile nei lunghi e oscuri anni di formazione hegeliana. Tilliette tende a sottolineare una frattura [56] tra la cristologia kantiana e il pensiero hegeliano, non sostenibile fino in fondo, se si considera la formazione di Hegel, impregnata di conoscenza kantiana; egli nota poi una discontinuità tra il periodo giovanile di Hegel e gli anni jenensi: questi sono il momento in cui «l'idea di Cristo è quindi il seme destinato a crescere e svilupparsi in sistema. La Croce che simboleggia la morte e la trasfigurazione diventa l'asse della totalità» [57].

Durante i lunghi mesi bernesi, Hegel aveva elaborato una cristologia filosofica e utilizzato i concetti morali kantiani, radicalizzando, però, la costituzione empirica e concreta di Cristo, quasi fosse il soggetto morale, dominato dal primato pratico; Tilliette ridimensiona questo progetto hegeliano, che poneva le basi per ripensare il problema della positività e la possibilità di un assoluto concreto, e si limita a considerare la *Vita di Gesù* come un «centone evangelico purgato, del quale più di una correzione traspira piattezza e filisteismo»[58]. Inoltre, Tilliette nota come rimanga estranea agli scritti giovanili di Hegel, forse per l'influenza del formalismo kantiano, l'aspetto davvero rilevante, del mondo storico; la realtà è cioè vista «come se il Cristianesimo "oggettivo" fosse funesto»[59]. Ciò non inficia comunque l'individualità, in Cristo, dell'universale.

Se, però, si rimanesse fermi a questi primi concetti, si correrebbe il rischio di riprodurre la contraddizione kantiana tra la santità di Cristo, causata dalla sua perfetta adesione alla legge morale, e la sua necessaria direzione empirica; tale contrasto culminava, come si è visto, nella chiusura di Cristo nella sua universalità formale. Il punto di svolta per la cristologia hegeliana è, allora, l'assunzione speculativa del reale: «lungi dal restare come un caput mortuum fuori dal campo dello spirito vivente, la realtà è inculcata nel movimento di questa filosofia concreta, ed essa vi si introduce mediante le membra di morte dell'intelletto»[60]. La negatività della realtà, che annichilisce in Kant la purezza della virtù di Cristo e si conclude con la definitiva separazio-

---

[55] FDC, p. 141.
[56] Cf CI, pp. 41ss.
[57] CF, p. 116.
[58] *Ivi*, p. 117.
[59] CDF, p. 141.
[60] CF, p. 117.

ne dell'ideale e del reale, è ora parte integrante della filosofia hegeliana; ma la sua matrice è la meditazione speculativa della morte di Cristo, che permette un mutamento di prospettiva nella considerazione della realtà.

Se infatti Cristo è il punto d'incontro del finito e dell'infinito, ciò sarebbe dato, come già in Kant, nella sua determinazione storica puntuale: tutto ciò che fosse al di là di questa immediatezza dovrebbe subire l'autorità eterna della conciliazione, trasformandosi, proprio per ciò, in oggettività irriducibile e autoritaria, rischi ampiamente evitati da Hegel, fin dagli scritti giovanili. Con la morte di Cristo, la realtà rimane priva dell'universale e succuba dell'unità comunque conseguita; si tratta, allora, di far propria la separazione di Cristo dalla realtà, ma, nello stesso tempo, di mostrare come la negatività accettata porti a una nuova identità concreta di universale e di particolare, che contenga, in modo mediato, senza più pericolo di positività, la totalità della realtà.

Queste sono, in prospettiva, le acquisizioni speculative della cristologia hegeliana, implicite nella riflessione di Tilliette; la filosofia hegeliana si determina, allora, come comprensione del *Verbum crucis* paolino, da cui la cristologia filosofica di Tilliette aveva preso le mosse. Il luogo privilegiato che introduce alla fondazione cristologica del sistema, come suo vero cardine, è quel passo di *Fede e sapere*, dedicato al Venerdì santo del sapere speculativo, che si arrende di fronte alla negatività del reale: «Così a ciò che era ancora, all'incirca, o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza filosofica, deve dare dunque alla filosofia l'idea della libertà assoluta e con ciò la passione assoluta o il Venerdì santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio»[61].

È però vero che la morte e la sofferenza del Venerdì santo consentono la formazione di una totalità conclusa di universale e di particolare, in cui la negatività, l'oggettività è presente ma conciliata con la soggettività; in altri termini, se la separazione intellettuale dalla realtà è il momento dell'infelicità e della morte, la formazione dell'assoluto concreto, mercé l'intelletto, è la Pasqua di Risurrezione: «È solo da questa durezza - poiché il carattere più sereno, più superficiale e più singolare sia delle filosofie dogmatiche che della religione naturale deve scomparire - che la suprema totalità in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente, e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare» [62].

L'intero sistema hegeliano è una cristologia filosofica, sia nel riconoscimento del suo nucleo fondamentale, la dialettica intellettuale di soggetto e di oggetto, sia nella sua conclusione ultima. Non è un caso quindi che Tilliette presti così tanta attenzione alla *Fenomenologia dello spirito*: essa è il testo hegeliano dove si può me-

---

[61] G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen,* pp. 414- 415 (tr. it. pp. 252- 253).
[62] *Ibidem.*

glio cogliere, sia l'infelicità della negazione, sia il suo esito ottimistico, che sfocia nel raggiungimento del concetto di spirito. Nelle pagine della sezione della religione, Tilliette vede all'opera, nella figura fenomenologica della religione rivelata, una peculiare comprensione del mistero di Cristo, in cui si riflette, come avviene, del resto, per ogni momento, l'intero movimento della coscienza e dello spirito.

Riprendendo riflessioni condotte a termine negli anni giovanili, in cui Hegel, per contrastare il pericolo di positività offerto dalla filosofia kantiana, cerca di radicalizzare il primato pratico[63] e lo lega così alla finalità concreta della coscienza storica, si preoccupa ora di mostrare come la separazione di Cristo dal mondo, con la morte, restituisca Cristo stesso alla comunità dei fedeli. «L'uomo divino o il Dio uomo, morto, è in sé l'autocoscienza universale; ciò egli deve darsi per questa autocoscienza»[64]. Da questa citazione, che Tilliette fa di Hegel, ben si capisce che la morte di Cristo produce la sua assoluta libertà, che ritorna a tutti gli uomini, contemporanei e successori, per essere privata della sua immediatezza data: «L'immediatezza (individualità) della manifestazione dell'essere divino, dell'Emmanuele, contenuto semplice della religione assoluta, riceve la sua verità dallo spirito della comunità di cui rappresenta la sostanza o l'in sé»[65].

Hegel interpreta dunque l'Incarnazione e la morte di Cristo, insieme all'imporsi della Chiesa, che deve, secondo Tilliette, non solo rappresentare, ma, addirittura, conferire sostanza mediata a Cristo. Avviene, cioè, un duplice movimento: con l'Incarnazione, Cristo è la sostanza della comunità concreta, mentre, con la sua morte, si sottrae alla Chiesa che, tuttavia, fa esperienza di questa lacerazione e ridona, attraverso sé, sostanza a Cristo; la Chiesa è così davvero tutt'uno con il corpo sostanziale di Cristo: «La Chiesa: mediante la comunità, lo Spirito ritorna a sé, passa nell'autocoscienza come tale e abbandona la rappresentazione» [66].

Come si vede, è lo stesso principio dialettico che presiede all'intero svolgimento della Fenomenologia dello spirito, determinato nella sua «Prefazione» e nella sua «Introduzione», là dove si designa la fenomenologia come la scissione dello spirito che si dà a conoscere grazie all'esperienza, a un tempo, gnoseologica e spirituale della coscienza, fino a raggiungere il sapere assoluto: «La storia di Cristo è conforme all'Idea, la biografia di Cristo è la testimonianza esteriore dell'Idea eterna, l'Idea immanente attesta Cristo»[67].

---

[63] Cf ad esempio su questo punto il saggio di C. CESA, Tra *Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant,* in Aa. Vv., *Hegel interprete di Kant,* a cura di V. VERRA, Prismi, Napoli 1981.

[64] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* hrsg. W. BONSIEPEN und R. HEEDE, in *Hegels Gesammelte Werke,* Bd. IX, p. 414 (tr. it. *Fenomenologia dello spirito,* a cura di E. DE NEGRI, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1960, II, p. 276).

[65] CDF, p. 146.

[66] *Ivi,* p. 147.

[67] *Ibidem.*

Hegel «ha voluto comprendere la religione cristiana e non sostituirla»[68]; nel far questo, egli ha considerato Cristo come realizzazione piena dell'identità di ideale e di reale, ritrovando, nella sua Incarnazione, nella sua morte e nella sua determinazione da parte della comunità, il modello del movimento dialettico dello spirito; Cristo e la Chiesa sono quindi esempi di un agire gnoseologico e ontologico, vera cifra del percorso fenomenologico hegeliano, che consente la formazione dell'intero sistema hegeliano.

5. Cenni conclusivi

Si sono seguite fin qui le linee fondamentali della cristologia filosofica di Tilliette, sforzandoci di mettere in luce, sia l'originalità teoretica sia la novità interpretativa storiografica; si sono privilegiati, in ciò, alcuni aspetti del suo pensiero, con la consapevolezza di aver limitato, in parte, la sua ricchezza; premeva comunque indicare la novità speculativa di Tilliette e il suo peculiare contributo per la formazione di una metafisica cristiana, che facesse propri i punti di vista della filosofia moderna. Proprio per questo, si è preferito dedicare molta attenzione alla filosofia di Kant e di Hegel e, di questi, soprattutto all'aspetto sistematico, a cui introduce la *Fenomenologia dello spirito*, più che alle *Lezioni di filosofia della religione*, pur così ben trattate da Tilliette.

Tilliette conclude, dunque, il suo lungo e affascinante percorso, esortando considerare Cristo come persona storica, costitutiva della filosofia: «È inevitabile che la pietra angolare della storia sia anche la pietra angolare vivente della filosofia»[69]; ma, ancora una volta, la filosofia non può rinunciare a essere comprensione concettuale della realtà: la filosofia esige ed erige «non il Cristo policromo dei miti e della cultura (la *Christusmythe* di Hölderlin e Drews), ma il Cristo austero del pensiero»[70].

La cristologia filosofica diventa, allora, intesa nel senso forte di Tilliette, la possibilità di formazione di una metafisica, che tenga conto dei progressi e dei concetti tipici della filosofia moderna, non rinunciando, però, a essere pienamente cristiana. Proprio questo ha insegnato il pensiero di Kant e di Hegel: «Il kantismo può essere salutato come una filosofia cristiana dal momento che limita il sapere per far posto alla fede, morale e da ultimo religiosa»[71]; ma si deve abbandonare il pericolo di una chiusura nella formalità trascendentale, che tuttavia permane nel criticismo e che li-

---

[68] *Ivi*, p. 164.
[69] CF, p. 28.
[70] *Ivi*, p. 295.
[71] *Ivi*, p. 58.

mita la possibilità di conoscenza di Dio, grazie a Cristo. Hegel supera questa difficoltà; la sua filosofia «è una grandiosa filosofia cristiana, la riconciliazione compiuta tra la filosofia e la religione»[72]. La cristologia filosofica hegeliana, erede e interprete del criticismo, è occasione di costruzione dell'intero sistema hegeliano, come ispirazione dell'identità di gnoseologia e di ontologia.

Il segreto della filosofia hegeliana, come autentica filosofia cristiana risiede, allora, in quelle pagine della *Fenomenologia dello spirito*, in cui Hegel sostiene con forza la possibilità di conoscenza dell'assoluto[73]; ma ciò è permesso dalla presenza del mistero di Cristo, concettualmente compreso.

---

[72] *Ibidem.*

[73] G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,* p. 53ss (tr. it., I, p. 65ss).

Riassunto. La cristologia filosofica proposta da Xavier Tilliette è assai rilevante, da molteplici punti di vista; innanzitutto egli intende, per cristologia filosofica, non la semplice presenza della figura di Cristo nel pensiero dei vari filosofi, moderni e contemporanei, bensì la compenetrazione di filosofia e di Cristo, in modo tale che Egli permetta la stessa determinazione dello statuto scientifico e problematico della filosofia. La persona di Cristo offre alla filosofia un esempio di posizione e di risoluzione di problemi filosofici, primi fra tutti quello della relazione tra infinito e finito, tra l'universale e il particolare; la cristologia vivifica così la filosofia stessa, che si presenta come nelle prime comunità cristiane, secondo la testimonianza di Paolo (1Cor 1,22-23), aggiungendo però la ricchezza, la complicazione teoretica e la peculiarità della filosofia moderna. Ciò consente la possibilità di una filosofia *ipso facto* cristiana, proprio perché cristologia, e il ribaltamento di alcuni luoghi comuni storiografici, primo fra tutti l'incompatibilità assoluta tra il sistema kantiano, l'idealismo tedesco e il Cristianesimo, tesi discussa grazie alla sua profonda conoscenza storico-filosofica.

Summary. The philosophic christology proposed by Xavier Tilliette is quite relevant, out of several points of view; first of all, for philosophic christology he doesn't intend the simple presence of Christ's figure in the thought of various modern and contemporaneous philosophers, but compenetration of philosophy and of Christ, in such a way that He permits the same determination of the scientific and problematic statute of philosophy. The person of Christ offers to philosophy an example of position and resolution of philosophic problems, in first place that of relation between the infinite and the finished, the universal and the

particular; christology vivifies thus the same philosophy, which is the same as in the first christian communities, according to Paul's deposition (1Cor 1,22-23), adding however the richness, the theoretical complication and the peculiarity of modern philosophy. That provides the possibility of an ipso facto christian philosophy, just because christology, and the upsetting of some historiographic commonplaces, first of all the absolute incompatibility between Kant's system, German idealism and Christianity, the thesis being discussed thanks to his profound historical-philosophic knowledge.

Inhaltsgabe. Die philosophische Christologie von Xavier Tilliette ist sehr wichtig: vor allem, weil es dem Autor nicht nur um eine bloße Gegenwart der Gestalt Christi im Denken der verschiedenen modernen und zeitgenössischen Philosophen geht, sondern um die gegenseitige Durchdringung von Philosophie und Christus, so daß die gleiche Bestimmung möglich ist für die wissenschaftliche Stellung der Philosophie. Die Person Christi bietet der Philosophie ein Beispiel an, philosophische Probleme zu lösen, vor allem jene des Verhältnisses zwischen Begrenztem und Unbegrenztem sowie zwischen Allgemeinem und Einzelnem. Die Christologie belebt so die Philosophie selbst, die sich wie in den ersten christlichen Gemeinschaften vorstellt, gemäß dem Zeugnis des Paulus (1 Kor 1,22-23). Hinzugefügt wird jedoch der Reichtum, die theoretische Verfeinerung und Eigenheit der modernen Philosophie. Dies bringt mit sich die Möglichkeit einer Philosophie, die *ipso facto* christlich ist, eben weil sie Christologie ist. Eine weitere Folge ist das Umkippen einiger historiographischer Gemeinplätze, vor allem die absolute Unvereinbarkeit zwischen dem System Kants, dem Deutschen Idealismus und dem Christentum.

Karin HELLER

LA BANDE DESSINÉE FANTASTIQUE *à la lumière* DE L'ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE

L'Harmattan

LOGIQUES SOCIALES

ABELARDO LOBATO O.P. (Dir.)

El pensamiento de Santo Tomás de Aquino
para el hombre de hoy

I
EL HOMBRE EN CUERPO Y ALMA



EDICEP

Esperienza del diritto ed esperienza di fede *al banco di prova di un nuovo manuale di diritto canonico*[1]

Libero Gerosa
Facoltà di Teologia, Paderborn (Germania)

1. Premessa

Con la sua assiomatica contrapposizione «Legge e Vangelo» Martin Lutero aveva escluso il diritto canonico dal contenuto della fede, sottraendo alla relazione tra l'elemento giuridico della Chiesa e il dogma ogni significato salvifico. Nell'ambito del ritorno alle origini, promosso dal Romanticismo, questa sottrazione condusse ad una radicale negazione di ogni connessione tra diritto e fede.

Questo avvenne soprattutto attraverso la tesi formulata da Rudolph Sohm: «L'umana mancanza di fede ha ritenuto di dover mettere al sicuro l'esistenza e la

---

[1] Questo saggio è il testo rivisto e provvisto di note, della conferenza che l'Autore ha tenuto il 25 aprile 1996 a Vienna, durante la pubblica presentazione della collana di manuali AMATECA.

conservazione della Chiesa con mezzi umani, con l'innalzamento di colonne e travi umane... Dappertutto il diritto canonico si è rivelato un attacco all'essenza spirituale della Chiesa *...L'essenza della Chiesa è spirituale, l'essenza del diritto è mondana. L'essenza del diritto canonico sta in contraddizione con l'essenza della Chiesa».*[2] Anche in ambito cattolico si giunse, sia pure molto più tardi, ad analoghe caratterizzazioni del diritto della Chiesa. Già prima del suo passaggio al protestantesimo Joseph Klein definisce il diritto canonico come esteriore alla Chiesa, a confronto della liturgia[3]. Pertanto esso rappresenta una minaccia per la libertà della fede.

Questa concezione riduttiva del diritto canonico si è poi diffusa dopo il Concilio Vaticano II tra molti fedeli, favorita da alcuni teologi, che riconoscono al diritto canonico esclusivamente un carattere di "servizio" e una funzione pastorale in relazione alla missione della Chiesa. Inoltre questa funzione pastorale di servizio non può secondo essi venir pienamente adempiuta, se il contenuto normativo della legge canonica non viene accettato da tutti nella Chiesa[4].

Anzi proprio nel fatto che la "ricezione" è di decisiva importanza per consolidare nella Chiesa il carattere vincolante di una norma giuridica, verrebbe alla luce il fondamento del diritto canonico. Come ogni altra Società anche la Chiesa non può fare a meno di regole vincolanti, che da tutti gli interessati vengono riconosciute ed accettate poiché «qualunque comunità pretendesse di sussistere senza alcun assetto vincolante finirebbe per suicidarsi»[5].

Se si argomenta così, appare chiaro che il motivo ultimo del sussistere del diritto canonico è unicamente un'esigenza sociologica e che questo diritto, di conseguenza, è un ordinamento puramente esteriore e positivo, dunque una specie di "codice del traffico stradale", che non è in grado di determinare interiormente e strutturalmente la vita cristiana. Per la personale esperienza di fede le norme giuridiche hanno soltanto il senso di regole etiche o d'ordine, poiché la forza vincolante della norma canonica non deriva da un fondamento metafisico-teologico, ma piuttosto dalla sua capacità di eliminare i possibili conflitti tra coscienza individuale e appartenenza alla Chiesa.

Si deve quindi forzatamente giungere alla conclusione che tra diritto canonico e sacramenti c'è una irrisolvibile antinomia?

---

[2] R. SOHM, *Kirchenrecht. I. Die geschichtlichen Grundlagen,* Leipzig 1892 (1923), Riedizione: Darmstadt 1970, P. 700.

[3] Cf J. KLEIN, Skanda*lon. Um das Wesen des Katholizismus,* Tübingen 1958, p. 194.

[4] Cf P. HUIZING, Reform *des kirchlichen Rechts,* in "Concilium" 1 (1965), 670-685, particolarmente 676. Dello stesso autore si veda pure: *L'ordinamento della Chiesa,* in *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza,* a cura di J. FEINER - M. LOEHRER, Vol. 8: *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo,* Brescia 1977², pp. 193-228.

[5] . HUIZING, *L'ordinamento della Chiesa,* p. 195; Cf pure *Ibidem,* pp. 212-213.

1. ESPERIENZA DEL DIRITTO E DELLA FEDE NELLA CHIESA OGGI

Attraverso l'influsso della dominante concezione positivistica del diritto e della sempre maggiore spiritualizzazione della fede cristiana oggi non è difficile trovare motivi probanti del fatto che l'abisso tra esperienza del diritto ed esperienza di fede può venir considerato come incolmabile.

1.1 L'ambivalenza dell'esperienza del diritto

La comune esperienza fenomenologica del diritto è essenzialmente contrassegnata da due diverse opposte percezioni[6].

Da una parte il cittadino, e l'uomo in genere percepisce in generale il diritto come qualcosa di esteriore, come espressione umana di una volontà eteronoma, che limita la libertà e l'autonomia della propria persona. Il diritto appare come espressione concreta della violenza costrittiva di un sistema di potere organizzato o addirittura come atto arbitrario del più forte. Di conseguenza il diritto viene sentito come qualcosa di manipolabile, che viene determinato dall'ideologia del detentore del potere, oppure come un tutto non unitario di norme eterogenee e spesso contradditorie.

D'altra parte lo stesso diritto si rivela per gli uomini come strumento imprescindibile per garantire alla convivenza civile ordine e pace, appunto per il fatto che alla libertà individuale vengono poste determinate barriere. In questa seconda visione il diritto si rivela per gli uomini come un fattore sociale massimamente importante, che rende possibile alla persona singola e a tutta la comunità programmare il loro futuro civile. La legge viene così sentita come elemento parificante e come espressione umana di una più alta giustizia, che va al di là degli interessi individuali.

La sovrapposizione di queste due percezioni, delle quali l'una è positiva e l'altra negativa, rende chiaro il perché l'esperienza fenomenologica del diritto possa essere definita come paradossale.

La situazione del credente in relazione al diritto canonico è per molti versi simile e perciò altrettanto paradossale. Anche nella Chiesa il diritto canonico appare in prima linea come qualcosa di negativo. La confessione della fede in Cristo, redentore dell'uomo, che rappresenta una forte sfida alla libertà personale, viene delimitata nelle sue concrete espressioni dalla norma canonica. Anche il diritto divino, che si esprime in particolare nella profezia e nel carisma, storicamente può imporre tutta la sua forza vincolante solo attraverso la sua interpretazione e la sua fissazione nel diritto umano. Meno immediata invece è l'esperienza positiva del diritto canonico come un insieme di norme, che attraverso la protezione della verità essenziale del Sacramento e della Parola di Dio garantisce il permanere dell'identità della Chiesa e dell'unità della confessione di fede.

---

[6] Cf E. CORECCO, Th*eologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze,* Treviri 1980, pp. 7-9.

1.2 La duplice natura dell'esperienza di fede

È innegabile che i concetti di "esperienza" nella storia della filosofia e di "esperienza cristiana" nella storia della teologia abbiano conosciuto una lunga evoluzione semantica[7]; tuttavia a partire dalla tradizione cattolica la concreta "esperienza di fede" appare tutt'oggi sempre determinabile da due aspetti fondamentali: in primo luogo a partire da una globale totalità di vita, che integra in sé anche il singolo atto soggettivo di fede e dall'altra parte a partire dalla forza incisiva propria di quanto è oggetto di fede[8]. Questa duplice natura dell'esperienza di fede è già nota all'apostolo Paolo, che, per guadagnare il premio Gesù Cristo, vuole rinunciare a tutto: «Non però che io abbia già conseguito il premio o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo, poiché anch'io sono già stato afferrato da Gesù Cristo» (Fil 3,12).

Questa descrizione paolina dell'esperienza di fede viene commentata da Hans Urs von Balthasar nella maniera seguente: «Entrambi i momenti - il protendersi del credente verso Dio e l'imprimersi della forma di Cristo nel credente per mezzo di Dio - significano totalità. L'uomo non impegna la sua vita per un articolo di fede, ma per Gesù Cristo e per la sua indivisibile verità che irraggia da ogni articolo. E Dio imprime nel credente non un tratto del suo Figlio, ma la sua indivisibile immagine essenziale, anche se può apparire differenziata in ogni anima personalmente a carismaticamente»[9].

Solo se si tengono assieme questi due momenti dell'esperienza di fede si può tenere testa alle opposte tentazioni dell'individualismo e del formalismo.

2. LA VIA ATTRAVERSO UNA NUOVA CONCEZIONE DEL RAPPORTO TRA ESPERIENZA DI FEDE ED ESPERIENZA DEL DIRITTO

2.1 Osservazioni preliminari

Dagli inizi della Chiesa fino ad oggi la sottolineatura sia degli aspetti negativi dell'esperienza del diritto, sia degli elementi soggettivi dell'esperienza di fede conduce sempre nuovamente a tensioni irriducibili tra fede e diritto, tra "caritas" e "ius".

---

[7] Su quest'evoluzione cf J. MITTELSTRASS, *Erfahrung. I. Philosophisch,* in LThK^3, 3, pp. 752-754; K. LEHMANN, Erfahrung, in *Sacramentum Mundi,* 1, pp. 1117-1123.

[8] un'analisi estesa del concetto di "esperienza di fede" cf H. U. VON BALTHASAR, H*errlichkeit. Eine theologische Aesthetik. Schau der Gestalt,* 1, Einsiedeln 1961, pp. 211-417 (tr. it. *Gloria. La percezione della forma,* 1, Milano 1994^2, pp. 201-392).

[9] *Ibidem*, p. 233; cf anche DV 5 e DH 10.

Per evitare questo pericolo c'è bisogno di una più precisa conoscenza dell'esperienza di fede nella sua interezza, che come tale include anche un elemento oggettivo giuridico. La via verso questa conoscenza può venir preparata da due diverse riflessioni introduttive: la prima di natura filosofica, la seconda di natura teologica.

La prima osservazione preliminare può venir schematizzata nella maniera seguente. La cosiddetta filosofia della coscienza, che è strettamente collegata con il concetto di "esperienza", da sola non può legittimare nessuna verità oggettiva, poiché la verità è per essa solo un accordo della coscienza con se stessa.

La filosofia dell'essere da sola non è da parte sua in grado di condurre la persona alla verità oggettiva, poiché «la conoscenza degli oggettivi valori metafisici rimane vuota e senza efficacia se non è collegata con l'esperienza personale di questi valori»[10].

Questa concezione costituisce il punto di vista più importante dell'antropologia conciliare. Infatti nella Dichiarazione sulla libertà religiosa "Dignitatis Humanae" vengono riconosciuti non solo i diritti della persona umana, ma anche quelli della verità eterna, poiché al diritto alla libertà religiosa corrisponde l'obbligo «di cercare la verità e di attenersi ad essa» (DH 22.2).

La seconda osservazione introduttiva concerne invece il nucleo dell'ecclesiologia conciliare, e cioè il concetto-chiave della "communio Ecclesiae". Questo concetto biblico significa secondo i padri conciliari «non un qualche sentimento indeterminato, ma una realtà organica, che richiede una forma giuridica e allo stesso tempo è animata dalla carità»[11]. Questa affermazione ha parecchi significati ecclesiologici con conseguenze giuridico-canoniche:

a) comunione spirituale e struttura ecclesiale visibile non sono due grandezze divergenti, ma assieme formano la Chiesa come «un'unica complessa realtà, che è composta di due elementi umano e divino» (LG 8,1);

b) a livello strutturale-costituzionale (cioè sul piano della "communio Ecclesiarum") vige nella Chiesa un'immanenza reciproca fra universale e particolare, poiché le Chiese particolari sono configurate secondo l'immagine della Chiesa universale e quest'ultima "sussiste in esse e da esse" (LG 23,1)[12];

c) a livello antropologico (cioè sul piano della "communio fidelium") il cristiano non può venir concepito come una grandezza individuale, contrapposta ad una re-

---

[10] R. BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyla und das Konzil,* in *Johannes Paul II an der Universität Freiburg in der Schweiz (13.6.1984),* Freiburg 1984, pp. 61-77; ID., *Il pensiero di Karol Wojtyla,* Milano 1982; cf anche K. WOJTYLA, I *fondamenti dell'ordine etico,* Bologna 1980.

[11] NEP, Nr. 2. Per un commento dogmatico di questa affermazione conciliare cf J. RATZINGER, Er*läuternde Vorbemerkung,* in LThK - Vat.II, vol. 1, pp. 348-359, soprattutto p. 353.

[12] Per un'analisi del significato di questa formula, a livello di diritto costituzionale, cf W. AYMANS, Die Comm*unio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche,* in AfkKR 139 (1970) 69-90, qui 85.

altà collettiva[13], poiché «la fede trinitaria è communio, credere trinitariamente significa: diventare communio... l'io del Credo include quindi il passaggio dall'io privato all'io ecclesiale»[14].

Ambedue le osservazioni preliminari ci preparano la via per comprendere che l'esperienza di fede include anche una certa esperienza del diritto, poiché la socialità ecclesiale - che è la "communio ecclesiae" - non nasce primariamente da un dinamismo naturale, ma dalla Grazia (Parola, Sacramento e Carisma). La Communio forma dunque contemporaneamente una realtà strutturale e antropologica, in cui si "incarna" una grandezza teologica - cioè la Grazia - con la sua forza ultimamente vincolante.

Questa forza vincolante di provenienza teologica ha anche un qualche carattere giuridico? Se sì, allora in diritto canonico - e con esso l'esperienza ecclesiale del diritto - è fondato non solo antropologicamente e sociologicamente, ma anche teologicamente. Dunque il diritto canonico è implicato necessariamente dall'esperienza di fede cristiana.

2.2.Parola e sacramento come elementi fondamentali della struttura giuridica della Chiesa

Già prima del Concilio Vaticano II, e soprattutto a motivo della sua intenzione di confrontarsi a fondo con la critica radicale di Sohm, Klaus Mörsdorf (1909-1989) constata acutamente che la canonistica, per poter apportare la prova teologica della giustificazione dell'esistenza di un ordinamento giuridico ecclesiale, deve chiaramente dimostrare che la dimensione giuridica dell'esperienza eclesiale è già contenuta negli elementi strutturali della Chiesa[15]. Questi elementi, sui quali Gesù Cristo ha fondato la sua Chiesa, sono la Parola di Dio e i Sacramenti.

Entrambi sono elementi costitutivi "primari" della Chiesa e non semplicemente "derivati". Entrambi sono - in quanto parola e segno - contemporaneamente anche forme primarie della comunicazione umana e hanno perciò una struttura ontologica, che è in grado di portare a espressione un comando giuridicamente vincolante.

In ogni tradizione culturale umana, non soltanto in quella biblica, sono stati realizzati attraverso la parola e il simbolo fatti giuridicamente significativi. Utilizzando

---

[13] Cf E. CORECCO, Erwägung*en zum Problem der Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Methodologische Aspekte,* in ID., *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht,* a cura di L. GEROSA - L. MUELLER, Paderborn 1994, pp. 161-189, qui pp. 178-179.

[14]. J. RATZINGER, Theo*logische Prinzipienlehre, Bausteine zur Fondamentaltheologie,* Monaco 1982, p. 23.

[15] I lavori principali del canonista di Monaco di Baviera su questo tema risalgono tutti al tempo prima o durante il Concilio: *Zur Grundlegung des Rechtes in der Kirche,* in MThZ 3 (1952) 329-348;

questi due elementi per la trasmissione della salvezza agli uomini, Gesù Cristo conferì ad essi un senso soprannaturale ed un'efficacia soteriologica, che possono vincolare i credenti non solo moralmente, ma anche giuridicamente. La parola diventa "Kerygma", e il simbolo segno "sacramentale" della presenza di Dio. Per il fatto che Gesù Cristo si è incarnato, egli ha dato alla Parola e al Sacramento un valore definitivo per l'esistenza umana, poiché egli ha impresso in essi «una forza che crea comunione e che la mantiene» [16].

Questa intrinseca forza vincolante rende la Parola di Cristo un elemento essenziale della costruzione della Chiesa visibile, un elemento che esibisce una propria dimensione giuridica. Quest'ultima si fonda però non sul fatto che la parola può venire compresa dall'ascoltatore. bensì sul motivo formale che colui che parla è il Figlio di Dio stesso: "Locutio Dei attestans". La stessa forza intrinsecamente vincolante è posseduta anche dal segno sacramentale. Klaus Mörsdorf comprende e sviluppa la dimensione giuridica del Sacramento nella sua analogia con il simbolo giuridico.

Sacramento e simbolo sono segni afferrabili, tangibili, che producono efficacemente una realtà invisibile. Il simbolo produce questa realtà invisibile per il fatto che nella tradizione culturale universale (soprattutto in quella orientale), come anche nella tradizione biblica, venne sempre visto come una forma della comunicazione umana, che ha sì effetto invisibile, ma socialmente riconosciuto come fonte di diritti e di doveri e dunque come qualcosa di vincolante giuridicamente [17].

Di questo "simbolismo giuridico" fa parte ad esempio l'atto di acquisto nel diritto germanico, ove la presenza materiale delle merci implicate era necessaria per la prova della proprietà. Certi elementi di questa simbologia giuridica si sono conservati nella Chiesa, in particolare nella sua liturgia. Si pensi solamente all'imposizione delle mani nel conferimento del sacramento della consacrazione sacerdotale, che manifestamente deriva dalla tradizione giuridica orientale.

Il Sacramento invece produce anche una realtà invisibile come sorgente di diritti e di doveri ed è quindi giuridicamente importante, ma questo non in forza di un riconoscimento da parte della società umana alla cui tradizione appartiene questo simbolo giuridico, bensì grazie al fatto che l'esecutore di questo segno ultimamente è

Altkanonisches "Sakramentenrecht"? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Dekretum Gratiani, in ID., *Schriften zum Kanonischen Recht,* a cura di W. AYMANS - K. T. GERINGER - H. SCHMITZ, Paderborn 1989, pp. 3-20; Kirchenrecht, in LThK^2 (vol. 6, pp. 242-250; *Wort und Sakramrnt als Bauelemente der Kirchenverfassung,* in Id., *Schriften zum Kanonischen Recht,* pp. 46-53).

[16] K. MOERSDORF, Lehr*buch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici,* vol. 1: *Eileitung. Allgemeiner Teil und Personenrecht,* Monaco 1964^{11}, p. 14.

[17] capacità del simbolo di destare coscienza di responsabilità e solidarietà - valori fondamentali della cultura giuridica - viene messa in luce anche nelle più recenti analisi dell'esperienza simbolica della scienza della religione, della filosofia e dell'antropologia. Cf, ad esempio, J. VIDAL, Sacré, *symbole, créativité,* Louvain-la-Neuve 1990.

Gesù Cristo stesso, che lo ha istituito e pertanto gli ha conferito un proprio significato e una propria efficacia.

Mostrando la stretta parentela tra simbolo giuridico e Sacramento, a Klaus Mörsdorf riesce di fondare il carattere giuridico dell'ordinamento sacramentale della Chiesa e allo stesso tempo la particolarità di questo diritto come uno "ius sacrum" di fronte al diritto statale. Anzi, poiché la Parola e il Sacramento non obbligano in forza del loro contenuto percepito soggettivamente ma perché colui che la pronuncia o lo celebra ultimamente è Gesù Cristo, ambedue possiedono un formale carattere giuridico. Questo conferisce al diritto canonico una forza che è più vincolante di quella del diritto statale, poiché è più profondamente radicata nell'ordinamento giuridico dello "ius divinum positivum".

Questo non deve naturalmente significare che l'intero diritto canonico sia da considerare come "ius divinum". Ciò che infatti Dio opera attraverso la Parola e il Sacramento è allo stesso tempo dono ("Gabe"), la cui efficacia salvifica dipende dal fatto che l'uomo lo accolga nelle fede, e compito ("Aufgabe"), che viene adempiuto dall'uomo con la sua personale, libera decisione. Solo alla luce della dottrina del Concilio Vaticano II sulla Chiesa come "Communio" questa e altre domande trovano una risposta. Infatti i padri conciliari erano oltremodo consapevoli del posto che la scienza canonistica deve occupare nell'insieme degli studi teologici, e spiegarono chiaramente: «Si indirizzi lo sguardo, nella trattazione del diritto canonico,... al mistero della Chiesa nel senso della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, che è stata promulgata dal santo Sinodo» (OT 16,4).

Da questa chiara, decisa presa di posizione risultò un profondo rinnovamento epistemologico e metodologico di questa disciplina, a cui parteciparono più o meno tutte le scuole canonistiche post-conciliari, anche se in questo ambito bisogna concedere il primato senza dubbio alla cosiddetta "scuola di Monaco". Meno significativa si rivela invece la tensione della canonistica a rinnovare su questi nuovi fondamenti teologici anche i suoi strumenti didattici, i suoi mezzi di insegnamento.

Il volume XII, già apparso, della collana di manuali AMATECA (Il diritto della Chiesa, Milano e Paderborn 1995) cerca di colmare questa lacuna.

3. Caratteristiche essenziali di un nuovo manuale per il diritto canonico

3.1. Il principio ispiratore

L'idea di fondo che ispira questo manuale, intitolato *Il diritto della Chiesa,* è la convinzione che l'intero diritto canonico, sia come struttura intrinseca della comunione ecclesiale, sia come scienza con una propria epistemologia e metodologia, ultimamente è configurato e perciò spiegabile a partire dai tre elementi primordiali della co-

stituzione della Chiesa: Parola, Sacramento, Carisma[18].

Di tale intuizione l'Autore è debitore al suo maestro scientifico: Eugenio Corecco, che figura come autore dell'edizione italiana del manuale. La redazione dello stesso deriva perciò dal desiderio di esaminare criticamente con la propria personale ricerca e attività di insegnamento la validità e la fecondità scientifica di quella concezione di fondo[19].

Si tratta di uno strumento o sussidio per lo studio, destinato all'utilizzo in diversi ambiti linguistici ed ecclesiali. In esso si rispecchia inoltre la crescente familiarità con il lavoro interdisciplinare dell'orientamento scientifico di AMATECA.

Il continuo rapporto con specialisti di altre discipline teologiche e di differente provenienza culturale ed ecclesiale ha fatto comprendere all'Autore che tutte le singole discipline teologiche e quindi anche il diritto canonico, sono da insegnare in maniera tale che «dalle interne ragioni del rispettivo oggetto e in connessione con le altre discipline, anche filosofiche, nonché con le scienze antropologiche, emerga chiaramente l'unità di tutta la dottrina teologica e tutte le materie siano indirizzate ad un'intensa conoscenza del mistero di Cristo, affinché così possa venir annunciato ancora più efficacemente al popolo di Dio e a tutte le genti[20].

3.2. Il metodo di lavoro

Nelle "Ordinationes" della Costituzione apostolica "Sapientia Christiana" sulle Università, e le Facoltà ecclesiastiche, il diritto canonico viene nominato come ottava, e quindi ultima, delle otto materie principali[21]. Nonostante questo posto centrale il diritto canonico è ancora una materia di cui gli altri teologi normalmente non si occupano. Ricerche come quella del vecchio maestro di teologia fondamentale Gottlieb Söhngen[22] restano purtroppo delle eccezioni.

Tuttavia oggi come ieri molte «tensioni all'interno della teologia, specialmente

---

[18] Per un'analisi estesa dell'importanza giuridica del carisma si veda L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali,* Milano 1989, soprattutto pp. 180-203.

[19] Questa idea di fondo, che si sviluppò a poco a poco nell'intera ricerca canonistica di Eugenio Corecco, venne tradotta in un primo piano di lavoro durante una comune settimana di studio a San Bartolomeo al Mare in Liguria nella primavera 1989.

[20] GIOVANNI PAOLO II, *Costituzione apostolica "Sapientia Christiana",* art. 67,2, in AAS 71 (1979) 469-499.

[21] Cfr: anche c. 253 § 2; qui il legislatore ecclesiastico cita il diritto canonico addirittura come sesta disciplina teologica.

[22] G. SOEHNGEN, Gesetz *und Evangelium,* Freiburg 1957; ID., *Grundfragen einer Rechtstheologie,* Monaco 1962

dell'ecclesiologia, vengono a galla con chiarezza proprio nel diritto canonico»[23].

Per questo, e nella consapevolezza che le questioni metodologiche sono sempre anche questioni di contenuto[24], nel citato manuale all'inizio (cioè nel primo e nel secondo capitolo) viene presentato sia l'angolo di prospettiva scelto, sia il metodo di lavoro. Poiché, come si è già visto, l'oggetto materiale ("obiectum quod") del diritto canonico è la "communio Ecclesiae", dunque una categoria sintetica, che include tutte le altre - come "popolo di Dio" e "corpo mistico" - lo strumento di conoscenza ("obiectum quo"), che è idoneo alla comprensione della sua intima essenza, non può essere altro che la fede.

Caratterizzare in questa maniera il metodo scientifico della canonistica[25] non significa in alcun modo sminuire la sua specifica particolarità all'interno della teologia. Anzi, all'interno del pluralismo teologico dell'epoca post-conciliare, con la sua frammentazione troppo accentuata, significa piuttosto creare i fondamenti imprescindibili per la conservazione della specifica identità della canonistica nei confronti delle altre discipline teologiche. La sua autonomia non è mai assoluta, poiché la particolarità della teologia come scienza richiede una relazione di reciproca integrazione fra tutte le sue singole componenti[26].

Ciò significa inoltre che il ruolo del canonista si può definire schematicamente come segue: da una parte egli si differenzia dall'abituale giurista, poiché è un teologo, che lavora alla luce della "fides qua" e della "fides quae creditur"; dall'altra parte egli si differenzia da un dogmatico o da un altro teologo, poiché l'oggetto materiale della sua conoscenza non è il mistero cristiano nella sua interezza, ma semplicemente nelle sue implicazioni strutturali, giuridiche, siano esse di diritto divino o di diritto umano. La questione circa il metodo abbraccia così sempre la questione circa gli elementi di fondo di una definizione della legge canonica. E proprio su questo piano l'ipotesi di lavoro del manuale qui considerato suona: la «lex canonica» è *soprattutto* una «ordinatio fidei»[27].

Questa affermazione non vuole in alcun modo eliminare la ragione dal processo di conoscenza e di produzione del diritto della Chiesa, ma piuttosto determinare di nuovo correttamente e precisamente il suo posto nelle connessioni tra norma canonica e verità cattolica: «La legge canonica è un'indicazione di fede configurata con i mezzi della ragione, universale, giuridicamente vincolante ed orientata alla promo-

---

[23] K. WALF, K*irchenrecht,* Düsseldorf 1984, p. 10.

[24] Cf W. KASPER, Die Me*thoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit,* Monaco 1972, p. 14 (tr. it. *Per un rinnovamento del metodo teologico,* Brescia 1969).

[25] Cf L. GEROSA, *La legge canonica quale "ordinatio fidei". La lezione di Eugenio Corecco sul metodo scientifico della canonistica,* in Antropologia, fede e diritto ecclesiale a cura di L. GEROSA, Milano 1995, pp. 15-31.

[26] Cf H. U. VON BALTHASAR, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung,* Einsiedeln 1987, pp. 63-68 (tr. it. *Con occhi complici,* Brescia 1970).

[27] Sul sorgere e sull'importanza di questa ipotesi di lavoro di Eugenio Corecco cf L. GEROSA:

zione della vita della Communio...»[28]. Questo corrisponde anche alla concezione di un Hans Urs von Balthasar, secondo il quale nella Chiesa come Communio il diritto canonico ha la funzione di garantirle che sia e rimanga sempre "comunità d'amore"[29]; comunità di quell'amore la cui quint'essenza è Gesù Cristo e che viene donata agli uomini dallo Spirito Santo.

3.3. L'ordine sistematico della materia

La fecondità scientifica del principio di fondo e del metodo di lavoro di questo manuale lo si può intravedere già dall'ordine sistematico dell'intera materia. Nei confronti di quella dei numerosi compendii e commentarii di diritto canonico, che nell'ultimo decennio sono apparsi in diverse lingue, questa sistematica è completamente nuova.

Essa non corrisponde nemmeno a quella del nuovo codice del 1983, come si può desumere facilmente da un confronto dei due indici, poiché il nuovo Codex non ha recepito completamente la dottrina del Concilio Vaticano II sulla Chiesa come Communio[30].

Come tale - cioè come comunità di fede e di vita, che lo Spirito Santo prepara e guida «attraverso i diversi doni gerarchici e carismatici» (LG 4) - la Chiesa sorge soprattutto dall'ascolto della Parola di Dio. Perciò il terzo capitolo di questo manuale è dedicato interamente agli elementi giuridici del servizio alla Parola di Dio. Questo servizio concerne come "munus" tutta la Chiesa, poiché esso si struttura continuamente come azione reciproca tra il magistero apostolico e il "sensus fidei" di tutti i fedeli.

Dei diversi mezzi di predicazione viene descritto in primo luogo il profilo canonico della predicazione, della catechesi e del magistero ecclesiastico; immediatamente dopo vengono brevemente presentati i più importanti strumenti giuridici per la messa al sicuro della fede, dal "nihil obstat" e dalla "missio canonica" fino alla censura ecclesiale e al procedimento di esame delle dottrine; infine viene discussa la for-

---

"Lex *canonica" als "ordinatio fidei". Einleitende Erw!agungen zum Schlussbegriff der kanonischen Lehre von Eugenio Corecco,* in: E. CORECCO, *Ordinatio fidei,* pp. IX-XXIII.

[28] W. AYMANS - K. MOERSDORF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici.* I:*Einleitende Grundfragen. Allgemeine Normen,* Paderborn 1991, p. 159.

[29] H. U. VON BALTHASAR presenta questa definizione nel suo breve, ma profondo saggio sul diritto canonico. Cf *Theologie,* vol. III: *Der Geist Wahrheit,* Basilea 1987, pp. 325-330, qui p. 327. Nella nota 93 egli cita una formula poco conosciuta, ma potentemente programmatica, poiché venne scritta subito dopo il Vaticano II e già molto prima della promulgazione del nuovo Codice della Chiesa latina. Essa suona: «Le droit de l'Eglise est le gardien de la communion» (B. DUPUY, o.p., *Esprit Saint et anthropologie chrétienne,* in: *Eglise et Esprit. Actes du Symposium organisé par l'Académie internationale des Sciences religieuses,* Parigi 1969, p. 326).

[30] Cf, su questo giudizio, E. CORECCO, *Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC,* in ID., *Ordinatio fidei,* pp. 85-108.

ma fondamentale di un processo canonico, che conduce sempre ad una sentenza di natura dichiarativa, poiché il giudice fondamentalmente deve sempre constatare dati di fatto oggettivi, ad esempio la validità dei sacramenti, l'appartenenza o non appartenenza alla "communio plena", la legalità del culto pubblico o la conformità alla fede di una dottrina. La portata giuridica di queste circostanze oggettive va aldilà del semplice interesse privato del singolo fedele. Essa concerne l'intera realtà della Chiesa come Communio, poiché la sua struttura giuridica non ha in prima linea come "telos" quello di tutelare i diritti soggettivi dei singoli credenti, bensì quello di garantire l'integrità e la verità del contenuto salvifico della Parola e dei Sacramenti.

Ciò corrisponde all'essenza della teologia sacramentaria conciliare, che sta alla base del quarto capitolo sul "diritto sacramentale". Come tutte le azioni liturgiche i sacramenti «non sono di natura privata, ma sono celebrazioni della Chiesa, che è il sacramento di unità» (SC 26). Questa forte sottolineatura della stretta connessione tra i sacramenti e la "communio Ecclesiae", che esprime l'intima ordinazione di tutti i sacramenti all'Eucarestia, spiega la sistematica priorità che viene attribuita a questo sacramento sia sul piano dogmatico, sia su quello giuridico[31]. Infatti la "communio eucharistica" è la sintesi compiuta dei due aspetti costitutivi ("communio cum Deo" e "communio fidelium") della Chiesa come comunione. Questo non significa che tutto ciò che il concetto di "communio" significa debba essere formalizzato anche a livello giuridico, ma semplicemente che nella "comunione all'altare" (LG 26,1), nella "communio" eucaristica la forza costitutiva e giuridicamente vincolante del sacramento dell'Eucarestia giunge alla sua espressione più alta. Anzi, non è un'esagerazione o un errore affermare che secondo la dottrina del Concilio Vaticano II là dove l'Eucarestia non viene più celebrata in alcun modo la Chiesa stessa come Communio cessa in qualche maniera di esistere[32].

Il paragrafo sull'Eucarestia termina con alcune considerazioni su due questioni delicate soprattutto sotto l'aspetto pastorale: la questione dell'ospitalità eucaristica nei confronti di cristiani non cattolici e la questione dei separati risposati. Alla fine vengono presentati i principi di fondo del diritto patrimoniale canonico, poiché come «fonte e culmine di tutta la vita cristiana» (LG 11,1) l'Eucarestia ha a che fare con tutti gli aspetti concreti della vita degli uomini e delle donne, che Dio con il Battesimo chiama a «crescere assieme verso l'unità non secondo la carne, ma nell'unità dello Spirito, e a formare il nuovo popolo di Dio» (LG 9,1).

---

[31] Questa collocazione sistematica viene proposta ad esempio da K. RAHNER, K*irche und Sakramente,* Freiburg 1968 (3), p. 73 e viene assunta anche in documenti della Santa Sede; cf, ad es., Nr. 5-15 dell'Istruzione "Eucharisticum Sacramentum" (AAS 59 (1967) 359-573) e Nr. 58 del "Directorium catechisticum generale" (AAS 64 (1972) 97-176).

[32] Si veda su questo R. AHLERS, Commun*io Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre im Codex Iuris Canonici,* Regensburg 1990, soprattutto pp. 81.185.

L'esperienza della comunità cristiana e soprattutto della comunità eucaristica si ripercuote - «Gratia perficit, non destruit naturam» - su tutte le relazioni del "christifidelis", e dunque anche sulle sue relazioni coi beni materiali. Non a caso è sorta, proprio in connessione con la celebrazione eucaristica, una tradizione di doni e collette, da cui la Chiesa nel corso dei secoli ha tratto a poco a poco i criteri e i principi di fondo che ancora oggi formano la base del suo diritto patrimoniale.

In maniera simile anche gli altri quattro paragrafi del capitolo sui sacramenti terminano con alcune considerazioni su questioni particolari di natura giuridica: il paragrafo sul battesimo termina con il problema della differenza tra comunità ecclesiale e sette religiose e quello di un catalogo dei diritti e doveri di tutti i fedeli; il paragrafo sulla cresima con le questioni riguardanti l'accettazione di cristiani non cattolici nella comunione piena della Chiesa, come pure il problema del "pieno" esercizio dei diritti e doveri dei laici; il paragrafo sulla penitenza con il commentario sulle norme del codice concernenti le sanzioni canoniche e le modalità di dichiararle o infliggerle; il paragrafo sulla estrema unzione con alcune notazioni sugli elementi giuridici della celebrazione dei sacramentali e della sepoltura ecclesiastica; il paragrafo sulla consacrazione sacerdotale con una breve presentazione della dottrina del Concilio Vaticano II sull'unità della "sacra potestas" e la sua contradditoria ricezione nel nuovo codice della Chiesa cattolica latina. Un breve ma dettagliato paragrafo sul matrimonio e i processi matrimoniali conclude il capitolo sul diritto sacramentale.

Nella salda convinzione che secondo l'ecclesiologia, che il Concilio Vaticano II ha sviluppato attorno alla Communio come suo concetto centrale, i carismi sono necessari per la vita della Chiesa[33], viene abbozzato nel quinto capitolo del manuale il profilo giuridico-canonico delle diverse forme di aggregazione ecclesiale, dalle associazioni di fedeli (cc. 298-329) fino agli istituti di vita consacrata e alle società di vita apostolica (cc. 573-746).

L'essenza strutturale dell'intera comunità ecclesiale che sorge dalla parola di Dio, dai sacramenti e dai carismi, viene descritta dai padri conciliari con il principio della immanenza reciproca di Chiesa universale e Chiese particolari, e fissata nella formula "in quibus et ex quibus" di LG 23,1.

Conformemente a questo principio e a quello della reciproca immanenza dell'elemento personale e dell'elemento sinodale della "sacra potestas" - che vengono affrontati insieme con altri importanti concetti giuridico-canonici in alcune considerazioni introduttive - tutti gli organi istituzionali ed il particolare gli organi direttivi o di governo della "communio Ecclesiae et Ecclesiarum" vengono nuovamente ripensati e brevemente presentati nella loro conformazione giuridica nel sesto ed ultimo capitolo di questo manuale.

---

[33] Cf soprattutto LG 32, ma anche LG 4,1 e 12,2; AA 3,3-4.

In conclusione: il modello-guida decisivo di questa rinnovata presentazione degli organi direttivi ecclesiali e dell'intera struttura giuridica della Chiesa è l'idea della continua "ablatio", del togliere via ciò che è diventato vecchio e superfluo, affinché la "nobilis forma" - cioè ciò che è veramente essenziale - divenga visibile[34]. Solo così il rapporto relazionale tra esperienza di fede ed esperienza del diritto può restare sempre vivo e fecondo.

---

[34] Cf su questo J. RATZINGER, Eine *Gemeinschaft in steter Erneurung,* in: ID., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen,* Freiburg 1991, pp. 124-147, qui p. 133 (tr. it. *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Cinisello Balsamo (MI), 1991).

Riassunto. La cultura moderna è dominata dalla concezione positivistica del diritto e dalla spiritualizzazione di ogni forma di fede. Per questa ragione oggi, anche in campo cattolico, c'è il rischio che l'antinomia - d'origine luterana - fra esperienza del diritto ed esperienza di fede sia percepita come incolmabile. Per evitare questo pericolo è necessario approfondire il significato canonistico della lezione conciliare sulla Chiesa come comunione. Attraverso l'analisi dell'intrinseca dimensione giuridica dei suoi elementi primari (Parola di Dio, Sacramenti, Carismi) è infatti possibile recuperare il nesso fra esperienza di fede ed esperienza giuridica, fra norma canonica e verità cattolica. Il diritto canonico cessa così di essere un elemento estraneo nel ventaglio delle discipline insegnate in una facoltà di teologia.

Summary. Modern culture is mastered by a positivist conception of right and by spiritualization of any form of faith. For this reason, in catholic range also, there is today a risk of considering the antinomy - of lutheran derivation - between juridic experience and faith experience as unfeasible. In order to avoid this danger it is imperative to investigate the canonical significance of the conciliar lesson on Church as communion. Through analysis of the essential juridical dimension of its chief elements (God's Word, Sacraments, Charisms) it is in fact possible to recover the link between faith experience and juridic experience, and between canonical norm and catholic truth. Canon law ceases being an extraneous element in the disciplines taught in a theological faculty.

Inhaltsgabe. Die moderne Kultur ist vom Rechtspositivismus und von einem ekklesiologischen Spiritualismus sehr stark geprägt.Deshalb läuft man heute - auch in der katholischen Kirche - Gefahr, die Kluft lutherischer Herkunft zwischen Glaubenserfahrung und Rechtserfahrung für unüberbrückbar zu halten.Um diese Gefahr zu vermeiden, ist es notwendig die kanonistische Bedeutung der konziliaren Lehre über die Kirche als "communio" zu vertiefen. Durch die Analyse der inneren rechtlichen Dimension der Primärelemente der kirchlichen Verfassung (Wort Gottes, Sakramente und Charismen) ist es tatsächlich möglich, den Zusammenhang zwischen Glaubenserfahrung und Rechtserfahrung zwischen kanonischen Normen und katholischer Wahrheit zu erläutern. Das Kirchenrecht kann somit seinen Platz innerhalb der theologischen Disziplinen zurückgewinnen.

Dignidad y aventura humana

Abelardo Lobato

San Esteban-Edibesa
Horizonte dos mil - textos y monografías



Non «contro» ma «attraverso» le circostanze[1]

Card. Miroslav Vlk
Arcivescovo di Praga (Repubblica Ceca)

Nel nostro mondo ci sono ottimisti e pessimisti. Certamente è conosciuta la battuta della bottiglia mezzo piena e mezzo vuota. L'ottimista gioisce per il fatto che c'è la metà del contenuto, il pessimista piange perché nella bottiglia manca una metà del contenuto. È vero che «omnis comparatio claudicat», ma nonostante questo mi pare che questa metafora popolare ci riveli qualcosa sul modo di vedere la realtà oggi.

1. La base di ogni tempo

Il famoso dialogo ne *I Fratelli Karamazov* - che ispira tutto il nostro meeting - tra lo starets Zosima ed il giovane, incontrato per caso, sul tema del creato, esprime una visione ottimista della realtà. Altre visioni, come quella dei nichilisti degli anni sessanta del secolo scorso, sono invece segnate da un radicale pessimismo e giungono alla negazione tragica del senso e dei valori. Nella sua opera Dostojevski mette a confronto non soltanto due concezioni filosofiche diverse, ma due visioni radicalmente contrastanti.

---

[1] Intervento tenuto in occasione del "Meeting per l'amicizia dei popoli" (Rimini, 2 agosto 1997).

Quella dello scrittore rusoo, espressa dallo starets Zosima, vede le cose dal punto di vista di Dio, in quanto si radica nella fede e nella Bibbia. Nelle prime pagine dell'Antico Testamento, dove si racconta la creazione, leggiamo per sette volte «E Dio vide che era cosa buona» (Gn 1,4.10.12.18.21.25 e 31). L'ultima volta l'espressione di rafforza ancora: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (v. 31).

Ma Dio è sorpresa e per amore affida la «cosa molto buona» alle mani dell'uomo perché l'opera della creazione continui. L'uomo riceve da Dio un compito preciso: «Riempite la terra, custoditela e siate i signori...», (Gn 1,28). L'uomo, "immagine" di quel Dio che aveva creato tutte le cose buone, riceve la missione di una signoria da intendersi come custodia e sviluppo di tutte le cose secondo le leggi inscritte da Dio nel reale. L'uomo ha il compito grandioso di "continuare" la creazione del Paradiso. Dio - la sorgente del creato - condivide con l'uomo la sua potenza creatrice. L'uomo è chiamato a giocare, nella somiglianza a Dio, il ruolo di un "signore" che però è dipendente dal Creatore, dalle sue leggi. In questo gioco di rapporti tra Dio, l'uomo ed il creato, tutto è uno. È Dio infatti l'unica fonte di tutto ciò che è buono, bello e vero. L'uomo non è all'origine del creato, ma riceve da Dio un mandato di "signoria" e "collaborazione", che è realizzabile solo in rapporto con Lui.

Questa visione del reale è aperta, contiene il futuro, la prospettiva, la novità. Possiamo dire che essa è intrisa di speranza, proprio perché radicata in Dio che è immenso e che, essendo l'amore, è sempre nuovo, rinnovante. Dio è amore trinitario, cioè un rapporto, un dono reciproco senza riserve tra le tre persone. I Padri della Chiesa orientale chiamavano questo rapporto tra le persone divine "pericoresi", parola che alcuni hanno tradotto con "danza festosa". Poiché Dio è l'origine di tutto, la dinamica trinitaria è anche l'immagine e la legge di tutto il reale. È la dinamica trinitaria che genera l'apertura reciproca tra le persone divine e quindi l'apertura reciproca tra Dio, l'uomo il mondo. Ma è anche la dinamica trinitaria che genera l'apertura scambievole degli uomini fra loro e verso la natura. È questa l'immagine, la somiglianza costitutiva del reale che porta con sé la speranza. È la via dove il rapporto è il cuore dell'essere.

La seconda visione, quella che Dostojevski vuole confutare, è la via dell'autonomia e della solitudine. La visione è meramente umana, parte dall'uomo visto come un "signore" indipendente e autonomo che ha preso tutto nelle proprie mani, "liberandosi" da Dio.

Se, però, nella vita l'uomo si considera solo, allora deve salvarsi da solo! La situazione umana può allora essere paragonata ad una scalata in montagna con la quale si può anche andare molto in alto e conquistare mete grandi, ma che alla fine deve confrontarsi con un abisso inatteso, quello del dolore e della morte."Alla fine" si è dei disperati!

Questa via dell'autonomia ha una lunga storia dopo Adamo ed Eva (che possono esserne ritenuti gli inventori!). La cultura attuale ne è segnata in modo tutto particolare. Basta pensare ad una certa assolutizzazione e sacralizzazione del soggetto nel-

la modernità, o alle cadute unilaterali della grande valorizzazione della libertà.

L'assolutizzazione ha mostrato i segni dello scacco: proprio il soggetto, così celebrato, sembra spesso scomparire nei meandri e nelle reti dei condizionamenti, delle strutture psicologiche, sociali, linguistiche... cioè in un formicaio dove chi conta non sono i soggetti, ma le strutture! Anche la libertà rivela di non essere onnipotente: è già contraddetta nella sua origine: non ho potuto decidere io liberamente di nascere. È messa poi in scacco infinite volte nella vita: come è possibile che le mie decisioni libere cambino il passato? Come è possibile cambiare l'ultimo futuro, la morte?

Emerge allora la domanda: soggetti liberi sì, ma per che cosa? La libertà pende sul nulla o esiste un bene a cui merita affidare la mia vita? Libertà per amare, ma esiste l'amore? O ogni amore è destinato a tradirti? Libertà per far festa, ma esiste la festa? O è solo l'illusione di una sera?

Alla fine del nostro secolo, più fortemente che mai, alle volte, ci sembra di respirare una situazione disperata o quasi infernale. Su tanti sentieri sembrano scomparire la prospettiva, la speranza, il futuro. Si sente una grande solitudine dell'uomo e l'assenza del coraggio della solidarietà con gli altri.

In realtà oggi sta anche rinascendo la domanda, la ricerca, la nostalgia di un futuro, di una novità. L'interesse sempre più diffuso per la realtà del sacro è una delle espressioni di questa nuova ricerca che però è ancora immersa in una grande ambiguità. Spesso, infatti, non si intravvede il vero volto di Chi si sta cercando: il «sacro» trovato in certe esperienze, come nelle sette e nei fenomeni magici o spiritistici, risulta ancora drammaticamente vicino al nulla anonimo del nichilismo piuttosto che al volto del Dio di Abramo, di Giacobbe e di Gesù Cristo.

2. La visione cristiana è positiva

Occorre, però, fare ancora un passo per poter giungere ad affermare con serietà che la realtà è positiva. Non si tratta, cioè, solo di vedela dal punto di vista di Dio, ma anche di scoprire cosa è lo stesso conoscere, il pensare, la concezione della verità dal punto di vista di Dio, cioè secondo il suo "modo" di pensare, così come è rivelato nella Scrittura.

Come sostiene, fra gli altri, il teologo W. Kasper[2], il pensiero occidentale si è sempre preoccupato di raggiungere ciò che da sempre esiste, di conoscere una sostanza (Wesen) che Hegel definisce genialmente come «quello che è stato» (Ge-wesen-sein). Per questo pensiero, fondamentalmente, non succede mai niente di nuovo nel tempo, non accade niente di nuovo sotto il sole, tutto è ripetizione di una sostanza eterna esistita da sempre. Nietzsche ha parlato di una eterna ripetizione dell'uguale: il

---

[2] Cfr. W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes,* Mainz 1965, pp. 101-104.

cammino della storia non è un dinamismo di vera autotrascendenza, ma un processo continuo verso il fondamento eterno. La verità è intesa come l'epifania della sostanza eterna delle cose, di ciò che era, delle cose passate. Non c'è vero futuro!

D'altra parte il Dio dei cristiani costringe ad andare oltre questa unica preoccupazione di scoprire un passato fisso, dato già da sempre. Egli dice di sé : «Guardate, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21, 5) «Non ricordatevi delle cose passate, non preoccupatevi più delle cose antiche! Ecco, faccio una cosa nuova, essa già germoglia, non ve ne accorgete? Aprirò nel deserto una strada ...» (Is 43, 18-19).

Kasper sostiene inoltre che questo nuovo è possibile perché Dio è il nuovo più originario. Dio infatti non è solo legato alla *sostanza come a quello che è esistito da sempre (das Wesen als das ewig Gewesene),* ma molto di più, nel rapporto verso il mondo, vede le cose e le situazioni nella loro potenza e ha in sé la possibilità di un nuovo inizio. Per questo può promettere qualcosa di nuovo, un nuovo che non è deducibile con un ragionamento metafisico da quello che è già stato. La verità diviene allora promessa *(promissio)* di qualcosa che ancora non c'è e che è indeducibile dalla realtà che è stata fin ora, qualcosa che è futuro e che si aggiunge a quello che c'è adesso. Il futuro è vera novità e non solo prolungamento di quello che è già stato e rivelazione della sostanza di quello che è da sempre. Non esiste allora nessun «principio speranza» ma solo speranza come carisma dell'essere.

Secondo il pensiero del tardo Schelling, tutta la filosofia da Aristotele ad Hegel avrebbe conosciuto solo «il Dio alla fine»e non il Dio che può essere inizio. In questo percorso del pensiero occidentale sarebbero già contenute le radici del nichilismo che ha segnato la nostra storia, perché manca la dimensione del futuro e della speranza. La struttura di speranza della verità è possibile solo dove c'è realmente un nuovo inizio creante, una nuova creazione, dove accade una parusia che non è ripetizione del già stato, ma presenza che è anche futuro. La verità di questo Dio si lascia riconoscere solo nel modo della speranza credente, ma mai si può anticipare in un concetto.

3. LE PECULIARITÀ DEL NOSTRO TEMPO

Lo starets di Dostojevski esalta il creato, la natura e ogni cosa, poiché il mondo è segno della bellezza e del vero. Egli possiede questa visione delle cose da Dio, inizio sempre creante, e può quindi affermare la positività della realtà.

Ma è molto arduo riportare questo dialogo dello starets Zosima immediatamente nel nostro oggi, 100 anni dopo. Potrebbe essere del tutto incompreso, perché il nostro tempo è diverso. Il tentativo di fondarci esclusivamente sull'umano, il desiderio esasperato di consumare, la ricerca ossessiva di una felicità mondana non resistono all'incontro con il lato oscuro della vita che è l'esperienza del negativo, della precarietà, del dolore ed infine della morte.

Davanti alla grande potenza del male che anche oggi è all'opera e sembra cor-

rodere tutto, anche le cose più sacre, anche la vita stessa di ognuno, come è possibile ancora affermare la positività del reale? Come ancora essere ottimisti? Dove vediamo che esiste un nuovo inizio creante che sia in grado di passare dentro il male e nello stesso tempo possa dischiudere la novità, la speranza? Dove è aperto davanti a noi un futuro nonostante il tragico inscritto nella storia e nella natura?

Il punto che mi sembra decisivo per la nostra cultura è avere il coraggio, e forse l'umiltà, per andare ad imparare dall'unica e misteriosa cattedra che può aprire un varco di luce nella notte: quella del Dio crocifisso fuori le mura, quando si fece buio su tutta la terra. È ancorá troppo incompreso e inaudito il Crocifisso come il Dio del nostro tempo. Per poter affermare la positività della realtà, senza volerci nascondere la durezza del dolore e delle lacrime che appartengono alla vita, è necessario riscoprire con grande serietà che l'affermazione della positività del reale è possibile solo se passa attraverso una visione "illuminata" del dolore, o, più ancora, se è stato possibile sperimentare nella vita vissuta e raccontabile che il dolore non è lo scacco inesorabile della positività del reale.

Chi ci dischiude il segreto è proprio il Dio Crocifisso. È il Dio sulla croce che «crea le cose nuove», incomincia la nuova tappa della storia del mondo e apre una nuova speranza, un nuovo futuro.

4. Alcuni frammenti di vita personale

Allora - piuttosto che ragionare o «filosofare» - voglio comunicarvi l'esperienza della vita. Durante il duro periodo della persecuzione nel mio Paese, ad un certo punto mi hanno colpito profondamente i capitoli 8-10 del vangelo secondo Marco. Gesù annuncia tre volte la sua passione e collega strettamente quest'annuncio con quello della sua resurrezione. È interessante notare che ciò avviene sempre dopo un momento solenne: dopo la professione di fede di Pietro, dopo la trasfigurazione o la guarigione di un indemoniato, o di fronte all'incomprensione degli apostoli: Gesù parla della sua morte e Giacomo e Giovanni chiedono di sedere alla sua destra e alla sua sinistra nella gloria!

Gesù rimprovera Pietro in modo durissimo: *«Hypag...Satana»* (Mc 8,33), quando questi lo vuole distogliere dalla sua strada. Con le stesse parole: *«Hypage, Satana»* (Mt 4,10), nel deserto Gesù aveva cacciato il diavolo che per primo aveva cercato di sedurlo.

È la tentazione di percorrere delle vie umane, troppo umane, solo umane, per raggiungere la felicità, il benessere, la pace, la comunione con il divino e tra gli uomini. Ma dopo la caduta del primo Adamo e la venuta in mezzo a noi del nuovo Adamo, *non c'è nessun'altra strada verso la felicità nel futuro, dell'uomo, che quella di Dio, la strada dell'amore estremo, il più dispiegato: quello rivelato sulla croce.*

Quando Gesù ha annunciato la sua passione, la sua croce, la sua *Kenosis* abis-

sale nella santissima Eucarestia, molti non hanno capito e se ne sono andati via (cf. Gv 6). Quando Pietro ha rifiutato la *Kenosis* di Gesù nel cenacolo, il suo atteggiamento di croce nel gesto della lavanda dei piedi, Gesù ha detto chiaramente: «non avrai parte con me» (Gv 13, 8).

Essere in comunione con Gesù significa camminare con lui - che è la Via - sulla stessa sua strada della croce. Paolo lo esprime con il suo tipico ed eloquente *syn: synstaurothènai* (essere con-crocifissi: cf. Rm 6,6; Gal 2,20), *synegerthènai* (essere co-risorti: cf. Col 3,1). Portare la croce significa essere con-crocifissi con Lui, avere con Lui, il Crocifisso, una comunione di cammino e di destino. I tedeschi lo esprimono con una bella parole: *Weggemeinschaft, Schicksalgsgemeinschaft.*

All'inizio del comunismo, negli anni '50, abbiamo aspettato la salvezza dagli Stati occidentali democratici, dalle armi americane, dalle forze umane. Dio ci ha fatto capire piano piano, come chiesa, che la sua strada, la strada del futuro, era un'altra. Anche alcuni sacerdoti hanno tentato di salvare la chiesa per altre vie, con il compromesso. Ma in questo modo la strada non si è aperta.

Finita la primavera di Praga, l'atmosfera è diventata più dura. Siamo rimasti soli, abbandonati. Ma la cortina di ferro non era così fitta da non lasciar filtrare le nuove correnti spirituali nate in occidente che ci aiutavano a riandare al cuore del vangelo, cioè alla notizia sconvolgente della morte e resurrezione del Cristo. Personalmente penso qui in particolare alla spiritualità dei Focolari e alla sua visione di Gesù Crocifisso ed Abbandonato.

Paragonando il mio capire la croce con quello di chi viveva questa spiritualità, mi sono accorto ben presto che io vedevo la croce di Gesù soprattutto come un oggetto sacro, come uno strumento della salvezza, come un simbolo di tutti i dolori miei e del mondo, delle sofferenze e persecuzioni che prendevo su di me spiritualmente come croce. A contatto con questa spiritualità ho avvertito che la croce per me, fino a quel momento, era come spersonalizzata: era una cosa, era uno strumento, non era lui, Gesù, una persona.

Già l'insegnamento del Concilio Vaticano II mi aveva messo nel cuore il desiderio di un rapporto più personale con il mistero della croce. Ciò avviene là dove esso sottolinea, per es. nella *Dei Verbum* (n. 2), il carattere personale della rivelazione: Dio «rivela Se stesso», «parla agli uomini e si intrattiene con essi come con amici»; o dove, nella *Sacrosanctum Concilium* (n. 7), richiama la presenza viva del Signore attraverso la sua Parola, i Sacramenti, la comunione tra i fedeli sotto la guida dei pastori...

Mi affascinava questa figura di Gesù Abbandonato dei Focolari. Leggendo e meditando una volta il profeta Isaia, mi hanno colpito nel cap. 53,4 le parole: «Egli ha portato i nostri affanni, egli si è addossato i nostri dolori». Non soltanto i peccati, ma tutti i dolori e tutte le sofferenze: non soltanto quelli del passato, ma anche i miei e quelli di tutti gli uomini di oggi.

Quando ancora oggi m'incontro con i dolori della vita, che Gesù «si è già addossato», essi mi uniscono adesso, misticamente, a lui che li porta su di Sé. È per via

di una pericoresi del tempo, di una pericoresi (un rapporto vivo) del passato col presente che si dischiude in un futuro nuovo, che i dolori s'intrecciano e sono una cosa sola in Cristo. Ecco allora che abbracciando i miei dolori e le mie sofferenze presenti, abbraccio in essi Gesù Crocifisso.

Le mie sofferenze e la mia persecuzione hanno ricevuto un volto vivo, quello del Crocifisso. È stata una scoperta grande, come l'entrare in un "gioco" divino: riscoprire in tutte le sofferenze questo «uomo dei dolori» «disprezzato e reietto dagli uomini» (Is 53,3).

Non mi ha frenato in questo «gioco» l'apparenza rischiosa e audace di questa idea. La scoprivo totalmente in consonanza con la teologia di San Paolo, con il suo essere con-crocifissi e con-risorti, e con la teologia del cap. 25 di Matteo dove la presenza nascosta di Gesù si svela nei malati e nei sofferenti, negli affamati e negli assetati, nei carcerati e negli abbandonati. Lo insegna anche il Concilio nella *Lumen gentium*, affermando che «la Chiesa riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo Fondatore, povero e sofferente (...) e in loro intende servire Cristo (n. 8); e nella *Gaudium et spes*, sottolineando che «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo» (n. 22).

Questa visione del Crocifisso è diventata per me la sorgente di luce e di forza nel periodo della persecuzione, quando, dopo i primi tre anni di vita presbiterale (avevo dovuto aspettare 12 anni prima di essere ordinato!), lo Stato comunista mi ha imposto di lasciare l'incarico di segretario del mio vescovo. È stato per lui ed anche per me un grande dolore. Dopo una breve lotta nel mio intimo, ho detto il mio "sì". Gesù, sulla croce, è stato espulso dalla terra per opera dei suoi persecutori. Questa mia espulsione è sua - mi dicevo.

Nessuno mi poteva aiutare. Sono rimasto solo. Con quell'atteggiamento sono partito per il mio «esilio» in un paesino di montagna. Ma l'esperienza dell'esilio non finiva lì: comunciava appena. Dopo sedici mesi di permanenza, la mia presenza cominciava a dar fastidio. I comunisti dicevano che avevo un'influenza eccessiva sulla gente, che non obbediva più alle loro direttive, mentre ascoltava ciò che dicevo io.

Il giorno dei defunti, uscendo di chiesa dopo la celebrazione della Messa mattutina, mi telefonò il segretario degli affari ecclesiastici della provincia, per dirmi che il mio incarico era terminato. Cercai di difendermi rispondendo che avrei almeno dovuto celebrare la Messa della sera che era stata già annunciata e alla quale, trattandosi del giorno dei morti, avrebbero partecipato anche i non praticanti. Il segretario replicò che non avevo più la licenza dello Stato e che quindi non potevo più celebrare nessuna Messa.

Fu un colpo durissimo. Dovetti lottare dentro di me per accettare questa nuova partecipazione all'abbandono di Gesù in croce. La sera, alla presenza di tantissime persone venute per la Messa, dissi che non potevo celebrare e che era venuto per me il momento di testimoniare con i fatti quello che avevo loro predicato: la croce. Poi aggiunsi che perdonavo coloro che mi avevano fatto del male. Subito dopo dovetti partire, perché nella piazza c'era la polizia e volevo evitare una possibile provocazio-

ne della quale, naturalmente, mi avrebbero ritenuto responsabile.

Sono rimasto di nuovo solo, abbandonato, nel buio. Ma questo buio si rischiarava... Capivo che anche Gesù era stato abbandonato nel buio e che il mio buio di quel momento era contenuto nel Suo buio sulla croce, e che perciò esso faceva da tramite fra me e lui. A questo mio buio ho dato un nome pur senza intravederne il volto: era Gesù. Ero solo, ma nella pace e addirittura nella gioia, in quella gioia che nasce dalla croce.

Dopo un po' di tempo mi fu assegnata una nuova parrocchia, fuori della Boemia meridionale, ai limiti della diocesi. La piaga a poco a poco era sanata, ma l'esperienza non si è più cancellata. Il Crocifisso era entrato nella mia vita e aveva impresso per sempre il suo sigillo nel mio cuore.

Dopo sette anni di gioiosa attività, durante i quali si era venuta creando una grande famiglia parrocchiale, mi fu tolta di nuovo la licenza statale e con essa questa volta anche la possibilità di lavorare pubblicamente come sacerdote. Era il 1978, e presentandomi per l'ultima volta ai miei parrocchiani dovetti appoggiarmi all'ambone per non cadere, tanta era la mia sofferenza.

Ero rifiutato. Anche Lui, Gesù Crocifisso, era il Rifiutato dagli uomini fino al momento più profondo della sua vita, quando aveva gridato il suo sentirsi abbandonato persino dal Padre suo: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46; Mc 15,34). Mi sforzai di abbracciare quella situazione come il Suo abbandono, come Lui stesso.

Divenuto un «rifugiato», ho vissuto a Praga per nascondermi meglio dalla polizia. Non avevo dubbi: era iniziata per me la «notte oscura». Dicevo sempre il mio "sì" al Signore, ma dovevo lottare per mantenermi fedele, perché tutto in me si ribellava e spesso gridavo: «Perché, Signore?». Una volta, mentre mi facevo questa domanda, avvertii dentro di me anche la risposta: «Perché ti voglio bene». Erano le parole di una canzone, ma la mia anima fu illuminata e capii che cosa voleva dirmi il Signore: «Non voglio il tuo lavoro. Voglio te, voglio il tuo tempo per me. Il tuo lavoro poteva ancora essere un ostacolo tra noi, e io voglio che tu viva per me, non per il lavoro».

Compresi che Dio tiene nelle mani il tempo, la storia, i potenti di questo mondo. Capii che ogni situazione ci rivela il disegno dell'amore divino per noi ed esclamai: «Di nuovo ho creduto all'amore di Dio» (cf. 1Gv 4,15).

Così la fede mi accompagnò con la sua pace anche durante il mio nuovo lavoro di pulitore di vetrine per le strade di Praga. Per quasi dieci anni percorsi quelle strade, con il caldo e con il freddo, sostenuto dalla fede e dall'amore.

Capii che Gesù ha vissuto la croce costantemente nella sua vita, non soltanto alla fine. Gesù ha vissuto la croce fin dal momento in cui si è incarnato: *perché faceva la volontà del Padre, non la sua* (cf. Gv 5,30; 6,38), Capii che la croce doveva essere una coordinata costante della mia vita, una coordinata normale. Lavare le vetrine come lavoro quotidiano era una croce: non l'avevo scelto io, e forse avrei dovuto farlo per tutta la vita.

Quei dieci anni sono stati i più benedetti della mia vita sacerdotale. Sentivo che vivevo il sacerdozio in pienezza e, se anche ero assalito da momenti di sconforto, subito riemergeva la forza del Crocifisso. Abbracciare Gesù abbandonato sulla croce è stato per me, sempre e di nuovo, una fonte di luce e di forza! Gesù ha emesso lo Spirito sulla croce (cf. Gv 19,20), e io sulla croce ero ogni volta più pienamente sacerdote.

Non si può immaginare la mia gioia quando un giorno ho letto le parole di Giovanni Paolo II rivolte a numerosi sacerdoti radunati per un congresso nell'Aula Paolo VI, nel 1982: «Abbracciando nelle prove quotidiane Gesù sofferente, ci si unisce immediatamente allo Spirito del Risorto e alla sua forza corroborante (cf. Rm 6,5; Fil 1,19)»[3].

Ecco il segreto della forza che mi ha sostenuto in questi dieci anni, ecco la luce della speranza - la croce che non era soltanto un oggetto sacro, ma una persona viva: Gesù Crocifisso ed Abbandonato, incontrato e abbracciato nei dolori e nelle sofferenze!

Sì, la croce è la speranza che è la luce per la vita e per il futuro. Speranza che non delude. E che puoi sperimentare come tale. Un anno prima della "rivoluzione di velluto", sono potuto ritornare in una piccola parrocchia. Tre mesi dopo la rivoluzione sono stato nominato vescovo di Ceske Budeovice, un anno dopo arcivescovo di Praga.

Quasi come riassunto di questa testimonianza, vorrei raccontare un'esperienza forte di pochi anni fa. Alla fine del mese di novembre del 1994, sedevo nell'Aula Paolo VI, al primo posto della fila destra vestito da cardinale, davanti alla grande scultura di Gesù Risorto. Era come un sogno per me: un rifugiato, un pulitore di vetrine a Praga, condannato a tacere e sparire...Guardando quell'immagine davvero impressionante del Risorto, ho ascoltato la lettura della prima lettera di San Pietro (1 Pt 5,6) nella liturgia della creazione dei nuovi cardinali: «Umiliatevi sotto la potente mano di Dio ...».

I miei pensieri tornano ad un luogo di pellegrinaggio nella Boemia del Sud. È l'anno 1952, due giorni dopo il mio esame di maturità superato con la qualifica *eminenter* in tutte le discipline, ma con l'unica prospettiva di diventare operaio semplice in una fabbrica o in una mattonaia, perché non facevo parte della gioventù comunista. Anche in quel giorno si leggeva nella Messa proprio questa lettura. Allora ho detto di sì, ho accettato questa parola di Dio come parola-guida per il mio futuro: «umiliatevi sotto la potente mano di Dio». Prendi la tua croce, la tua debolezza, il tuo buio, l'essere niente... E adesso qui, davanti alla raffigurazione del Risorto, così grande che non puoi non essere tutto preso da Lui, sento le stesse parole. Ma subito mi pervade una grandissima gioia quando sento anche la frase seguente: «affinché vi esalti a suo tempo... dopo un breve soffrire...». Capisco! Adesso è il "suo tempo". Io lo vivo! Non

---

[3] *Omelia del Santo Padre Giovanni Paolo II nella S. Messa per il Congresso internazionale "Il sacerdote oggi - il religioso oggi"*, 30 aprile 1982, n. 3.

per un'esaltazione ed un onore personali, ovviamente, ma per continuare a lavorare pubblicamente ed esplicitamente per il suo Regno!

La croce, la luce, la speranza. Comincio umilmente a capire di più. Lo vedo, lo tocco con le mie mani. È vero, Lui è la fonte della forza, della luce, della speranza, della realtà piena di gioia.

5. Linee conclusive

Proprio attraverso quella croce che mostrava la potenza del male, Dio è entrato in tutte le ferite dell'umanità e le ha accolte in sé. Egli ha preso il dolore nelle sue mani divine, nel suo cuore amante ed ha aperto così anche per noi la strada per superare il negativo. Infatti questo amore ha vinto.

Il Cristo crocifisso non è il «Dio alla fine», ma sempre nuovo inizio creante. Egli è il Dio che si è confrontato con quel nulla teorizzato dai nichilisti, con l'esperienza dell'assenza di senso, con la proclamazione della nostra cultura della «morte di Dio», con l'ateismo, con il silenzio di Dio, fino a sperimentare l'abbandono sulla croce. Ma è andato oltre, è passato, è risorto. Questo il movimento dell'amore fino all'estremo di autotrascendenza che col Cristo diviene il cuore della storia e del reale ed apre un nuovo futuro, la logica trinitaria che ci viene rivelata come l'essenza della vita di Dio. Un dono radicale reciproco della vita che non è morte, ma sprigiona di continuo una nuova realtà, una nuova persona: lo Spirito di Dio, lo Spirito del Risorto.

Nel collegamento più stretto con il Cristo crocifisso, con il suo amore che giunge fino a morire, possiamo cambiare il negativo in vita, come in una divina alchimia. Con lui il momento del più grande dolore diventa, infatti, l'occasione del più grande amore. Come la sua morte sulla croce è stata trasformata nella resurrezione, così è aperto davanti a noi, dopo ogni Venerdì Santo, il futuro della vita nuova.

Riassunto. La storia dell'uomo di ogni tempo è aperta alla novità e al futuro e ha prospettive reali, quando egli sa di essere creatura di Dio e si comporta in modo che l'opera della creazione continui nell'amore. Diversamente, la solitudine disperata viene a prevalere nell'esaltazione di una'idea di libertà che considera il dolore come la fine insensata di tutto. La scelta di chi è rimasto fedele a Gesù Cristo nei Paesi del socialismo reale, durante i decenni della dittature comuniste, testimonia che nel collegamento più stretto con l'amore di Cristo crocifisso il negativo può trasformarsi in vita feconda. Come la sua morte sulla croce è stata trasformata nella resurrezione, così è aperto davanti ad ogni essere umano, dopo ogni Venerdì Santo, il futuro della vita nuova.

Summary. History of man of any time is open to novelty and future and has real perspectives, when he knows he is God's creature and behaves in a way creation may continue in love. Otherwise, desperate loneliness prevails exaltating an idea of liberty which considers suffering as the senseless end of everything. The choice of those remained faithful to Jesus Christ in countries of real socialism, during the decades of communist dictatorships, confirms the fact that in tight connection with the love of the crucified Christ, the negative can turn to fecund life. As His death on the cross has been transformed into resurrection, in front of every human being stands, after each Good Friday, the future of the new life.

Inhaltsgabe. Die Geschichte des Menschen einer jeden Zeit ist offen für das Neue und besitzt wirkliche Zukunftsperspektiven, wenn der Mensch sich bewußt ist, Geschöpf Gottes zu sein und sich so verhält, daß das Schöpfungswerk in der Liebe weitergeführt wird. Im Unterschied dazu überwiegt die verzweifelte Einsamkeit in der Verherrlichung einer Freiheitsidee, welche den Schmerz als unsinniges Ende von allem betrachtet. Die Entscheidung dessen, der in den Ländern des real existierenden Sozialismus Jesus Christus treu geblieben ist, während der jahrzehntelangen kommunistischen Diktaturen, zeigt, daß in enger Verbindung mit dem gekreuzigten Christus sich das Negative in fruchtbares Leben verwandeln kann. Wie der Tod Christi am Kreuz der Auferstehung gewichen ist, so steht für jedes menschliche Wesen nach einem jeden Karfreitag die Zukunft offen für ein neues Leben.

Paolo Gomarasca

ROSMINI E LA FORMA MORALE DELL'ESSERE

La "poiesi" del bene come destino della metafisica

Prefazione di
Pier Paolo Ottonello



Facoltà di Teologia di Lugano

FrancoAngeli

Thomas More e il primato della coscienza

Sen. Francesco Cossiga
già Presidente della Repubblica Italiana
Conferenza nel "V Dies Academicus"
Lugano, 24 maggio 1997

Sono grato e lieto per la possibilità che, con questo invito che tanto mi onora, mi viene data di celebrare con voi, il *Dies Academicus* della Facoltà di Teologia di Lugano. È un'occasione molto cara al mio cuore di poter rendere testimonianza a chi questa Facoltà volle, Eugenio Corecco, Vescovo, giurista che mi gratificò della sua amicizia, che io da parte mia nutrii per lui insieme a una grande ammirazione.

È una occasione preziosa per chi, come me, coltivando l'ideale di una università che sia luogo di ricerca comunitaria della verità, come ancora ci insegna John Henry Newman, considera di grande valore che, in questa comunità della cultura e del sapere che è nata e cresce nel Ticino, trovi posto una Facoltà di Teologia dalla quale chierici e laici, anche di credo e di convinzioni diverse dal suo orientamento costitutivo, possano attingere conoscenza da quel tesoro di sapienza, che è costituito dalla "scienza di Dio", creata dai padri di teologia antichi, greci e latini, e giunta sino al Concilio Vaticano II.

«Thomas More e il primato della coscienza», non, sia ben chiaro, «Il primato della coscienza in Thomas More»: perché questo primato non è un fatto teorico racchiuso in opere di intelligenza, ma un valore vissuto come canone di tutta una vita e testimoniato con il sangue; non è un'ideologia, ma un avvenimento e dell'avvenimento ha la drammatica forza di esempio.

In un mondo in cui purtroppo non è scomparsa la tragica pretesa del potere-verità, del potere che vuole essere verità di cui giacobinismo, fascismo, nazismo e co-

munismo sono state manifestazioni concrete, in un mondo in cui, d'altro canto, sembra perdersi il valore dell'essere e della verità e tutto sembra, in nome di una libertà astratta, risolversi in un soggettivismo soprattutto morale, che vuole travestirsi da coscienza, la testimonianza e l'insegnamento della vita e della morte di San Tommaso Moro possono essere motivo di meditazione per l'uomo moderno.

Sì per l'uomo moderno, se per uomo moderno intendiamo colui che vive e partecipa delle aspirazioni, dei dubbi, delle certezze, delle ricchezze o delle miserie del suo tempo e vuole vivere con consapevole pienezza il tempo in cui Dio lo ha collocato. Perché Thomas More fu uomo moderno che visse con pienezza la ricca stagione culturale dell'Europa; fu uomo moderno, perché del suo tempo seppe vivere tutte le stagioni e tutte le ore.

Sarebbe affascinante se a voi e a me oggi potesse essere offerto l'affresco vivente di Thomas More, letterato, avvocato, giudice, diplomatico, politico, con i suoi amici e maestri: Colet, Grocyn, Lily, Erasmo; tra Oxford e la tumultuosa Londra; nel silenzio delle scuole di diritto (la New Inn e la Lincoln's Inn) e nella severità della Certosa in cui pregava e meditava sul suo e per il suo futuro; dalla raccolta ma allegra vivace casa di campagna di Chelsea ai fasti della Corte del Re; dalle aule di giustizia al Parlamento; dalla piccola Chiesa di Tutti i Santi alla grigia dimora terrena finale: la Torre di Londra.

Ma occorrerebbe un Holbein della parola che questo affresco grandioso "raccontasse" con la stessa freschezza e immediatezza con cui immortalò l'effige di Thomas More e disegnò il gruppo festante della sua famiglia. Ma non questo, non ci sarebbe neanche bisogno di dirlo, io sono.

Ché d'altronde non vedo che cosa per conoscere il Moro vivo, ancor oggi sia meglio, nella loro semplicità, che la vita che ne scrisse, con straordinaria immediatezza, il genero William Roper e il sublime ritratto che ne fece Erasmo da Rotterdam nella splendida lettera scritta a Ulrich von Hutten.

Se poi vogliamo un racconto della sua anima, ci sono le sue lettere e in particolare quelle scritte in prigionia, il suo *Dialogo del Conforto nelle Tribolazioni* e la *Tristezza di Cristo nell'Orto degli ulivi*. Della sua giocosa speculazione storico-filosofica rimane la sua difficile *Utopia* e della sua arguzia gli *Epigrammi latini*.

Sarebbe bello che io vi introducessi e che ci intrattenessimo tra noi, come si era soliti intrattenersi nella bella casa di Chelsea, con conversari di religione, filosofia, lettere, matematica, astronomia, in latino, greco e inglese, tra la amata figliola Margaret e la affaccendata Lady Alice, mentre circolavano animali di ogni specie e il buffone interrompeva con arguti motteggi i severi discorsi.

Ma io non sono né pittore, né letterato, né storico, conosco poco il latino e ho dimenticato quasi del tutto il greco. Ma sono amico di Thomas More, di quell'amicizia che solo i grandi e i Santi possono regalarci oltre la morte.

Conobbi Moro in una stanzetta di un ospedale di Londra e ne coltivai l'amicizia per tutta la vita: perché anch'io posso essere amico di Moro, un uomo nato per l'amicizia, un amico che lo ascolta e lo prega, tentando di coglierne e, se possibile

con l'aiuto di Dio, seguirne gli insegnamenti.

Questa mia lettura è ciò che rimane nella mia mente e nel mio cuore dell'esempio e dell'insegnamento di Thomas More su un punto centrale della sua vita: il primato della coscienza. Il primato della coscienza non fu solo la fiamma che illuminò la sua accettazione del martirio, ma la luce che illuminò il cammino tutto della sua vita. È un filo rosso, che attraversa e sostiene tutta la sua esistenza, anche se lo infiamma nel momento della prova e illumina la triste vicenda dell'affermarsi della tirannide e della sua resistenza ad essa.

1. Santo perchè martire o martire perché Santo?

Thomas More (così come pure Fisher, vescovo di Rochester) fu santo perché martire o martire perché santo? Solo Dio lo sa. Ma la sua Chiesa, ascrivendolo "a giusto titolo" nel numero dei Santi Martiri di Cristo, lo fa certo soprattutto per il sangue effuso con la gloriosa morte per la Chiesa, ma racconta altresì la esimia santità di vita e le sue preclare opere.

E il primato della coscienza, il suo seguire la coscienza come fonte certa di norme irrinunciabili di vita, fu infatti la fiaccola che lo guidò, anche se poi portò a un incendio di forza intellettuale e morale e di testimonianza nel momento finale della sua vita.

Forse già Tommaso Moro, il paggio del Cancelliere Cardinal Mortom, era santo, almeno si preparava ad esserlo; e così anche il Thomas More studente a Oxford, con maestri insigni: il Tommaso Moro che ne fu dopo solo due anni richiamato dal padre, meno fiducioso nelle lettere che nell'avvocatura. Vi fu certo battaglia nell'anima di Thomas, ma egli obbedì e tornò a Londra a studiare quel capolavoro di illogicità (?) teorica che è la Common Law.

E qui affrontò, sotto la guida spirituale di Colet, Decano di S. Paolo e forse poi anche di Grocyn, la prima prova della sua coscienza: la sua vocazione. Aveva pensato di farsi francescano e poi forse anche certosino.

Durante i suoi studi di diritto visse nella Certosa in ascolto di Dio. Per un uomo chiamato alla cultura essere chierico, meglio se religioso, era l'occasione migliore. Tommaso, però, conosceva, sotto la luce di Dio, se stesso, conosceva la sua carne e in coscienza ritenne che la scelta giusta fosse per lui quella più comune: meglio sposo casto che chierico libertino. E decise per il matrimonio. Per tutta la vita gli rimase la nostalgia di una scelta diversa, ma a quella dettata dalla coscienza rimase fedele. Si sposò, ebbe quattro figli, rimase vedovo, si risposò piuttosto rapidamente, perché la coscienza gli dettava di dare una madre ai piccoli figli, una padrona alla sua casa e anche una moglie a lui, sebbene, come scrive a Erasmo, "né giovane né bella": Lady Alice.

Una coscienza semplice, modesta e pratica, formata da una meditazione della

legge di Dio e da una accettazione del proprio essere, anche del proprio corpo. Fu così due volte marito affettuoso, padre e tutore amorevole, capo di casa intelligente e munifico, ospite squisito, amò tanto la sua famiglia che fantasticò quanto bello sarebbe potuto essere vivere tutti insieme, anche con le due mogli, se i costumi e il fato l'avessero permesso....

Tommaso Moro fu uomo esemplare di lettere (e a dire il vero che cosa mai non fu Tommaso?), un apologeta e un controversista eccezionale. Ma radice di ogni suo pensiero scritto fu la verità, ricercata con impegno e presa poi a fondamento della sua coscienza.

2. ALLA RICERCA DELLA VERITÀ

Thomas More amava Erasmo e credeva in Erasmo e lo riteneva prezioso per la Chiesa, più di quanto molti vescovi, monaci e teologi lo credessero: per questo non esitò a impegnarsi, quando la coscienza glielo comandò, in polemiche aspre (egli era molto sincero e talvolta duro nelle polemiche, con linguaggio crudo perfino!): esemplare una lettera scritta nel 1519 a un monaco, critico violento di Erasmo.

Ma la sua coscienza era una coscienza indipendente: l'affetto per Erasmo lo mosse a scrivere, ma soprattutto lo mosse la verità di Erasmo. La sua coscienza non si lasciava piegare neanche dagli affetti. E quando suo genero William Roper, marito della sua prediletta figlia Margaret, si "invaghì" del luteranesimo, egli lo contrastò con amore e vivacemente e poi, perché la sua era una coscienza ferma ma non prepotente, si ritirò a pregare, e con esito positivo, per lui.

Egli fu avvocato brillante e di grande successo: fermissimo nella difesa degli interessi del suo cliente: famosa fu la sua difesa dello Stato della Chiesa, per un vascello approdato sulle coste inglesi e che la Corona rivendicava.

Ma dove eccelse fu come giudice, in tutti i gradi, fino a capo della magistratura quale Lord Cancelliere. Come egli intendesse dover essere la coscienza nel giudicare lo espresse chiaramente affermando che, ove si fossero presentati a lui in una lite il padre e il diavolo, e la ragione fosse stata dalla parte del diavolo, egli avrebbe giudicato il favore di quest'ultimo.

La sua coscienza era retta, ma non pedante! E lo dimostra la storia delle coppe! Come ancora si usa nella lotta politica, specie quando ammantata di rigore giudiziario, quando Thomas More fu per gravi questioni convocato davanti alla Commissione reale, un membro di essa, il padre di Anna Bolena, lo accusò di avere come giudice accettato un illecito compenso. Ed egli serenamente ammise di avere accettato, dopo che la sentenza era stata pronunciata, una preziosa coppa da una signora che aveva vinto la causa, di avere brindato con essa con ottimo vino alla salute del marito e di avere quindi inviato, per la fine dell'anno, con i suoi auguri la stessa coppa al marito della signora suo tramite. Un'altra volta accettò la coppa, che gli piaceva assai, ma al

donatore ne donò una di maggior valore. Egli aveva cioè una coscienza retta, ma semplice e non bigotta, che rimaneva saldamente ancorata alla verità, ma tutto concedeva, salvo la verità, alla cortesia e alla debolezza umana. In Italia sarebbe condannato per corruzione.

La sua vita politica inizia alla Camera dei Comuni sotto Enrico VII, alla cui richiesta di stabilire un'esosa tassa egli si oppose vittoriosamente. La coscienza come abito di giudicare il vero doveva essere già ben formata in lui. Ed egli rivendicò il rispetto della coscienza dei Comuni, cioè dei deputati, come fondamento della libertà di parola e di voto dei membri della Camera, in un celebre discorso rivolto, quale Speaker della Camera dei Comuni, al Re Enrico VIII . E molte altre cose potrebbero raccontarsi della sua vita a testimoniare come egli sempre onorò il primato della coscienza che per lui fu libertà di coscienza, non intendendola egli come suo solo privilegio!

3. LE SCELTE DETTATE DALLA SUA COSCIENZA

Santo perché martire o martire perché santo? Certo egli fu martire, testimone della libertà della Chiesa, e in questo martirio testimone di altre cose ancora: il primato del Papa, la santità del matrimonio, il primato della verità sul potere e cioè il primato della libertà della coscienza. Ma certo il martirio accettò in nome di questo primato nei confronti del potere e in nome della libertà della coscienza di fronte a un potere che voleva imporsi come libertà.

Al martirio egli si preparò misteriosamente da paggio a studente di Oxford, allievo delle Inn's Courts e poi ospite dei Certosini, nella sua scelta del matrimonio, nella sua vita di marito, padre tutore e maestro di altri giovani che allietavano la sua casa e che trovavano in lui un padre, nella sua azione di letterato, diplomatico, avvocato, giudice, parlamentare e vi si preparò formando la sua coscienza sulla verità.

Per Thomas More la coscienza non fu mai un dato esclusivamente soggettivo: essa è fondata sulla verità, è l'adesione a una verità ricercata con umiltà e impegno, un abito intellettuale e morale che si esprime di fronte a un fatto in un giudizio da cui origina un comportamento coerente.

E per Moro il primato della coscienza fu prima che un diritto un dovere. E non si appellò ad esso nei casi concreti senza aver prima investigato alla ricerca della verità. Le scelte che per coscienza fece durante tutta la sua vita: l'abbandono di Oxford, la scelta dell'avvocatura, le sue missioni diplomatiche, il suo scrivere, il suo essere deputato, parlare e votare contro il Re, e così via furono tutto un maturare questa coscienza come abito intellettuale e morale. Si trattò di ricerca e testimonianza del vero concreto.

E ciò non avvenne senza dolore, sofferenze atroci e dubbi, tentazioni e grazie. Ne sono testimonianza le parole rivolte all'amato suo genero William Roper nel mo-

mento in cui More lasciava la casa, la moglie e i figli per avere come ultima destinazione la Torre e il supplizio: "Figlio mio, grazie al Signore la battaglia è stata vinta". E di quale battaglia egli parlasse, a favore della verità, in omaggio alla coscienza, contro la paura della morte e lo stesso umano affetto per la famiglia, ciascuno di noi comprende.

E nel *Dialogo nelle tribolazioni*, scritto nella Torre, con profondità e arguzia, la sua esposizione convinta degli argomenti contro il suicidio può ragionevolmente far credere quanto egli sia stato sottilmente tentato da tale opszione per conciliare la fedeltà alla coscienza e la paura del futuro (quella già da lui vissuta quando insonne, accanto a Lady Alice placidamente addormentata, lucidamente immaginava quel che gli sarebbe potuto accadere!).

Ma il mondo della politica di Enrico VIII, la tragica vicenda del distacco dell'antica e veneranda Chiesa Anglicana (che così si chiamava da sempre) da Roma, fu il teatro della tragedia e del trionfo cristiano di Thomas More, della sua testimonianza al Papato e alla Chiesa nell'affermazione di fronte al potere della fedeltà alla sua coscienza.

Enrico VIII era stato un sovrano cattolico e fedelissimo, quasi un "papista", nelle sue convinzioni religiose intime (e di fede cattolica rimase anche dopo lo scisma) e nella sua politica, ecclesiale e no! La sua opposizione al luteranesimo fu inflessibile e lo portò a scrivere la famosa A*ssertio septem sacramentorum* contro le tesi sacramentali di Lutero per le quali Leone XIII gli concesse il titolo "Defensor Fidei", con saggezza a moderare le sue eccessive affermazioni circa il potere del Papa era, ironia della storia, intervenuto inutilmente Thomas More, già suo consigliere.

In questa chiave di controversie religiose e di rotture del tessuto ecclesiale e religioso della Comunità Cristiana, l'Europa, scoppia la "grave questione" e cioè la questione matrimoniale di Enrico VIII. Ciò di cui si discuteva era la validità del matrimonio di Enrico con Caterina d'Aragona, vedova del fratello maggiore Arturo. Era una complicata questione basata sull'interpretazione da dare ad alcuni divieti del Vecchio Testamento, trasferiti nel Diritto Canonico, ma dispensati dal Papa. La questione stessa era innescata dall'innamoramento del Re per una giovane ed avvenente damigella di Corte Anna Boleyn, ma aveva implicazioni politico-dinastiche: Caterina era nipote di Carlo V Imperatore e il Re da lei non aveva avuto successori maschi.

Tra scrupoli seri o asseriti del Re, pareri e consigli di università ed ecclesiastici, complicazioni internazionali, il Re reagì alla avocazione a Roma della causa, prima sposandosi con Anna e poi facendo dichiarare nullo il matrimonio con Caterina dall'Arcivescovo di Canterbury Cranner. Era la prima rottura con Roma che dichiarò valido il matrimonio con Caterina e scomunicò Enrico.

Quale fu l'atteggiamento di Thomas More? Proprio al ritorno da una missione diplomatica Moro si sentì interpellare dal Re che gli sottopose i passi del Levitico e del Deuteronomio e gliene diede la sua interpretazione, sollecitando il suo avviso. Moro gli espresse la sua opinione, *prima facie*, che il Papa poteva dispensare dal divieto e che quindi il matrimonio era valido. Il Re lo invitò a studiare il problema e a

consultarsi con altri: Moro, con l'impegno che gli era consueto, lo fece, ma rimase della sua opinione.

Non contento di come il Cardinale Wolsey si era comportato, Enrico lo rimosse da Cancelliere e udito il Consiglio, nominò suo successore Tommaso Moro. Perché lo fece? Certo la sua stima per Moro era grande e forse egli riteneva con la nomina di portarlo dalla sua parte: ma ciò non avvenne. Moro supplicò il Re di non coinvolgerlo nella «grave questione» e si occupò di giustizia e di altri affari temporali. Perché Moro accettò? Perché, come egli aveva scritto in *Utopia* : «non si deve abbandonare la nave in piena tempesta, solo perché non potete comandare i venti... se non potete far andare bene tutte le cose, dovete almeno contenerle, perché vadano il meno male possibile». Ma il Re non lo lasciò in pace! Nè lasciò in pace l'Episcopato e il Clero d'Inghilterra. E così iniziò una sequela di ancor più tragici avvenimenti.

Accusando il clero di essere stato complice dell'ex Cancelliere il Cardinale Wolsey nel violare i diritti della Corona a esercitare la sua giurisdizione, Enrico VIII non si accontentò dell'offerta dell'enorme somma di centomila sterline che la Convocazione di Canterbury gli fece, seguita, per la somma di diciottomila sterline, dalla Convocazione di York, ma chiese di essere riconosciuto unico e supremo Capo della Chiesa in Inghilterra. Poco dopo la convocazione cedette: fu il primo grave strappo.

Nel 1532 la Camera dei Comuni presentò al Re una petizione contro i Vescovi. I Vescovi si imposero riaffermando il diritto solenne della Chiesa di legiferare nel proprio campo senza dover dipendere dall'autorità civile. La risposta non piacque al Re e subito fece presentare alla Convocazione del Re un ultimatum in cui si chiedeva ai Vescovi di rinunciare al loro diritto di legiferare. Pochi giorni dopo vi fu la seconda capitolazione dei Vescovi, che si impegnarono a non riunirsi e a non prendere decisioni senza il consenso del Re. Il 16 maggio 1532 Tommaso Moro ottiene dal re la dispensa dal Cancellierato.

4. MARTIRE DELLA LIBERTÀ DI COSCIENZA

E iniziò il calvario. Accusato di complicità con la monaca di Kent, che aveva "profetizzato" la morte del Re se avesse sposato Anna Boleyn, Tommaso dovette discolparsi di fronte a una Commissione nominata dal Re: in tale occasione egli si sentì chiedere il suo assenso alla "grave questione" e cioè al matrimonio del Re: egli non cedette. Venne accusato di avere spinto il Re a scrivere l'*Acceptio Septem Sacramentorum,* enfatizzando il potere papale: egli lo negò e dimostrò il contrario.

Per prudenza, all'ultimo momento il suo nome venne tolto dal *bill of attainder,* l'atto del Parlamento con cui, senza processo, si poteva condannare chiunque. Ma «quod differtur non aufertur», dirà Moro alla sua figliola. E così fu. L'anno 1534 fu l'anno cruciale.

Il 23 marzo venne approvato l'atto di successione che prevedeva un giuramen-

to di leale adesione alla successione così stabilita. Il 13 aprile a Moro fu richiesto di firmarlo: egli rifiutò e fu mandato alla Torre. Ostinandosi nel rifiuto fu, insieme al Vescovo John Fischer, di Rochester, colpito da un *act of attainder* e cioè condannato per legge al carcere perpetuo e alla confisca dei beni: con questa procedura di legge, per timore di portarlo di fronte a un tribunale regolare.

Alla riapertura dl Parlamento, il 3 novembre 1534, venne approvato l'Atto di Supremazia, che sanzionava la capitolazione dei Vescovi e proclamava il Re capo supremo in terra della Chiesa Anglicana, con obbligo di sottomissione con giuramento. Thomas More rifiutò di giurare e, con lui, John Fisher e qualche religioso certosino e francescano, furono i primi a essere suppliziati. In carcere Tommaso fu sottoposto a indicibili pressioni perché firmasse: e dovette accettare l'incomprensione dei familiari.

Non giurò e tacque i motivi del suo diniego. Processato, su una falsa testimonianza del Procuratore Generale Rich, fu condannato a morte. Dopo la condanna egli parlò finalmente alto e forte. Il giorno 6 luglio 1536, vigilia della traslazione delle reliquie di S. Tomaso Becket, altro martire, Tommaso Moro fu decapitato nella rotonda della Torre di Londra.

In questa baraonda di amori e tradimenti, lusinghe e minacce, capitolazioni di vescovi e clero, leggi e giuramenti, Tommaso Moro con pochi altri rimase fermo nel rifiutare ciò che la coscienza non gli permetteva. Ma che cosa la coscienza non gli permetteva? Di riconoscere l'invalidità di un matrimonio cristiano pronunziata con usurpazione della giurisdizione suprema della Chiesa. Egli era pronto a riconoscere la successione nella linea di Anna Boleyn: perché, nel Regno d'Inghilterra, non è il Re che fa le leggi, ma sono le leggi che fanno il Re.

Egli si rifiutò di firmare l'atto di supremazia che proclamava il Re Capo Supremo della Chiesa in terra: perché non riconosceva a un Parlamento temporale il diritto di statuire in materia ecclesiastica e perché teneva per fermo il primato del Papa. Ma fino alla condanna, rifiutò di motivare il suo diniego. Il primato della coscienza cui per tutta la vita Thomas More si era attenuto, fu la sua norma di comportamento anche di fronte al Re, al Parlamento, ai Vescovi e ai Tribunali.

Egli non cercò il martirio, ma cristianamente lo accettò quando lo considerò ineluttabile. È il primato di una coscienza che si affida alla verità, ma che non affida il suo fardello a nessun altro. Il primato di una coscienza che, chiudendosi, se è necessario, nel silenzio, che (questo significò il suo silenzio, oltre che tattica processuale legittima!) non giudica nessuno, nessuno vuole condannare, tutti rispetta. Obbediente alla sua coscienza solo con un altro Vescovo e con pochi religiosi, egli testimoniò in favore del sacramento del matrimonio, in favore del primato del Papa e della libertà della Chiesa Anglicana, fedele alla più antica tradizione che nella Magna Carta recitava : «Ecclesia anglicana libera sit». Perché egli comprese che il primato di Pietro è garanzia di libertà delle Chiese Particolari.

Per questo egli è martire della Chiesa. Ma, per la singolare, secondo il messaggio cristiano, unità della verità, egli fu testimone, assertore e martire per la libertà della Chiesa, ma anche per la libertà del cittadino verso lo Stato (il Re e il Parlamento).

Egli negò al Re e al Parlamento il potere di legiferare in materia ecclesiastica (anche se i Vescovi e il clero avevano capitolato), affermando così con singolare modernità il principio di divisione e la sacra laicità dello Stato e la laicità della Chiesa.

Così facendo egli si oppose alla pretesa di un potere che pretendeva di entrare nelle coscienze, a quel potere-verità che è la tentazione di ordinamenti temporali politici, che nessun altro riconoscono non solo sopra, ma neanche accanto a sé. Ed egli fu, perciò, anche martire della libertà nel senso più moderno del termine.

E così Thomas More, cavaliere, letterato, avvocato, giudice, diplomatico, politico, morì per la Chiesa e per la libertà di coscienza, santo e martire e noi, per la sua santità e il suo martirio, possiamo concludere, come recita una splendida preghiera anglicana, «che l'Onnipotente, per la sua intercessione ci faccia sempre seguire la nostra coscienza ed essere buoni servitori del Re, ma anzitutto di Dio».

La prudenza

SILVANO ZUCAL, Le virtù umane di Guardini
PATRIZIO ROTA SCALABRINI, Una figura biblica della prudenza
INOS BIFFI, Richiami alla riflessione di san Tommaso d'Aquino sulla prudenza
RÉMI BRAGUE, Prudenza, previdenza, provvidenza
JEAN-MARIE LUSTIGER, Aspettare per capire
GIACOMO BIFFI, Il popolo cristiano ritrovato
RINO FISICHELLA, Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: l'inseparabilità delle due opere
ROBERTO FORMIGONI, Paolo VI e la formazione politica
IL LIBRO DI COMMUNIO: Paul Josef Cordes e Luigi Negri propongono *Lettere di fede e di amicizia ad Angelo Majo*, di Luigi Giussani
LE DIOCESI D'ITALIA: Vercelli, a cura di Dorino Tuniz

communio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 156, novembre-dicembre 1997

L. 18.000 - Abbonamento sei numeri/anno L. 80.000
versare su CCP n° 14918205 intestato a: Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7 - 20123 Milano

Jaca Book

LA NUOVA EUROPA

Dissero gli ambasciatori del principe Vladimir di Kiev, assistendo a una divina liturgia: "Noi non sapevamo se ci trovavamo in cielo o sulla terra, giacche' sulla terra non si vede alcuno spettacolo di tale bellezza".

Abbonarsi a "La Nuova Europa" (la rivista bimestrale di Russia Cristiana) significa partecipare un po' di questa bellezza e della immensa ricchezza della tradizione religiosa russa.

ABBONAMENTO ORDINARIO: L. 50.000
ABBONAMENTO SOSTENITORE: L. 100.000

da versare sul c/c postale n. 40114209 intestato a: RC Edizioni S.R.L., Via Ponzio 44, 20133 Milano.

PER INFORMAZIONI

Russia Cristiana • Via Tasca 36 • 24068 Seriate (BG)
tel.: 035/294021 • fax: 035/293064

Con l'alto patrocinio dell'Ambasciata d'Italia a Berna

LA FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

e

L'ASSOCIAZIONE "BIBLIOTECA SALITA DEI FRATI"

organizzano

Sabato 16 maggio 1998, alle ore 9.15
presso la Biblioteca Salita dei Frati
(salita dei Frati, 4 - Lugano)

incontro di studio

LEGGERE LEOPARDI HA SIGNIFICATO PER L'UOMO CONTEMPORANEO?

Relatori saranno

ROLANDO DAMIANI

docente di Letteratura Comparata presso l'Università di Padova

e

CESARE GALIMBERTI

docente emerito di Letteratura Italiana presso l'Università di Padova

Leggerà testi tratti dai "Canti" leopardiani

l'attrice **EDMONDA ALDINI**

Modererà l'incontro

ERNESTO BORGHI

docente della Facoltà di Teologia di Lugano

L'INCONTRO È APERTO A TUTTI

Finita di stampare
nel mese di aprile 1998
presso La Buona Stampa, Lugano

RIVISTA TEOLOGICA di Lugano

REVUE THEOLOGIQUE de Lugano

Lugano THEOLOGICAL REVIEW

quadrimestrale in lingua italiana, francese e inglese

Anno III 1998 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

Presentazione

M. Hauke, C. Marabelli, *Editoriale* 179

Introduzione

A. Lobato, *Lettura cristiana del desiderio* 183

Relazioni

E. Pavesi, *Il problema della redenzione e la psicologia del profondo* 191

E. Borghi, *Il desiderio della salvezza nella Bibbia: cenni generali e sondaggi testuali* 211

A. Rickenmann, *Il desiderio della salvezza in Origene* 239

M. Hauke, *La salvezza del desiderio nei Padri cappadoci* 249

J. Seifert, *Salvezza e condanna come problemi filosofici: riflessioni sul Gorgia di Platone* 265

C. Izquierdo, *Dinamismo della volontà e crisi del desiderio* 291

I. Biffi, *Desiderio della salvezza e salvezza del desiderio. Prospettiva teologica* 307

Linee conclusive

C. Marabelli, *Sintesi filosofica* 317

J.L. Illanes, *Sintesi teologica* 329

PRESENTAZIONE

Editoriale

Manfred Hauke - Costante Marabelli
Facoltà di Teologia, Lugano

"Desiderio della salvezza - salvezza del desiderio". Con questo titolo viene presentata una riflessione sull'incontro fra l'inclinazione dell'uomo e il dono della salvezza proveniente da Dio. Si tratta di un tema con molte prospettive, spesso discusse in modo controverso, e con una forte coniatura esistenziale. Sono coinvolte in questo volume le scienze umane (con un contributo sulla psicologia del profondo), la filosofia e la teologia. I contributi risalgono al XI Colloquio di Teologia di Lugano che si svolse dal 29 al 31 maggio 1997.

È la prima volta che gli atti di questi colloqui, voluti da Monsignor Corecco, vengono pubblicati come numero speciale della Rivista di Teologia di Lugano. Lo facciamo nella convinzione che la tematica non sia soltanto interessante per gli specialisti, ma per un pubblico ben più ampio, impegnato ad approfondire il senso dell'incontro fra desiderio umano e salvezza divina.

In un primo contributo introduttivo, P. Abelardo Lobato OP, Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano, traccia una *Lettura cristiana del desiderio.* Per delineare subito all'inizio il punto di partenza del discorso da parte delle scienze umane, segue la riflessione di uno psichiatra e docente a Zurigo, Ermanno Pavesi, su *Il problema*

della redenzione e la psicologia del profondo. Il contributo si occupa anche delle implicazioni filosofiche di talune affermazioni nella psicologia del profondo.

Le ricerche teologiche cominciano con una trattazione esegetico-ermeneutics di Ernesto Borghi, docente presso la Facoltà di Teologia di Lugano (= FTL): *Il desiderio della salvezza nella Bibbia: cenni generali e sondaggi testuali.* Siccome l'eredità biblica sul tema viene ampiamente sviluppata già al tempo dei Padri, si presentano due contributi complementari: *Il desiderio della salvezza in Origene,* di Agnell Rickenmann, che insegna patristica alla FTL, e *La salvezza del desiderio nei Padri cappadoci,* di Manfred Hauke, professore di dogmatica presso la stessa Facoltà teologica.

Dopo la panoramica scelta sulla Sacra Scrittura e sulla Chiesa antica vengono proposti alcuni approcci sistematici. Dapprima Josef Seifert, rettore della Accademia Internazionale di Filosofia di Liechtenstein, affronta il tema spinoso dell'inferno con un contributo dal titolo *Salvezza e condanna come problemi filosofici.* Inos Biffi, professore di teologia sistematica presso le facoltà di Teologia di Milano e Lugano, inizia lo sguardo della teologia sistematica con una riflessione analitica su *Il significato teologico di desiderio della salvezza e salvezza del desiderio.* César Izquierdo, conoscitore del pensiero di Maurice Blondel e docente presso la Facoltà di Teologia di Pamplona, delinea una traccia di teologia fondamentale sul tema "Dinamismo della volontà e crisi del desiderio".

Per poter approfondire meglio la ricca tematica, vengono offerte, in conclusione, una *Sintesi filosofica,* a cura di uno degli organizzatori del colloquio e una "Sintesi teologica" proposta da José Luis Illanes, professore di teologia fondamentale a Pamplona. Queste sintesi tengono conto anche della discussione che si svolse dopo i diversi interventi. Auspichiamo che la lettura di questo volume aumenti in tutti coloro che ne avranno la possibilità sia il "desiderio della salvezza" che la "salvezza del desiderio".

Una precisazione: come è già avvenuto nei numeri precedenti della Rivista, anche in questo vengono presentati saggi scritti o curati da docenti della Facoltà o da altri esponenti del mondo accademico in rapporto con essa. Essi non hanno necessariamente attinenza con i temi sviluppati dagli articoli della Rivista, proprio perché lo scopo di tali presentazioni visive è generale: contribuire, anche secondo questa modalità "pubblicitaria", alla diffusione della cultura teologico-filosofica d'ispirazione cristiana e alla riflessione sul rapporto di altre prospettive culturali con essa.

Non rubare

FERNANDO CHARRIER, Furto individuale e furto sociale
SIMONA BERETTA, MARIO MAGGIONI, LANFRANCO SENN, «Settimo: non rubare» nel commercio internazionale
GIUSEPPE BARZAGHI, Il bene comune secondo san Tommaso d'Aquino
MARIA A. CRIPPA, L'arte come bene comune
PIERLUIGI FIORINI, Rubare ai bambini
PIERO CODA, In dialogo con l'ayatollah Emami Kashami sul futuro delle religioni
ALDINO CAZZAGO, «Respirare con due polmoni»
XAVIER TILLIETTE, «Gesù non ha mai riso»
LE DIOCESI D'ITALIA, Loreto

communio
Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 157, gennaio-febbraio 1998

L. 18.000 - Abbonamento sei numeri/anno L. 80.000
versare su CCP n° 14918205 intestato a: Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7 - 20123 Milano

Jaca Book

Biblioteca di Cultura Medievale

ANSELMO D'AOSTA



Orazioni e Meditazioni

curatori
INOS BIFFI
COSTANTE MARABELLI

di fronte e attraverso
Jaca Book

INTRODUZIONE

Lettura cristiana del desiderio

Abelardo Lobato, OP
Rettore della Facolta di Teologia, Lugano

Permettetemi alcune brevi parole sul tema scelto, che ruota attorno al rapporto esistente tra due concetti: "desiderio" e "salvezza". Il nesso tra i due si trova nell'essere umano. L'uomo è chiamato alla salvezza e non alla perdizione. Ogni uomo ha esperienza del desiderio di salvezza, è consapevole di avere una pulsione fondamentale, che sta alla base dell'umana esistenza, sempre fragile, inconsistente, soggetta a molte miserie, come dice il libro di Giobbe.

La grande minaccia che incombe sull'ente è il ritorno al non-essere, quella che grava sul vivente è la morte. Altre minacce sono i bisogni, le malattie, i disagi dell'esistenza. La salvezza consiste nella liberazione da tali situazioni nelle quali l'uomo si perde. La prima legge dell'essere è la conservazione nell'essere. Il desiderio dell'uomo non si limita all'essere, si protende verso la pienezza dell'essere, l'uomo desidera vivere e vivere bene per sempre.

Il rapporto tra desiderio e salvezza si sviluppa in questa cornice, in cui si radicano le radici di ogni ente, in modo speciale dell'uomo. Il Colloquio centra la sua attenzione su questo rapporto nelle due direzioni speculative: quella filosofica e quella teologica

L'essere dell'uomo già è dall'inizio della sua esistenza, e diviene mentre esiste. Ogni uomo sulla terra, in quanto homo viator è in cammino e, finché non arriva al fine al cui tende per sua natura, è un desiderante. Il desiderio è la sua *longa manus* che va immediatamente verso il fine, e abbraccia tutto il lungo itinerario necessario per giungervi. L'uomo può essere definito anche in base alla prospettiva dei desideri, allo stesso modo in cui viene definito per la dimensione della ragione, come fa Cartesio «une chose qui pense».

La Vulgata descrive Daniele come «vir desideriorum» (Dn 9,23; 11,11). Può essere tradotto come "essere desiderato" o "desiderante". Ogni uomo può esser descritto in questo modo: un essere che desidera ciò che gli manca. Desidera perché ama, e desidera mentre il bene amato è ancora assente. Il desiderio è un indice che punta verso il bene, verso l'assenza di esso. Il bene desiderato come fine è già presente nella sua assenza. Il fine è il desiderio, l'impeto verso di essa. Il fine è la salvezza. Il processo dell'*homo viator* implica la struttura del rapporto tra salvezza come fine e desiderio come via verso il fine.

Il Colloquio si misura con questo problema, quale viene vissuto nella nostra cultura. Non tocca a me offrire dal principio né l'esposizione, né la soluzione. Mi spetta soltanto l'introduzione. A questo scopo mi limito ad una triplice riflessione che riguarda la situazione, il radicamento ontologico, la soluzione cristiana. Le mie parole concernono una mera indicazione di queste tre piste, che ci conducono verso il nucleo del problema.

1. SITUAZIONE CULTURALE

Il paradosso umanista del nostro tempo si verifica anche in questo problema del desiderio di salvezza: nella cultura antropocentrica non c'è risposta alle grandi questioni dell'uomo, come questa del desiderio di salvezza. L'uomo che oggi sa tante cose su di sé, ha dimenticato la più radicale: la salvezza. È diventato un ignorante radicale. Sono opportune le parole di San Giovanni della Croce: «El que al final de la jornada se salva, sabe, y el que no, no sabe nada»[1]. E anche quelle del poeta Lope de Vega: «Porque la vida es corta, viviendo todo falta, muriendo todo sobra»[2]. E in fine quelle del vangelo: «A che serve che l'uomo sottometta a sè tutto il mondo se perde la sua anima?» (Mt 16,26).

La salvezza è il vero problema dell'uomo. La cultura antropologica si vanta di avere una comprensione umana totale, ma in realtà confessa di ignorare più che mai cosa sia l'uomo, e lo riduce sempre di più ai fenomeni che si risolvono nell'attualità.

---

[1] San JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, BAC, Madrid 1991, p. 385.
[2] LOPE DE VEGA, *Canciones*, Aguilar, Madrid 1965, p. 302.

L'orizzonte di comprensione si è ridotto. Il "quarto uomo" che ci si presenta, dopo quello greco, cristiano, e moderno, è l'uomo fenomenico. Il vento del nichilismo lo ha lasciato nudo, scalzo, inerme, preda dell'assurdo, del relativo e del presente. Il desiderio di salvezza è ridotto, indebolito. Nell'orizzonte dell'immanenza non c'è posto per il desiderio di salvezza trascendente. La cultura inmersa nel presente esclude il desiderio del futuro!

La situazione di questa dimensione dell'umano si può descrivere in analogia con il rapporto alla trascendenza, alla verità, ai valori. In realtà è una situazione di apatia. L'eclissi dei valori tocca Dio, la verità, il bene. Il crollo delle grandi ideologie ha lasciato un vuoto culturale, propizio al relativo e al nichilismo. Il nostro orizzonte culturale sembra non voler andare oltre se stesso. Ci troviamo agli antipodi della tradizione umanista e cristiana del passato. Il vir desideriorum è svuotato nel suo interno.

L'uomo attuale che si vanta di fare *robots* a sua immagine e somiglianza, in realtà fa uomini sempre più simili ai *robots*. L'uomo della cultura del presente non solo dimostra di avere perduto il senso dei valori, ma anche la spinta del impulso fondamentale. Le nuove generazioni dell'occidente risultano svogliate, apatiche, incapaci della trascendenza, nonché nei desideri. Non si tratta del ritorno dell'atarassia stoica, ma della caduta nel vuoto dei valori che suscitano il desiderio della vita, della vita buona, della vita per sempre. L'eclissi culturale del sec. XX tocca anche il midollo dell'uomo come soggetto desiderante.

2. LA STRUTTURA DESIDERANTE DELL'UOMO

Al di là della situazione, che deve essere superata con il ritorno delle pulsioni fondamentali, l'antropoanalisi oggettiva scopre la struttura ontologica e in essa c'è posto per il desiderio di salvezza, molto appiattito nella nostra cultura. Un'antropologia essenziale dell'uomo svela all'uomo stesso la sua profondità e in essa il luogo e il ruolo del desiderio.

I fenomeni sono punto di partenza, ma non sono tutto l'uomo. Bisogna prendere sul serio la condizione integrale dell'uomo: un essere composto di corpo e anima, materia e spirito, in una vera unità che ha il fondamento nella forma spirituale, un essere, che anche diviene mediante il suo dinamismo.

I fenomeni hanno un fondamento del quale sono soltanto espressioni. L'antropologia svela la radice unitaria della pluralità dell'umano, arriva al nucleo del soggetto, alla persona, fonte dalla quale tutto procede. Il soggetto personale non è statico, anzi è vivente e da origine a un dinamismo inesauribile. La pulsione fondamentale del soggetto umano lo porta verso il dinamismo perficiente, verso il divenire nella storia e la costruzione della personalità. La realtà umana fonda i processi del profondo, nei quali accade il divenire.

I processi umani si sviluppano come un circolo, con un movimento di uscita dal profondo del soggetto e di ritorno al punto di partenza. L'uomo è l'essere nel mondo, aperto alla totalità. In questo processo del dinamismo perficiente vi sono due tipi di attività, passiva e attiva. L'anima riceve a suo modo la realtà del mondo; l'anima agisce sul mondo con le sue possibilità in quanto forma del corpo, il quale è il suo strumento.

Risulta così il circolo nei due momenti di attività umana: *motus a rebus in animam, motus ab anima ad res!* La prima attività è conoscitiva, la seconda è desiderativa, la prima tende alla verità, la seconda al bene. L'uomo viene al mondo pieno di potenzialità per la nobiltà dello spirito, ma viene alla corporeità come via verso la pienezza dell'essere sia nella conoscenza che nell'appetito.

Il circolo ha inizio nella condizione razionale dell'uomo conoscente che si apre alla realtà esterna, e termina nella stessa realtà conosciuta nella sua verità e desiderata come bene e perfezione. L'inizio esistenziale del processo si trova nell'apprensione del fine - primum in intentione - e il primo passo verso il fine è il desiderio come primo atto dell'amore del fine. Il termine sarà solo nella piena possessione del bene desiderato. La realtà umana è desiderio, *conatus existendi,* come piaceva a Spinoza.

La natura dispone l'uomo per questo duplice dinamismo: ci sono impulsi, istinti per connaturalità in tutte e due dimensioni, conoscitiva e desiderativa, ci sono anche due ordini, uno sensibile, l'altro spirituale. L'appetito o desiderio segue sempre la conoscenza. Il desiderio tende al fine in assoluto, al bene totale, al possesso del bene e domina tutto il processo: essere, essere felice, conservare e propagare la vita, essere in società, essere nella verità e nei valori, essere con Dio. La struttura umana implica la capacità nell'uomo di trascendere se stesso. La sua natura lo porta al bene congruente con essa e lo allontana dal male. Ciò che si appetisce per natura, per natura anche si conosce. Tutte le tre definizioni dell'uomo che Scheler trova nella storia culturale, greca, cristiana, moderna, l'animale rationale, l'*imago Dei,* la freccia dell'evoluzione, hanno un posto di privilegio per il desiderio e la salvezza: l'appetito del bene, la traccia del creatore, la pulsione verso la perfezione. Il desiderio è il primo passo dell'amore verso la salvezza, verso il raggiungimento del fine.

Il desiderio nella struttura ontologica e nel dinamismo conseguente è come il livello medio tra un fondamento, che è l'amore o il primato del fine, e il raggiungimento come salvezza e felicità. Il desiderio si estende alla totalità dell'umano, alla natura sui due versanti, sensibile e spirituale. C'è nell'uomo un desiderio che implica la corporeità con i suoi bisogni esistenziali - la fame, la sete, il piacere, il benessere - che muove con la pulsione verso i beni corrispondenti e propizia la fuga dei mali che minacciano. Questo è il desiderio che suscita le passioni. E c'è un desiderio spirituale che va oltre i limiti del sensibile, dell'utile, e punta verso i valori superiori, verso la trascendenza, e si dirige soprattutto verso le persone, verso Dio amato in se stesso. Sono questi desideri della felicità, del bene, dell'amore assoluto che indicano la profondità dell'umano. L'uomo sente nel profondo un desiderio di perfezione inesauribile. Nessun bene concreto gli basta, mai potrà dirsi soddisfatto del tutto, mentre

è *homo viator,* aspira, sospira, si muove verso mete ulteriori. Agostino lo ha espresso in modo perfetto, nelle due formule: «capax Dei, fecisti nos Domine ad te!»[3].

La psicologia del profondo ha scavato in questa fossa dell'affetto, della pulsione, degli istinti, ma non in modo soddisfacente, sia per il metodo riduttivo, sia per la mancanza di penetrazione metafisica. L'uomo integrale non è solo corpo, non è solo pulsione e istinto, è anzitutto un soggetto personale creato per amore, e destinato alla comunione con l'amore infinito. Pascal lo diceva in modo indimenticabile, «L'homme dépasse infinitement l'homme!»[4]. Il desiderio appartiene alla struttura ontologica della persona che diviene personalità e ha la sua radice nella condizione spirituale che è aperta all'infinito.

3. La lettura cristiana

Tutte le culture hanno fatto la "lettura" di questa struttura dell'uomo, come essere in cammino, indigente e magnifico allo stesso tempo, nobile per natura, tante volte misero per propria colpa, povero nella realtà, ambizioso nelle possibilità. L'uomo si è trovato sempre nel centro della realtà, e nonostante la sua piccolezza, si è creduto più grande del mondo che lo circonda. Il desiderio di superare i limiti della quarta dimensione, come essere nel tempo e nello spazio, è la sua caratteristica. Il suo desiderio di salvezza attraversa tutta la storia e può dirsi all'origine della sua dimensione culturale. L'animale si rassegna alla propria situazione, l'uomo cerca di superarla. La cultura ha origine nel desiderio di salvezza dell'uomo. La cultura implica la totalità di quanto l'uomo aggiunge alla propria natura. L'uomo si salva nella cultura. È un essere che vive dell'arte e della ragione.

La cultura greca conosce la *soteria*, il desiderio della salvezza degli uomini. Questa salvezza si verifica nei diversi dominî dell'uomo culturale. Può darsi la salvezza economica, politica, religiosa: in questi campi si parla dei "salvatori" della città, del pericolo, della morte. Si scopre nella filosofia un desiderio di salvezza. Aristotele parla della "salvezza" della potenza nell'atto, della filosofia come "soteria". Data la struttura profonda del desiderio e del bisogno di salvezza è possibile l'interpretazione di tutta la storia dell'uomo come una ricerca di risposta ai grandi bisogni e desideri di salvezza. Questo cammino è lungo e il Colloquio potrà percorrerlo.

Non si può ignorare che tra i filosofi contemporanei interpreti del desiderio di salvezza spicca la lettura ben documentata che ne ha fatto Ernst Bloch. Egli rifiuta l'interpretazione freudiana delle pulsioni e desideri, come riduttiva all'ambito inferio-

---

[3] AGOSTINO, *Confessiones,*I,1.
[4] B. PASCAL, *Pensées,*263.

re dell'uomo, e propone una sua posizione molto argomentata, in opposizione radicale agli psicologi del profondo, a Nietzsche, agli idealisti. La pulsione radicale è di tipo affettivo, va verso il futuro, spinge l'uomo alla creazione della cultura.

La cultura nasce dai desideri o sogni dell'uomo sveglio. Con paziente analisi dà la caccia ai desideri inconscii nei diversi strati dell'esistenza, nell'età della vita, dei desideri del popolo, delle utopie per un mondo migliore, dell'istante pieno nell'arte, nella musica, nella religione. La sua utopia concreta è marxista, con l'innovazione dell'assorbimento della religione: *Ubi Lenim ibi Jerusalem!* La sua opera *Das Prinzip Hoffnung* costituisce l'intento della lettura marxista del desiderio di salvezza dell'uomo.

Di fronte a tutte le letture del desiderio di salvezza si presenta la lettura cristiana, la quale implica una antropologia, con la verità tutta intera sull'uomo, e una estensione della capacità dell'uomo a un ordine nuovo, inaugurato in Gesù Cristo, il Salvatore dell'uomo. È lui che ha portato «il vangelo di salvezza» (Ef 1,13), fondato nella «potenza di Dio», (Rm 1,16). Egli si è fatto uomo per la nostra salvezza. Il cristiano è l'uomo nuovo. La grazia perfeziona la natura, non la distrugge. Perciò il cristiano conosce il duplice ordine del desiderio, quello della beatitudine in Dio e quello della salvezza: mediante la natura spirituale l'uomo desidera conoscere e vedere Dio, ed è in grado di amarlo, condotto dal più profondo istinto che lega la creatura ragionevole al Creatore. Portato dalla grazia e dalle virtù teologali, egli desidera la salvezza e la vita in comunione con Dio.

Mi piacerebbe esporre il pensiero di Tommaso, che da buon teologo ha fatto questa lettura del desiderio e del mistero della salvezza. Ma non ho lo spazio per farlo. Tocca ai relatori. «Desiderium est inclinatio voluntatis ad aliquod bonum consequendum»[5]. Tommaso indica che le grandi passioni dell'uomo sono la gioia, la tristezza, la speranza e il timore. Il desiderio di salvezza è personificato nella speranza che tende verso la pienezza della gioia nella comunione con Dio[6].

La lettura del desiderio di salvezza più integrale è quella cristiana. L'uomo inserito in Cristo va al di là della propria natura, riceve una nuova capacità per andare verso Dio. Il vangelo è vangelo di salvezza. Cristo è il Salvatore dell'uomo, e nessuno si salva se non attraverso di lui. L'uomo riceve una nuova natura nella grazia, la quale si protende mediante le "braccia" delle virtù teologali, che lo portano fino a Dio in se stesso. L'uomo nuovo trova compimento al desiderio di salvezza in Cristo mediante la fede, la speranza e la carità.

Tale è la profondità del dibattito che oggi si apre, e del discorso che noi qui dobbiamo portare per un contributo odierno, per destare l'uomo del nostro tempo dal sogno freudiano e dall'apatia dei desideri nella quale si trova affinchè possa trovarsi nello stadio cristiano di grazia, di crescita e di salvezza.

---

[5] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae,* III, 62,2.

[6] ID., *Summa contra Gentiles,* III, 26.

Lo Spirito Santo
converte e rinnova il cuore

PAOLO MARTINELLI, Lo Spirito Santo in Dio e nel mondo
ANTONIO MARIA SICARI, «Illumina le nostre menti»
VLADIMIR ZELINSKIJ, Maria, lo Spirito Santo e la santità
NICOLA BUX, La presenza dello Spirito Santo nei sacramenti
GIUSEPPE FURIONI, Spirito Santo, confermazione ed eucaristia
JEAN-ROBERT ARMOGATHE, Un sacramento dell'iniziazione cristiana
MARIO PANCIERA, La vita nello Spirito Santo
LUIGI NEGRI, Il cristiano e lo Spirito Santo
CARLO MARIA MARTINI, I Giubilei
CHRISTOPH SCHÖNBORN, Il cammino della Cristologia moderna
ELIO GUERRIERO propone "I Libri dello Spirito" delle Commissioni per il Giubileo

communio
Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 158, marzo-aprile 1998

L. 18.000 - Abbonamento sei numeri/anno L. 80.000
versare su CCP n° 14918205 intestato a: Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7 - 20123 Milano

Jaca Book

INOS BIFFI

FIGURE MEDIEVALI DELLA TEOLOGIA

PRESENTAZIONE DI M.-D. CHENU



Biblioteca di Cultura Medievale

di fronte e attraverso

Jaca Book

RELAZIONI

Il problema della redenzione e la psicologia del profondo

Ermanno Pavesi
Accademia Teologica, Coira

1. La psicologia del profondo

La questione dei rapporti tra redenzione e psicologia del profondo consente di affrontare alcuni aspetti di quest'ultima che molto spesso vengono trascurati.

L'espressione *psicologia del profondo,* coniata per designare la psicoanalisi di Sigmund Freud (1856-1939), pretende di contrapporre alle forme di psicologia che privilegiano la coscienza e quindi gli aspetti più accessibili della vita psichica, un approccio che considera la coscienza piuttosto come la manifestazione esteriore e superficiale di certi dinamismi che hanno la loro vera origine in profondità psichiche inconsce, non accessibili direttamente all'indagine, ma di cui si può ricostruire qualche elemento solo per mezzo di tecniche particolari, come l'interpretazione dei sogni e le libere associazioni. Il termine psicologia del profondo viene talvolta utilizzato per indicare genericamente tutte le forme di psicologia che si ispirano ai principî generali della psicoanalisi, anche se si sono allontanate dall'ortodossia freudiana.

Agli inizî della sua carriera Freud ha sviluppato le sue teorie servendosi della propria autoanalisi, successivamente le ha applicate, elaborandole ulteriormente, a

materiale clinico ricavato dallo studio e dalla terapia di pazienti sofferenti di nevrosi. Il medico viennese non si è limitato a formulare una psicopatologia, cioè una dottrina dei disturbi psichici, ma ha elaborato anche una psicologia, in quanto era convinto che non esistesse una differenza qualitativa fra individui sani e nevrotici, ma solo quantitativa. In una fase ulteriore Freud ha utilizzato tali conoscenze per elaborare alcune teorie che addirittura trascendono l'ambito della psicologia ed entrano quindi nel campo della metapsicologia. Nell'opera di Freud possiamo quindi distinguere tre livelli: psicopatologico, psicologico e metapsicologico.

Senza pretendere di sminuire minimamente l'importanza clinica della psicoanalisi, è chiaro che gli aspetti clinici, nella misura in cui sono specifici, rimandano a una visione più generale dell'uomo, al concetto di salute e quindi alle teorie sull'origine e sulla natura dei disturbi, fisici e psichici.

Freud stesso fa riferimento a questi differenti livelli per esempio in un breve lavoro dedicato a *L'analisi terminabile e interminabile* [1934]. In questo saggio Freud discute il problema della conclusione dell'analisi e si chiede anche quale possa essere il suo fine: trattamento di un singolo disturbo o piuttosto raggiungimento di una condizione tale da prevenire ogni tipo di ricaduta. Si tratta di una questione molto importante, in quanto gli psicoanalisti hanno sempre criticato altri metodi e giustificato la durata dell'analisi, sostenendo che solo quest'ultima sarebbe in grado di curare alla radice i disturbi. Freud si rende conto che una tale questione supera l'ambito della clinica, e che coinvolge problemi relativi all'origine e alla natura dei disturbi psichici in generale, per cui riconosce che la discussione richiede l'aiuto della metapsicologia.

La rimozione delle censure e il fatto di aver portato alla coscienza contenuti rimossi dovrebbero condurre a uno stadio superiore di consapevolezza che mette la persona che si è sottoposta ad analisi al riparo da altri disturbi: «Colui che nei rapporti con il medico è ormai diventato normale e non più soggetto a spinte pulsionali rimosse, tale resterà anche nella vita privata, quando il medico sarà uscito di scena»[1]. Freud ammette che in base a questi principî la persona che ha concluso un'analisi dovrebbe apparire diversa dagli altri, ma egli stesso deve riconoscere che le sue esperienze con le persone analizzate non confermano tale trasformazione. Queste considerazioni si accostano al problema della redenzione quando distinguono tra un miglioramento clinico, presumibilmente solamente temporaneo, e una guarigione che non può essere considerata come tale se non è strettamente collegata a una trasformazione profonda della persona, capace di ristabilire una presunta armonia originaria e di eliminare le cause del conflitto. Questa concezione supera il piano puramente clinico per passare a quello metapsicologico, la malattia individuale presenta caratteristiche che dipendono dalla biografia personale, ma la biografia anche se individuale seguirebbe un copione prefissato, determinato da eventi anteriori all'individuo e che si ri-

---

[1] S. FREUD, *Lezioni di introduzione alla psicoanalisi [1915-1917]*, in ID., *Opere (1915-1917) Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, vol. 8, tr. it., Boringhieri, Torino 1976, p. 593.

percuotono su tutta l'umanità. La sofferenza individuale e la singola malattia sono manifestazioni della condizione umana. Il disturbo individuale rimanda a una "caduta" che ha segnato il destino di tutta l'umanità; analogamente, la guarigione e la salute stanno in relazione con la salvezza, con la riparazione della caduta originaria, con la redenzione[2].

In *Psicopatologia della vita quotidiana* Freud sostiene l'analogia fra visione del mondo religiosa e delirio paranoico: in tutti e due i casi si tratterebbe di sistemi che presentano una costruzione apparentemente logica, ma senza un riscontro nella realtà esterna. «Credo infatti che gran parte della concezione mitologica del mondo, che si estende diffondendosi sino alle religioni più moderne, non sia altro che *psicologia proiettata sul mondo esterno.* L'oscura conoscenza (per così dire la percezione endopsichica) di fattori e rapporti psichici inerenti all'inconscio si rispecchia - è difficile dire diversamente, l'analogia con la paranoia deve qui esserci di aiuto - nella costruzione di una *realtà sovrasensibile,* che la scienza deve ritrasformare in *psicologia dell'inconscio.* Potremmo avventurarci a risolvere in tal modo i miti del paradiso e del peccato originale, di Dio, del bene e del male, dell'immortalità, e simili, traducendo la *metafisica* in *metapsicologia*»[3].

La religione viene considerata quindi come una invenzione puramente umana, come un'illusione. Certamente Freud non è stato il primo a considerare la religione come un prodotto unicamente umano, già Immanuel Kant, per esempio, aveva parlato «dell'universale fondamento soggettivo dell'illusione religiosa»[4] e Feuerbach aveva sostenuto che «il segreto della teologia è l'antropologia»[5], mettendo quindi in stretta relazione la costruzione teologica e la natura umana. Freud, però, fa un passo ulteriore e sostiene che le verità di fede, in quanto proiezioni, non sono verificabili per quanto riguarda la loro corrispondenza a una realtà esterna, ma forniscono degli elementi per risalire ai meccanismi da cui esse sono state originate, per cui sarebbe possibile trasformare la metafisica in metapsicologia.

Se Feuerbach aveva sostenuto che il contenuto de *L'essenza del cristianesimo* era almeno in parte *patologico* e il suo fine *"terapeutico*[6], Freud riduce le convinzioni religiose a metapsicologia, le interpreta sucessivamente alla luce della psicopatologia e propone una terapia concreta. A questo proposito si potrebbe parafrasare la XI tesi di Marx su Feuerbach, il filosofo ha fornito solamente un'interpretazione, Freud ha elaborato una tecnica per operare le trasformazioni necessarie, suggerite da tale interpretazione. Le tesi di Feuerbach potevano raggiungere il loro fine

---

[2] Per approfondire alcuni aspetti di questa problematica cfr. *Salute e salvezza. Prospettive interdisciplinari,* a cura di E. PAVESI, Di Giovanni Editore, S. Giuliano Milanese 1994.

[3] S. FREUD, *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori [1901],* in ID., *Opere,* vol. 4, pp. 279-280.

[4] I. KANT, *La religione entro i limiti della sola religione,* tr. it. Laterza, Bari 1995, pp. 186-188.

[5] L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo,* tr. it., Ponte alle Grazie, Firenze 1994, p. 44.

[6] *Ivi,* p. 45.

terapeutico venendo inserite in una terapia vera e propria

In questa prospettiva il bisogno della redenzione viene interpretato dalla psicoanalisi come un senso di colpa che in ultima analisi può essere fatto risalire alla presunta uccisione del padre primordiale, il cui ricordo resta inconscio e dimenticato, e si manifesta solo parzialmente in alcune forme religiose. Nel cristianesimo questo bisogno si esprimerebbe nel tema della redenzione e nella figura del Redentore. Freud è convinto che la concezione della redenzione per mezzo della passione e della morte di Gesù Cristo sulla croce dimostrerebbe che, per la legge del taglione, la colpa da espiare non sarebbe il peccato originale come viene descritto nella Bibbia, ma un omicidio, l'uccisione del padre primordiale appunto. Per questo la tradizione cristiana della redenzione conterrebbe elementi di verità contaminati da altri che possono solo confondere e distogliere dal problema fondamentale.

Nonostante questa valutazione negativa del bisogno di redenzione come si manifesta nella religione e soprattutto nel cristianesimo, ci si può però chiedere se la psicologia del profondo stessa non corrisponda a questo bisogno. In questa analisi si cercherà di esaminare come questo problema appare soprattutto nelle teorie formulate da Freud, Carl Gustav Jung e Erich Neumann.

2. Il problema della redenzione nella società moderna

La redenzione, intesa in senso più stretto, appartiene alla visione religiosa e costituisce addirittura un elemento caratteristico di molte religioni, definite appunto religioni salvifiche. D'altra parte, però, non mancano discussioni se e in quali forme anche nella società secolarizzata vi siano offerte di redenzione distinte dalle confessioni religiose vere e proprie. Si possono ricordare a questo proposito le teorie del politologo Eric Voegelin (1901-1985), che ha descritto una componente religiosa, anche se con caratteri di gnosticismo, in fenomeni culturali e politici moderni che quindi entrano in concorrenza con movimenti religiosi veri e propri[7].

Si potrebbe addirittura avanzare l'ipotesi che in ogni società si trovano proposte di redenzione, valutazioni dei mali presenti, con una interpretazione della loro origine, del modo di superarli e quindi con un modello, talvolta utopico, di società redenta. Tali modelli possono prendere la forma di religioni civili, di religioni politiche o di politiche religiose[8].

---

[7] Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo,* tr. it., Rusconi, Milano 1970.

[8] Cfr. M. INTROVIGNE, *Dai partiti tradizionali alle leghe: "religione civile" e identità politiche in Italia,* in CESNUR, *Tra Leghe e nazionalismi,* Effedieffe, Milano 1992, pp. 57-109.

3. LA PSICOANALISI DI SIGMUND FREUD

La psicoanalisi costituisce un sistema molto complesso con aspetti talvolta quasi contradditori.

Da una parte Freud sosteneva un'ipotesi materialista secondo cui l'attività psichica trae la sua origine dall'attività biochimica, ed era convinto che solo una migliore conoscenza del funzionamento del corpo umano avrebbe consentito di comprendere anche l'attività psichica: «L'edificio dottrinale della psicoanalisi che abbiamo creato è in realtà una sovrastruttura, che prima o poi ha da essere collocata sul suo fondamento organico; ma questo non ci è ancora noto»[9]. In un altro passo, dopo aver riconosciuto che le teorie esposte erano complicate e incomplete, confessa «Tutto ciò deriva semplicemente dal fatto che siamo costretti a lavorare con i termini scientifici, e cioè col linguaggio immaginifico proprio della psicologia (o, più esattamente della psicologia del profondo). Non potremmo descrivere altrimenti i processi in questione, anzi, non li avremmo nemmeno percepiti. Probabilmente le carenze della nostra esposizione scomparirebbero se fossimo già nella condizione di sostituire i termini psicologici con quelli della fisiologia o della chimica»[10].

In altri termini Freud è convinto che l'attività psichica nasce a livello somatico, diventa psico-somatica per poi varcare la soglia della coscienza. La psicoanalisi si propone di ripercorrere per modo di dire a ritroso il percorso dell'attività psichica, partendo dai contenuti della coscienza e cercando quindi di risalire il più possibile alle loro fonti. Si deve quindi sottolineare che in questa concezione le profondità scandagliate dalla psicoanalisi non sono qualcosa di eminentemente umano, ma al contrario dimensioni che si aprono verso la fisiologia e il metabolismo cellulare, infatti Freud descrive l'inconscio, denominato Es, «come aperto all'estremità verso il somatico, da cui accoglie i bisogni pulsionali, i quali trovano dunque nell'Es la loro espressione psichica, non sappiamo però in quale substrato»[11].

D'altra parte, in apparente contrasto con questa pretesa di dare un fondamento scientifico alla sua psicologia, Freud stesso riconosce la natura mitologica della sua teoria: «La dottrina delle pulsioni è, per così dire, la nostra mitologia. Le pulsioni sono entità mitiche, grandiose nella loro indeterminatezza» [12].

Questa contraddizione è solo apparente, infatti è possibile cercare di dare un'interpretazione unitaria a questa teoria che da un parte cerca di spiegare l'origine biologica dell'attività psichica e il suo sviluppo tanto nel corso della storia dell'umanità quanto in quella individuale, e dall'altra assume caratteri mitologici. Abbiamo a

---

[9] S. FREUD, *Lezioni di introduzione alla psicoanalisi [1915-1917]*, p. 542.

[10] ID., *Al di là del principio del piacere [1920]*, in ID.,*Opere*, vol. 9, p.245.

[11] ID., *Nuova serie delle Lezioni di introduzione alla psicanalisi [1932]*, in ID., *Opere (1930-1938), L'uomo Mosé e la religione monoteistica e altri scritti*, Vol. 11, p. 185.

[12] *Ivi*, p. 204.

che fare con la costruzione di un mito ben conosciuto nella storia delle religioni, cioè con un "mito d'origine". Lo storico delle religioni Mircea Eliade (1907-1986) scrive «Ogni mito d'origine racconta e giustifica una <situazione nuova>: nuova nel senso che non vi era *fin dalla nascita del mondo*. I miti d'origine prolungano e completano il mito cosmogonico, raccontano come il mondo è stato modificato, arricchito o impoverito»[13].

La mitologia freudiana racconta proprio l'origine della società umana e della religione: «Per Freud, tanto la religione quanto la società umana e la cultura in generale iniziarono con un assassinio primordiale»[14]. In questa descrizione Eliade dimentica che per Freud l'inizio della società umana, della cultura e della religione coincide anche con quello della nevrosi.

In altri termini il passaggio da uno stato di natura a quello di cultura, che rappresenta quindi - per lo meno per il genere umano - la fine della storia naturale, comporta la rottura del rapporto armonico con la natura, tanto del gruppo sociale con l'ambiente, quanto dell'individuo con la propria corporeità e con la natura esterna. Si possono riscontrare qui delle analogie con il concetto di alienazione, un concetto che «acquista nella filosofia moderna un'importanza particolare per la prima volta con Rousseau. Rousseau parla di "aliénation". Questa alienazione si attua nel passaggio dell'uomo dal cosiddetto stato di natura a quello sociale"»[15].

Per Freud questo passaggio dipenderebbe dalle modalità in cui sarebbe stato perpetrato l'omicidio del padre primordiale, i sensi di colpa successivi, l'idealizzazione e la divinizzazione del padre ucciso, la formulazione di leggi e la loro interiorizzazione sotto forma di coscienza morale del Super-Io. Quanto avvenuto agli inizi della civiltà si ripeterebbe in qualche modo nella storia individuale con l'amore per la madre, sentimenti aggressivi nei confronti del padre e la paura di castrazione, cioé con il cosiddetto complesso di Edipo.

Questo processo provoca la scissione all'interno dell'uomo fra coscienza e inconscio, in quanto la coscienza morale cerca di reprimere e di rimuovere le rappresentazioni psichiche inconciliabili con le proprie norme morali e reprime pure gli istinti, in particolare quello sessuale, la libido. Questo controllo da parte della coscienza morale non può essere completo in quanto la libido costituisce anche l'energia vitale, la forza motrice della vita psichica, che non può essere eliminata. Ogni tentativo di opporle resistenza determinerebbe un aumento della sua pressione, questa contrapposizione assumerebbe quindi la forma di un conflitto psichico.

---

[13] M. ELIADE, *Mito e realtà,* tr. it., Borla, Torino 1966, p. 45.

[14] M. ELIADE, *La nostalgia delle origini. Storia e significato della religione,* tr. it., Morcelliana. Brescia 1972, p. 32.

[15] J. MÖLLER, *"Befreiung von Entfremdung" als Kritik am christlichen Erlösungsglauben ["Liberazione e alienazione" come critica alla fede cristiana della redenzione],* in *Erlösung und Emanzipation [Redenzione ed emancipazione],* a cura di L. SCHEFFCZYK, Herder, Freiburg i.Br. 1973, p. 104.

Il bisogno di redenzione nella psicoanalisi si può manifestare nell'attenzione per la scissione interna dell'uomo e nell'esigenza di superare il conflitto interiore, di ritrovare quindi l'unità e l'armonia perduti.

Questi fattori giocano un ruolo non secondario nella terapia analitica in quanto la restaurazione della condizione originaria sarebbe possibile solo portando alla coscienza i ricordi delle origini traumatiche della "caduta", dimenticati ma conservati nell'inconscio.

L'analisi ha proprio lo scopo di eliminare le lacune della memoria, le amnesie, riportando alla coscienza i ricordi passati. Non si tratta di un processo unicamente razionale, ma il soggetto deve piuttosto rivivere in qualche modo il suo passato, ritornare bambino per mezzo della regressione, nella fase anteriore alla caduta e quindi, sotto la guida dell'analista che per mezzo del transfert viene investito di un'autorità paragonabile a quella dei genitori durante l'infanzia, ripercorrere le fasi dello sviluppo, evitando i fattori patogeni che lo avevano disturbato a suo tempo. «Il malato non è più un essere umano che soffre soltanto a causa degli avvenimenti contemporanei e oggettivi (disgrazie, microbi, eccetera) o per colpa degli altri (ereditarietà), come il malato dell'epoca prepsicanalitica, ma soffre anche in seguito a uno shock subito nella propria durata temporale, per un trauma personale sopravvenuto nell'*illud tempus* primordiale dell'infanzia, trauma dimenticato oppure, più esattamente, mai giunto alla coscienza.

«La guarigione consiste appunto nel "ritornare all'indietro", nel ripercorrere a ritroso il cammino al fine di riattualizzare la crisi, di rivivere il trauma psichico e di comporlo nella coscienza. Formulando questa terapia secondo il pensiero arcaico, si può dire che la guarigione consiste nel ricominciare l'esistenza, quindi nel reiterare la nascita, nel rendersi contemporaneo "dell'inizio", imitando in tal modo l'inizio per eccellenza, la cosmogonia. Grazie alla concezione del tempo ciclica, la ripetizione della cosmogonia non presentava alcuna difficoltà al livello del pensiero arcaico, mentre per l'uomo moderno ogni esperienza personale "primordiale" può essere solo quella dell'infanzia» [16].

In questo modo il soggetto deve riconciliarsi con se stesso, e quindi con i propri istinti, riconoscendo che le norme morali che aveva introiettato non hanno un valore assoluto e che quanto aveva represso come malvagio, in sé è solamente una tendenza naturale istintiva.

In un'opera dedicata alla redenzione nella psicologia del profondo, lo psicologo austriaco Wilfried Daim riconosce nella teoria analitica la presenza di un bisogno di redenzione che si manifesta come ricerca di emancipazione da "fissazioni", alle

---

[16] M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri,* tr. it., Rusconi, Milano 1976, pp. 47-48.

[17] Cfr. W. DAIM, *Tiefenpsychologie und Erlösung [Psicologia del profondo e redenzione],* Herold, Vienna - Monaco di Baviera 1954, pp.68-75.

quali la persona attribuisce una importanza eccessiva, o dal legame troppo intenso a un oggetto, che diventa una specie di feticcio o di idolo[17]. Daim respinge ogni forma di riduzionismo psicologico che considera il processo di emancipazione da tali fissazioni durante l'analisi come la redenzione in assoluto, ma ritiene che questo tipo di redenzione sia solo parziale e debba essere integrata in una redenzione totale. Daim ricorda al proposito anche il principio secondo cui la grazia presuppone la natura, per cui l'analisi avrebbe dovuto avere la funzione di agire a livello naturale e di creare condizioni migliori per l'azione redentrice della grazia[18].

Queste tesi di Daim sono senz'altro interessanti e seducenti, e senz'altro sono valide in un certo numero di casi, d'altra parte si deve ricordare che concetti come quello di fissazione o la distinzione fra un feticcio o un idolo e l'immagine di Dio non sono di competenza del solo psicologo. Certamente è auspicabile che l'uomo arrivi a un certo equilibrio interiore e possa godere di una buona salute anche psichica, questa però non è un presupposto necessario della redenzione, anzi come ha sottolineato Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Salvifici doloris,* nella prospettiva cristiana anche la sofferenza può avere una funzione salvifica[19].

4. CARL GUSTAV JUNG

4.1 Dio deve redimersi nell'uomo

Il problema della redenzione assume nell'opera di Carl Gustav Jung significati anche molto differenti. In *Risposta a Giobbe* ad esempio troviamo un rovesciamento totale della concezione biblica e cristiana della redenzione: la redenzione per mezzo dell'Incarnazione e della Passione di Gesù non serve a redimere una colpa dell'uomo bensì una colpa di Dio nei confronti dell'uomo.

Utilizzando alcune categorie della psicologia del profondo Jung fornisce interpretazioni particolari del libro di Giobbe, al proposito è utile ricordare il suo ammonimento alla fine di questo scritto: «Per il lettore sarà ormai chiaro che lo sviluppo delle grandezze simboliche che abbiamo descritto corrisponde a un processo di differenziazione della coscienza umana»[20]. Capovolgendo la prospettiva che inserisce gli avvenimenti umani nella storia della Salvezza lo psichiatra svizzero, partendo proprio dall'episodio di Giobbe, interpreta gli eventi biblici all'interno dell'evoluzione della coscienza umana.

---

[18] *Ivi*, pp.315-317.

[19] *Salvifici doloris. Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II sul senso cristiano della sofferenza umana,* 11-2-1984.

[20] C.G. JUNG, *Risposta a Giobbe [1952]*, tr. it. in ID., *Opere,* vol. 11: *Psicologia e religione,* Boringhieri, Torino 1979, p. 450.

Per Jung onnipotenza, onniscienza e concezione di Dio come summum bonum non sarebbero qualità necessarie di Yhwh: «la supposizione naïve secondo la quale il *Creator Mundi* sarebbe un essere cosciente va considerata come un pregiudizio pericoloso poiché ha fornito più tardi pretesto alle più incredibili storture logiche. Così, ad esempio, il controsenso della *privatio boni* non sarebbe mai stato necessario se non si fosse stati costretti a supporre che era impossibile che la coscienza di un Dio buono potesse mai creare il male. L'incoscienza e l'irriflessione divine rendono invece possibile una concezione che libera l'azione divina dal giudizio morale e che non fa insorgere alcun conflitto tra la bontà e la terribilità»[21].

Per comprendere meglio queste considerazioni è necessario sottolineare ancora le tesi di Jung a proposito del rapporto tra Io e inconscio. Nell'inconscio sarebbero contenute le forze creatrici e tutta l'evoluzione naturale sarebbe avvenuta inconsciamente fino alla comparsa della coscienza nell'uomo. L'Io sarebbe un prodotto dell'inconscio, per cui il rapporto inconscio-Io è paragonabile a quello tra Creatore e creatura. Dio e inconscio vengono considerati come sinonimi, quindi se da una parte è possibile considerare l'inconscio come Dio, d'altra parte Dio diventa anche una metafora dell'inconscio e risulta pure di natura inconscia. Come le pulsioni inconsce, in quanto tali non hanno ancora una qualità morale, così anche l'azione divina, in quanto priva della consapevolezza, non potrebbe essere giudicata secondo criteri morali. Yhwh «è troppo incosciente per essere 'morale'. La morale presuppone coscienza»[22].

Jung critica Yhwh che non si sarebbe comportato lealmente né con Giobbe né con l'umanità in genere. Già con Adamo ed Eva Yhwh avrebbe esposto l'uomo a tentazioni troppo forti alle quali non sarebbe stato in grado di resistere, per cui la punizione non sarebbe giustificata e la colpa deve essere attribuita a Yhwh.

Nel rapporto con Giobbe Yhwh riconoscerebbe la superiorità morale dell'uomo, prendendo anche la decisione di incarnarsi: «Questa è una decisione gravida di conseguenze: egli si innalza al di sopra del suo stato di coscienza primitivo riconoscendo indirettamente che l'uomo Giobbe gli è moralmente superiore e che perciò egli deve ancora raggiungere il livello del modo di essere umano» [23].

Dopo aver punito l'uomo scacciandolo dal Paradiso e condannandolo al lavoro e alla sofferenza, Yhwh deve riparare a questa ingiustizia incarnandosi in un uomo e quindi provare di persona le condizioni dell'esistenza terrena. «Giobbe, però era un uomo comune e per questo motivo, secondo la giustizia divina, l'ingiustizia di cui era stato vittima, e con lui è stata vittima tutta l'umanità, può venir riparata soltanto attraverso un'incarnazione di Dio nell'uomo empirico. Questo atto di espiazione viene compiuto dal Paraclito perché, come l'uomo ha sofferto da Dio, così Dio deve soffrire dall'uomo. Non c'è altra possibilità di riconciliazione tra i due»[24].

---

[21] *Ivi*, p. 362.
[22] *Ivi*, p. 350.
[23] *Ivi*, p. 385.
[24] *Ivi*, p. 394.

Per Jung il fatto che Yhwh dapprima commetta un'ingiustizia e poi se ne ravveda mostrerebbe che all'interno di Dio vi sono tendenze contrastanti, che di volta in volta possono prendere il sopravvento. Caratteristica dell'evoluzione di Dio sarebbe anche la separazione di questi contrari, simbolizzata in un processo di filiazione, nella generazione di due figli con caratteri diametralmente opposti: Satana e Cristo. «Yhwh ha un figlio che ha preso una cattiva strada e un figlio che ha preso una buona strada»[25].

Queste affermazioni sono comprensibili solamente se si tiene conto che Jung passa continuamente dal piano psicologico a quello metapsicologico, per esempio del fatto che la storia «del destino di Yhwh è immanente all'uomo»[26], e «ogni antitesi emana da Dio e questa è la ragione per cui l'uomo deve assumersene il peso e quando l'ha fatto, Dio con le sue antinomie si è impadronito di lui, vale a dire si è incarnato»[27]. In altri termini, i contrari sono tipici dell'inconscio e l'incarnazione rappresenta il passaggio di questi contrari allo stadio di coscienza.

4.2 La distinzione tra bene e male all'origine della scissione psichica

Jung stigmatizza il fatto che il cristianesimo accentuando la polarizzazione fra bene e male provochi conflitti psichici. Il fatto di orientarsi unilateralmente alla figura di Cristo e a certi principi morali comporta la rimozione nell'inconscio dei contenuti inconciliabili con essi, che a volte vengono indicati come primitivi in contrasto con la condizione di evoluzione del conscio, come animaleschi in contrasto con la cultura, e a seconda del loro rapporto con il cristianesimo possono essere messi in relazione con il paganesimo, con una visione anticristiana, ma anche con Satana e con l'Anticristo. «Ma nell'inconscio è presente tutto quanto è stato respinto dal conscio, e quanto più il conscio è cristiano tanto più l'inconscio si atteggia a pagano, vale a dire quando nel paganesimo respinto si celano ancora dei valori d'importanza vitale»[28].

Secoli di storia cristiana si sarebbero sedimentati nell'inconscio dell'uomo occidentale, Jung ritiene indispensabile tener conto di questo dato di fatto. La limitatezza e la parzialità della visione cristiana non consentirebbero di ignorare in maniera superficiale questa eredità, ma sarebbe necessario tenerne conto - fatto questo che può spiegare tutta una serie di affermazioni "cristiane" di Jung - pur inserendola in una visione dialettica, che deve integrare anche l'ombra, cioé Satana e l'Anticristo. «La nostra società non si può davvero permettere il lusso di rinunciare all'imitazione di Cristo: e non lo potrebbe, anche se sapesse che il confronto con l'ombra, cioé il conflitto di Cristo contro Satana, non è che il primo passo sulla strada che conduce alla meta lontana dell'unione di questi opposti in Dio» [29].

---

[25] *Ivi,* p. 380.
[26] *Ivi,* cfr. p. 369.
[27] *Ivi,* p. 397.
[28] *Ivi,* p. 421.
[29] C.G. JUNG, *Sul problema del simbolo di Cristo [1953],* tr.it. in ID.,*Opere,* vol. 11, p. 483.

In un passo successivo è ancora più esplicito: «Perciò, anche se io dimostro che Cristo non è un simbolo completo, non posso renderlo completo col rifiutarlo. Devo invece custodirlo, e aggiungere le tenebre a questo *lumen de lumine*, per costruire in Dio il simbolo del perfetto opposto» [30]. Anche questi problemi rimandano ai tre livelli già ricordati: psicopatologico, psicologico e metapsicologico.

A livello psicopatologico queste teorie interpretano il conflitto psichico, che raggiunge una dimensione patologica, come prodotto della ricerca unilaterale della perfezione, ciò che acuisce la tensione interna fino a un livello tale da disturbare il normale equilibrio psichico.

A livello psicologico questa interpretazione considera il conflitto praticamente come ubiquitario nelle società che sono derivate dall'Occidente cristiano, anche se non raggiunge una dimensione clinica. Questi conflitti spiegherebbero però certi fenomeni storici e culturali. Anche nel caso delle società, contenuti repressi potrebbero manifestarsi con tensioni conflittuali ed emergere improvvisamente, magari sotto forma di un sussulto rivoluzionario.

A livello metapsicologico le tesi di Jung hanno avuto ripercussioni rimarchevoli. Nella Trinità viene ipotizzato un dinamismo dialettico, che però risulta incompleto se non include Satana. In effetti per anni Jung aveva ammesso una certa polarità all'interno della Trinità considerando lo Spirito Santo come una figura femminile. Verso la fine degli anni Trenta però Jung fornisce una nuova interpretazione, proponendo di sostituire la Trinità con una Quaternità, in cui la quarta persona è costituita da Satana[31]. All'inizio di questo processo dialettico i contrari sarebbero ancora uniti in Dio Padre. Nella fase successiva vi sarebbe una scissione dei contrari rappresentati da Cristo e da Satana e alla fine vi sarebbe una sintesi dei contrari sotto l'egida dello Spirito Santo.

4.3 Dalla trinità alla quaternità

Un passo di *Psicologia e religione* fornisce delle indicazioni per una migliore comprensione della concezione junghiana della quaternità. Questa teoria è complicata dal fatto che in certi casi si tratta effettivamente di un quarto elemento che deve completare una terna da cui era stato escluso, in altri casi invece esso si presenta semplicemente come antitesi di una tesi che può rappresentare una terna: «I vecchi filosofi della natura rappresentavano la trinità, in quanto essa era 'immaginata in natura', come i tre *Asómata* o *spiritus* o *volatilia,* cioé acqua, aria e fuoco. Il quarto componente era però il *Sómaton,* la terra o il corpo. Essi simboleggiavano quest'ultimo nel-

---

[30] *Ivi,* p. 485.

[31] Cfr. il mio *Von der Trinität zur Quaternität. C.G.Jungs Theorie der Integration der Gegensätze in Gott [Dalla trinità alla quternità. La teoria di C.G.Jung dell'integrazione degli opposti in Dio],* Factum 3/4 marzo/aprile 1995, pp. 22-26.

la Vergine. In questo modo aggiungevano l'elemento femminile alla loro trinità fisica e creavano così la quaternità o il cerchio quadrato il cui simbolo era il *Rebis* ermafroditico, il *filius sapientiae.* Senza dubbio i filosofi della natura nel Medioevo intendevano con il quarto elemento la terra e la donna.

«Il principio del male non veniva menzionato apertamente, ma appare nella qualità velenosa della *prima materia* e in altri accenni. ... Come ho spiegato... l'inconscio è spesso personificato dall'anima, figura femminile. Pare che da lei provenga il simbolo della quaternità. Essa sarebbe dunque la *Matrix, l'Humus* della quaternità, una *Theotókos* o *Mater Dei,* così come la terra veniva concepita quale madre di Dio. Ma poiché nel dogma della trinità la donna così come il male non partecipavano della divinità, l'elemento del male sarebbe pure una parte del simbolo religioso, se quest'ultimo fosse una quaternità. Non occorre quindi un eccessivo sforzo di fantasia per indovinare le vaste conseguenze spirituali d'un tale simbolismo»[32].

La natura, la terra, la donna, l'elemento femminile e il male rappresentano qui possibili manifestazioni dell'elemento represso o escluso, in altri termini la femminilità viene vista nella sua dimensione ctonia, non solo come inferiore in contrapposizione con la parte superiore, ma anche come demoniaca e "infera".

Come ha sottolineato Manfred Hauke in una sua analisi della teologia femminista, queste concezioni sono state riprese e giocano un ruolo non trascurabile in certe correnti del femminismo moderno[33]: la psicologia analitica smaschererebbe la repressione subita dall'elemento femminile, il maschilismo immanente alla nostra cultura e alla religione "dominante".

Le analogie riscontrate fra il destino riservato alla donna da una parte e alla natura e alla terra dall'altra consente poi di inserire tematiche femministe in una prospettiva culturale più ampia, collegandole ad esempio a teorie ecologiste. Più discutibile però dovrebbe sembrare il paragone dell'elemento femminile con il male, che in Jung non porta a una critica delle teorie che demonizzano la donna, ma a una riabilitazione del demoniaco e del male. Sarebbe auspicabile che esponenti del femminismo si rendessero conto di ciò e prendessero le distanze dall'equazione junghiana donna = demonio.

4.4. L'Assunzione: innalzamento del male nella sfera metafisica

Queste tesi possono anche aiutare a comprendere una presa di posizione di Jung che a suo tempo ha provocato un considerevole sconcerto e che si presta tuttora a fraintendimenti. La reazione estremamente positiva alla proclamazione del dogma dell'Assunzione.

---

[32] C.G. JUNG, *Psicologia e religione [1938/1940],*. tr. it. in ID., *Opere,* vol.11, pp.70-71.

[33] M. HAUKE, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand. [Dio o Dea? Teologia femminista al banco di prova],* MM Verlag, Aquisgrana 1993, pp. 56-57 e passim.

Jung ha interpretato questo dogma secondo i principî ricordati più sopra, cioé l'Assunzione di Maria costituirebbe l'inserimento dell'elemento femminile all'interno della divinità, ma l'elemento femminile a sua volta rappresenta solamente un aspetto del "quarto" ed è quindi strettamente legato alla natura, alla materia e al "male". Il dogma rappresenterebbe quindi una prima apertura verso la riconciliazione degli opposti, che dovrebbe portare in futuro all'affermazione esplicita e definitiva della quaternità. «L'*Assumptio Mariae* significa non solo una preparazione alla divinità della partoriente di Dio, ma anche alla quaternità. Contemporaneamente viene portata nella sfera metafisica la materia, e con essa il principio corruttore del mondo, il male»[34]. La presa di posizione di Jung quindi non svela un particolare atteggiamento mariano, al contrario per Jung è necessario arrivare alla sintesi degli opposti, per cui la concezione di Maria nella Chiesa rappresenta solo un'immagine unilaterale della femminilità. Anche il conflitto fra la Donna e il serpente deve essere interpretato in chiave dialettica e deve risolversi in una sintesi, con la riconciliazione di Maria con il serpente, per cui anche il serpente può diventare partecipe dell'Assunzione.

Un testo che può aver ispirato a Jung la trasformazione della Trinità in Quaternità è un articolo pubblicato nel 1939 nel *Zentralblatt für Psychotherapie,* una rivista di cui Jung era l'editore. Si tratta dell'articolo di Fr. Häusermann *Il "triangolo divino" e la sua importanza per la psicologia di Hegel* in cui l'autore si ispira alla terza tesi discussa dal filosofo tedesco per la sua abilitazione: «Quadratum est lex naturae, triangulum mentis»[35]. Nel processo di astrazione, la realtà verrebbe amputata dell'elemento naturale inferiore, con il passaggio dal quattro al tre. L'astrazione quindi appare unilaterale, incompleta, monca e l'unica possibilità di ricomporre la complessità originaria é quella di integrare il quarto.

Qui ci può venire in aiuto di nuovo Feuerbach che nel suo *L'essenza del cristianesimo* ritiene di aver dimostrato «che la religione prende per sua essenza vera, interiore, l'essenza parvente, superficiale della natura e dell'umanità»[36].

Se il male è rappresentato dalla scissione e dalla contrapposizione, la redenzione è quindi la sintesi, nella consapevolezza che le contrapposizioni non erano assolute. Il problema diventa l'integrazione dell'ombra, della parte repressa: «La nevrosi è scissione interiore, sdoppiamento di sé. Tutto ciò che favorisce questo sdoppiamento la fa peggiorare; tutto ciò che lo attenua la fa migliorare. Il sospetto, o addirittura la consapevolezza, di essere composti di due persone in antagonismo tra loro costringe i pazienti a sdoppiarsi, un po' come dice Faust: "Due anime abitano, ahimè, nel mio

---

[34] C.G. JUNG, *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità [1942/1948],* tr. it., in ID.,*Opere,* vol. 11, p. 168.

[35] Fr. HÄUSERMANN, *Das "göttliche Dreieck" und seine Bedeutung für die Psychologie Hegels. Zentralblatt für Psychotherapie,* Bd. 11, Hirzel, Leipzig 1939, pp. 359-378. Per le tesi di Hegel, cfr. G.H.F. HEGEL, *Jenaer Schriften (1801-1807),* Werke Bd. 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1970, p. 533.

[36] L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo,* p. 55.

petto": l'uomo dei sensi e quello dello spirito, o l'Io e l'Ombra. La nevrosi è, in definitiva, una scissione della personalità»[37].

Nel linguaggio metapsicologico junghiano questa sintesi degli opposti può avvenire solamente sotto il segno dello Spirito Santo: «Lo status dello Spirito Santo è un ristabilirsi dell'unità primordiale dell'inconscio, ma questa volta sul piano della consapevolezza»[38]. Questo processo ha anche un aspetto temporale, rimanda a un'epoca in cui l'antitesi è stata superata, un'età dello Spirito Santo in cui l'uomo vive al di là della distinzione fra bene e male. Questa concezione presenta caratteri messianici.

5. MESSIANISMO

Nella sua interessante opera sui rapporti fra Freud e la tradizione mistica ebraica, David Bakan ha intravisto un precedente della psicoanalisi nel movimento sabbatiano[39]. L'episodio di Sabbatai Zevi (1626-1676) è molto interessante. Sabbatai soffriva di un quadro maniaco-depressivo in cui si alternavano fasi maniacali, caratterizzate da momenti di esaltazione religiosa ma anche da atti simbolici che infrangevano la legge, e fasi depressive con inibizione e sensi di colpa.

Sentendosi malato Sabbatai cerca aiuto e si rivolge tra l'altro a Nathan di Gaza (1644-1680), una personalità religiosa che aveva raggiunto una considerevole notorietà per le sua facoltà di riconoscere l'origine dei disturbi e di consigliare una espiazione. Nathan però interpreta le infrazioni alla legge di Sabbatai come segni della sua missione messianica e lo riconosce come Messia. Non ostante la condanna e l'opposizione da parte dell'ebraismo ufficiale negli anni seguenti il movimento sabbatiano si diffonde in numerose comunità. In questo contesto interessanti sono le tesi di fondo: le infrazioni alla legge non vengono viste come peccati o come sintomi di una malattia, ma come segnale dell'inizio di una nuova epoca nella quale le vecchie leggi hanno perso la loro validità. Questa trasformazione viene ben caratterizzata dall'espressione attribuita a Sabbataï: «Benedetto o Signore che ci consenti ciò che è proibito»[40].

---

[37] C.G. JUNG, *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime (1932),* in ID., *Opere,*vol.11, p. 323.

[38] C.G. JUNG, *Sul problema del simbolo di Cristo,* p. 484.

[39] D. BAKAN, *Freud e la tradizione mistica ebraica,* tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1977. Cfr. in particolare il capitolo: *L'episodio sabbatiano,* pp. 99-105.

[40] G. SCHOLEM, *Sabbataï Tsevi, Le messie mystique 1626-1676,* tr. fr., Editions Verdier, Lagrasse 1983, p. 248.

Le leggi morali non avrebbero valore assoluto, ma sarebbero caratteristiche di una determinata epoca dell'umanità, il passaggio a una nuova era comporterebbe anche il rovesciamento dei valori, per cui la persona religiosa deve fare proprio ciò che prima era proibito. In questa prospettiva Nathan diventa un precursore della psicoanalisi, in quanto consola Sabbataï che soffre per i sensi di colpa per il suo comportamento trasgressivo, sostenendo che le leggi dei padri, sulle quali Sabbataï aveva formato la sua coscienza morale, erano ormai obsolete e che quindi le trasgressioni avevano addirittura un carattere profetico.

6. ERICH NEUMANN

Tesi analoghe vongono sostenute da un discepolo di Carl Gustav Jung, Erich Neumann (1905-1960), che auspica una nuova etica. Riprendendo le teorie di Jung, Neumann critica il concetto di perfezione che deve essere sostituito da quello di completezza: l'uomo non dovrebbe cercare di identificarsi solo con una parte della sua psiche, ma con la sua totalità[41]. Ciò significa anche respingere le categorie morali che stanno alla base della distinzione fra bene e male. Tale distinzione sarebbe di tipo eteronomo, «In questo senso il Super-Io rappresenta un'etica straniera, un'eteronomia»[42], l'uomo deve cercare di diventare autonomo e quindi mettere in discussione le norme morali vigenti.

«La nuova etica non presta la sua maggiore attenzione al fatto che l'uomo sia "buono", ma che sia autonomo psichicamente, cioè sano e produttivo, ma anche psichicamente non contagioso»[43]. È chiaro che se si rinuncia ad attenersi nel proprio comportamento a ciò che viene generalmente considerato come buono, si è disposti a fare anche ciò che non è buono, cioé il male: «Si diventa autonomi solo se l'Io è capace non solo di assumere i valori del collettivo ma anche di far valere quelle necessità dell'individuo che sono in contrasto con i valori collettivi, cioé, di fare il male» [44].

Neumann ribadisce che l'uomo deve accettare quella parte di sé che non corrisponde alla morale collettiva, la sua ombra, e deve anche integrarla, non lasciandosi trascinare inconsapevolmente dalle passioni[45], ma con chiara coscienza e assumendosene la responsabilità. «Autonomia etica ed etica totale significano provvedere da soli e coscientemente all'economia della propria ombra.

---

[41] Cfr. E. NEUMANN, *Die neue Ethik [La nuova etica]*, Rascher, Zürich 1949, p. 83.
[42] *Ivi*, p.111.
[43] *Ivi*, p. 93.
[44] *Ivi*, p. 96.
[45] Cfr. *Ivi*, p. 97.

«Freud ha certamente ragione quando afferma, "in verità il male non può essere eliminato", ma dal momento che questa affermazione si estende all'individuo, alla personalità spetta il compito di vivere liberamente e responsabilmente il male che "le tocca" per destino»[46], e «Il riconoscimento del proprio male è bene. Essere troppo buoni, cioé voler superare i limiti del bene che é presente e possibile, è cattivo. Il male che qualcuno fa consapevolmente, cioè anche con la consapevolezza della responsabilità e non vi si sottrae, è eticamente buono. La repressione del male, che è sempre accompagnata da una autosopravvalutazione inflazionistica è male, anche se procede da una "buona disposizione" o da una "buona intenzione"»[47].

Questi giochi di parole che cercano di far apparire il male come bene e viceversa sono inaccettabili. Si può ricordare al proposito anche il passo dell'Enciclica *Evangelium vitae:* «Quando la coscienza, questo luminoso occhio dell'anima (cfr. Mt 6,22-23), chiama "bene il male e male il bene" (Is 5, 20) è ormai sulla strada della sua degenerazione più inquietante e della sua più tenebrosa cecità morale» [48].

In alcuni passi Neumann formula esplicitamente le conseguenze di questi principî, la morale collettiva fonte dell'eteronomia viene identificata con la tradizione etica giudeo-cristiana, mentre l'ombra che deve essere riabilitata corrisponde a contenuti pagani repressi: «La comparsa di elementi e simboli pagani in rapporto con la parte dell'ombra, ma non solamente con lei, è una chiara espressione della necessità di ricollegarsi con uno strato precedente dell'anima umana che si trova sotto la cultura etica e religiosa giudeo-cristiana dell'uomo moderno» [49].

Neumann fa anche un passo ulteriore. Nell'ombra non vi sono solamente elementi pagani ma anche demoniaci, per cui l'accettazione dell'ombra porta a un rapporto privilegiato con il demonio, a un patto con il diavolo: «...accettando il negativo la nuova etica esprime tanto l'autoapprezzamento dell'uomo moderno quanto la sua accettazione della terra e della vita in questo mondo. È caratteristico che il nuovo orientamento venga posto continuamente sotto il segno della discesa, o addirittura del patto con il diavolo»[50].

Noi abbiamo qui due trasformazioni: (a) il male viene considerato come una componente della vita, questo porta a sostenere la tesi dell'esistenza del male in Dio[51]; (b) si assiste a un rovesciamento di valori, l'unità della psiche è buona in sé anche a costo di comettere il male; mentre la ricerca del bene è cattiva se comporta una scissione «Anche solo la scomparsa delle conseguenze negative delle manifestazioni della scissione sarebbe un vantaggio talmente straordinario per la vita da giustificare in tal modo la pretesa etica di accettare il negativo»[52].

---

[46] *Ivi,* pp. 94-95.
[47] *Ivi,* p. 105.
[48] GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae,* n. 24.
[49] E. NEUMANN, *Die neue Ethik* , p. 88.
[50] *Ivi,* p. 108.
[51] *Ivi,* p. 124.
[52] *Ivi,* p. 85.

Alla psicologia analitica di Jung e a queste tesi di Neumann si riferisce anche Gerhard Zacharias, che, nel suo volume dal significativo titolo *Il Dio oscuro. Il superamento della scissione del bene e del male. Culto di Satana e messa nera*[53], identifica la causa principale della crisi attuale della nostra cultura nella distinzione cristiana fra bene e male. Culto di Satana e messa nera vengono visti come necessario controbilanciamento dell'accentuazione del bene e del rifiuto del male da parte del cristianesimo.

7. Conclusione

La psicologia del profondo ha un ruolo determinante nella cultura contemporanea a ha probabilmente contribuito al declino della modernità. La psicologia del profondo infatti, sottolineando l'importanza dell'irrazionale, mette in discussione tanto il razionalismo quanto un naturalismo ottimista. «C'è qualcosa di terribile nello scoprire che l'uomo ha anche un lato oscuro, una parte in ombra che non consiste soltanto in piccole debolezze e in piccoli difetti, ma è dotata di una dinamica addirittura demoniaca»[54].

La psicoanalisi non mette in discussione soltanto l'innocenza dell'infanzia ma anche una concezione ottimistica della bontà della natura umana e Freud si dimostra scettico a proposito della possibile esistenza di condizioni paragonabili a quelle del mito del buon selvaggio: «Si dice che in contrade felici, dove la natura offre a profusione tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno, ci sono popoli la cui vita scorre nella mitezza, presso cui la coercizione e l'aggressione sono sconosciute. Posso a malapena crederci; mi piacerebbe saperne di più, su questi popoli felici» [55].

Se bisogna dare atto alla psicologia del profondo di aver messo in risalto certi aspetti oscuri, irrazionali e pericolosi dell'animo umano, aspetti questi compatibili con la concezione biblica del peccato originale e delle sue conseguenze, si deve peraltro sottolineare che la riconciliazione proposta non consiste nella liberazione dal male dopo averlo identificato e descritto. Al contrario, questi aspetti vengono considerati come componenti "naturali" e necessari per l'evoluzione della vita, per lo sviluppo dell'umanità e dell'individuo. In una lettera ad Albert Einstein, dopo aver descritto Eros e Thanatos, Freud afferma «Non ci chieda ora di passare troppo rapidamente ai valori di bene e di male. Tutte e due le pulsioni sono parimenti indispensabili, perché i fenomeni della vita dipendono dal loro concorso e dal loro contrasto» [56].

[53] G. ZACHARIAS, *Der dunkle Gott. Die Überwindung der Spaltung von Gut und Böse. Satanskult und Schwarze Messe*, Limes, Wiesbaden - Monaco di Baviera 1982.

[54] C.G. JUNG, *Psicologia dell'inconscio [1917/1943]*, tr. it., in ID., *Due testi di psicologia analitica, Opere,* Vol. 7, Boringhieri, Torino 1983, p. 30.

[55] S. FREUD, *Perché la guerra?,* in ID., *Il disagio della civiltà e altri scritti,* Boringhieri, Torino 1975, p. 295.

[56] *Ivi,* p. 293.

Non mancano applicazioni pratiche di questi principî: Jung aspettava con impazienza l'avvento dell'Anticristo. Neumann nel 1949, a pochi anni dalla fine della II Guerra Mondiale rivendicava la necessità di integrare gli elementi pagani della psiche in contrasto con la distinzione tra bene e male tipica dell'etica giudeo-cristiana, ed era convinto che i principî della "nuova etica" cominciassero ad essere applicati nel sistema penale della "nuova Russia"[57].

Queste teorie, indipendentemente dal grado di consapevolezza dei singoli seguaci, hanno influenzato considerevolmente la società moderna: relativizzando il bene e la vita hanno legittimato l'affermazione di quella che è stata definita cultura di morte. L'integrazione degli opposti, una presunta nuova etica si contrappongono alla tradizione giudeo-cristiana e ai principî del Vangelo della vita: «siamo di fronte a una realtà più vasta, che si può considerare come una vera e propria *struttura di peccato,* caratterizzata dall'imporsi di una cultura anti-solidaristica, che si configura in molti casi come vera "cultura di morte"»[58].

---

[57] E. NEUMANN, *Die neue Ethik,* p. 104.
[58] GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae,* n. 12.

Riassunto. La psicologia del profondo ha un ruolo determinante nella cultura contemporanea in quanto mette nel modo più radicale in discussione tanto il razionalismo quanto un naturalismo ottimista. Essa fa regredire ogni forma di coscienza all'inconscio e interpreta ogni manifestazione dell'umano al livello del desiderio, cioè di una tendenza a conseguire un oggetto al di fuori di ogni volontà deliberata, tanto nella forma dell'unicità della pulsione libidica freudiana quanto nella forma dell'energia della psiche jungiana. Dal problema se la salute del soggetto malato si ristabilisca mediante l'analisi, la riflessione degli psicanalisti è condotta ad affrontare, in un registro metapsicologico, il tema della redenzione, cioè il tema della "caduta" e della salvezza confrontandosi con la visione religiosa del mondo. Il problema metapsicologico della redenzione e il confronto in particolare con il cristianesimo è esaminato soprattutto nelle teorie formulate da Sigmund Freud, da Carl Gustav Jung e da Erich Neumann.

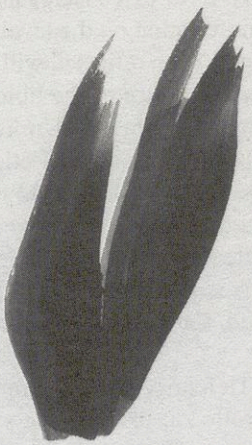
Summary. The psychology of the depth has a decisive role in contemporanean culture, insofar it calls in question rationalism and ottimist naturalism. It explains every form of consciousness from the unconscious and interpretes every human manifestation on the level of desire, that is as a tendence to seek an object independently from reflected will; this explanation is tried in the freudian approach (the unique impulse of the libido) or in the jungian form (the energy of the psyche). Parting from the problem if the health of the pathological subject is restored through the analysis, the reflection of the psychoanalysts has to take into consideration, on a metapsychological level, the topic of redemption, that is the topic of "fall" and salvation compared with the religious vision of world. The metapsychological problem of redemption and the comparison especially with christianism is examinated first of all relative to the theories formulated by Sigmund Freud, Carl Gustav Jung and Erich Neumann.

Inhaltsangabe. Der Tiefenpsychologie kommt in der zeitgenössischen Kultur eine bestimmende Rolle zu, insofern sie sowohl den Rationalismus wie einen optimistischen Naturalismus radikal in Frage stellt. Sie leitet jegliche Form des Bewußtseins vom Unbewußten ab und deutet jede menschliche Äußerung auf dem Niveau des Triebes, d. h. eines Strebens, ein Objekt zu erreichen unabhängig vom bewußten Willen; dies geschieht sowohl in der Gestalt der einzigen Libido gemäß Freud wie in der Form der psychischen Energie gemäß Jung. Vom Problem aus, ob sich die Gesundheit des Kranken während der Analyse wiederherstellt, ergibt sich das Thema der Erlösung, d. h. das Thema des "Falles" und des Heiles im Gegenüber zur religiösen Deutung der Welt. Das metapsychologische Problem der Erlösung und der Vergleich vor allem mit dem Christentum wird untersucht insbesondere im Blick auf die Theorien von Sigmund Freud, Carl Gustav Jung und Erich Neumann.

ERNESTO BORGHI

Il senso della vita

Leggere Romani 12-13 oggi



Paoline

Il rapporto tra culto e vita quotidiana è, secondo Paolo di Tarso, l'asse fondamentale della vita cristiana. A partire dalla lettura dei capitoli 12-13 della Lettera ai Romani, questo libro intende mostrare come il rapporto con Dio nell'attenzione intelligente e generosa verso ogni uomo possa essere il *senso della vita* per tutti.

Il desiderio della salvezza nella Bibbia: cenni generali e sondaggi testuali

di Ernesto Borghi
Facoltà di Teologia, Lugano

1. Premessa

Il desiderio della salvezza nella Sacra Scrittura: ecco un tema che risulta di grande interesse, di notevolissimo fascino. Per cercare di seguirne i connotati qualificanti cercherò anzitutto di fissare brevemente i tratti caratteristici della nozione di salvezza e del desiderio di essa, dall'Antico Testamento sino al "limitare" del Nuovo. Secondariamente circoscriverò la mia attenzione al Nuovo Testamento, facendo un rapido bilancio dei passi in cui è riscontrabile, nel campo semantico specifico della salvezza, l'anelito in questione, concentrandomi più partitamente sul terreno più ricco di attestazioni in proposito, ossia le versioni evangeliche sinottiche. Infine, approfondirò la lettura di uno dei passi presentati (Mc 5,25-34), offrendo alcune osservazioni di sintesi sul tema proposto.

2. SALVEZZA E DESIDERIO DELLA SALVEZZA NELLA BIBBIA: LINEE ORIENTATIVE D'INSIEME

Partiamo da una definizione di salvezza molto ampia: *la liberazione da un pericolo, da una qualunque difficoltà così come l'aiuto arrecato in questa circostanza*[1]. Sarebbe però troppo poco se, sia pure in questa fase preliminare, ci fermassimo qui. Infatti vi è da porre, in certo modo, contestualmente alla prima, quest'altra definizione: *lo stato di realizzazione piena e definitiva di tutte le aspirazioni del cuore dell'uomo nelle diverse ramificazioni della sua esistenza*[2]. Accanto a questa base di riferimento iniziale poniamo la locuzione **il desiderio della salvezza**. Essa è di grande ricchezza semantica per almeno due ragioni.

• Da un lato, infatti, trovano in essa declinazione due espressioni che mobilitano il nostro immaginario, credo, individuale e collettivo, di donne ed uomini nati e cresciuti nel mondo euro-occidentale, verso una serie di visioni, esperienze e prospettive che hanno quale comune denominatore la nozione concreta e quotidiana di **vita**, in tutte le sue manifestazioni, ricorrenti o permanenti che siano[3]. E quest'affermazione è sostenibile in concomitanza con una nozione elevata di desiderio, quale **tensione al vero, al bene e al bello** in ogni rapporto dell'esistenza umana, desiderio che è figura dello statuto originario dell'essere umano, in quanto condizione essenziale per continuare a vivere[4].

---

[1] Cfr. J.T. NELIS - A. LACOCQUE, *attente du salut,* in *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible,* Brepols, Maredsous 1987, p. 165; É. BEAUCAMP, *Le salut selon la Bible dans l'Ancien Testament,* in DBS 62 (1988), col. 516; L. MONLOUBOU - F. M. DU BUIT, *Dictionnaire Biblique Universel,* Desclée, Paris 1984, p. 671.

[2] Cfr. G. IAMMARONE, *salvezza,* in Aa.Vv., *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico,* Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 915.

[3] Ecco la nozione di esistenza umana a cui faccio riferimento: «La vita è anzitutto uno slancio, un dinamismo nei quali noi abbiamo coscienza di essere colti con tutti i viventi della terra: piante, pesci, uccelli, animali, dal più piccolo al più grande, noi abbiamo tutti in comune il fatto di vivere. È anche un movimento che ci scappa e ci ingloba, che ci precede, ci prende e va più lontano di noi. Nessuno si dona la vita, anche se può donarla, rifiutarla o levarla ad altri... Rifiutare di lottare, di battersi, di separarsi, di confrontarsi ed affermare la propria differenza significa rifiutare di vivere. La vita è conflittuale... Lo slancio vitale è infine eccesso, profusione, tracimazione, spreco e fantasia. Non è ragionevole e limitato. È sempre troppo e non ama i calcoli avari. Il gioco, la musica, l'ebbrezza, la danza, il piacere, les parures e i colori, tutto ciò esprime che vivere è un regalo gratuito, una grazia sempre sorprendente ed inspiegata» (M. SCOUARNEC, *Vivre...Croire...Célébrer...,* Les Éditions Ouvrières, Paris 1983, pp. 20-21).

[4] «La parola "desiderio" evoca l'essere umano... è come il cuore e il colore del tempo dell'essere umano. Ritma la misura della sua vita. "È l'essenza stessa dell'essere umano nella misura in cui la si concepisce come determinata a compiere un qualsiasi atto" (B. Spinoza)... Il desiderio è la molla che consente all'individuo di prendere su di sé la propria esistenza...In questo senso esso non è riducibile al mero bisogno animale che viene meno una volta che sia stato materialmente soddisfatto. Esso apre nel campo dei bisogni necessari un altro ambito, radicalmente diverso, quello della creazione... La vita dell'essere umano non è riducibile al bisogno che egli ha del mondo. Salvo che deliri o si dia la morte, l'essere umano, nella sua esistenza, non è riducibile all'oggetto del suo desiderio» (D. VASSE, *Le temps du désir,* Seuil, Paris 1969, pp. 9-10.31; cfr. anche P. SEQUERI, *Il Dio affidabile,* Queriniana, Brescia 1996, pp. 309-310).

• Dall'altro, il nesso preposizionale della locuzione *desiderio* ***della*** *salvezza* crea una connessione, un collegamento che non fa che ampliare, ritengo, il campo d'azione della nostra memoria, della nostra immaginazione, del nostro discernimento intellettuale e della nostra prassi esistenziale, proprio nella prospettiva di considerare **la salvezza** quale **oggetto di desiderio**. Ci troviamo, insomma, nella necessità di esaminare, sia pure cursoriamente, dove e come la Bibbia tratti **l'appassionata speranza** verso **una vita condotta al massimo livello possibile di pienezza**.

2.1. L'Antico Testamento

Nell'AT troviamo una terminologia generica ed una specifica per indicare il concetto di salvezza. Infatti[5] è certamente riscontrabile una serie di radici verbali, assai attestate, il cui significato è, di volta in volta, *sfuggire, sottrarsi a... (mlt - plt), aiutare ('zr)*[6]*, liberare (hînzîl)*[7]. Esse fanno, d'altra parte, da "corteo d'onore" a quella più propriamente espressiva della salvezza intesa come equilibrio armonioso di tutti e tre gli elementi testé evocati e applicata, in maniera esclusiva ed privilegiata, alla situazione di Israele di fronte al suo Signore, vale a dire *jsh'*[8].

Su 354 attestazioni della radice (nomi propri esclusi) 205 sono verbali e 151 nominali[9]. Un'analisi complessiva di questo ampio novero di passi conduce a formulare due considerazioni di fondo:

• il verbo di questa radice esprime sempre un'azione di ordine interpersonale. Si tratta sempre di qualcuno che salva qualcun altro[10] e non avviene mai che vi sia coincidenza tra chi salva e chi viene salvato, in quanto la salvezza non è mai un obiettivo perseguibile in proprio[11];

• per quel che attiene alle forme nominali, e soprattutto ai sostantivi che significano propriamente **salvezza**[12], è indubbia la stretta connessione tra il termine in sé e l'operazione salvifica. Lo scopo e il percorso per raggiungerlo sono inscindibili.

---

[5] Cfr. É. BEAUCAMP, *Le salut selon la Bible,* coll. 517-522.

[6] Esiste anche una serie di radici il cui significato di massima è *redimere, riscattare (g'l - pdh)*, assai presente nell'AT, che non considero qui perché certo concretamente, ma solo indirettamente coinvolto nella delineazione del concetto di salvezza in quanto tale, vista la sua appartenenza all'ambito commerciale e giuridico.

[7] L'attestazione è prevalentemente all'Hiph'il.

[8] É. BEAUCAMP, *Le salut selon la Bible,* col. 520. Il significato originario di questo verbo è **essere esteso, essere largo**, soprattutto in contrapposizione con la tribolazione da considerarsi come ristrettezza, angustia (cfr. la radice **tsrr**), dunque come uno **stringere, avviluppare, ridurre alle strette**, e quindi un **essere intralciato, ristretto, oppresso**. La salvezza dalla tribolazione sarà un muoversi al largo, nello spazio (cfr. G. FOHRER, *sózô,* in GLNT, tr. it., XIII, Paideia, Brescia 1981, col. 467).

[9] Cfr. F. STOLZ, *jsh',* in DTAT, tr. it., I, Marietti, Torino 1978, col. 680.

[10] Va da sé che nell'espressione *qualcuno* includiamo tutte le personificazioni presenti nella Bibbia così come ogni altro oggetto (città, popoli, ecc.) che sia attore di salvezza.

[11] Si tenga conto di tutti i casi in cui il soggetto grammaticale non indica l'autore diretto dell'azione, ma una parte di lui o, comunque, uno strumento di cui egli si è avvalso per mettere in atto quanto gli premeva (cfr., ad es., Sal 96,1; Is 54,16): l'identificazione tra beneficatore e beneficiario dell'azione salvifica non si dà.

Contestualmente occorre anche dire che il fine dell'azione, da cui il sostantivo salvezza è suggerito, tanto evoca la realizzazione del disegno del salvatore quanto non delinea l'immagine della situazione finale del salvato nel senso di separare l'azione che produce un effetto e l'effetto raggiunto[13]. Donde l'accostamento della parola **salvezza** ad una serie di altri termini pregnanti, quali, ad es., *giustizia* (= *ts^{e}daqa* - *Is* 45,8; 46,13; Sal 71,15); *forza* (= *'oz* - Sal 21,2; 28,8; 140,8); *giudizio* (= *mishpat* - Is 59,11); *benedizione* (= *b^{e}raka* - Sal 3,9); *favore misericordioso* (= *hesed* - Sal 119,41); *luce* (= *'or* - Sal 27,1)[14]. Se ne deduce, quindi, uno stato di benessere complessivo, in cui non vi sono distinzioni cronologiche fra prima e dopo, causa ed effetto.

Questi dati di ordine lessicale vanno letti alla luce dell'esperienza della salvezza, espressa, nelle sue fasi numericamente e qualitativamente molteplici, da tutto il *corpus* vetero-testamentario: «in un primo periodo Israele celebra l'esperienza fondativa della propria liberazione e del godimento della propria terra ricevuta dal Signore Dio[15]; questo "possesso tranquillo" della salvezza è rimesso in discussione dalla parola inquietante dei profeti, parola che si realizza a partire dalle grandi sciagure del VI secolo[16]; a partire da questo momento si manifesta un'attesa sempre più febbrile di una salvezza promessa da Dio, ma di cui tarda la realizzazione[17]; in questo contesto si giungerà a distinguere salvezza individuale (aleatoria) e salvezza collettiva (sicura)[18]»[19].

La prospettiva storica complessiva appena delineata vede la costante presenza di due azioni - l'iniziativa prioritaria di Dio, la risposta positivamente coinvolta dell'essere umano - la cui interazione produce l'esito benefico di fondo nella vita di ciascuno.

La speranza di salvezza, infatti, come qualsiasi richiesta d'intervento salvifico implica che il suo destinatario cammini sulle strade della fede e della conversione. La

---

[12] Mi riferisco particolarmente a **jesha' e j^{e}su'a.**

[13] Cfr. G. FOHRER, *sózô,* coll. 467-468.

[14] Cfr. F. Stolz, *jsh',* col. 681; É. Beaucamp, *Le salut selon la Bible,* col. 522.

[15] Cfr., ad es., Es 12,21-28; 15,21; Dt 26,5-9; Gdc 5,2-11; Sal 136,10-26. Quest'ultimo è un testo di redazione successiva all'esilio babilonese, ma espressivo di una concezione della salvezza intesa come realtà che Israele già vive grazie al Signore Dio, dunque, a buon diritto, annoverabile insieme ai tre prima citati.

[16] Cfr., ad es., Am 5,1-2; 7,11; Mi 3,12; Ger 7.

[17] Cfr., ad es., Sal 22,5-9; 77,6-11; Os 2,16-22; Ger 2,2-3; Is 49,14-15; 53.

[18] Cfr., ad es., secondo una chiave di lettura individuale e globale, Sal 1; 139; Ger 31,4-6.

[19] J. VERMEYLEN, *Quelques dimensions du salut dans le Premier Testament,* in Aa.Vv., *Le salut chrétien,* Desclée, Paris 1995, p. 49. L'uscita dall'Egitto, seguita dalla marcia attraverso il deserto verso la Terra promessa, e il ritorno dall'esilio babilonese emergevano come dei «modelli» di salvezza, dunque di una nuova qualità di vita. La salvezza, però, non era incondizionata. Il popolo chiamato e scelto da Dio si vide ricordare dai profeti l'obbligo, in cui egli si trovava, di pentirsi e di portare a compimento le esigenze dell'Alleanza (cfr. H. RIESENFELD, *Le salut selon le Nouveau Testament,* in *Ivi*, p. 54).

salvezza è l'opera di un Dio alleato, che si è fatto carico liberamente del destino delle persone e che non produrrà la loro salvezza senza il loro apporto: «La salvezza non chiude Dio nei miserabili limiti di un dramma umano, apre l'essere umano alle dimensioni infinite del piano divino»[20].

Questo incontro può avvenire perché Dio raggiunge l'essere umano nel campo dei suoi desideri (cfr. Sal 63). Ciononostante, donne e uomini non possono pretendere che i loro desideri siano congruenti ai desideri divini come se si trattasse di dimensioni sovrapponibili. Se già nell'ambito delle relazioni interumane, i desideri di due partners non sono mai necessariamente identici, ma essi devono *con-promettersi,* allearsi tra loro, a maggior ragione questo vale per la relazione con Dio. Egli è l'altro rispetto all'essere umano, ma non il suo simile. Questa alterità radicale di Dio è alla base dell'incontro con l'umanità[21].

Si potrebbe affermare, quindi, che i desideri di chi dice di sé «Io sono e vado ad essere quello che sono e vado ad essere»[22] si confrontano con quelli delle creature e con il loro esistere. Il desiderio di felicità, di pace piena, di benessere complessivo, è strettamente legato al rapporto d'alleanza con il Signore Dio della vocazione abramitica e della manifestazione mosaica[23].

2.2. Dall'Antico Testamento ebraico al Nuovo Testamento

Il vocabolario della salvezza, nella lingua in cui trovano espressione la traduzione dei Settanta, molti scritti pseudoepigrafici dell'AT e le opere di Filone Alessandrino, deriva, in gran parte, dalla parola base *sôs*, che in greco significa *sano e salvo, in buona salute*[24]. La nozione espressa da *sózein* e *soteria* fa riferimento, nella grecità profana Filone incluso[25], ad un evento di realizzazione interpersonale, in cui

---

[20] É. BEAUCAMP, *Le salut selon la Bible,* col. 553; L. MONLOUBOU - F.M. DU BUIT, *Dictionnaire Biblique Universel,* p. 672.

[21] Cfr. P. MOITEL, *Ce Dieu qui sauve,* Le Centurion, Paris 1985, pp. 219-221.

[22] Tra le molte traduzioni possibili della locuzione ***Ehyeh Asher Ehyeh***, quella forse meno inadeguata potrebbe essere **Io sono e sarò colui che vengo e verrò ad essere** oppure **io sono e esisterò chi sono e come esisterò**: «Il Dio dei Padri sta per dare la prova che egli esiste: sta per salvare il suo popolo dalla schiavitù. È questo aspetto salvifico che si è voluto sottolineare tramite la formula enigmatica di Es 3,14a" (cfr. A. CHOURAQUI, *Moïse,* Éditions du Rocher, Monaco 1995, pp. 146-148; B. N. WAMBACQ, *Ehyeh Asher Ehyeh,* in "Biblica" 59/1978, 336).

[23] Cfr. É. BEAUCAMP, *Les grands thèmes de l'Alliance,* Cerf, Paris 1988, pp. 218-219.

[24] Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* IV-1, Klincksieck, Paris 1977, 1084.

[25] Cfr. W. FÖRSTER, *sózô,* col. 506; Nell'opera filoniana *De mutatione nominum,* §56 *áisthesis, lógos* e il *basilèus nous* sono incapaci di esercitare la loro attività senza Dio, il *sotér.* L'aspetto essenziale della *soteria* non consiste per Filone nel fatto che l'uomo conservi in sé la sua vera umanità, ma che, superando in senso platonico le passioni, riesce a partecipare alla forze di Dio (cfr. W. FÖRSTER, *sózô,* coll. 508.510).

una divinità o un essere umano sottrae con la forza qualcun altro da un incombente pericolo per la sua esistenza[26].

D'altro canto, tale idea non è esclusiva, dal momento che, a differenza della già menzionata radice ebraica *jsh'*, i vocaboli greci, nell'uso propriamente ellenico, non implicano necessariamente che colui che salva agisca in modo improvviso e forma risolutiva e neppure che egli sia nettamente superiore al destinatario dell'azione salvifica[27].

Se gettiamo uno sguardo sull'ambito del giudaismo ellenistico, vediamo che, delle 352 attestazioni del verbo *sózein* nella LXX, 48 esprimono l'ebraico *mlt,* 11 *plt,* 4 *'zr,* e ben 160 proprio la radice *jsh'*[28]. Non diverso è il caso del sostantivo *sotería* delle 137 ricorrenze quasi il 50% (60) ha "alle sue spalle" *jsh'*[29].

Questi dati autorizzano ad affermare che il valore semantico di *sózein* e *sotería* - per non parlare di altre parole etimologicamente collegate quali *sotérion* e *sotér* - pur senza trascurare i significati profani, ha integrato, nell'ellenismo biblico, le nozioni derivanti dalla base ebraica, visto che assai spesso salvezza è l'indipendenza e la sicurezza di Israele originate certo anche da figure umane eroiche (cfr., ad es., Gdc 13,5; Ger 14,9), ma soprattutto da Dio stesso, che risponde alla chiamata del suo popolo (cfr., ad es., Sal 12,6; 68,20; Sir 51,11; Is 45,17).

Si tratta, insomma, di una salvezza che è tanto morale quanto spirituale e che punta ad individui purificati dal peccato (cfr. Ger 4,14)[30], i cui desideri sono quindi proiettati verso il rapporto con Dio.

3. Il desiderio della salvezza nel Nuovo Testamento: rassegna testuale

Come è stato già in precedenza fatto notare, il vocabolario della salvezza è assai esteso nella Bibbia e il NT lo dimostra chiaramente. Redenzione, liberazione, rilascio e riscatto sono quattro parole che hanno a che fare con il tema della salvezza, ma non in forma diretta e globale. Qui mi atterrò alla terminologia specifica, che ruota intorno ai già citati *sózein* e *sotería.*

---

[26] Cfr. *Ivi,* col. 448; STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae,* VIII, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1954, coll. 1698-1699.1739-1740.

[27] Cfr. W. FÖRSTER, *sózô,* col. 449.

[28] Cfr. E. HATCH - H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint,* II-III, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1954, pp. 1328-1330.

[29] Cfr. *Ivi,* pp. 1331-1332.

[30] Cfr. C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament,* Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1991, pp. 1486-1487.

3.1. I dati di fatto linguistici

I vocaboli di questa radice che si trovano nel NT sono 6: tre verbi (il più ricorrente è *sózein* [31], ma vi sono anche i composti *diasózein* [32] ed *eksózein* [33]); due sostantivi (*sotería*[34] e *sotér*[35]); un aggettivo, in funzione sostantivata (*sotérion* [36]) o solo attributiva (*sotérios*[37]).

3.2. Considerazioni globali

Se si passano in rassegna questi 188 passi testualmente sicuri alla ricerca di quelli in cui la salvezza è percepita come **un oggetto di desiderio effettivo**, l'analisi autorizza almeno a dire che le versioni evangeliche sinottiche offrono il campo privilegiato, anche se, ovviamente, non esclusivo per l'analisi del tema in questione. Infatti, tra le 75 circostanze in cui tale terminologia è presente in contesti ove il desiderio della salvezza variamente, ma palesemente compare, la maggioranza (43) appartiene a Mc-Mt-Lc.

La prospettiva dei tre libri è senz'altro distinta in ordine alla salvezza, e, in certo modo, anche circa il concetto di desiderio relativo. Vediamo qualche considerazione, certo fuggevole, ma, penso, non sommaria che tratti più da vicino i terreni sinottici appena evocati.

---

[31] 106 attestazioni così articolate (i passi in grassetto, qui come nelle prossime cinque note, sono quelli ove, sia pure in forme varie, è possibile riscontrare la salvezza come oggetto di desiderio): Mt 1,21; **8,25; 9,21.22(2); 10,22; 14,30; 16,25; 19,25; 24,13.22; 27,40.42(2).49;** Mc 3,4; **5,23.28.34; 6,56; 8,35(2); 10,26.52; 13,13.20; 15.30.31(2);** 16,16; Lc 6,9; **7,50**; **8**,12.36.48.**50**; **9,24(2)**; 13,23; **17,19.33; 18,26.42; 19,10; 23,35.37.39;** Gv 3,17; 5,34; 10,9; 11,12; 12,27.47; At **2,21**.40.47; **4,9.12**; 11,14; **14,9; 15,1.11; 16,30.31;** 27,20.31; Rm 5,9.10; **8,24;** 9,27; **10,9.13;** 11,14.26; 1Cor **1,18.21;** 3,15; 5,5; 7,16(2); **9,22; 10,33; 15,2;** 2Cor 2,15; Ef 2,5.8; 1Ts 2,16; **2Ts 2,10; 1Tm** 1,15; **2,4.15;** 4,16; 2Tm 1,9; 4,18; Tt 3,5; Eb 5,7; 7,25; Gc 1,21; 2,14; 4,12; **5,15.20;** 1Pt 3,21; 4,18; Gd 5.23 (cfr. *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament,* ed. K. ALAND, II, W. De Gruyter, Berlin-New York 1980, pp. 1237-1238).

[32] Il significato è **condurre a buon fine, salvare** e le attestazioni sono le 8 seguenti: **Mt 14,36; Lc 7,3;** At 23,24; 27,43.44; 28,1.4; 1Pt 3,20.

[33] Si tratta di un passo controverso (At 27,39) in cui l'infinito *eksôsai* è in alternativa al più probabile *exôsai.*

[34] 45 attestazioni: Lc 1,69.71.77; **19,9;** Gv 4,22; At 4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34; Rm 1,16; **10,1**.10; 11,11; 13,11; 2Cor 1,6; 6,2(2); **7,10;** Ef 1,13; Fil **1,19.28;** 2,12; **1Ts 5,8.9;** 2Ts 2,13; 2Tm 2,10; **3,15;** Eb 1,14; **2,3.10;** 5,9; 6,9; 9,28; 11,7; 1Pt 1,5.9.10; **2,2;** 2Pt 3,15; Gd 3; **Ap 7,10; 12,10; 19,1** (cfr. *Vollständige Konkordanz,* pp. 1240-1241).

[35] 24 ricorrenze: Lc 1,47; 2,11; Gv 4,42; At 5,31; 13,23; Ef 5,23; Fil 3,20; 1Tm 1,1; 2,3; 4,10; 2Tm 1,10; Tt 1,3.4; 2,10.13; 3,4.6; 2Pt 1,1.11; 2,20; 3,2.18; 1Gv 4,14; Gd 25 (cfr. *Vollständige Konkordanz,* p. 1240).

[36] Lc **2,30;** 3,6; At 28,28; **Ef 6,17.**

[37] Tt 2,11.

3.2.1. Testi comuni alle tre versioni[38]

Ecco i passi ove il desiderio della salvezza è presentato, del tutto analogamente, in Mc-Mt-Lc :

Marco	**Matteo**	**Luca**
5,23.28.34	9,21.22	8,50
8,35	16,25	9,24[39]
10,26	19,25	18,26
15,31b	27,42	23,35

Dalla loro lettura si può arguire almeno quanto segue:

• il desiderio di una vita di qualità nettamente superiore all'attuale, lontano dalle sofferenze più dolorose e dalle paure per la propria sussistenza, sfocia spesso, al di là delle aspettative di chi è oggetto dell'agire salvifico-risanatorio, in un esito che dona **una pienezza di vita totale, dal presente al futuro**;

• una vita umana pienamente espressa consiste nella sequela senza riserve di Gesù vissuta nell'attenzione concreta ai propri simili. Tale esistenza può essere conservata, ossia **salvata** se l'essere umano passa attraverso un cambiamento sostanziale dei termini in cui egli ha normalmente vissuto, ossia rinnega tutto quanto è una vita centrata comunque anzitutto su di sé, in vista di un'esistenza costantemente orientata alla relazione oblativa con l'altro da sé;

• il massimo paradigma di questa scelta di vita è il Crocifisso che non accetta di salvare se stesso secondo quella che è una condizione immediatamente percettibile a tutti, ma resta sulla croce, accettando di morire per amore: «aveva pur detto Gesù che ognuno avrebbe *dovuto* portare la sua croce e seguirlo. Ma intanto *adesso* egli stesso li sottrae»[40].

---

[38] Non mi soffermerò, per ragioni di economia espositiva, sui passi comuni a due delle tre versioni: questi rientreranno nella rapida analisi relativa a ciascuna di esse.

[39] Mt 10,39 e Lc 17,33 presentano, in un altro contesto (quello dei rapporti del discepolo con i propri familiari rispetto alla relazione di sequela con Gesù) la stessa articolazione espressiva **perdere-salvare** qui già prospettata dal testo comune a tutte e tre le versioni evangeliche.

[40] P. SEQUERI, *Il timore di Dio,* Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 135; cfr. G. IAMMARONE, *salvezza,* p. 914. «Se proprio la stupidità degli uomini si dirige senza scampo verso l'obiettivo di versare il sangue dell'altro per onorare Dio, Dio verserà il proprio sangue per risparmiare quello dell'altro. E a vergogna dell'uomo. E della sua religione sacrificale. Non i sacrifici umani placano Dio: ma la loro condanna e il loro risparmio. La vergogna di chiunque cerchi la propria vita a prezzo dell'altrui è inchiodata alla croce... Gesù non provoca il sacrificio dei discepoli, al contrario fa di tutto per *evitarlo.* La croce non cade dal cielo sul capo dei discepoli... Essi la devono raccogliere da terra: e raccoglierla loro stessi, quando sono pronti per la libertà che richiede. Libertà di condividere la passione di Dio per la vita dell'altro» (P. SEQUERI, *Il timore di Dio,* pp. 135-136).

3.2.2. Marco

La salvezza riguarda la globalità della persona in tutto il suo essere, fatto comune, ad es., a tutte le circostanze in cui l'agire gesuano suscita guarigioni[41]. Quando Gesù non ha l'iniziativa, è decisiva la relazione intersoggettiva tra Gesù e il destinatario dell'azione di salvezza, relazione che Gesù rimanda al di là di sé al Padre. Chi desidera essere salvato si fa avanti, sacrifica qualcosa di sé, si espone al giudizio del proprio ambiente di vita quotidiano, accetta insomma "una qualche croce" per crescere personalmente sulla strada della salvezza, dalla concretezza dell'*hic et nunc* alla prospettiva sostanziale definitiva.

3.2.3. Matteo

Accanto alla globalità del concetto di salvezza, affine alla prospettiva marciana, questa versione evangelica mette in particolare evidenza, mi pare, il valore collettivo della salvezza (cfr., ad es., 8,25) e il rapporto tra esso e la conversione e la remissione dei peccati.

Questa salvezza, che è frutto dell'opera futura di Gesù in Mt 1,21 - l'unico passo propriamente matteano dell'elencazione in grassetto appena fatta, testo che esprime la condizione di ogni desiderio salvifico possibile - ingloba l'esistenza del suo popolo, non viene rinviata al termine della storia, è una salvezza che raggiunge l'essere umano nella sua vicenda terrena e lo apre alla dimensione escatologica[42].

3.2.4. Luca

Quantunque i riferimenti di Lc 1,46-55.68-79 esprimano un forte slancio verso la salvezza, essi ne sono più una sorta di affermazione sanzionatoria che non un'espressione pura e semplice dell'oggetto di ricerca di queste mie pagine.

---

[41] Cfr. W. FÖRSTER, *sózô*, col. 513. «Marco offre una via induttiva per ridefinire la salvezza in funzione dell'opera e della parola di Gesù, cominciando dalla salvezza storica... Viene un momento in cui bisogna ammettere che l'identità di Gesù ed il compito di lui non si realizzano secondo la modalità della potenza, che il salvatore non si salva e che la salvezza di sé passa attraverso la perdita di sé. La salvezza individuale storica non ne esce svalutata. Essa manifesta già la struttura che sarà quella della salvezza finale. Ed attesta che in qualsiasi salvezza, è coinvolto proprio l'essere umano concreto, la sua vita, la sua esistenza personale di essere vivente» (J. DELORME, *salut*, in DBS, col. 606).

[42] «L'annuncio di 1,21 della salvezza dai peccati tramite Gesù in favore del suo popolo assegna al libro un orizzonte che conferma la morte di Gesù così come egli la interpreta all'ultima Cena. In questa prospettiva, gli atti di salvezza realizzata (soprattutto in 8-9) divengono dei paradigmi della sua opera salvatrice descrivendo la relazione che vi si instaura tra il beneficiario, Gesù e il donatore e facendo notare il ruolo della preghiera, del dialogo, della fede attiva. E le parole sulla salvezza futura, definendola in funzione della fedeltà perseverante al nome di Gesù e alla pratica instaurata, da un lato, tramite il suo insegnamento e, dall'altro, in funzione della potenza di Dio (19,25-26) e della sua elezione (24,22), contribuiscono alla costituzione e alla formazione del gruppo dei discepoli, germe del popolo beneficiario del perdono dei peccati» (J. DELORME, *salut*, in DBS, col. 618).

Il primo passo lucano che esprime del tutto chiaramente il desiderio di salvezza mi sembra, quindi, soprattutto a partire dal contesto in cui è collocato, l'affermazione di Simeone nel c. 2, ove la promessa divina della salvezza messianica trova compimento in colui che ne diverrà l'attore rivelatorio[43]. E proprio le parole del giusto giudeo delineano lo sfondo su cui si articola la nozione di salvezza dell'intera versione lucana.

A nessuno è negata la possibilità di tendere alla salvezza, a condizione che tale empito sia segno di una reale partecipazione alla logica salvifica che Gesù prospetta. Ecco un esempio strettamente lucano: Zaccheo si lascia attraversare da questa linea esistenziale, acquisendone una consapevolezza progressiva, ma decidendosi fermamente in tale direzione[44].

E la dimensione salvifica parte dalla situazione di un individuo per allargarsi sempre più universalmente[45] verso la figura di una comunità di salvati[46], senza alcun pregiudizio di ordine personale circa lo sforzo necessario per scegliere un cammino di liberazione comunque molto impegnativo (21,12-19).

3.2.5. Al di fuori delle versioni evangeliche sinottiche

Circa i 31 passi che trattano del desiderio della salvezza non all'interno di Mc-Mt-Lc possiamo fare le seguenti considerazioni compendiarie:

- le attestazioni di At delineano, accanto alla nozione essenzialmente fisica di salvezza[47], un'idea orante dello slancio *ad salutem:* il riconoscimento della potenza di Gesù, della sua signoria e l'affidamento in tutto questo sono condizioni per giungere alla salvezza;
- l'epistolario paolino evidenzia la centralità dell'accoglimento dell'evangelo di Gesù[48] quale strada maestra per desiderare effettivamente in prospettiva salvifica.

---

[43] Cfr., ad es., B. PRETE, *L'opera di Luca,* ElleDiCi, Leumann (TO) 1986, pp. 13-14; J. DELORME, *salut*, col. 636.

[44] In proposito è interessante, quantunque estraneo al vocabolario tecnico della salvezza, la vicenda del figlio minore di Lc 15,11-32. Infatti il desiderio di una vita pienamente degna di un essere umano, dunque riconciliata integralmente e realmente matura, attraversa l'intero brano: «Il figliol prodigo diventa *figlio* nel momento in cui egli vede la possibilità di non esserlo più... Ed è vero che per *vivere solamente*, egli non ha *bisogno* di essere figlio per un padre, di essere qualcuno per qualcun altro... L'eventualità di un rifiuto apre la prospettiva di un riconoscimento. La rinuncia è il segno del desiderio che non mira più a soddisfarsi tramite l'altro, ma a farlo esistere nella sua alterità di soggetto inalienabile, Altro appunto» (D. VASSE, *Le temps du désir,* pp. 32-33).

[45] Cfr., ad es., S. ZEDDA, *Teologia della salvezza nel vangelo di Luca,* EDB, Bologna 1991, pp. 141-145; B. SESBOÜÉ, *Les recits du salut,* Desclée, Paris 1991, pp. 181-184.

[46] Circa questo uso del vocabolario salvifico particolare in ordine alla realizzazione del popolo di Dio, cfr., ad es., le puntuali osservazioni di A. GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc,* Gabalda, Paris 1986², pp. 316-320.

[47] Cfr. 23,24; 27,43-44; 28,1.

[48] Cfr., ad es., 1Cor 15,2; 2Ts 2,10; Fil 1,19.28.

Si tratta di una salvezza che inizia nell'attualità terrena e si proietta nella definitività escatologica,

- avendo quale "corredo" ovviamente imprescindibile le opzioni quotidiane e concrete della *pístis* e dell'*agápe*[49],
- vissute nella tensione a Dio che si declina in una pregnante relazionalità spirituale con gli altri esseri umani[50],
- senza predestinazionismi esclusivisti, come scelta epocale dell'amore di Dio a favore di chiunque scelga di fidarsi di Lui[51];

• i passi relativi delle lettere cattoliche e di Ap sottolineano variamente le condizioni esistenziali per poter nutrire un autentico desiderio salvifico e per poter camminare sulle strade della salvezza, facendo notare la progressività di questo cammino cui l'ascolto pratico della Parola (1Pt 2,2) e l'attenzione alla conversione anche altrui (Gc 5,20) possono dare contributi assai importanti. Tutto questo nella conferma inequivocabile che la salvezza è, in ultima analisi, in tutto e per tutto divina (Ap 19,1).

4. Il desiderio della salvezza nella Bibbia: analisi di un passo significativo (Mc 5,25-34)

Dopo aver compiuto, sia pur rapidamente, un itinerario complessivo nell'ambito della Bibbia, abbiamo, credo, compreso che desiderare la salvezza non è certamente questione che coinvolga solo una parte dell'essere umano o che possa competere soltanto a spiriti iperdotati. Per avere una nozione più approfondita del "percorso genetico" individuale di detto slancio esistenziale, prendiamo ora in esame un brano della versione marciana che pare assai significativo proprio in ordine al tema in oggetto.

4.1. Contesto testuale

Abbiamo già accennato al significato degli eventi miracolosi nel vangelo secondo Marco[52] e del loro valore in relazione alla proclamazione evangelica su cui

---

[49] Cfr., ad es., Rm 10,9; 1Ts 5,8-9; Ef 6,17; 2Tm 3,15.

[50] Cfr. 1Cor 9,22; 10,33.

[51] Cfr. lo straordinario testo di 1Cor 1,18.21, che riassume con grande efficacia sintetica l'insieme della questione.

[52] È statisticamente interessante tener presente che dei 666 versetti in cui si articola Mc, ben 209 (il 31% circa) riguardano, in vario modo, l'attività taumaturgica di Gesù: i miracoli «sono un dono di Dio, molto opportuno, quasi indispensabile all'inizio del ministero di Gesù, per suscitare negli ascoltatori il desiderio di conoscere la sua identità misteriosa e trascendente. Per questo Mc li riporta soprattutto nella prima fase dell'attività pubblica di Gesù... mentre li fa scomparire quasi del tutto (eccetto la guarigione del

Gesù fonda il senso della propria missione. La pericope che andiamo ad esaminare è strettamente connessa con la narrazione relativa all'intervento gesuano sulla figlia di Giàiro (5,21-24.35-43), testo sul quale, dopo l'esegesi del "nostro brano, ritornerò per un rapido raffronto.

4.2. Il testo

«[25]E una donna che era in stato di emorragia da dodici anni [26]e che aveva molto sofferto per opera di molti medici e aveva speso tutte le sue sostanze e non aveva avuto alcun giovamento, ma piuttosto era peggiorata, [27]dopo aver udito (parlare) di Gesù, venne tra la folla e da dietro toccò la veste di lui. [28]Ella infatti andava dicendo: "Se riuscirò a toccare almeno le sue vesti, sarò salvata". [29]E immediatamente si seccò il flusso del sangue suo ed ella riconobbe con il corpo di essere stata guarita dalla (sua) dolorosissima malattia. [30]E subito Gesù, avendo percepito in se stesso la forza che era uscita da lui, voltatosi tra la folla, disse: "Chi ha toccato le mie vesti?". [31]E i suoi discepoli gli dissero: "Guardi la folla che ti schiaccia e ti metti a dire: «Chi mi ha toccato?»!". [32]Ed egli si guardava intorno per vedere colei che aveva fatto questo. [33]La donna, però, avendo paura e tremando, poiché sapeva ciò che le era capitato, giunse e gli cadde davanti e disse a lui tutta la verità. [34]E Gesù disse a lei: "Figlia, la tua fede ha salvato te; va' pure in pace e sii guarita dalla tua dolorosissima malattia"».

4.3. Svolgimento narrativo di Mc 5,25-34[53].

Questa è la scansione che ci sembra la meno forzata ed innaturale ed è quella che seguiremo nella nostra analisi:

- vv.25-26;
- vv.27-29;
- vv.30-32;
- vv.33-34.

---

cieco di Gerico, 10,46-52, e la maledizione del fico, 11,12-14) con l'avvicinarsi del dramma della passione... La forza persuasiva che poteva promanare dai gesti potenti di Gesù non aveva lo scopo di esaltare la sua persona, di ostentare una forza di dominio, bensì **di offrire all'uomo un dono per consentirgli di accogliere con gioiosa disponibilità l'annuncio del regno**» (A. POPPI, *Sinossi dei quattro vangeli,* II, Messaggero, Padova 1994[4], p. 210 - il grassetto è opera mia).

[53] Paralleli al nostro testo sono Mt 9,21-26 e Lc 8,43-48. Il tema specifico della mia esposizione e la ristrettezza dello spazio a mia disposizione rendono impossibile un'accurata lettura sinottica dell'episodio in esame, che sarebbe certo interessante.

4.3.1. Una sorgente che dilapida la vita (vv. 25-26)

Improvvisamente, senza che i vv. precedenti abbiano offerto alcun preavviso[54], entra in scena un personaggio, sconosciuto, ma non anonimo: si tratta di una donna, le cui condizioni sono espresse da una serie di participi messi in coordinazione assai efficace, con un ritmo incalzante. Il testo evidenzia, in prima battuta, la caratteristica determinante della sua vita: il flusso emorragico che la tormenta da lungo tempo[55], il vero e proprio *leit-motiv* della sua esistenza[56].

E le quattro frasi successive costituiscono le condizioni "infrastrutturali" che hanno causato[57] - ciascuna collegata a catena con la seguente, secondo una progressiva accentuazione di gravosità - la dolorosissima situazione in cui la donna si trova:

- le sofferenze subite per azione di numerosi tecnici professionalmente dediti al risanare, ma del tutto inefficaci[58];

---

[54] Questo meccanismo non stupisce: se ci limitiamo anche solo alla versione marciana, non rare sono queste *entrées ex abrupto*, che, tra l'altro, favoriscono l'immediatezza narrativa del testo.

[55] Circa la cifra 12 le spiegazioni fornite dagli studiosi sono molteplici e la maggior parte di esse fanno riferimento alla volontà di indicare il senso della totalità, della pienezza, comunque della grande estensione attraverso un numero che può contribuire a dare, biblicamente, anche questo significato. La figlia di Giàiro (cfr. Mc 5,42) aveva **dodici** anni come la donna in questione perdeva sangue da **dodici** anni. Le due donne sono accomunate nel tempo da una vita per la morte e la vita salvata di ciascuna di loro è per la vita. Come si è già visto, la donna era colpita nella sua capacità di generare e, per quanto attiene alla figlia di Giàiro, la letteratura rabbinica testimonia come si reputasse minorenne una fanciulla di undici anni, **ragazza** colei che ne avesse dodici e **nubile** la ragazza di dodici anni e mezzo (cfr. J.D.M. DERRETT, *Mark's Technique: the Haemorrhaging Woman and Jairus' Daughter,* in "Biblica" 63/1982, 476-486; J. DELORME, *Il rischio della parola,* tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1994, 79 nota 4).

[56] Si noti la costruzione semitizzante *oûsa en rysei háimatos* (lett. = essente in / tra uno scorrimento di sangue), in cui sono riscontrabili (a) la continuità della condizione indicata che è espressa dal presente participio *oûsa* , (b) la forma di appartenenza, di "aderenza" dell'emorragia alla vita della donna, che è segnalata dalla preposizione *en* e (c) la scabra, drammatica essenzialità del fenomeno segnalata dall'assenza di articoli in ambedue gli elementi nominali della locuzione introdotta da *en.*

[57] Notare che i quattro participi che articolano queste quattro condizioni *(pathoûsa... dapanésasa... ôphelethéisa... elthoûsa)* sono tutti all'aoristo, il che significa che i fatti si sono verificati, senza che se ne possa indicare con precisione, ancor di più di quanto avvenga in genere per le forme verbali greche, la relatività temporale rispetto all'azione delle proposizioni reggenti.

[58] Si osservi la grande efficacia nell'esprimere lo stato di sofferenza della donna grazie alla concomitanza di quattro elementi:

- l'insistenza sulla molteplicità degli interventi subiti e degli attori che li hanno operati (cfr. la ripetizione, chiamata in linguaggio tecnico-stilistico **poliptoto,** *pollà...pollôn).*
- la funzione di **ponte strutturale** tra l'accusativo e il genitivo preposizionale che il participio *pathoûsa,* quindi **l'azione del subire sofferenza**, garantisce;
- l'intensità, da vero e proprio complemento d'agente (cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento,* tr. it., Paideia, Brescia 1982, § 315), espressa dalla locuzione introdotta da *hypò,* la quale è ultimo **sintagma della proposizione**, dunque quello su cui va a concludersi la frase;
- l'assenza di articolo vicino al termine *iatrôn,* fatto che mette in risalto la natura e la qualità di quanto espresso dal sostantivo: sono proprio medici (cfr., in proposito, *Evangelo secondo Marco,* a cura di G. NOLLI, Agenzia Libro Cattolico, Roma 1978, p. 115). Nel giudaismo dell'epoca ellenistica i medici godevano di cattiva reputazione: si vedano, in proposito, 2Cr 16,12; Gb 13,4; Tb 2,10; Sir 10,10; 38,15.

- l'integralità della sua rovina economica a seguito di tali cure inefficaci[59];
- l'assenza di vantaggi a partire da tutti i tentativi fatti[60];
- la negatività complessiva delle sue condizioni.

Quest'ultima proposizione esprime, nella sua nettezza e semplicità la paradossale, pesante ironia della sorte cui è soggetta colei che tanto ha fatto per uscire dalla condizione di oppressione fisica che quotidianamente la vessa[61]. La descrizione delle vicende della donna, apertasi con l'essere della perdita continua di vita, si conclude con la concreta dichiarazione del solo risultato evidente: il venire al peggio del suo stato[62].

4.3.2. Il contatto che fa tornare a vivere (vv.27-29)

Il centro della scena narrativa è ancora la protagonista femminile: il solo sentir parlare di Gesù pare offrire qualche speranza di uscire dalla logica drammatica cui ella era assoggettata[63].

Questa percezione è la causa diretta del movimento seguente e dell'azione, tanto fuggevole e "furtiva" con cui la donna tocca la veste di colui che era l'obiettivo della sua attenzione. Un'azione certamente rapida, che non vuole dare nell'occhio:

---

[59] Non a caso l'ultimo elemento di questa proposizione è l'indefinito *pánta* che è successivo, non precedente alla locuzione sostantivante *tà par'autês* (lett. = le cose da parte di lei): è proprio **l'insieme globale di tutte le risorse derivanti** dalla donna ad essere state messe in gioco da lei e la posizione di *pánta* al termine della frase rafforza, mi pare, quest'interpretazione.

[60] Il già citato participio *ôpheleth*éisa (lett.= non essendo stata avvantaggiata) è, a differenza di tutti gli altri, che sono aoristi attivi, una forma **passiva** di significato **attivo**, fatto che, comunque, sottolinea il coinvolgimento del soggetto dell'azione espressa dal verbo: la nullità di tutto quanto è stato fatto per arrivare alla guarigione **ricade particolarmente su colei** che aveva promosso tutto ciò per risanarsi.

[61] Si trattava probabilmente di una grave forma di metrorragia, forse cronica, nota anche ai grandi medici dell'antichità Ippocrate e Galeno (cfr., ad es., R. PESCH, *Il vangelo di Marco,* tr. it., I, Paideia, Brescia 1980, p. 476; P. GRELOT, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur,* I, Cerf, Paris 1997, p. 251). Nelle due attestazioni della nostra pericope e nelle due del passo lucano parallelo (8,43-44) si ha, in un certo senso, una sintesi delle accezioni bibliche del termine *hàima.* Infatti il valore del sangue quale segno e simbolo della vita è alla base del terribile "paradosso" che risulta nell'esistenza della donna in oggetto: una sorgente soltanto di sofferenza, estenuazione, quindi drastico peggioramento esistenziale.

[62] Appare significativo che il participio *elthoûsa* sia l'ultima parola della sequenza di subordinate inaugurata dall'altro participio *oûsa:* la circolarità che emerge è una vera e propria **circolarità di dolore**, un "recinto" da cui la donna non è riuscita sinora ad uscire: «la sua malattia avrà espresso con precisione ciò che ella dovette sperimentare da parte dei medici: dare e dare così che essi diventavano sempre più ricchi, mentre lei, al contrario, diventava sempre più povera, sempre più vuota, sempre più sola» (E. DREWERMANN, *Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione,* tr. it., Queriniana, Brescia 1994, pp. 156-157).

[63] «Che cosa ci vuole per incontrarsi con Gesù? Innanzitutto è necessario *aver sentito parlare di lui.* Senza l'annunzio su Gesù è impossibile ogni incontro» (M. GALIZZI, *Vangelo secondo Marco,* ElleDiCi, Leumann (TO) 1993, p. 102).

avviene **da dietro**[64], in un ambiente occupato da tanta gente[65], dunque ideale per non apparire[66].

E il non apparire è importante per lei, che sa di tentare una trasgressione azzardata, qualcosa di blasfemo ed inaudito per la mentalità cultural-religiosa in cui ella era immersa: toccare, nella sua impurità, l'uomo di Dio, tentare di strappargli la guarigione dal proprio male, appropriandosi della sua benedizione all'insaputa di quest'ultimo[67].

Cionondimeno essa è, anzitutto sintatticamente, il perno di tutto quanto il testo ha detto sino a questo punto, quindi l'aspetto più importante[68]. E il fatto che la donna guardasse a quest'opportunità di semplice contatto con Gesù come ad **un'eventualità per lei oggettiva** di salvezza emerge chiaramente dal v.28: in se stessa, a fior di labbra ella andava ripetendo[69] che la condizione di toccare anche soltanto[70] la parte più esterna della figura gesuana le avrebbe dato la guarigione[71].

Nonostante tutte le pesanti disillusioni che ella ha subito sino ad allora, in un lungo arco di tempo, la sua certezza, pronunziata certamente con la cautela di chi ha molto patito, di chi vive una condizione di angosciosa impurità[72], ma con ricorrente

---

[64] L'avverbio *òpisthen,* al di là di qualsiasi possibile ambiguità sintattica, va riferito, vista la sua posizione, al verbo seguente.

[65] La locuzione *en tôi óchloi* indica con nettezza il contesto **indistinto ed avvolgente** in cui, nella linea del precedente v. 24, la scena si svolge e segnatamente l'agire della donna si compie.

[66] «La sofferenza di questa contraddizione è terribile: da un lato dover dire a ciascuno con la parola e con l'atteggiamento: "Non farti troppo vicino, non mi toccare, non farti infettare!", non cessando mai di scansarsi dagli altri, in certo qual modo per rispetto, e, dall'altro lato il desiderio incessante di stare con gli altri e di essere come gli altri» (E. DREWERMANN, *Il Vangelo di Marco,* pp. 155-156).

[67] Cfr. P. SEQUERI, *Il timore di Dio,* pp. 85-86.

[68] *hépsato* è un aoristo indicativo: l'azione espressa è costituzionalmente momentanea, si è verificata **una sola volta**. Ciò è uno degli elementi strutturali del clima di istantaneità in cui l'evento si è verificato.

[69] L'imperfetto *éleghen* esprime qui un'azione iterata, che non ha, però, destinatari espliciti: si tratta di sentimenti interni, non soltanto pensati (cfr. in proposito le cogitazioni degli scribi nella pericope del c. 2), ma espressi senza particolare rilievo esterno (cfr. *Evangelo secondo Marco,* p. 116), ma con rimarchevole nettezza e continuità.

[70] L'intero discorso diretto è all'insegna dell'**eventualità**: nella frase *ΔEan hapsômai kàn tôn imatiôn autou* (lett. = qualora io tocchi anche soltanto le vesti di lui), si noti la congiunzione introduttiva, il relativo congiuntivo del verbo *a\ptesqai* e la struttura "avverbiale" *kàn,* tutti segnali concomitanti di una condizione che acquista progressiva concretezza (cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco,* § 374[8]).

[71] *sôthésomai* è un **futuro passivo**: ciò significa che in questa forma si associano la proiezione eventuale dell'azione e/o condizione espressa, la centralità sottolineata del soggetto su cui si ripercuote l'azione/condizione stessa e l'ultimatività definitiva legata alla posizione della parola nel contesto della frase. Insomma, nel cuore della donna la salvezza, nel quadro di **contatto** delineato è **una sicurezza assoluta del suo avvenire** (cfr. *Evangelo secondo Marco,* p. 116). La donna ha ottenuto un risultato inversamente proporzionale al prezzo pagato: «il "niente" del profitto ottenuto e l'aggravarsi del male contrastano con il "tutto" degli averi spesi. La vita se ne va in due modi: per lo sfinimento delle risorse e per il progredire del male. Ma con Gesù non si tratta di denaro o di una qualsiasi retribuzione. Non ne ha più i mezzi, ma soprattutto questo problema è superato» (J. DELORME, *Il rischio della parola,* pp. 88-89).

[72] Cfr. Lv 15,25-27.

determinazione[73], a partire da una fiducia che va al di là del suo vissuto pregresso[74].

L'effetto immaginato dalla donna ha la sua realizzazione più immediatamente riscontrabile: la fonte del suo dolore cessa di produrne. L'istantaneità puntuativa del fatto è palese e l'evento è sanzionato da due punti di vista:

- quello della percezione di un occhio che è quello della donna, ma può essere anche esterno ad essa[75];
- quello della protagonista, che, del tutto fisicamente, registra **la fine definitiva** delle sue sofferenze, ossia dell'incessante supplizio[76] che l'aveva tormentata così lungamente e dolorosamente.

La locuzione ***éghnô tôi sômati*** può apparire una sorta di ripetizione indebita: che senso ha, potrebbe chiedersi qualcuno, insistere sul fatto che la donna abbia percepito **nel corpo** o **col corpo** l'avvenuta guarigione, visto che già il verbo *gighnôskein,* (da cui deriva l'aoristo III *éghnô* qui riportato) notoriamente esprime un'idea di **conoscenza/riconoscimento** assai ampia, quindi anche fisica globale[77].

La spiegazione può essere semplice: il testo intende sottolineare intensamente il risanamento, ossia con un'intensità paragonabile a quella con cui i vv. 25-26 hanno delineato i termini della sofferenza vissuta. Pertanto risulta del tutto comprensibile che accanto al verbo, già in sé pregnante, abbia un suo preciso valore di supporto lo stesso complemento local-strumentale. Tutto coopera a confermare la concretezza del fatto prodottosi. Il riconoscimento **è avvenuto**: l'aoristo ne ha dato nozione puntuale. Tale riconoscimento è avvenuto **in piena fisicità**. E il discorso non finisce qui. Infatti ***íatai*** (lett. = è stata risanata) è un **perfetto passivo**: dunque massima ricaduta della condizione espressa sul soggetto del verbo e condizione conseguita definitivamente, in quanto l'azione è compiuta e i suoi effetti permangono nel presente.

---

[73] «La donna decide di pensarci lei, dopo che per tanti anni sono stati gli altri a pensare per lei e a decidere al suo posto» (A. PRONZATO, *Un cristiano comincia a leggere il vangelo di Marco,* I, Gribaudi, Torino 1979, p. 301). Il commentatore allude qui alla pratica orientale di chiamare il numero massimo possibile di medici al capezzale di un congiunto malato per dimostrargli affetto e per evidenziare le possibilità finanziarie della famiglia agli occhi degli estranei (*Ivi,* p. 300).

[74] La donna «osa furtivamente questa presa di contatto, che ha l'apparenza di un caso e che dall'esterno non si può assolutamente distinguere da un contatto non intenzionale; e tuttavia in questo unico movimento è contenuta la speranza, la fiducia e il dono di una vita intera» (E. DREWERMANN, *Il Vangelo di Marco,* p. 158).

[75] L'affermazione infatti è una constatazione senza esplicita notazione del percettore, il che lascia aperto il riferimento. In ordine alla puntuatività rapidissima della circostanza, si veda, al di là del consueto avverbio di tempo *euthys*, che qui accelera indubbiamente il ritmo della vicenda, l'aoristo passivo *exeránthe* (lett. = si disseccò, si inaridì), in cui, come si è già detto in alcune note precedenti, la momentaneità istantanea dell'azione è connessa strettamente al coinvolgimento di un soggetto che subisce l'azione. Dunque il fatto tanto atteso è avvenuto: l'emorragia è arrestata!

[76] La patologia da cui era affetta la donna era qualcosa di più di una malattia: era una vera e propria "tirannia" fisica. Non a caso il testo presenta un termine di un campo semantico diverso da quello medico: *mástix* (= lo scudiscio di cuoio con cui, nell'antichità greca e romana, venivano puniti i malfattori) è sineddoche efficacissima nel rendere la portata della terribile oppressione da cui la donna è stata emancipata.

[77] Cfr., ad es., W. SCHOTTROFF, *jd'* , in DTAT, coll. 595-599.

Insomma, la struttura della proposizione ha la sua parola conclusiva nella **guarigione**: «il gesto e la parola interiore che esso traduce conferiscono a Gesù una competenza che sta agli antipodi di quella dei medici. Qui non conta né la qualifica professionale, né il denaro, né il numero degli esperti o la durata delle cure. Mondo dell'impossibile e del gratuito dove la salvezza passa attraverso una relazione unica, personalizzata,...tesa verso il corpo dell'altro»[78].

4.3.3. La consapevolezza individuale porta la vita piena? (vv.30-32)

La concatenazione iniziale delle vicende della donna era certo stringente. Altrettanto, se non di più, vista l'intensità ritmica, è lo sviluppo delle reazioni che ogni singola azione ingenera. Gesù, che - occorre tenerlo presente - è salvezza sin dal suo nome[79], interviene immediatamente e per la prima volta sulla scena. Lo fa a causa di una vera e propria esperienza che ha vissuto personalmente[80]: qualcosa di sé l'aveva abbandonato e questo "qualcosa" è un potere di ordine dinamicizzante, in sé risanante[81]. Il narratore ce lo mostra quasi colto alla sprovvista, ma istantaneamente reattivo, nel cuore di una folla che lo cinge da vicino.

La folla stessa continua ad essere esclusivamente il contesto umano della narrazione. Ed è ad essa in quanto ambiente che lo avvolge che Gesù si rivolge subito, rivolgendo un'insistita domanda[82], frutto della coscienza indiretta di essere stato toccato[83]. Coscienza indiretta perché egli ha sentito soltanto la fuoriuscita da sé di una forza, donde arguisce che qualcuno[84] lo abbia toccato.

---

[78] J. DELORME, *Il rischio della parola,* p. 90.

[79] **Gesù**, in ebraico, **J^{e}hôshu'a**, forma contratta **J^{e}shu'a** (="**Il Signore è salute/salvezza**").

[80] Sia il verbo *epigighnôskein,* che esprime il valore di una conoscenza derivante dall'esperienza, sia lo stato in luogo *en heautôi,* di portata costituzionalmente riflessiva, fondano chiaramente quest'interpretazione.

[81] «L'unico mezzo che può guarire le persone è l'amore - una relazione, completamente indipendente e libera dalle questioni di dignità e di indegnità, di prestazione e di servizio, indipendente perfino anche dalla questione della purezza o della impurità, solo semplicemente una mano che uno può tendere senza essere rifiutato, semplicemente un contatto che non impegna e non esige niente per sé, come se si chiudesse un circuito elettrico attraverso il quale fluisce l'energia della guarigione; ma anche viceversa, poiché nell'altro, in Gesù, si forma qualcosa di simile ad una corrente che va in senso contrario, che riempie il vuoto che questa donna sente in sé» (E. DREWERMANN, *Il Vangelo di Marco,* p. 157).

[82] Questo è il valore - la pittoresca iteratività, appunto - dell'imperfetto *éleghen,* efficace nel rendere la continuità dell'interrogativo gesuano.

[83] Gesù non confonde il contatto, gravoso ed anonimo della gente con quello della donna, pervaso di speranza, che lo tocca nell'intimo: «quando tocco sono anche toccato da ciò che tocco. Se si tratta di una persona, entrambi proviamo il contatto dell'altro. Questo doppio aspetto di attività e passività, sia per lui sia per la donna. Entrambi sono attivi: l'una volontariamente, con il toccare, l'altro involontariamente, a motivo della forza che esce da lui. Sono anche passivi, l'una ricevendo la guarigione, l'altro per essere trascinato in una relazione della quale non è padrone... La forza che passa dall'uno all'altro sfugge loro in eguale misura e apre uno spazio per un *oltre*... Anche se esce da lui, la forza non è sua. È a partire da qui che la relazione diventa dialogica, come se, per stabilirsi a due, dovesse essere aperta a un terzo che rimane fuori dalla scena pur essendo incluso da ciò che li avvicina» (J. DELORME, *Il rischio della parola,* p. 92).

[84] Il pronome *tís* è, infatti, riferibile soltanto ad una persona.

A questo punto entrano in gioco anche i discepoli, "scoccando" una nuova "freccia" della loro "faretra" espressiva in Mc, lo si vede ripetutamente, non particolarmente nutrita (cfr. ad es. 4,35-41). Essi sono, infatti, ironici nei confronti del loro Maestro. Ironici e realisti ad un tempo: invitano cioè Gesù a rendersi conto della situazione in cui si trova e a non pretendere di rilevare quanto la contingenza del momento rende non percepibile, visto che la calca è stringente proprio attorno a lui[85].

Due percezioni sono, quindi, a confronto, ambedue autentiche, che conducono, però, a due esiti differenti. Quella di Gesù che spinge alla ricerca dell'incontro con un essere umano definito, quella dei discepoli che, in nome del contatto più evidente a tutti, invita a desistere. Il Maestro è circondato da una moltitudine di persone, ognuna delle quali potrebbe essere stata la responsabile di questo contatto. Egli, però, cerca oltre.

Nonostante le parole "di buon senso" dei discepoli, Gesù intensifica la sua inchiesta visiva sia in termini di estensione che di coinvolgimento personale[86]: egli vuole vedere **colei** che aveva compiuto quanto lo aveva interessato da vicino. Di rilievo è la scelta dal narratore evangelico di utilizzare il femminile: il testo precedente, infatti, non autorizza assolutamente a pensare che Gesù potesse avere nozione in tal senso. D'altro canto qualsiasi lettore del testo, insieme al narratore, è in condizione di sapere che una donna è responsabile del fatto. E la tradizione testuale non presenta qui corruzione di sorta.

Il testo è questo, fino a prova contraria non ci sono alternative possibili. Ecco, quindi, un invito al lettore a sentirsi particolarmente implicato nella vicenda, soprattutto da questo punto in poi. Proprio da adesso.

4.3.4. Il coraggio della fede (vv. 33-34)

La pacificazione derivante dall'interruzione dell'emorragia non sembra durare. La donna è assalita da due sentimenti, in certo modo complementari: una paura istantanea[87] ed un trepidante, durevole[88] timore ambedue legati al confronto con l'autorevolezza di chi era al centro dell'attenzione di così tante persone. Il suo stato d'animo la potrebbe invitare a restare nell'anonimato.

---

[85] Si noti la posizione del pronome personale *se* nell'economia della proposizione retta dal verbo *blépeis:* è l'ultimo elemento di una frase in cui l'attenzione passa, quasi si trattasse di una ripresa televisiva o cinematografica, dalla folla all'agire della folla stessa (= lo stringere per contatto Gesù) sino all'oggetto di tale agire, ossia Gesù.

[86] Nella sequenza verbale *perieblépeto idéin* (lett.= si guardava intorno per vedere), occorre notare l'approfondimento semantico proprio di *perieblépesthai,* che conserva, in quanto imperfetto, la durativà temporale specifica del già citato *blépeis,* aumenta l'ampiezza della sua azione in quanto preposizionato da perí e accresce l'intensità dell'azione del soggetto, dal momento che è una forma **mediale**.

[87] *phobetheîsa* è un aoristo participio: l'azione espressa non è certo durativa.

[88] *trémousa,* a differenza del participio precedente, è un presente, dunque implica, per quanto attiene allo stato da esso presentato, una durata nel tempo.

Ella, però, ha in sé un movente più forte a uscire dal nascondimento: la coscienza acquisita e sempre viva[89] dell'evento che le aveva restituito, dopo tanto, tanto tempo, una vita senza dolore. E proprio questa consapevolezza del pregresso immediato[90] - che conta più di quanto pesino i dodici anni di sofferenza antecedenti - la spinge a farsi avanti.

Ed è esattamente questo ad avvenire: la donna, con determinazione identica, se non maggiore a quella con cui si era accostata a Gesù per cercare il contatto risanatore[91], decide di presentarsi dinanzi a lui. L'atteggiamento è quello della sottomissione piena, ma senza alcun connotato servile e debole.

E la comunicazione gestuale è coerentemente seguita da una comunicazione verbale di portata simile, se non superiore: non a caso il testo utilizza una locuzione oltremodo ampia. La donna non intende avere più alcuna riserva e reticenza nei confronti di chi le sta di fronte: ella gli presenta **tutta la verità**: «Quello che avviene in quest'istante diventa in lei principio di un nuovo tipo di conoscenza che la fa cadere ai piedi di Gesù e la fa accedere alla parola: "Ella gli disse tutta la verità"...Ciò che salva è il contatto tra la libertà di Dio e quella dell'essere umano, nella trasparenza. Tale è la sua fede, che germina nell'ambito scavato dalla paura»[92].

L'ultima "reazione" della pericope conduce all'acme tutto il processo sviluppatosi, offrendone la sanzione definitiva. Gesù va immediatamente al punto:

- la donna, come il paralitico, è ritornata ad un rapporto pieno con la propria vita, dunque con il datore di essa, che è Padre di tutti: non può che essere **figlia**[93];

---

[89] *eiduîa* è un participio del verbo *oîda,* perfetto logico della radice greca che fa riferimento alla **percezione visiva,** al **vedere**. Pertanto quanto viene espresso è un processo che è anzitutto sensoriale e quindi, in conclusione, cognitivo, i cui esiti sono stabilmente ancorati al presente. La donna è consapevole ora perché ha visto e provato in se stessa (cfr; l'intero v.29) gli effetti di quanto è avvenuto.

[90] Si noti la proposizione relativa *ho ghégonen autêi:* il verbo *ghégonen* (perfetto indicativo) offre un'indicazione circa la collocazione temporale dell'azione che significa (= il fatto che la guarigione fosse ben antecedente rispetto agli eventi in corso - cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco,* § 345), ma certamente offre anche lumi circa la qualità dell'azione stessa: un pregresso compiuto, i cui effetti permangono nel presente. E quanto il "drenaggio" della perdita di sangue pesi sul presente, è ben chiaro...

[91] Il verbo di movimento che qui troviamo è sostanzialmente lo stesso che troviamo in 27b: *élthen,* infatti, è aoristo II attivo di *érchomai,* una delle forme verbali più utilizzate in greco. L'unica differenza è il modo: si tratta, in questo caso di un indicativo. Pure questo però potrebbe essere significativo: là il farsi avanti era circostanziale, anzitutto sintatticamente; qui ha la dignità dell'**azione principale**.

[92] J. RADERMAKERS, *La bonne nouvelle de Jésus,* 2, Institut d'Etudes théologiques, Bruxelles 1974, p. 143; cfr. J. DELORME, *Il rischio della parola,* p. 95; R. PESCH, *Il vangelo di Marco,* p. 481).

[93] Si tratta dell'unica attestazione neo-testamentaria della parola *thygáter* al vocativo (l'altra è Lc 8,48, evidente parallelo del testo marciano) e ciò dà grande importanza al suo utilizzo: «questa parola giunge al termine di un incontro difficile, come al termine di una nascita. Deve essere compresa alla luce del seguito: "La tua fede ti ha salvata". I due termini, *salvare* e *figlia*, parlano di una nuova vita per una donna che andava verso la morte. È diventata "figlia" in forza della sua fede, come il paralitico di Cafarnao (ndr.: Mc 2,5) è diventato "figliolo". Gesù non si appropria né dell'uno né dell'altra: riconosce che un nuovo essere è nato laddove egli discerne la "fede"» (J. DELORME, *Il rischio della parola,* p. 96; cfr. J. GNILKA, *Marco,* tr. it., Cittadella, Assisi 1987, p. 294).

- nulla se non l'affidamento nella parola efficace di Gesù l'aveva spinta a farsi avanti per toccarne le vesti: la **fede** di quel momento, del tutto propria della donna, ha compiuto la guarigione, ha portato la salvezza a lei e gli effetti di questa decisione fiduciosa permangono ancora nel presente della sua vita[94]. Pertanto l'invito accorato di con cui Gesù la congeda non è altro che il segno dell'interesse profondo alla sostanza esistenziale di colei che egli ha cercato di conoscere.

Il coinvolgimento appassionato nella vicenda di questa donna è contenuto interamente in quel binomio di frasi del v. 34 (***va' pure in pace e sii guarita dalla tua dolorosa malattia)*** in cui ogni elemento è fonte di "risanamento" complessivo. Si guardi da vicino il testo. Vi è una serie di elementi di grande intensità espressiva:

- il movimento suscitato dal primo imperativo[95],
- l'obiettivo di questa orientazione esistenziale (= la **pace**, intesa come la sintesi di ogni gioia e benessere possibili[96]);

---

[94] Il verbo che esprime quest'azione salvifica è un perfetto "del tutto" **attivo**: «L'emorroissa sperava di essere "salvata", al passivo, ma Gesù impiega il verbo all'attivo e le parla della sua salvezza come risultato della sua fede. Lei sa "ciò che le è accaduto" passivamente, ma Gesù situa in lei il potere che l'ha salvata. Il paradosso è rappresentato da un potere che consiste nell'impotenza riconosciuta e assunta» (*Ivi,* p. 97).

[95] *hypage* (lett. = procedi, va' avanti) è un presente imperativo: quanto esso esprime è dunque un comando il cui valore è assolutamente durativo, in un presente aperto verso l'avvenire. Consideriamo, inoltre, un altro fatto. Questa parola, attestata 24 volte nel NT (oltre al nostro passo, Mt 4,10; 5,24.41; 8,4.13; 9,6; 16,23; 18,15; 19,21; 20,14; 21,28; Mc 1,44; 2,11; 5,19; 7,29; 8,33; 10,21.52; Gv 4,16; 7,3; 9,7.11; Ap 10,8) compare nella grande maggioranza dei casi sulle labbra di Gesù (l'unica comprensibile eccezione è il passo di Ap), mentre egli esorta i suoi interlocutori a **scelte decisive per la loro esistenza**. Questo vale per tutti i brani marciani: si veda, ad esempio, il significativissimo 10,21 (indirizzandosi all'uomo ricco che desiderava sapere che cosa fare per giungere alla salvezza, Gesù, dopo aver rivolto su di lui uno sguardo pieno di amore, disse: «Una sola cosa ti manca: **va'**, vendi quanto possiedi e dallo ai poveri»). E nella stessa prospettiva sono, sia pure a vari livelli di profondità, alcuni passi giovannei e molti testi matteani. Si vedano, in proposito, a titolo esemplificativo, Gv 9,7 (rivolto all'uomo nato cieco, Gesù dice: «**va'** a lavarti nella piscina di Siloe») e Mt 5,24 (riconciliarsi con il fratello per poter prestare culto autentico a Dio: «**va'** prima e riconciliati con il tuo fratello e, a questo punto, vieni e presenta la tua offerta»). L'invito di Gesù alla donna è, pertanto, da intendere quale un episodio tra i molti dell'attenzione personale del Maestro al cambiamento fondamentale in positivo della vita dell'uomo.

[96] *eis eirénen* è una locuzione estremamente pregnante sotto il profilo sintattico-semantico. Infatti si tratta di un **complemento di fine**, che indica la meta che Gesù augura/propone alla sua interlocutrice. L'espressione è latamente biblica (cfr., ad es., nel testo masoretico e/o nella LXX, Gdc 18,6; 1Sam 1,17; 2Sam 15,9; 1Re 15,9; 2Re 5,19; Ger 14,19) e la parola *eiréne*, esprime il senso del suo "ascendente" semitico ***shalôm***, ossia concomitanza di *pienezza* ed *integrità*, secondo la compresenza delle nozioni di *fortuna* e *benessere,* nel pieno sviluppo della forza di un animo sano - (cfr. G. Gerleman, *shlm,* in DTAT, II, Torino 1982, coll. 833-834). Il sostantivo esprime, quindi, **la totalità di una vita pienamente armonica, ma senza staticità perfezionistiche, dinamica, serena, di alleanza e accesso senza riserve alla gioia piena dell'amore senza tramonto**. In definitiva, quindi, è proprio una salvezza complessiva quella a cui Gesù mobilita ed avvia la donna risanata (cfr. Lc 7,50; 10,5-6; Gv 14,27; 16,33; 20,19.21.26 - E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Marco,* tr. it., Paideia, Brescia 1971, p. 127).

• l'intenso auspicio sul permanere della guarigione fisica da una patologia ancora espressa nei termini del doloroso supplizio[97], tutto converge nel delineare una prospettiva di salvezza "a trecentosessanta gradi", in cui la proiezione verso la felicità globale contiene anche la guarigione fisica, ma non si esaurisce in essa. Gesù mira a togliere alla donna ogni timore e agli astanti ogni dubbio su quello che è più importante: «Gesù ha il coraggio di svelare l'audacia disperata di questa donna davanti agli occhi di tutta la gente. Egli stesso non si vergogna di lei, e non vuole neppure che lei continui a vergognarsi della sua malattia... "Ciò che hai fatto", sembra volerle dire Gesù, "non era una colpa; è un segno della tua fiducia, del fatto che tu, senza domandare né chiedere il permesso, hai fatto e preteso ciò di cui hai bisogno per vivere". Infatti è proprio questo che Dio desidera, e questo egli intende con ***fede:*** **superare l'angoscia e il timore che possono rovinare e distruggere la vita portandola fino alla malattia, ed avere la certezza che Dio vuole che noi viviamo**»[98].

4.4. La pericope e il suo contesto (Mc 5,21-43)

A questo punto è utile e necessario operare dei confronti con l'altro episodio del c. 5 entro il quale la nostra pericope si è svolta, ossia la rivitalizzazione della figlia di Giàiro. Se si fa un confronto tra i due testi citati emergono abbastanza chiaramente alcune analogie ed alcune differenze[99].

• **Identica** è **la dinamica soggetti-eventi**:

A^1 (vv.22-24)	Giàiro ›››	Gesù		
B^1 (vv.25-29)	Donna ›››	Gesù		
B^2 (vv.30-34)		Gesù	›››	Donna
A^2 (vv.35-43)		Gesù	›››	Giàiro

• **Parecchie** sono **le differenze tra le due situazioni**, sotto varie angolature:
- Giàiro è in una posizione sociale eminente, la donna è una sconosciuta;
- l'uno supplica insistentemente Gesù, l'altra lo tocca fuggevolmente da dietro;

---

[97] Il vocabolo è lo stesso del v. 29, ma il suo valore semantico è forse ancor maggiore: è Gesù in persona ad utilizzarlo, non soltanto il narratore! E l'intera ultima frase del versetto ha una sua grande eloquenza. *ísthi hyghiès apò tês mastigós sou:* ecco un essere guariti che è un restare tali in un presente che si dispiega verso l'avvenire, in termini di estrema concretezza, come lascia intendere l'imperativo del verbo *eimí* e il complemento di allontanamento, di **vera e definitiva separazione** che lo segue.

[98] E. DREWERMANN, *Il Vangelo di Marco*, pp. 158-159 (il grassetto è opera mia); cfr. anche R. Pesch, *Il Vangelo di Marco,* pp. 481-482. Riassuntivamente possiamo affermare che i racconti evangelici di salvezza realizzata sono particolarmente focalizzati sulla nascita di una relazione, tra chi desidera, a vario titolo e con diverse profondità interiori, la salvezza e Gesù, legame in cui i due *partners* si riconoscono reciprocamente in rapporto a Dio (cfr. anche J. DELORME, *salut*, col. 688).

[99] Cfr. J. DELORME, *Il rischio della parola,* pp. 82-84.114-115.

- egli parla per la figlia, ella agisce per sé;

- il risveglio della ragazzetta avviene in un quadro taumaturgico configurato, alla presenza di testimoni volutamente scelti *ad hoc,* mentre il risanamento della donna è notato esclusivamente da lei e, indirettamente, da Gesù;

- la fanciulla ritorna alla vita tramite un processo che parte dalla fede di suo padre, la salvezza della donna, invece, dipende dalla sua fede personale;

- la storia della ragazza è narrata dal punto di vista di Giàiro, ma Gesù conduce il proprio agire indipendentemente dall'agire di questo genitore; la vicenda dell'emorroissa viene raccontata a partire dal suo desiderio ed esso doveva quindi esprimersi perché Gesù potesse pronunciarsi.

• Detto tutto questo, per noi, lettrici e lettori, resta piuttosto chiaro che le due storie unite, una inglobata nell'altra, evolvono **dal desiderio di essere soccorsi nel bisogno a una parola che deve essere intesa**. Per questo era necessario che la donna non potesse semplicemente andarsene con quello che desiderava e fosse "costretta" al dialogo, per confrontarsi in verità con l'altro, rappresentato da Gesù, e con il suo desiderio.

Questo racconto non prevede che si tenti di immaginare il seguito della storia della donna rientrata a casa sua o della fanciulla all'interno della propria famiglia. Il racconto attira l'attenzione su Gesù, ma questi la volge altrove. Non chiede a nessuno di fidarsi del suo potere o della sua benevolenza.

Il suo desiderio non è di manifestare la sua potenza contro la morte, ma di introdurre qualcuno nel segreto di una negazione della morte dalla quale egli non trae alcun vantaggio. Gesù non offre una risorsa efficace contro la malattia e la morte. E se viene cercata una salvezza in lui, non si spaccia come colui che può realizzarla. Piuttosto ne parla e si fa portavoce di un mondo paradossale dove l'impotenza della fede vale come potere decisivo e risolutivo contro il dolore e la morte[100].

4.5. Linee di sintesi su Mc 5,25-34

Un frammento di **profonda intimità** si dilata sino ad inglobare un contesto sociale che pare fatto per aiutare la dispersione: ecco quanto si potrebbe dire del quadro narrativo d'insieme di questo brano.

---

[100] Cfr. J. DELORME, *Il rischio della parola,* p. 117. «Questo doppio racconto è, quindi, tutto orientato verso l'attesa del sorgere della fede nel lettore. Il carattere concreto, fisico, dell'azione di Gesù è descritto in modo così realisticamente esplicito, che non possiamo sfuggire a questa domanda: siamo disposti a riconoscere che l'azione di Dio si estende anche al dominio della vita corporale, oppure lo neghiamo? Al tempo stesso, però, viene precisato che la fede è completa solo nell'incontro personale con Gesù, nel "dialogo" con lui, mentre persino l'esperienza di un miracolo che superi ogni possibilità di comprensione non serve ancora a nulla; può soltanto aiutare a comprendere correttamente l'evento» (E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Marco,* p. 129).

La sofferenza drammatica di una donna, toccata da lunghissimo tempo nella sua intimità più profonda, non conduce questa tragica vittima a chiudersi definitivamente in sé perché **sente parlare di Gesù**: sono la proclamazione dell'evangelo e gli eventi che l'accompagnano a costituire, in qualche modo, il catalizzatore del desiderio angosciato di colei che era stanca e prostrata dalle molteplici **cure** subite e cercava **la salvezza**.

La vita di questa donna era stata contrassegnata dalla **difficoltà nelle relazioni umane**, a tutti i livelli di coinvolgimento, dal più estrinseco al più profondo. Ella sa che il proprio dolore globale può finire e, dopo averle tentate tutte, prova la strada che dipende esclusivamente **dal suo affidamento in una parola**. In prima battuta non è Gesù che la cerca; è lei a cercarlo e ad affidarsi. I discepoli nella barca lo conoscevano, eppure sostanzialmente non si sono fidati del sonno del Maestro; questa donna, che quasi non conosceva Gesù, si affida.

Gesù non chiede a nessuno di fidarsi delle sue capacità o della sua benevolenza. Il suo desiderio lo porta a fare la conoscenza di questa donna per riconoscere ciò che è avvenuto per intervento di Qualcuno che è al di là di sé e di lei. Egli si fa portavoce della logica che conduce alla **salvezza**, che significa, anche al di là delle attese dei singoli, raggiungere la **pienezza della vita**.

Gesù non **voleva** da sempre guarire **quella donna**, ma **questo è avvenuto**. Egli, all'inizio, ha subito l'agire altrui, ma si è messo subito in atteggiamento di ricerca, di ascolto. Proprio così. Perché? Perché egli parla di una fede che non è anzitutto un modo di vedere, sapere o capire, ma un modo **di essere aperti**. L'emorroissa, certo, si apre mossa da sconforto e desiderio, per trovare un potere esterno che risolva le sue **gravi difficoltà**. Ciò che conta è allora la fuoriuscita da sé e l'apertura all'altro, tramite **il desiderio e la ricerca**.

Queste due condizioni uniscono i due personaggi principali del brano: infatti entrambi sperimentano questa apertura: lei, quando si scontra con il desiderio e la parola dell'altro, ambedue quando si riconoscono **aperti all'Altro** nell'evento del **loro incontro**[101], incontro in cui i due beneficiari non hanno anzitutto delle prestazioni da scambiarsi, ma dei gesti e delle parole di mutua fiducia, con cui riconoscere che il bene nella loro vita deriva dall'incontro con **il vivere di un Altro**.

Nell'incontro la donna sperimenta che salvezza e guarigione sono strettamente interrelate, se non interdipendenti: la guarigione della donna è divenuta parte di un processo che l'ha costretta a uscire da se stessa molto di più del previsto, ad andare oltre la sua attesa, a fidarsi di Gesù molto al di là di quanto ella aveva preventivato.

È Gesù che le rivela una salvezza che non è soltanto un **problema risolto**, ma **un ritorno alla vita completo**, perché l'esistenza entra in un rapporto che va al di là

---

[101] Cfr. J. DELORME, *Il rischio della parola*, 117-118.

delle attese, esattamente come lo è per Gesù stesso, **toccato** nel suo vivere da colei a cui egli si offre come strumento di **riconciliazione** tra lei e tutto quanto le era da tanto tempo precluso, senza togliere nulla al suo agire per vivere pienamente[102].

Gesù coglie tutte le opportunità che gli esseri umani gli offrono per fare lui stesso da strumento di riconciliazione, senza sostituirsi alla responsabilità dei singoli, siano essi direttamente attivi, come la donna della nostra pericope o il padre di 9,14-29, o condotti da altri a tale scelta di incontro (cfr. il paralitico di Mc 2 o il figlio del brano del c. 9 appena menzionato).

È per questo che guarigione e salvezza sono collegate. Certo: la prima si sperimenta percettivamente, la salvezza tramite la fede è invece **l'oggetto di una parola**. Tutto l'essere, però, è trasformato più profondamente di quanto possa apparire all'esterno. Essere guariti non significa recuperare semplicemente una salute pregressa, pur essenziale per ogni essere umano, soprattutto se lungamente sofferente, come questa donna.

La guarigione è parte di una **salvezza**, dunque **di una vita piena**, di cui Gesù parla con parole e atti e di cui la guarigione stessa diviene il segno duraturo nel corpo[103]. Secondo un **vivere che fa vivere** proprio perché va **al di là del voluto**. Un vivere che è la pace totalmente serena di coloro che sentono se stessi **sostanzialmente bene** perché cooperano al bene degli altri secondo la logica del Dio rivelato da Gesù Cristo[104]. Credono in Dio e agiscono in questa prospettiva[105].

---

[102] «Gesù,... il derubato non si sente tranquillo finché non abbia restituito alla ladra il bottino che quella gli aveva sottratto. E poi non era giusto che la donna se ne andasse convinta unicamente della "potenza" del taumaturgo. Sarebbe stato un mantenerla nell'inganno. Doveva «avvertirla» della potenza che c'era in lei, delle sue possibilità» (A. PRONZATO, *Un cristiano comincia a leggere,* p. 307; cfr. C.E.B. CRANFIELD, *The Gospel according to the Saint Mark,* University Press, Cambridge 1963², p. 185).

[103] Cfr. J. DELORME, *Il rischio della parola,* p. 100.

[104] «Dio potete toccarlo senza chiedere il permesso. Potete osare di contraddire la parola che giudica 'sacro' il vostro male, e sfidare la 'divinità' in nome della quale venite crocifissi. Senza neppure comprendere fino in fondo ciò che faceva, la donna ha rimosso la pietra della secolare esperienza religiosa che istruisce i figli di Adamo, facendo credito a Gesù e al suo modo di dire Dio... E i miracoli, per Gesù, non sono esibizioni di potenza, disponibile in tutte le direzioni. Sono i gesti di liberazione dal male, in cui è *sempre* rappresentato Dio. Chiunque li compia. Per chiunque siano compiuti. Chi insegna agli uomini - "a questi piccoli che credono" - che Dio *si serve* del dolore degli uomini, del sacrificio delle creature, del male che li affligge, per affermare il proprio ordine e il proprio onore, farebbe meglio a legarsi al collo una macina da mulino e a gettarsi in acqua» (P. SEQUERI, *Il timore di Dio,* p. 86).

[105] Cfr. P. GRELOT, *Jésus de Nazareth*, p. 252; Se poi consideriamo l'insieme delle due storie che abbiamo letto e analizzato, possiamo legittimamente dire che «non siamo soddisfatti soltanto noi, al termine di questa giornata. Lo stupore non è esclusivamente nostro. Anche Lui ha buoni motivi per ritenersi soddisfatto. Pure Lui è rimasto piacevolmente sorpreso...Oggi ha fatto una bella raccolta di fede» (A. PRONZATO, *Un cristiano comincia a leggere,* p. 309).

5. LINEE CONCLUSIVE GENERALI

Cambiare se stessi per aspirare sensatamente alla pienezza di sé, ossia alla pienezza della vita vera: questa è la manifestazione del desiderio di salvezza vissuta dalla donna della pericope marciana.

E questa sembra proprio essere - secondo l'itinerario biblico appena percorso - la logica fondamentale con cui l'essere umano deve porsi di fronte all'obiettivo della propria salvezza complessiva, dalla dimensione terrena alla fine della storia del mondo. L'avventura del desiderio della salvezza nella Bibbia sembra essere così articolata:

• vi è un *contesto* preciso ed ineludibile: **la storia della salvezza**, un lungo, esteso, drammatico e gioioso racconto, una narrazione che non è fatta esclusivamente di iniziative divine. Lo si è ben visto: considerare l'opera di Dio indipendentemente dall'accoglienza che l'essere umano le fa sarebbe un'astrazione menzognera. Il racconto della salvezza ci narra in realtà quello che la nostra famiglia umana e in essa ciascuno di noi, ha fatto e continua a fare nel corso di questo dialogo storico con Dio.

È il racconto di un'alleanza, cioè delle peripezie della preparazione e della celebrazione, delle rotture e delle infedeltà, dei pentimenti e dei rinnovamenti ai quali un'alleanza può dare luogo. Questa narrazione è strutturata secondo la doppia dinamica della chiamata e della risposta. Poiché una storia inizia sempre da un incontro: fu dapprima l'incontro del Signore Dio con Abramo e, successivamente, l'incontro di Gesù con i suoi discepoli[106];

• nel tessuto contestuale così dispiegato, ogni donna ed ogni uomo si inseriscono dando il meglio di sé, quando lasciano che il dinamismo dello Spirito di Dio li attraversi[107] nel proporre alla responsabilità di ciascuno di orientare tutte le proprie capacità e risorse verso l'accoglienza di una proposta di vita frutto dell'interdipendenza di due relazioni: quella verticale con Dio esplicitata in quella orizzontale con gli altri esseri umani (Gal 5,6)[108].

---

[106] Cfr. B. SESBOÜÉ, *Les recits du salut,* p. 22.

[107] «Se viviamo in Cristo, facciamo questa esperienza singolare di noi stessi: siamo accetti presso Dio. Siamo buoni, giusti e belli come una nuova creatura nel primo giorno della creazione. Le cose vecchie, cioè questo peso opprimente fatto di ingiustizia e violenza, scivola via da noi come un vecchio mantello. Le cose nuove, cioè la primavera di tutta la creazione, ci hanno già conquistato... L'essere in Cristo e la nuova vita-dallo-Spirito sono due facce della stessa medaglia, ma dicono cose diverse. Che cosa descriviamo con la metafora della rinascita? Si tratta dell'esperienza di una *gioia* traboccante di *vivere.* Chi sperimenta lo Spirito Santo sperimenta l'energia vitale di Dio. Si sente rinato. La luce lo inonda, l'amore lo infiamma, le sue forze sono riempite di nuove energie. La rinascita della vita dalla violenza e dalla colpa, dalle mancanze e dalle trasgressioni della condotta quotidiana e, infine, dall'ombra della morte è un'approvazione incondizionata della vita» (J. MOLTMANN, *Chi è Cristo per noi oggi?,* tr. it., Queriniana, Brescia 1995, pp. 141-143).

[108] Cfr. J.-L. LEUBA, *Dieu est le salut de l'homme,* in Aa.Vv., *Le salut chrétien,* pp. 304-305.

I testi biblici considerati e, segnatamente, quelli neotestamentari hanno mostrato come **l'oggetto del desiderio** che la Parola di Dio prospetta sia proprio questo: una tensione inesausta, che attraversa l'intero esistere umano, verso la realizzazione di un incontro sempre più significativo con l'Altro nella semplicità del quotidiano, incontro che vede la sua realizzazione nell'escatologia, là dove ogni aspirazione parziale arriva al suo compimento: «l'annuncio della salvezza deve indicare dunque la venuta piena del Regno, la vita eterna, che è vita per sempre in Dio, la fine del peccato e del male, la festa escatologica!...Gli uomini, in verità, chiedono a noi cristiani di giustificare la nostra fede soprattutto su questo tema dell'escatologia, mostrando loro la nostra esperienza della fedeltà delle promesse di Dio. Solo se attendiamo il Signore e desideriamo la vita eterna essi potranno interrogarci sulla nostra speranza»[109].

E questo è un messaggio che la Scrittura, in tutta la sua carica umanizzante, mette a disposizione della società contemporanea: «La salvezza secondo Gesù Cristo non è il compimento dei nostri desideri immediati, anche dei più nobili, bensì la gestione della realtà terrena e umana nella nostra condizione contingente di uomini e donne... Questa vita di salvezza portata da Gesù Cristo non è né contro né malgrado la nostra condizione umana, ma nel cuore di questa condizione e dentro questa condizione vissuta e gestita... La salvezza non si sogna, si rivela in una lotta per vivere e in un combattimento per far vivere»[110].

Desiderio di essere salvi significa, quindi, **aspirazione ad essere pienamente umani secondo le linee che sin dalle origini il Creatore ha pensato, dal già e non ancora verso il pieno compimento della storia, nella parusia del Signore**. Il desiderio della salvezza è, pertanto, il ponte decisivo tra la dimensione terrena e quella escatologica della vita umana.

La Scrittura non dice altro che questo e niente meno di questo. E rivolge quest'interpellazione a tutti, al di là di ogni barriera intra ed extra-ecclesiastica, per aiutare a capire quale desiderio inesauribile può essere il motore veramente umano, perché divinamente orientato, della vita.

---

[109] E. BIANCHI, *Come evangelizzare oggi,* Qiqajon, Magnano (BI) 1997, pp. 33-34; cfr. anche H.U. Von BALTHASAR, *Espérer pour tous,* Desclée de Brouwer, Paris 1987, pp. 11-39.

[110] P. MOITEL, *Ce Dieu qui sauve,* p. 231; «Annunciare la salvezza in Cristo - cioè la salvezza totale, definitiva, piena, la vita eterna del Regno, la vita in Dio per sempre - non significa dimenticare l'annuncio della salvezza portatoci dall'evangelo, dal Cristo Signore, *qui e ora,* durante il cammino della nostra vita. Dobbiamo domandarci: quale esperienza di salvezza ci è dato di fare qui e ora, e quindi quale salvezza... possiamo annunciare attraverso l'evangelizzazione agli uomini mentre sono sulla terra?... Oggi più che mai si tratta di imparare e di esercitare la *grammatica umana elementare:* l'essere uomo e donna, l'essere con l'altro, l'amare e l'essere amato... È in questo spazio umano, umanissimo, che occorre trasmettere la buona notizia come proposta di vita; è in questo vissuto umano che l'evangelo può essere visto e colto come *l'esistenza umana buona,* nel senso migliore del termine, l'opera d'arte che esso può realizzare. *Mostrami la tua umanità e io ti dirò chi è il tuo Dio* (Teofilo d'Antiochia)» (E. BIANCHI, *Come evangelizzare oggi,* pp. 35.47-48).

Riassunto. Il desiderio di essere salvati costituisce una prospettiva d'analisi assai interessante nell'ambito di tutto il percorso biblico, dall'Antico al Nuovo Testamento proprio perché coinvolge ed orienta la globalità dell'essere umano di ogni tempo nei rapporti essenziali della sua vita: quello con il Dio di Gesù Cristo giocato nelle relazioni con gli altri esseri umani. In questo contributo si intendono delineare le coordinate del tema da un *corpus* biblico all'altro, stringendo successivamente l'angolo di visuale sul campo neotestamentario evangelico. La lettura esegetica di una pericope marciana (5,25-34) evidenzia chiaramente quanto desiderio di essere salvi significhi aspirare ad essere pienamente umani secondo le linee che sin dalle origini il Creatore ha pensato, istituendo, quotidianamente e in ogni tempo, il ponte decisivo tra la dimensione terrena e quella escatologica della vita umana.

Summary. The desire to be saved constitutes a very interesting perspective of the analysis of the whole Bible from the Old to the New Testament, because it implicates and orients the whole human being of any time in the essential relations of life: the relation to the God of Jesus Christ in the relations with the other human beings. This contribution intends to show the coordinates of the topic from one part of the Bible to the other, concentrating then the view on the Gospels. The exegetical study of a marcan pericope (5,24-34) shows clearly how much desire it means to aspire to be fully human according to the plan which the Creator has designed from the beginning, when he instituted (every day and at every time) the decisive bridge between the terrestrial and the eschatological dimension of human life.

Inhaltsangabe. Der Wunsch, gerettet zu werden, begründet einen hochinteressanten Blickwinkel für die Analyse der ganzen Heiligen Schrift vom Alten bis zum Neuen Testament. Denn es wird einbezogen das ganze menschliche Sein jeder Zeit in seinen wesentlichen Lebensbeziehungen: die Beziehung zum Gott Jesu Christi in den Beziehungen zu den Mitmenschen. Der vorliegende Beitrag will die Linien von einem Teil der Bibel zum anderen ziehen und schließlich den Blick auf die Evangelien lenken. Die Auslegung einer markinischen Perikope (5,25-34) zeigt, wieviel Heilsverlangen es bedeutet, nach vollem Menschsein zu streben gemäß dem Plan, den der Schöpfer von Anfang an vorgesehen hat, indem er (täglich und zu jeder Zeit) die entscheidende Brücke einsetzte zwischen der irdischen und eschatologischen Dimension des menschlichen Lebens.

EREDITÀ MEDIEVALE
Storia della teologia medievale
da Agostino a Erasmo da Rotterdam

a cura

dell'Istituto per la Storia della Teologia Medievale
(Milano)

Direzione
di
INOS BIFFI e COSTANTE MARABELLI

International Adviser Committee

STEPHEN F. BROWN
(Boston College, Chestnut Hill, Ma.)
ALAIN DE LIBERA
(École pratique des Hautes Études, Paris)
JEAN JOLIVET
(École pratique des Hautes Études, Paris)
JAMES MCEVOY
(St. Patrick's College, Maynooth, Ireland)
ANDREAS SPEER
(Thomas-Institut, Köln)
JACQUES VERGER
(École Normale Supérieure, Paris)

LSTeM // Jaca Book

«Eredità Medievale» è un progetto di storia della teologia medievale che intende proporre un completo excursus delle espressioni fondamentali della cultura medievale cristiana. Si tengono presenti, nel corso di cinquanta volumi, maneggevoli e scientificamente attrezzati, gli autori e le loro fonti, le «scuole», le istituzioni, le aree geografiche, gli «incontri» e le opere dell'ingegno umano.

Il desiderio della salvezza in Origene

di Agnell Rickenmann
Facoltà di Teologia, Lugano

Poter dedicare la mia relazione ad uno dei più grandi ricercatori di Dio, cioè Origene, è un grande onore per me. Nello stesso momento è un'occasione per presentare almeno brevemente qualche aspetto dei risultati della mia ricerca triennale su Origene e la sua nozione del "desiderio di Dio". La relazione presente può offrire di conseguenza la visione di nuovi aspetti ancora poco conosciuti nella ricerca su Origene. Questo mio lavoro di dottorato mi ha condotto in un mondo di pensiero più che affascinante, anzi in un mondo di una seducente attualità in alcuni punti[1]. A mio parere siamo solo all' inizio di una grande riscoperta di Origene apperta al mondo cattolico con le ricerche di Hans-Urs von Balthasar e di Henri de Lubac e approfondite dai lavori accurati di Henri Crouzel[2]. Questa relazione si articola in cinque punti.

---

[1] A. Rickenmann, *Sehnsucht nach Gott bei Origenes. Ein Weg zur verborgenen Weisheit des Hohenliedes,* Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1997, Moderatore: Prof. Gilles Pelland, SJ.

[2] Occorre menzionare anche il libro del Gesuita tedesco A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes,* MBTh 22, Münster 1938.

1. Il desiderio della Salvezza in Origene e il desiderio di Dio

Per Origene nel nostro mondo c'è un profondo desiderio di salvezza in tutti gli esseri. Questo fatto è la conseguenza di una radicale autoinsufficenza della creatura, che "post lapsum" ha perso il contatto immediato con il suo Dio che riempiva continuamente la sua povertà con la sua pienezza. Avendo girato le spalle a Dio, la creatura, cioè l'anima che sta in fondo ad ogni creatura animata, questa creatura è decaduta ma ha sempre la possibilità di riorientarsi mediante un desiderio purificato ed orientato rettamente verso la salvezza e la pienezza che si trovano nella meta giusta che è Dio, fonte di ogni pienezza.

Però anche per Origene, questa meta è raggiungibile soltanto attraverso un Dio "esempio" - un Dio, che si è incarnato veramente in Cristo, diventato così *fundamentum, via et praecursor* per far raggiungere all'uomo la *mystica sapientiae* - cioè i misteri della sagezza[3]. Secondo Origene questi *misteri mistici* comprendono, come vedremo, non solo la salvezza dello spirito ma essenzialmente i misteri dell' incarnazione, decantati nel canto d'amore tra il verbo di Dio e l'anima, prefigurati nel Cantico dei Cantici, che è l' intimo cantico sponsale della creatura con il suo creatore. Questo desiderio di salvezza in Origene è dunque il desiderio di Dio.

2. Prospettiva per una ricerca sistematica del desiderio di Dio in Origene

Benché in diversi saggi il tema del desiderio in Origene venga menzionato e sottolineato, come per esempio nel libro classico *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* di Völker o *Eros and Psyche* di Rist, il tema del desiderio di Dio in Origene fino ad oggi non è stato oggetto di grandi ricerche sistematiche. Ragioni decisive di questa assenza possono essere state le difficoltà circa le fonti e i contesti diversi nei quali il tema è coglibile. Tali condizioni di base impediscono uno sguardo rapido e sistematico su di esso. Non è invece per niente sorprendente che "il desiderio di Dio" in Origene trovi il suo culmine precisamente nel suo *Commento sul Cantico.* Nonostante ciò, l'importanza di quest'osservazione non ha trovato finora un esame dettagliato.

La prospettiva di lavoro, cioè trovare un cammino verso la saggezza nascosta del Cantico dei Cantici seguendo meticolosamente lo sviluppo del desiderio di Dio, che parte per così dire dallo stomaco per finire nello spirito e che riconcilia finalmente le due realtà, è una prospettiva nuova e originale derivante dal lavoro che sta dietro

---

[3] Origene, Comm. in Cant., IV, 2, 11 (SC 376, p. 704)

questa relazione. Si mette in evidenza una via teologica della sagezza che non trova il suo compimento nella mera "spiritualizzazione" della realtà come lo pensava ancora Völker.

Il desiderio di Dio trova il suo fine nell' unione dell'anima con il logos o della chiesa con Cristo, accenni al creatore e alla creatura. Ma questa unione per Origene è possibile soltanto, se si accetta l' "assunzione della carne", cioè l' incarnazione del *Logos*. Tale osservazione non rimane senza conseguenze neanche per Origene. L' esame del tema sempre nel Commento al Cantico, tenendo presente l'aiuto metodologico offerto da Origene stesso nel prologo del Commento suddetto, ci guida inoltre verso una prospettiva interessante e nuova nella ricerca attuale su Origene.

In questo aiuto metodologico si trova una osservazione ripetuta spesso nel Commento al Cantico: la vera saggezza è quella salomonica ed è tripartita. Gli studiosi M. Harl e S. Leanza o anche M. Simonetti hanno richiamato l'attenzione sull' importanza della saggezza salomonica tripartita per una sistematica teologica[4]. Questa triplice via di ascesa come la concepisce Origene nei libri salomonici: Proverbi - Ecclesiaste e Cantico dei Cantici segue il modello greco proposto dalla Stoa per raggiungere la conoscenza della realtà: *Ethikè - Physikè e Epoptikè (o Mystikè)*[5].

Perciò si cerca qui di descrivere la via d'accesso mediante uno sguardo idoneo sui testi tramandati, che tenga anche conto, possibilmente, della gamma più vasta di aspetti essenziali che conducono organicamente al livello del Cantico. Ne risulta che il Cantico rappresenta la fine della via della saggezza non solo perché è difficilmente leggibile o interpretabile, ma perché il suo contenuto, che il Commento origeniano cerca di decifrare, è il più segreto, santo e intimo. Questo contenuto diventa leggibile soltanto nel caso, in cui si siano superati i gradini precedenti del sapere teologico-filosofico mediante una coscienza preparata e una condotta di vita adatta.

Il Commento si presenta, di consequenza, come chiave all' "Epoptikè" o "Mystikè", come termine e fine sistematico del lavoro teologico di Origene. Se si vuol evitare la parola problematica di "sistema" o "sistematico" nel contesto della ricerca attuale su Origene, si può almeno dire che il Commento sta comunque al punto che Origene stesso considera il più alto e più santo del suo pensiero. Questa realtà induce ad un modo di parlare "mistico", come direbbe Origene o come diremmo noi oggi, un modo di parlare per immagini, una vera e propria teologia dell' immagine - dell'*eikón*.

---

[4] M. Harl, *Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques,* Berlin 1987, TU 133, pp. 249-269; S. Leanza, *La classificazione dei libri Salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli scrittori medievali,* Augustinianum, Roma 1974, p. 14; Origene, *Commento al Cantico dei Cantici,* a cura di M. Simonetti, 1, Città Nuova, Roma 1976, p. 52.

[5] Cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), a cura di J. v. Arnim, voll. I-IV, Biblioteca Teubneriana, Leipzig 1964².

È una teologia dell' immagine, che tocca con le sue icone archetipiche un livello di pensiero e di sensibilità che sfugge al linguaggio analitico-discorsivo. La natura di un tale livello di linguaggio rinvia inoltre alla necessità di un ordine in questo mondo delle immagini e ad un'istruzione obbligatoria al fine di interpretare corettamente tali immagini ed evitare ogni esegesi arbitraria.

Per risolvere questo problema ermeneutico, dev' essere elaborato dunque un accesso teologico che tenga conto del suggerimento fatto da Origene stesso nel prologo del suo Commento[6]. In altri termini: il pensiero sistematico deve seguire la via salomonica della saggezza, che per Origene nella Bibbia è afferabile nei tre libri salomonici: Proverbi, Ecclesiste e Cantico dei Cantici. Questi tre gradi del sapere e della saggezza che conducono alla perfezione corrispondono, come abbiamo detto, ai termini greci e stoici: "Etica - Fisica - Epottica o Mistica".

Siccome per Origene il Cantico dei Cantici sta alla fine di questo processo di saggezza, che è anche processo teologico e filosofico, un accesso al Cantico e il suo Commento devono considerare necessariamente i due gradini preliminari: "L'etica e la fisica". Per questo compito comprensibilmente vanno tenuti presente soprattutto testi che sono disponibili nell'originale greco o che permettono un confronto maggiore con altri testi e frammenti. Con un tale metodo, che cerca di rendere sicura la base di lavoro, si può offrire la garanzia che il pensiero origeniano a riguardo del desiderio di Dio sia, per quanto possibile, salvaguardato nella sua autenticità.

3. IL DESIDERIO DI DIO NELLE PRINCIPALI OPERE DI ORIGENE

Un primo sguardo al *Commento a Giovanni* offre al lavoro teologico i punti basilari per la comprensione del "desiderio" in Origene. Il desiderio è l'espressione della scelta volontaria e libera dell'uomo di fronte alla sua facoltà di libero arbitrio. Secondo la sua scelta l'uomo diventa - e questo *diventare* è essenziale - figlio del Dio buono o figlio del padre della menzogna. Con il "libero arbitrio" e dunque con la possibilità di *sviluppo* nell'essere umano Origene si oppone radicalmente al determinismo gnostico.

A differenza della concezione gnostica del "desiderio", questa forza dell'anima non è, per Origene, male in sé, ma è essenzialmente "neutra" e dev'essere orientata in una direzione positiva mediante la fede vissuta. Inoltre Origene si serve, in tutte le sue opere, del vocabolario biblico per esprimere il desiderio come realtà aperta a tutti gli sviluppi - e dunque *méson,* mentre la filosofia greca con Aristotele e Platone per esempio proponeva la distinzione tra un desiderio cattivo chiamato sovente *epithymìa*

---

[6] Comm. in Cant. Prol. 3, 1-23 è un capitolo dedicato esclusivamente a questa tematica.

e uno buono, *òrexis* o *póthos*. L'etica per Origene si lega di consequenza alla metafisica teologica della lotta tra bene e male.

Nel *Contra Celsum* Origene si difende magistralmente mettendo in evidenza che la fede cristiana nella risurrezione non è mera proiezione di un desiderio cieco o irrazionale, ma l'espressione più alta di una speranza purificata mediante lo spirito che porta a una conclusione credibile della ricerca personale. Questa speranza non ha a che vedere con i miti ellenici eccetto per la forma metonimica dell' espressione esteriore. Nella discussione con Celso il desiderio purificato per Origene conduce filosoficamente alla capacità di distinzione tra il vero bene e il bene solo apparente.

L'opera origeniana *De principiis* offre la possibilità di analizzare il "desiderio" come forza fondamentale dell'anima. Con questo si chiarifica, che il desiderio dell'essenziale e del vero ha una funzione di deciframento, che lascia presagire il piano divino di salvezza[7]. Partendo dal sensibile e dal corporale il desiderio tende alla realtà dello spirito umano e riunisce così le forze del cuore e della ragione[8]. Riflessione teorica e prassi etica si condizionano perciò a vicenda.

Scrutando gli aspetti spirituali del desiderio nell' *Esegesi origeniana dei Salmi* questa complementarietà si accentua ancora di più. Le omelie sui salmi e il *Frammento sul salmo 77* descrivono il cammino del popolo d'Israele come "typos" del cammino che deve fare ogni uomo nel deserto della sua vita[9]. Intanto questo deserto è il luogo della liberazione dai legami con la realtà effimera della materia. In questo senso la "fisica" per Origene significa il saper dare a tale realtà materiale il posto che gli conviene nella realtà dell' essere in sé. Cioè: si deve sapere che la realtà materiale è soltanto realtà provvisoria, caduca e immagine dell' eterno, vero e proprio spirituale e celeste. Perciò dapprima il desiderio si deve orientare al Lógos - Christòs", che apre questo cammino verso l' essenziale e lo spirituale[10].

Diventare il "figlio" di Cristo significa allora seguire la via mistica nella libertà della conoscenza della verità e non nella schiavitù dell' ignoranza e della menzogna. Espressione, o *typos* di questa liberazione sono i *Cantica,* canti di liberazione come vengono cantati spesso nel AT (p. es. dopo il passagio attraverso il Mar Rosso)[11]. Questo livello di liberazione non raggiunge ancora l'effetto salvifico del "Canticum Canticorum", e il canto dei cantici perciò *non è ancora cantato* in esso. L'ultima osservazione implica delle conseguenze di tale portata sistematica che dev'essere presentata nella conclusione di questa relazione.

---

[7] *De Principiis* II,11,4.

[8] Cfr. anche Hom. IV,1 in Ps. 36; Hom. in Jer. XVII,6; *De Principiis,* II,11,5-6.

[9]. Cfr. *Omelie sui salmi,* a cura di E. Prinzivalli, Biblioteca Patristica, vol. 18, Narchini, Firenze 1991 e per il frammento sul salmo 77: J.B. Pitra, *Analecta sacra, spicilegio solesmensi,* vol. III, Venezia 1883, reprint Gregg Press, England 1966, pp. 117-120.

[10] Cfr. Hom. I,4 in Ps. 36 / Hom. IV,1-2 in Ps. 36 / Hom. II,1-2+8+12 in Ps. 38.

[11] Hom. in Ex. VI,1.

4. IL CULMINE DEL DESIDERIO NEL COMMENTO AL CANTICO: LA DRAMMATURGIA DEL DESIDERIO

Qui occorre descrivere il culmine del "desiderio" nel Cantico dei Cantici. Per Origene il Cantico può essere compreso adeguatamente sotto la forma di un dramma[12]. Perciò è anche legittimo, nel contesto del Commento al Cantico, parlare di "drammaturgia del desiderio". Così per Origene i due personaggi principali (lat. *figurae)* del Cantico, "sposo e sposa", che si cantano a vicenda il loro canto nuziale, non sono nient' altro che "Mimesis", imitazione della realtà più profonda, che è il grande *dramma* d'amore tra creatore e creatura. È essenzialmente Canto d'amore tra Logos e anima. Cristo - Lógos chiede in sposa la sua chiesa - anima e la conduce all' unione d'amore. In questa dinamica d'amore si avvera una nuova creazione, che rende la chiesa "kosmos" nel suo orientamento a Cristo[13].

Questo orientamento del desiderio dello sposo svela per la sposa sempre di più i tesori della saggezza e il piano di salvezza dello sposo. Con immagini sempre nuove, che trae dalla poesia del Cantico, Origene descrive il desiderio ardente della sposa, la sua ricerca e il suo incontro finale con lo sposo desiderato. Tutte queste immagini, che formano una vera e propria teologia dell' immagine, non sono che accenni alla missione storica di Cristo e alla sua opera di salvezza. Allusioni esplicite a quest'opera salvifica nella vita concreta e storica di Gesù, che mettono insieme il linguaggio mistico del Commento e la storia concreta, sottolineano questo nesso. Così il desiderio dell' unione, che pure lo sposo prova per la sposa, conduce alla liberazione e alla salvezza.

Varie immagini esprimono *tropikôs* (metonimicamente) il luogo dell'unione come p. es.: "la stanza del re", "il banchetto", "il riposo al petto di Cristo", "la casa del vino" e finalmente il "letto matrimoniale". La via verso questo luogo d'unione conduce di conseguenza attraverso i gradini dell' "Etica" alla "fisica" e da lì alla "Mistica" (Epottica).

Tale "Mistica" però non è più da considerare come esclusivamente "spirituale"; salvezza e risurrezione includono per Origene (per il nesso suddetto) la realtà corporale, ma in una dimensione trasfigurata, che riconcilia l'antagonismo presente tra spirito e materia. È questa una conseguenza dell' esame delle immagini interpretate da Origene nel suo Commento al Canticum Canticorum. Questa è la ragione per cui il contenuto mistico del Cantico dei Cantici significa l'accesso al "sanctum sanctorum" - cioè l'incarnazione, e non solo al *sanctum,* che significa la liberazione da concezioni matarialistiche della realtà salvifica stessa[14], come per esempio nei miti

---

[12] Comm. in Cant. Prol. 1,1 etc., sottolineato moltissime volte da Origene.

[13] Cfr. J. Losada, *La iglesia kosmos en Origenes. Aportacion al estudio de la ecclesiologia de Origenes,* cap. VIII, Madrid 1969.

[14] Cfr. Origene si oppone spesso esplicitamente contro una tale concezione: p. es. *Disputa con Eraclide,* 12,15-14,20.

degli dei greci. Le immagini, essendo state imprigionate nel mondo materiale (un'idea in sé assai platonica), mediante l'*opus salvificum* del Cristo diventano trasparenti alla realtà spirituale. Lo spirituale però da parte sua include la realtà materiale, come per esempio un testo scritto ha bisogno delle lettere, come elementi, per trasmettere il messaggio scritto. Perciò la realtà materiale è oggetto essenziale della salvezza. Per questo il *Canticum Canticorum* merita il suo nome *Canto dei Cantici* tanto più che inneggia non solo a una liberazione terrestre, ma a quella definitiva e salvifica.

5. Conseguenze teologiche e sistematiche

Il punto più affascinante nell'affrontare il tema del "Desiderium Dei" in Origene può essere visto nelle conseguenze che si aprono dopo aver seguito pazientemente i suoi testi. La conclusione della ricerca teologica può combinare i fili essenziali del tessuto teologico come dopo una ricerca indiziaria. Cominciando con l'*elementum* (in greco: *stoichéion)* e con il suo significato doppio a livello materiale e spirituale (per cui si attira l'attenzione sul processo d'apprendimento), passando all' antropologia e alla forma di dramma del Cantico si deve concludere con l'apertura potenziale della materia allo spirito. Questo *elementum* e la sua apertura per lo spirituale diventa quasi strumento per decifrare le immagini del Cantico e soprattutto il loro significato "nascosto".

Qui occorre fare il passo dal Canto semplice, o *cantico di liberazione* al *Cantico dei Cantici,* che per Origene vuol essere visto insieme al «Santo dei Santi»[15]. *Canticum Canticorum* e *Sanctum Sanctorum* dunque devono essere intesi in un rapporto di reciprocità. Ciò significa, che accanto alla via anabatica verso la perfezione dell'uomo, che "misticamente" ("mistico" nel senso origeniano) viene espresso con *sanctum* o *canticum* (della liberazione), la via catabatica del "Dio incarnato" nel lógos[16] è indispensabile ed essenziale per la salvezza dell' uomo[17].

In questo *Cantico dei Cantici* si riaccende il canto d'amore tra creatore e creatura interrotto del peccato. Tale cantico però include un'efficacia liberatrice e salvifica, che precisamente **non** è limitata alla realtà spirituale ma esprime anche la salvezza della corporalità in quanto *elementum* trasparente al senso spirituale[18]. Come *elementum* materiale dev'essere trasfigurato[19], così come nella grammatica

---

[15] Comm. in Cant. Prol. 4,14+28.
[16] Fragm. Comm. in Cant. PG 13, 204D-205A (Procopio).
[17] Hom. in Ex. VI,12.
[18] Cfr. *Philocalia,* 23,20 (SC 226, p. 200/202); Comm. in Matth. XVII,7.
[19] Hom. in Lev. I,4.

l'*elementum,* cioè la lettera, manifesta il suo senso soltanto, quando viene letta insieme alle altre lettere come parola e finalmente come frase che trasmette il suo significato[20]. Questo processo di congiunzione o connessione è l'opera salvifica del Cristo, Lógos incarnato, che da sommo sacerdote nel *sanctum sanctorum* offre se stesso come sacerdote e vittima per la salvezza degli uomini[21].

Con l'immagine del velo che nasconde l'entrata al Santo dei Santi e nasconde dunque anche l'opera salvifica compiuta al suo interno Origene esprime la realtà ancora quasi incomprensibile per l'uomo, che quest'opera include salvando integralmente spirito, anima e corpo[22]. Perciò l'efficacia soteriologica, che parte dal *Canticum Canticorum,* e dunque anche dal desiderio di Dio che esprime, ha come fine intimo la salvezza integrale di materia e spirito. La saggezza salvifica, nascosta così nel *Cantico dei Cantici,* si svela sempre di più mediante il desiderio rettamente orientato finché nel compimento escatologico dell' uomo cadranno gli ultimi *velamina.* Per arrivare a questa meta, ci vuole per l'uomo una purificazione sempre più profonda. Questa offerta di salvezza è la conseguenza che sta alla fine di una via del "desiderio di Dio", una via che consiste nella ricerca che anela a Dio.

---

[20] Comm. in Matth. XVII,7.
[21] Cfr. Hom. in Ex. VI,1 confermato anche in Comm. in Joh. I, 277-278 (SC 120, p. 198).
[22] Cfr. Hom. in Ex. IX,1-4; Hom. in Lev. II,3.

Riassunto. Il desiderio di salvezza in Origene si articola come desiderio di Dio, descritto con preferenza nel commento sul Cantico dei Cantici. Il teologo alessandrino propone una ascesa triplice verso Dio, passando tramite l'"etica" (con il libero arbitrio) e la "fisica" (il mondo materiale" alla "mistica" (l'unione con Dio). L'incontro fra l'ascesa della creatura e la discesa di Dio si mostra nel Cantico dei Cantici come amore fra anima e Verbo, fra Chiesa e Cristo. Il compimento della salvezza integrerà anche la dimensione corporale, benché quest'ultima raggiungerà un livello superiore.

Summary. The desire for salvation in Origen shows itsels as desire of God, described with preference in the comment on the Song of Songs. The alexandrian theologian proposes a threefold ascent to God, passing from "ethics" (with free will) and "physics" (the material world) to "mystics" (the union with God). The encounter between the ascent of creature and the descent of God shows itself in the Song of Songs as love between the soul and the Word, between the Church and Christ. The fulfillment of salvation will integrate also the corporal dimension, but on a higher level.

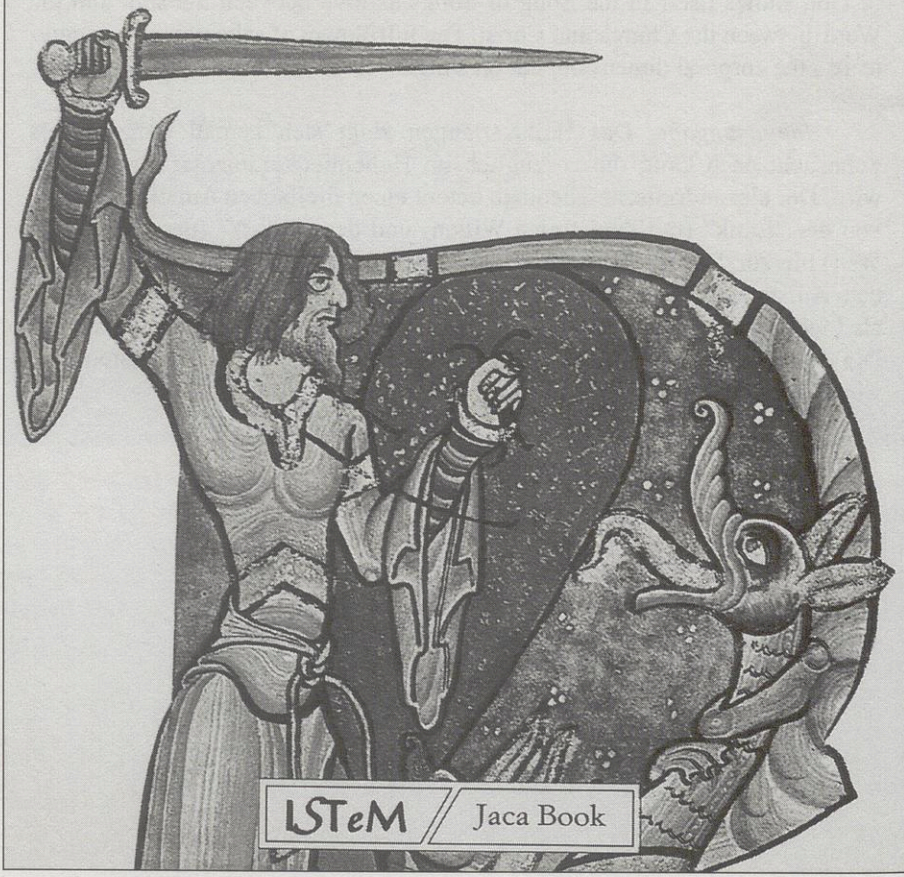
Inhaltsangabe. Das Heilsverlangen zeigt sich gemäß Origenes als Sehnsucht nach Gott, die vorzüglich im Hohenliedkommentar beschrieben wird. Der alexandrinische Theologe betont einen dreifachen Aufstieg zu Gott: von der "Ethik" (mit dem freien Willen) und der "Physik" (der materiellen Welt) hin zur "Mystik" (der Vereinigung mit Gott). Die Begegnung zwischen dem Aufstieg des Geschöpfes und dem Abstieg Gottes zeigt sich im Hohenlied als Liebe zwischen Seele und göttlichem Wort, zwischen Kirche und Christus. Die Vollendung des Heiles bezieht auch die materielle Dimension ein, wenngleich auf einer höheren Ebene.

CLAUDIO STERCAL

BERNARDO DI CLAIRVAUX

Intelligenza e amore

EREDITÀ MEDIEVALE



LSTeM / Jaca Book

La salvezza del desiderio nei Padri cappadoci

Manfred Hauke,
Facoltà di Teologia, Lugano

1. L'azione dei Padri cappadoci nel suo contesto storico e teologico [1]

I Padri cappadoci costituiscono una tappa importante del pensiero patristico. Si tratta di tre grandi personaggi: Basilio (ca. 330-379), il suo amico Gregorio di Nazianzo (ca. 329-390) e il fratello minore di Basilio, Gregorio di Nissa (ca. 335-395). Vivono nel sec. IV, in un tempo in cui il cristianesimo è diventato l'elemento dominante dell'impero romano. D'altra parte è ancora vivo il paganesimo: lo mostra politicamente il tentativo fallito di un suo ripristino da parte di Giuliano l'Apostata.

---

[1] Una notevole sintesi del lavoro teologico dei cappadoci si trova ancora in K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen/Leipzig 1904; reprint Darmstadt 1969. Per un primo approccio: , J.H. SRAWLEY, *Cappadocian Theology*: in *Encyclopaedia of religion and ethics*, 3 (1910) 212-217; G. KRETSCHMAR, *Die Theologie der Kappadokier und die asketischen Bewegungen in Kleinasien im 4. Jahrhundert*, in P. HAUPTMANN (ed.), *Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten: Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Festschrift F. v. Lilienfeld*, Göttingen 1982, pp. 102-133.

Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo studiavano la filosofia ad Atene, e cercavano in seguito d'integrare in modo critico nella presentazione della fede la loro intima conoscenza del pensiero ellenico. Vediamo qui un incontro fra filosofia pagana e teologia cristiana. Per descrivere il compito del cristiano di fronte al pensiero pagano, Basilio usa l'immagine delle api: per ottenere il miele, non vanno verso tutti i fiori; non vogliono portare via questi fiori interamente, ma raccolgono soltanto quanto possono usare e lasciano indietro il resto[2].

Quest'immagine è significativa per un certo ecletticismo filosofico, anche se la corrente principale è la filosofia platonica. Gregorio di Nazianzo, ad esempio, chiama Platone (malgrado qualche forte critica) "il più sapiente di tutti gli uomini" (prima di Cristo)[3].

L'attenzione teologica dei Padri cappadoci si dirige con forza verso i temi combattuti del tempo: la divinità di Gesù Cristo, definita dal concilio di Nicea (325), ma ancora contestata dagli ariani; negli anni prima del concilio di Costantinopoli (381) la difesa della divinità dello Spirito Santo. Questa battaglia per la vera fede si unisce ad una forte ispirazione spirituale, legata al movimento monastico. Il *Grande Asketikon* di san Basilio è decisivo ancora oggi per il monachesimo orientale. È notevole anche l'impegno caritativo del vescovo di Cesarea. Poi troviamo nei cappadoci un forte impegno pastorale che si riscontra in un gran numero di omelie.

Il personaggio più importante nel preparare l'opera teologica dei Padri cappadoci è senza dubbio Origene. Basilio e Gregorio di Nazianzo hanno raccolto un'antologia dagli scritti di Origene (la *Filokalia*[4]), e l'influsso del teologo alessandrino si fa vedere in tanti modi. Si tratta, tuttavia, di una ricezione critica. I cappadoci rifiutano soprattutto la teoria della preesistenza delle anime[5]. Basilio respinge fortemente anche l'apocatasi, mentre il suo fratello minore sostiene proprio questa tesi e anche Gregorio Nazianzo simpatizza con essa[6].

Il personaggio dominante fra i cappadoci è Basilio, venerato come maestro sia dal suo amico che dal suo fratello. Tuttavia siamo di fronte a caratteri abbastanza diversi: Basilio è l'uomo della prassi pastorale, in Gregorio di Nazianzo troviamo un grande talento poetico e Gregorio di Nissa ha il pensiero più sistematico. I cappadoci non costituiscono un blocco monolitico. Gregorio di Nissa, ad esempio, adopera molto il metodo allegorico nell'esegesi, pur amato da Origene, mentre Basilio preferisce l'interpretazione letterale, trovandosi così molto vicino alla scuola antiochena[7].

---

[2] *De legendis gentilium libris,* 3 (PG 31,569).

[3] *Carmina,* I,2,10, vv. 306s (PG 37,702 A). Vedi anche C. MORESCHINI, *Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno,* in "Annali della scuola normale superiore di Pisa: Lettere, storia e filosofia" 4,4 (1974), 1347-1392; M. HAUKE *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus - Origenes -Kappadozier,* Paderborn 1993, p. 506.

[4] SC 226; 302. Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 445.

[5] Cfr. *Ivi,* pp. 485.556.661.

[6] Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 534.

[7] M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica,* Studia ephemerides "Augustinianum" 23, Roma 1985, passim.

2. ACCENNI PRELIMINARI SULLO SCOPO DELLA RICERCA

2.1. Il concetto del desiderio

Se mettiamo in relazione le voci "desiderio" e "salvezza", dobbiamo dapprima essere coscienti che tale legame non viene ancora elaborato sistematicamente. Tuttavia abbiamo a disposizione tanti elementi che permettono una certa sintesi del pensiero sulla "salvezza del desiderio", come è intitolata questa relazione. Avendo studiato il concetto del "desiderio" in Origene, maestro dei cappadoci, viene adesso presentato soprattutto il concetto della salvezza.

Ma prima di trattare direttamente dei cappadoci, è utile guardare il contesto filosofico e teologico. Con il termine "desiderio"[8] intendo l'appetito verso un bene; questo appetito può essere esplicito oppure implicito, se si tratta di un bisogno. Poi dobbiamo tener presente la differenza fra l'appetito della volontà spirituale e quello sensitivo.

Questa distinzione fra appetito razionale e sensuale, però, fa già qualche problema di fronte al mondo filosofico antico[9]. In Platone è tipica la tricotomia psicologica con l'intelletto (il *nous)* e le due passioni fondamentali, la concupiscenza *(epithymìa)* e l'ira *(orgé).* Secondo Albrecht Dihle, autore di lavori specializzati sul concetto della "volontà" nel mondo antico, la lingua greca non possedeva nessuna parola per distinguere la volontà sia dalla conoscenza, che dalle passioni sensitive. Sempre viene implicato nel termine l'intelletto, come in proaíresis che designa la scelta dell'intelletto fra diversi scopi. Oppure si parla di impegni presi da una passione emotiva. Manca il rinvio distinto all'impulso volitivo[10]. È abbastanza tipico per il pensiero greco il paradosso socratico che nessuno agisce in modo cattivo volontariamente[11]. Questo approccio viene corretto da Aristotele che determina la virtù come *héxis*, come disposizione dell'anima, distinguendola dalla semplice conoscenza, dalla *epistéme*[12]. Ma anche in Aristotele la terminologia non distingue chiaramente la volontà dall'intelletto.

Questa distinzione si trova (sempre secondo Dihle) nella giurisprudenza romana, adoperando il termine *voluntas*[13]. Sarà Agostino ad accogliere le implicazioni filosofiche del termine, descrivendo il contenuto della fede cristiana nel campo antropologico. Con il suo lavoro si definisce un fatto implicito già nella Sacra Scrittura.

---

[8] Cfr. i vari dizionari, p. es. P. ENGELHARDT, *Desiderium naturale,* in *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 2 (1972), 118-130.

[9] Per il seguente, cfr. A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985; A. SOLIGNAC, *Volonté,* in *Dictionnaire de Spiritualité,* 16 (1994), 1220-1248, qui 1220-32.

[10] A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike,* pp. 31ss.

[11] Cfr. *Ivi,* p. 43.

[12] Cfr. *Etica Nicomachea,* 1103 a, 144ss: A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike,* p. 67.

[13] Cfr. *Ivi,* p. 161.

Perché la realtà della volontà appare più chiara nella rivelazione biblica che nel paganesimo greco: Dio interviene nella storia e si rivolge all'uomo, chiedendo la sua risposta. L'uomo deve decidersi in favore o contro il comando divino, e con questa situazione nuova riceve un nuovo profilo la volontà, anche se manca ancora la terminologia riflessa [14]. Lo stesso fatto viene ribadito già da Johann Auer: l'impulso per la sottolineatura del momento volitivo di fronte al momento conoscitivo sembra venire dalla rivelazione giudeo-cristiana che spiega il mondo in riferimento al potere e all'amore di Dio e che orienta la volontà umana verso quella divina [15].

Non è nella mia intenzione trattare ora più profondamente il concetto del desiderio, né per l'ellenismo pagano né per i Padri cappadoci. Per un tale lavoro - in parte ancora da fare [16] - bisognerebbe analizzare parecchi termini, come *órexis* (usato da Aristotele e tradotto in latino soprattutto con *desiderium), bóulesis* (che, secondo Cicerone, corrisponde a *voluntas), autexoúsion, proaíresis, tà eph'hemîn, thélema, thélesis, éphesis* ecc. Nella patristica greca, la terminologia si concretizza nella controversia sul monoteletismo, soprattutto in Massimo il Confessore [17].

In ogni caso sembra importante fare attenzione alla relazione fra conoscenza e volontà, quando diamo uno sguardo alla teologia dei cappadoci. È presente un concetto distinto di volontà?

2.2. Il significato di "salvezza"

Sul concetto della volontà torneremo alla fine. Presento prima una panoramica sulla "salvezza", cominciando con un accenno terminologico. "Salvezza" può significare l'integrità naturale dell'uomo, la salvazione dal peccato con la ricezione della grazia e la felicità definitiva nella vicinanza di Dio [18]. "Salvezza", insomma, riguarda la ricezione dei beni dall'evento salvifico in Gesù Cristo. Questi beni riassumono tutto ciò che può essere inteso come "salvezza".

---

[14] Cfr. *Ivi,* pp. 79-109.

[15] J. AUER, *Voluntarismus,* in *Lexikon für Theologie und Kirche*^{2}, 10 (1965), 870-872.

[16] Vedi, però, la bibliografia nei saggi di ENGELHARDT, DIHLE e SOLIGNAC appena citati.

[17] Cfr. A. SICLARI, *Volontà e scelta in Massimo il Confessore e in Gregorio di Nissa,*Parma 1984; J. A. FARRELL, *Free Choice in St. Maximus the Confessor,* South Canaan/PA 1989. È significativa la distinzione fra *thélesis* (tendenza naturale della volontà) e *boúlesis* (la volontà riflettuta che è in grado di opporsi alla tendenza naturale); troviamo questa differenziazione sotto l'influsso di Massimo in Giovanni Damasceno che, a sua volta, suscita la differenza corrispondente fra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* in Tommaso, *Summa Theologiae,* III q. 18 a. 5-6. Cfr. A. KALLIS, *Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos,* tesi dattiloscritta, Naussa 1965.

[18] Si veda, p. es., M. SEILS, *Heil und Erlösung IV. Dogmatisch,*in *Theologische Realenzyklopädie,* 14 (1985), 622-637, qui 622-624. Sulla soteriologia patristica cfr., come primo approccio, B. STUDER, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik,*Freiburg i. Br. 1978; ID., *Soteriologia,* in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane,* II, Casale Monferrato 1983, 3255-3261.

Per una ricerca sul contenuto della "salvezza" bisogna tener presente tutto ciò che viene descritto in riguardo con termini assai diversi, come vedremo in seguito. Il vocabolo più vicino alla parola italiana "salvezza" (o *salus* in latino) è *soteria* che compare fra l'altro nel simbolo di Nicea, ripreso e amplificato nel simbolo nicenocostantinopolitano, quindi in un documento contemporaneo dei Padri cappadoci: *«tòn d'hemâs toùs anthrópous kaì dià tèn hemetéran soterían katelthónta ek tôn ouranôn, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis»* [19].

3. La descrizione della salvezza

3.1. Il bene - guadagno della volontà e dono divino

Come spunto sistematico riguardo alla salvezza possiamo prendere la definizione dell'*agathón*, di ciò che è "buono". I cappadoci presuppongono qui la preparazione di Origene. Il teologo alessandrino, a sua volta, si trova di fronte a due teorie filosofiche sul "bene": per la corrente stoica (che integra anche l'eredità platonica) è "buona" solo la virtù, mentre il vizio è "cattivo" e l'ambiente corporale è "indifferente" *(adiáphoron);* gli aderenti di Aristotele invece inseriscono anche la materia nell'ambito del bene: differenziano fra beni dell'anima, del corpo e del possesso esteriore [20]. Se confrontiamo queste teorie con la visione biblica sulla creazione (Tutto ciò che Dio ha creato è buono), non sembra adeguato parlare di beni "indifferenti", anche se l'ultimo valore delle realtà materiali dipende da come vengono usate dal libero arbitrio.

Origene però, come già Clemente d'Alessandria, accoglie la proposta stoica e rifiuta espressamente la teoria aristotelica. Si lascia guidare dalla decisione di far dipendere il "bene" nel senso stretto dalla libera volontà: *«en proairetikoîs estin he tôn agathôn physis»* [21]. Agostino, in Occidente, metterà un accento diverso: tutte le realtà mondiali sono dei beni reali, anche se dispongono di un valore diverso [22].

Origene invece favorisce la definizione stoica del bene. Ma allo stesso momento oltrepassa l'etica antica (sia stoica che aristotelica) e raggiunge la dimensione nuova della grazia. Si spiega in questo modo: «Deve esistere un bene al di fuori della nostra libera volontà, la forza del Signore la quale si interessa del costruire del

---

[19] H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum,* a cura di P. HÜNERMANN, tr. it., Bologna 1996², n. 150.

[20] Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 337.

[21] *Philocalia,* 26,2 (SC 226,336,14).

[22] M. WACHT, *Güterlehre,* in *Reallexikon für Antike und Christentum* 13 (1986), 59-150, qui 138-145, con riferimento a AGOSTINO, *Sermones,* 50,3,5; ID., *De civitate Dei,* XXII,24-25.

costruttore e costruisce insieme a colui che non è in grado di compiere la costruzione». Per questo «il bene della natura razionale è una mescolanza fra la sua libera volontà e la forza divina»[23].

Il bene viene quindi attribuito alla volontà del creato e alla forza divina che la sostiene. In questo senso si spiega poi Basilio: "buono" nel senso proprio è ciò che viene acquisito dal libero arbitrio oppure donato all'anima da Dio[24]. Oppure, nel senso più concreto: l'"ottimo bene" del paradiso consiste «nel contatto con Dio e nell'unione con Lui nell'amore»[25]. Gregorio di Nissa in fine indica una vera e propria definizione della beatitudine: «La beatitudine *(makariótes)* è, a mio avviso, la quintessenza di ogni bene, in cui è anche incluso il compimento di ogni buon desiderio»[26].

3. 2. Il termine centrale della "vita"

Il termine più amato nei cappadoci per descrivere i beni della salvezza è "vita" *(zoé)*. La vera vita, già per Origene, è il contatto interiore con Dio. Commentando l'affermazione giovannea «Io sono la vita», dice: «Nessuno di coloro che vivono fuori della fede in Cristo, vive; tutti sono morti quelli che non vivono per Dio»[27]. Di fronte a questa vera vita, la vita del corpo è "indifferente"[28].

Partendo da questo sfondo, Gregorio di Nissa parla della "vita doppia": la vita del corpo e "il vestito dell'immortalità" che porta con sé la libertà dal peccato[29]. La vita arriva all'umanità caduta come forza che salva, come salvezza *(sotería)*. Gregorio di Nazianzo descrive la "morte abituale" (quella del corpo) e la "morte dell'anima" (cioè la privazione della vita divina). Per questo duplice pericolo Gesù porta una «doppia salvezza» *(diplè sotería)*[30].

Il bisogno della salvezza vale per tutti, perché come conseguenza del peccato di Adamo l'umanità intera si trova in balia della morte. Origene deduce dalla Sacra Scrittura una morte duplice: la necessità della morte corporale e la privazione *(stéresis)* della vita divina. La morte biologica è quasi l'"ombra" della "morte dell'anima", come il teologo chiama la morte spirituale partendo da formulazioni in Ez 18,4.20. Quella privazione della vita divina viene attribuita ad ogni uomo fin dalla nascita, sia a causa del proprio peccato nella preesistenza, sia a motivo del peccato di Adamo.

---

[23] *Philocalia,* 26,7 (Sources chrétiennes 226,258,16-26).

[24] Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 452 (Basilio); p. 524, nota 211 (Gregorio di Nazianzo); pp. 598-599 (Gregorio di Nissa).

[25] Basilio, *De malo,* 6 (PG 31,344 B).

[26] *De beatitudinibus,* 1 (PG 44,1196 D). Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* pp. 599-600.

[27] *In Ioannem,* II,16,115 (GCS 10,73,14-17).

[28] Cfr. H. CROUZEL, *Origène,*Paris 1985, p. 173; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* pp. 337-338.

[29] Cfr. *Refutatio confessionis Eunomii* (ed. Jaeger, II,385-386).

[30] *Carmina,* II,1,11,v. 198.207 (PG 37,1043-1044); cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 535.

Il progenitore è causa della morte spirituale attraverso il suo esempio, ma anche attraverso la generazione. Per rimediare a questa duplice ferita, occorrono la predicazione della Parola e la nuova nascita nel battesimo. Fanno parte della morte accanto alla perdita della vita divina e alla morte corporale anche la tirannia del diavolo e l'essere imprigionato delle anime negli inferi prima dell'arrivo di Cristo[31].

Mentre in Origene sia l'influsso dei progenitori che il comportamento personale (dal peccato nella preesistenza) provocano la mancanza della vita divina alla nascita di ogni uomo, per i teologi cappadoci la morte spirituale all'inizio della vita risale unicamente all'influsso di Adamo. Poi si aggiunge l'influsso dei propri peccati. Quindi tutti hanno bisogno di essere salvati.

3. 3 La salvezza del desiderio nell'essere "ad immagine e somiglianza" di Dio

Finora è stato presentato il concetto duplice della vita, a cui corrisponde la duplicità della morte. Un altro elemento centrale della salvezza concerne l'immagine di Dio nell'uomo. Con questo punto siamo proprio al centro dell'antropologia patristica[32] e anche ad un momento che lega i concetti del desiderio e della salvezza.

I cappadoci accolgono la descrizione di Origene che - a differenza p. es. di Ireneo - limita l'essere creato ad immagine di Dio al solo ambito spirituale. Altrimenti bisognerebbe attribuire a Dio un corpo[33]. Ma soprattutto Gregorio di Nissa cerca di integrare di più la specificità del corpo umano, indicandolo come "immagine dell'immagine", cioè come immagine dell'anima spirituale[34]. Tuttavia sia Origene che i Padri cappadoci collocano l'essere ad immagine di Dio unicamente nell'ambito spirituale che ha come sede l'anima[35].

Come Origene, anche Basilio e Gregorio di Nazianzo differenziano fra due livelli nell'uomo come "immagine di Dio", sviluppando (come già altri teologi fin dal sec. II) la distinzione fra *eikón* e *homoiosis* in Gen 1,26, fra "immagine" e "somiglianza". Ireneo aveva distinto l'"immagine" che rimane anche dopo la caduta primordiale e la "somiglianza" che viene tolta nel peccato e ricuperata nella redenzione[36]. Origene invece considera l'"immagine" come germe che deve maturare nella corrispondenza fra divino sostegno e libertà umana fino al compimento, fino alla "so-

---

[31] M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* pp. 369-376.704.

[32] Cfr. fra l'altro A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles,* Paris 1987.

[33] Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 334.

[34] Cfr. *De opificio hominis,* 12 (PG 44,161 C/D; 164 A/B).

[35] Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* pp. 333-336; 456-458; 517-519; 590-592; 696-697.

[36] Cfr. *Ivi,* pp. 222-226; 241.

miglianza". L'essere ad immagine di Dio appare così come una realtà dinamica che implica sia elementi costanti (come il libero arbitrio) sia elementi che si possono perdere (come la "vera vita" e il dono dello Spirito Santo). L'influsso del peccato porta ad un danno che con preferenza viene descritto come "oscuramento" dell'immagine di Dio [37].

Mentre Basilio e Gregorio di Nazianzo adottano questa concezione, Gregorio di Nissa identifica i termini *eikón* e *homoíosis*. Ma anche lui differenzia fra elementi costanti e perdibili nell'essere ad immagine di Dio, aggiungendo che il peccato "sporca" la bellezza originale del paradiso che viene ricuperata in Cristo [38].

Gregorio di Nissa istituisce un legame esplicito fra "immagine di Dio" e il "bene": essere creato ad immagine di Dio, «significa: fece la natura umana partecipe di ogni bene ... Quindi in noi è l'idea della bellezza, ogni virtù e sapienza e tutto ciò che appartiene alla perfezione» [39].

Il momento stabile nell'immagine di Dio è l'anima razionale che possiede un corpo. Nell'anima razionale si trova il libero arbitrio *(autexoúsion)* che il Nisseno ritiene il bene più bello e prezioso fra i doni che costituiscono l'immagine di Dio in noi [40]. Qui troviamo il centro della realtà del desiderio, per quanto guidato dalla umana libertà.

D'altra parte, il concetto dell'immagine implica anche i doni che oltrepassano la struttura umana. Questo elemento gratuito corrisponde alla vera vita, costituita in Cristo, e al dono dello Spirito Santo. Per indicare la gratuità di questi doni, viene utilizzato fra l'altro il simbolismo del vestito. Gregorio di Nissa, p. es., paragona la dignità paradisiaca dell'uomo con la porpora che circonda l'immagine di Dio [41]. Il battesimo regala di nuovo "il vestito dell'immortalità", donato all'origine nel paradiso [42]. E la «grazia del lavacro battesimale - ribadisce il Nisseno - è superiore alla creazione intera» [43].

Gregorio di Nissa applica anche l'immagine platonica delle "ali" dell'anima [44], indicando con essa il dono dello Spirito Santo. La natura umana è stata creata "alata", ma con la caduta dei progenitori vanno perse le "ali" della forza, della beatitudine, dell'immortalità, della santità e della giustizia [45].

---

[37] Cfr. *Ivi,* pp. 333-336; 366-369.
[38] Cfr. *Ivi,* pp. 631-634.
[39] *De opificio hominis,* 16 (PG 44,184 B).
[40] Cfr. *Oratio catechetica,* 5,9 (ed. Srawley, 26,5-8).
[41] *De opificio hominis,* 4 (PG 44,136 C/D).
[42] Cfr. *De iis qui baptismum differunt* (PG 46,420 C/D).
[43] *In diem luminum* (ed. Jaeger, IX,224,18).
[44] Cfr. *Fedro,* 246c-e.
[45] Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 607.

4. La relazione fra desiderio e salvezza

4.1. Lo strato "platonico" e quello "paolino" nell'orientamento verso la grazia

Com'è la relazione fra il desiderio umano e la salvezza, visto che ambedue i fattori si trovano uniti nel concetto più globale dell'"immagine di Dio"?

Troviamo una frase interessante in Gregorio di Nazianzo: l'anima razionale, identica all'"immagine" (per quanto *eikón),* è stata donata da Dio «in vista della grazia» (*dià tèn chárin)* affinché l'uomo «raggiunga tramite l'inclinazione verso Dio la divinizzazione»[46]. L'uomo, nella sua struttura razionale, è quindi creato affinché possa partecipare alla vita divina, un processo che Gregorio di Nazianzo chiama *théosis,* «divinizzazione»[47], un termine caro ancora oggi alla teologia orientale.

Possiamo aggiungere una formula ancora più breve del Nisseno: «L'uomo è entrato in esistenza affinché possa partecipare ai beni divini»[48]. O espresso con i nostri termini: l'uomo è stato creato con il suo desiderio per poter raggiungere la salvezza.

Nella descrizione del movimento umano verso la salvezza divina troviamo una certa tensione fra l'eredità filosofica, soprattutto platonica, e la rivelazione biblica. Da una parte nel concetto dell'*homoíosis,* del momento dinamico dell'immagine di Dio, viene integrato già fin dall'inizio della patristica un'idea centrale di Platone, formulata in modo esemplare nel *Teeteto:* bisogna guadagnare «per quanto possibile la somiglianza con Dio» *(homoíosis theôi katà tò dunatòn)*[49].

Dall'altra parte è presente la concezione paolina dell'immagine di Dio: l'uomo viene rinnovato secondo il modello di Cristo. «Vi siete ... spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del Creatore. Qui non c'è più Greco o Giudeo, ... ma Cristo è tutto in tutti» (Col 3,9-11). Bisogna «rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera» (Ef 4,24).

Mentre dallo strato platonico viene la tendenza di sottolineare la corrispondenza naturale fra Dio e la sua immagine, fra "sole" e "occhio", dallo sfondo paolino arriva la gratuità del rinnovamento nella grazia, il momento soprannaturale. Troviamo una formulazione equilibrata di queste due tradizioni in due immagini di Gregorio di Nissa: l'uomo è orientato a Dio come l'occhio al sole, ma senza avere alcun diritto di raggiungere lo scopo divino: la visione di Dio è come una roccia inaccessibile che il nostro spirito non può scalare da nessuna parte[50].

---

[46] *Orationes,* 38,11 (= 45,7)(PG 36,324 A; 632 B).

[47] D.F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus,* Cambridge (Mass.) 1979, pp. 171-198.

[48] *Oratio catechetica,* 5,4 (ed. Srawley, 22,13-14).

[49] *Teeteto,* 176a; cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 334.

[50] Cfr. *Oratio catechetica,* 5,4 (ed. Srawley, 22-23); *De beatitudinibus,* 6 (PG 44,1264 C/D).

4.2. Distinzioni fra natura e grazia

La gratuità della salvezza viene difesa già da Origene contro concezioni gnostiche che mettevano la santità all'interno della struttura umana. Ribadisce: «È ovvio che nessuno è attraverso la sua costituzione *(ou dià kataskeuèn)* figlio del diavolo e nessuno è attraverso la creazione *(oudè dià tò outos dedemiourgêstai)* figlio di Dio»[51]. Quindi la santità è ontologicamente un accidente *(accidens)*[52] che Dio dona alla creatura "da fuori" *(extrinsecus)*[53].

Basilio riprende queste distinzioni in un contesto cristologico e pneumatologico, ribadendo la differenza fra Dio e il creato. «Lo Spirito Santo possiede la santità dalla sua natura, non l'ha ricevuta secondo la grazia», come gli angeli[54]. La creazione razionale invece riceve la santificazione *hetérothen,* «da fuori»[55]. L'amore di Dio, donandosi nel battesimo, è «grande e soprannaturale» *(hyperphyés)*[56].

Queste distinzioni già quasi scolastiche fra natura e grazia non vengono, però, ancora applicate sistematicamente all'antropologia. Il concetto della "natura" *(physis)* può avere, come più tardi in Agostino, due sfumature diverse: o indica la struttura umana per quanto tale, l'essenza *(ousía),* o significa l'origine paradisiaca che unisce la struttura creata e il dono della santità[57].

Il carattere gratuito della salvezza si mostra bene in un termine molto caro a Basilio: *oikeíosis,* "familiarità, essere *a casa*". *Oikeíosis* è un termine tecnico della stoa: significa l'istinto di autoconservazione che realizza ciò che è proprio all'uomo; l'uomo compie se stesso. Basilio invece mette questo concetto in un contesto che oltrepassa l'autonomia del soggetto. È la comunità con Dio, ricevuta come dono gratuito dell'amore divino. L'"essere a casa" con Dio *(oikeíosis)* viene usato come sinonimo della figliolanza divina e descritto come dono dello Spirito Santo[58]. È un concetto chiave, opposto alla *allotríosis,* all'"alienazione" da Dio come frutto della caduta originale e dei proprio peccati. In un passo riassuntivo del famoso trattato sullo Spirito Santo Basilio mette in rilievo il passaggio dall'"alienazione" alla "familiarità" con Dio:

«Il progetto salvifico del nostro Dio e Redentore per l'uomo consiste nell'elevazione dallo stato caduto e nel ritorno alla familiarità con Dio, partendo dall'alienazione costituita attraverso la disobbedienza. Per questo l'arrivo di Cristo nella carne»[59].

---

[51] *In Ioannem,* XX,13,106 (GCS 10,343,33-35).
[52] *De principiis,* I,5,5 (GCS 22,77,22).
[53] Hom. in Num. 11,8 (GCS 30,90,13-15). Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 350.
[54] Ep. 159,2 (ed. Courtonne, II,87,25-26).
[55] *De Spiritu Sancto,* 16,38; 19,48 (SC 17bis, 382,53-54; 416,14-16).
[56] *De Spiritu Sancto,* 14,32 (SC 17bis, 358,5). Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 460.
[57] Cfr. *Ivi,* p. 700.
[58] Cfr. *Ivi,* pp. 455-456.
[59] *De Spiritu Sancto,* 15,35 (SC 17bis, 364).

4.3. Desiderio e salvezza nel trattato De infantibus praemature abreptis *di Gregorio di Nissa*

I problemi più grossi nella relazione fra desiderio e salvezza appaiono in Gregorio di Nissa. In un piccolo trattato si occupa della questione dei bambini morti in modo prematuro [60]. Da loro non esisteva ancora nessuna decisione volontaria - cosa bisogna quindi pensare sulla loro sorte nell'aldilà? Saranno purificati dal fuoco o rinfrescati con la rugiada della vita?

Il Nisseno non intende dare una soluzione definitiva al problema. Ma porta una ipotesi, dicendo: l'uomo come immagine di Dio è orientato verso la visione beatifica come l'occhio verso il sole. Quest'occhio viene oscurato dalla ignoranza che spegne la vita divina. «Il bambino senza esperienza nel male, però, non ancora impedito alla partecipazione alla luce da nessuna malattia degli occhi, si trova nello stato naturale e non ha bisogno della salute attraverso la purificazione, perché non accolse fin dall'inizio la malattia» [61].

Questa tesi, vista in modo isolato, sembra quasi pelagiana. Per arrivare alla salvezza, basta il desiderio fondato nel creato. L'orientamento naturale dell'uomo verso Dio riceve un profilo così forte che la salvezza risulta come conseguenza. Viene accennato in questo contesto anche all'apocatastasi. La convinzione che tutte le creature razionali si salveranno è molto più forte in Gregorio di Nissa che in Origene, il quale presenta piuttosto una "speranza" nella salvezza di tutti [62]. La tendenza dello spirito creato verso Dio, secondo il Nisseno, è così forte che in fine deve rivolgersi verso il suo scopo: «Quando il muovente ha percorso la spazio della malvagità, il movimento si rivolge con necessità *(kat'anágken)* verso il bene». Il male è come l'ombra della sfera terrestre, e da questa ombra si arriva sempre di nuovo alla luce [63]. Nel fuoco purificatorio il male viene tolto "con violenza" *(biaíos)* [64], in modo che dopo questa terapia anche il diavolo partecipa alla lode di Dio [65].

Le affermazioni sulla sorte dei bambini morti in modo prematuro, però, vengono presentate dal Nisseno in modo fortemente ipotetico e stanno accanto ad altre proposizioni che vanno in un senso opposto: il neonato non si trova nello stato paradisiaco; mancano i doni dell'immagine di Dio persi nella caduta di Adamo, come la vera vita; ogni figlio di Adamo si trova alla nascita prima del battesimo nella mor-

---

[60] *De infantibus praematurе abreptis* (ed. Jaeger, III/2,67-97; PG 46,161-192). Per il seguente cfr. J. DANIÉLOU, *Le traité "Sur les enfants morts prématurément" de Grégoire de Nysse,* in "Vigiliae Christianae" 20 (1966), 159-182; M. HARL, La croissance de l'âme selon "De Infantibus" de Grégoire de Nysse, in "Vigiliae Christianae" 34 (1980), 237-259; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* pp. 654-659.

[61] *De infantibus praematurе abreptis* (ed. Jaeger, III/2,82,28-83,4).

[62] Cfr. H. CROUZEL, *Origène,* p. 340.

[63] Cfr. *De opificio hominis,* 21 (PG 44,201 B-D).

[64] *De anima et resurrectione* (PG 46,100 B).

[65] Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 622.

te spirituale (cioè nella privazione della vita divina) e nell'alienazione da Dio [66]. Le diverse affermazioni in Gregorio di Nissa (similmente negli altri cappadoci) non hanno ancora raggiunto un chiarimento sistematico. Combattano fra di loro, per così dire, delle tendenze platoniche e paoline.

4.4. Un ruolo distinto della volontà in Gregorio di Nissa?

Siamo partiti, all'inizio, dal ruolo distinto della volontà nell'uomo che si differenzia dalla potenza conoscitiva e dall'appetito subrazionale. La tradizione filosofica greca non sembra ancora avere un concetto distinto della volontà. I problemi che ne risultano sono più forti nella filosofia platonica, mentre l'aristotelismo è qui più vicino al contenuto della rivelazione. Origene, nell'insieme, sembra più vicino ad Aristotele, senza dipendere però da questo filosofo. Non spiega il male in modo platonico causato dalla debolezza dell'intelletto o dalla materia, ma dalla libera decisione della volontà. Difende il libero arbitrio contro i gnostici e contro il fatalismo astrologico che sostituivano l'incontro amoroso fra Dio e l'uomo con un processo naturale del fato [67]. Tuttavia troviamo anche in Origene qualche osservazione problematica presa da Platone, come la descrizione del primo peccato come noia *(kóros)* nella visione di Dio [68].

Molto più vicino alla concezione platonica è invece Gregorio di Nissa. Il peccato appare come sbaglio, come *akrisía* e *aboulía* (mancanza di sano giudizio e debolezza del consiglio) [69]. La libera scelta si orienta sempre verso il giudizio precedente. I sensi e la tentazione del diavolo possono oscurare questo giudizio. Manca la volontà come fattore distinto [70].

Tuttavia anche in Gregorio di Nissa il peccato non viene ridotto ad uno sbaglio. La conoscenza viene spiegata come «l'inclinazione verso ciò che piace» [71]. È in gioco l'uomo intero. Il primo peccato si fonda su un giudizio sbagliato, ma questo giudizio è legato alla disobbedienza e al raffreddamento dell'amore [72].

---

[66] Cfr. *Ivi*, p. 690.

[67] Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz 1990, pp. 239-241; Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 346-347.

[68] Cfr. *Ivi*, pp. 356-360.

[69] Cfr. *Ivi*, pp. 619-620.

[70] Cfr. A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, pp. 133-137; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 620.

[71] *De opificio hominis*, 20 (PG 44,197 D).

[72] V. RADUCA, *Allotriosis. La chute et la restauration de l'homme selon saint Grégoire de Nysse*, Fribourg 1985, pp. 28-46.

4.5. La "libertà" come integrazione del desiderio e della salvezza

Un punto di incontro fra desiderio e salvezza è la concezione di libertà nei cappadoci [73]. È significativa, soprattutto nei due Gregori, una certa distinzione nella terminologia. Il libero arbitrio *(boúlesis)* viene definito dal Nazianzeno come «l'inclinazione o l'assenso della mente *(noûs)* alle cose che dipendono da noi» [74]. Altri termini greci sono *proaíresis*, *tò eph'hemîn* e soprattutto *autexóusion.* Si tratta qui della libertà in quanto struttura creata che rimane anche nel maligno.

Ma accanto all'*autexóusion* si trova l'*eleuthería* che possiamo descrivere come libertà verso il bene, sostenuta dalla grazia. È la libertà dal peccato e l'unione con Dio nel possesso della salvezza. Gregorio di Nazianzo oppone le lacerazioni del suo tempo alla "libertà originale" nel paradiso. In paragone a questa libertà, riaperta e compiuta in Cristo, le possibilità del "cittadino libero" sono soltanto una "cosiddetta libertà" [75].

I cappadoci integrano la libera volontà e la grazia. La forza di Dio sostiene (e anche previene) l'azione dell'uomo e del suo desiderio. Ma la salvezza eterna viene raggiunta, come ribadisce il Nazianzeno, «non soltanto come dono di Dio, ma anche come prezzo della virtù» [76]. O, secondo la formulazione di un interprete moderno: per la via verso la salvezza celeste Dio non ci ha messo a disposizione un ascensore, ma una scala [77]. La scala è un dono. Ma bisogna camminare.

---

[73] Cfr., fra l'altro, J. GAITH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* pp. 456-459.515-517.592-596.

[74] *Carmina,* I,2,34, vv. 35-36 (PG 37,748 A).

[75] *Orationes,* 14,25 (PG 35,892 A). Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* p. 515.

[76] *Orationes,* 2,17 (PG 35,425 C).

[77] D.F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation,* p. 161.

Riassunto. L'articolo sulla "salvezza del desiderio" nei padri cappadoci completa quello precedente sul "desiderio della salvezza" in Origene. Dapprima viene ripreso il termine del "desiderio" con riferimento al problema in quanto esiste o meno un concetto distinto di "volontà". Il contenuto della "salvezza" si esprime in contesti diversi: il bene quale conquisto della libera volontà e quale dono della divina grazia, la vita duplice (creaturale e divina), e l'essere ad immagine di Dio. La relazione fra desiderio e salvezza si concretizza soprattutto nel contesto dell'essere creato ad immagine di Dio e della libertà cristiana. In fondo troviamo un'integrazione non sempre armonica fra filosofia platonica e teologia paolina.

Summary. The article on "the salvation of desire" in the Cappadocian Fathers completes the precedent presentation about "the desire of salvation" in Origen. First the author makes once more some remark about the concept of "desire", indicating the problem of a distinct concept of will. The contents of "salvation" then is described in diverse contexts: good as risult of free will and of divine grace, twofold life (of the creature, of God) and being created in the image of God. The relation between desire and salvation shows itself first of all in the realm of being created in the image of God and of christian liberty. As a fondamental characteristic appears the integration (which is not always harmonious) between platonic philosophy and paoline theology.

Inhaltsangabe. Der Artikel über "das Heil des Verlangens" bei den kappadozischen Vätern ergänzt den vorausgehenden Beitrag über "das Verlangen nach Heil" bei Origenes. Zunächst wird noch einmal der Begriff des Verlangens beleuchtet, nicht zuletzt im Blick auf die Frage nach einem distinkten Willensbegriff. Der Gehalt von "Heil" zeigt sich in verschiedenen Zusammenhängen: das Gute als Ergebnis des freien Willens und der göttlichen Gnade, das zweifache Leben (als Geschöpf, als Teilhabe am Leben Gottes) und die Gottebenbildlichkeit. Die Beziehung zwischen Verlangen und Heil konkretisiert sich vor allem im Bereich der Gottebenbildlichkeit und der christlichen Freiheit. Im Hintergrund findet sich ein nicht immer spannungsfreies Zusammenspiel von platonischer Philosophie und paulinischer Theologie.

ALAIN DE LIBERA

MEISTER ECKHART E LA MISTICA RENANA

EREDITÀ MEDIEVALE



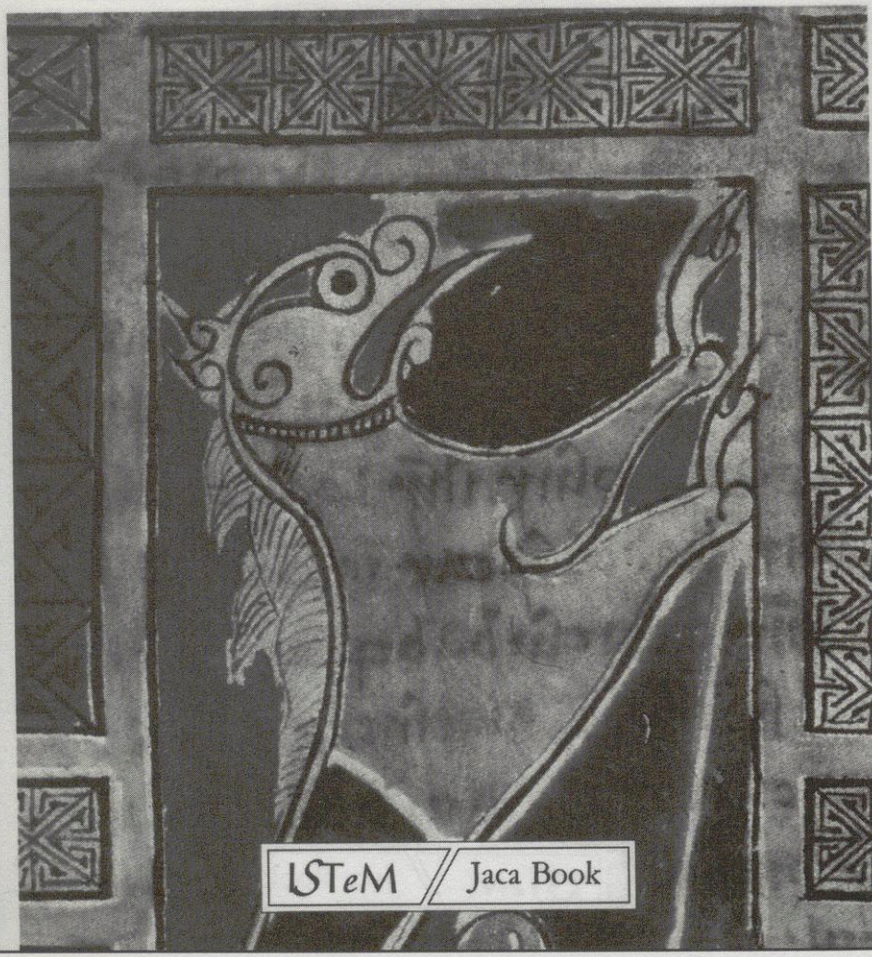
LSTeM // Jaca Book

DOMINIQUE POIREL

UGO DI SAN VITTORE

Storia, scienza, contemplazione

EREDITÀ MEDIEVALE



LSTeM // Jaca Book

Salvezza e condanna come problemi filosofici: riflessioni sul *Gorgia* di Platone

Josef Seifert
Accademia Internazionale di Filosofia (Liechtenstein)

1. Premessa

Nell'analisi seguente vorrei delimitare il mio tema in due modi:

• in primo luogo, invece di trattare il tema del rapporto tra salvezza e condanna come problema filosofico in modo del tutto generale, lo tratterò solo in rapporto a una sola opera filosofica che mi pare essere la più grande opera puramente filosofica in questa prospettiva, cioè il *Gorgia* di Platone[1]; poi mi riferirò anche a James Joyce, *Portrait of the Artist as a Young Man;*

• secondariamente, vorrei trattare non tanto il problema filosofico della salvezza, della beatitudine eterna, ma piuttosto il problema della condanna e della punizione eterna, della perdita della salvezza eterna.

---

[1] Ringrazio per la collaborazione l'Istituto "Platone" dell'Accademia Internazionale di Filosofia, e in particolare Giuseppe Girgenti.

Le mie ragioni per una tale trattazione del tema sono varie. Prima di tutto, questo problema non è svolto esplicitamente nelle altre conferenze tenute in questo convegno. In più, in questo modo non ripeterò ciò che ho già detto sul tema della felicità eterna qui a Lugano l'anno scorso. Tratterò dunque l'argomento della salvezza eterna solo come correlato della nozione della condanna. Ritornerò però alla grave questione della perdita della salvezza eterna.

2. DUBBI TEOLOGICI SULLA REALE ESISTENZA DELL'INFERNO E UN AIUTO DAL FILOSOFO PLATONE

Nella teologia e nella riflessione religiosa oggi il tema della salvezza, e ancora di più quello della condanna, quasi non giocano un ruolo di rilievo. Anche coloro che ancora parlano dell'inferno - come Hans Urs von Balthasar - lo trattano in modo dubbioso, o negativo, come un imbarazzo del quale si spera che non esista. Anche alcuni autori tra i più cattolici negano oggi la condanna eterna o suggeriscono che, forse, o almeno probabilmente, non esista realmente un inferno. Nel caso che esistesse, al suo interno ci sarebbe solo il Diavolo, e forse due o tre arcangeli, ma certo non gli esseri umani incapaci di una decisione con conseguenze negative eterne. I testi del Vangelo che fanno riferimento all'inferno sono interpretati solo come possibilità astratte. Non solo i più grandi teologi, ma anche alcuni Santi, ad esempio una nuova Santa (che sarà canonizzata nell'ottobre 1998) della Chiesa, Suor Benedicta della Croce, Edith Stein, hanno fatto osservazioni di questo genere: è infinitamente improbabile che l'amore infinito di Dio possa lasciare cadere nell'inferno un'anima, non trovando nessun mezzo della sua misericordia infinita per salvarla[2].

I dubbi di un inferno popolato di miserrimi dannati si estendono al di là della dura dottrina sull'inferno stesso e mettono in dubbio anche l'esistenza del purgatorio, conducendo così a dubbi più radicali riguardanti il valore e il significato di qualsiasi punizione morale dopo la morte. Se i teologi, nonostante il fatto dei frequentissimi riferimenti all'inferno nella Bibbia (i riferimenti diretti sono 54), negano o almeno dubitano dell'inferno, o anche di una punizione puramente morale, si potrebbe immaginare che i filosofi dovrebbero parlarne molto di meno, e questo è certamente vero in generale. E, infatti, non ci sono filosofi oggi che parlano della dannazione.

Tuttavia, sarebbe falso credere che nella pura filosofia non ci sia mai stato un filosofo che ha parlato della salvezza, o anche della condanna eterna. Infatti, troviamo passi molto impressionanti su una punizione eterna già in Platone, nel *Gorgia*,

---

[2] Cfr. E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft*, Louvain-Freiburg 1950 (testo postumo, lasciato incompiuto dall'Autrice).

che non solo insistono sulla necessità e sulla giustizia della punizione in quanto tale, ma anche sulla condanna eterna come punizione giusta di mali morali estremi e insanabili. Molto più importante è il fatto che Platone offre una teoria della giustizia, del senso e del valore di una punizione morale, che lasciano intendere in un certo grado un valore positivo della punizione, incluso quella eterna, e così possono aiutarci ad accettare il mistero di una condanna eterna così chiaramente insegnato dalla Bibbia e dalla fede cattolica, riconciliandolo con la ragione.

3. UN CONCETTO DI SALVEZZA FILOSOFICAMENTE UTILIZZABILE

La religione è legata essenzialmente, come dice Max Scheler[3], alla nozione della salvezza. La religione promette la salvezza, ci insegna le condizioni per ottenere la salvezza, benchè il contenuto di questa salvezza rimanga indeterminato o riempito di contenuti concreti diversissimi e reciprocamente incompatibili in differenti religioni. Dato che non tutti questi contenuti e non tutte queste idee sul cammino che conduce alla salvezza sono logicamente compatibili, alcuni di essi devono essere falsi, il che una nuova "teologia della filosofia delle religioni" nega in un relativismo totale. Ma, se si accetta l'intenzione delle affermazioni religiose di essere vere, è chiarissimo che una dottrina che insiste, ad esempio, su Gesù Cristo come unico redentore, non può accettare altri redentori o altre vie di salvezza eterna, ma deve concludere che questi sono in errore.

Ma che cosa è la salvezza? Se cerchiamo di avere un concetto filosoficamente utilizzabile della salvezza, possiamo dire di essa: è il bene ultimo e assoluto della persona creata. Nessun bene che passa e può essere seguito da mali più gravi o eterni può essere chiamato salvezza. Questo è anche filosoficamente evidente, e dunque le affermazioni del Vecchio Testamento nelle quali sembra che beni temporali siano chiamati salvezza, devono essere interpretate in questa luce in modo diverso: o come simboli di beni ultimi e perpetui, o come sensi meramente analoghi di "salvezza", che non sono questo ultimo bene che da solo merita il titolo "salvezza" e non può essere seguito da mali ulteriori e perpetui o dal nulla. Anche la risposta di Cristo ai Sadducei, che il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe è un Dio non di morti ma di viventi, conferma questo.

---

[3] «...(denn Religion ist primär ein Weg zum Heil und zu einer endgültigen Heiligung, und erst sekundär auch Theologie = Wissen und Wissenschaft von der göttlichen Realität),... Philosophische Gotteslehre wird also primär auf der *Axiologie*, überhaupt (nicht Ethik in spezifischem Sinne), nicht auf Ontologie zu ruhen haben,...» (M. SCHELER, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee,* in ID., *Schriften aus dem Nachlass,* Bd. I, *Gesammelte Werke,* X, a cura di Maria SCHELER, Francke, Bern-München 1986², pp. 179-253, pp. 184).4. Salvezza, dannazione, immoralità

4. SALVEZZA, DANNAZIONE, IMMORALITÀ

Negativamente parlando, la salvezza è l'essere salvo da ogni male perpetuo, soprattutto dalla colpa grave e non perdonata o imperdonabile[4].

A differenza della beatitudine eterna e perfetta, però, la salvezza non esige l'essere già liberato da ogni sofferenza e da ogni pena. Come cattolici, crediamo che le anime nel purgatorio soffrono profondamente e gravemente, ma che la loro salvezza è già assicurata e che l'hanno già, in un certo senso, realmente raggiunta. Per questa ragione, hanno superato la disperazione che - nella sua ultima forma - può solo esistere quando non c'è più nessuna speranza di salvezza. Benchè la salvezza non implichi la liberazione da ogni sofferenza, nella sua pienezza, però, la salvezza può essere attinta solo dopo la fine di ogni sofferenza e di ogni pena. La salvezza può compiersi solo nella felicità trascendente, fondata sulla comunione e sulla visione della Verità e del Bene ultimo, e con ciò andiamo infinitamente al di là di una mera determinazione negativa della salvezza come assenza di disperazione, di colpa imperdonabile, ecc. La salvezza nella sua pienezza può solo consistere nell'ultimo bene positivo e nella felicità eterna, nella comunione perfetta con Dio e con coloro che amiamo. La salvezza implica anche un bene eterno e un essere immortale della persona salvata. Se la sua vita si concludesse nel Nulla, se la morte e il non-essere del passato trionfassero sulla vita, non si potrebbe parlare di salvezza. Per questa ragione, solo una persona o un'anima immortale può essere salvata.

Anche il male della disperazione totale non può esistere senza immortalità, come Soeren Kierkegaard ha mostrato, dicendo che "se non ci fosse niente di eterno nell'uomo, l'uomo non potrebbe mai disperare" e "se la disperazione potesse distruggere il suo essere, non vi sarebbe disperazione"[5].

---

[4] Come il Vangelo definisce un peccato quasi-diabolico "contro lo Spirito Santo" come imperdonabile.

[5] «Se non ci fosse niente di eterno nell'uomo, egli non potrebbe affatto disperare; ma se la disperazione potesse distrugere il suo io, non ci sarebbe neppure disperazione alcuna. A questo modo la disperazione, questa malattia dell'io, è la malattia mortale. Il disperato è malato a morte» (S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale,* I,A,C, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 630). «Questa è la formula della potenziazione della disperazione, il salire della febbre nella malattia dell'io... Perché è proprio questo ciò di cui egli dispera, è proprio questo ch'egli, col suo tormento, non può; poiché con la disperazione è stato appiccato il fuoco a un elemento che non può bruciare, né bruciando distruggersi: nell'io» (*Ivi,* pp. 628-29). «...la disperazione è un'autodistruzione dell'io, un'autodistruzione impotente di fare ciò che essa vuole... e questa impotenza è una nuova forma di autodistruzione... ovvero la legge della potenziazione. Questo è il fuoco ardente, ovvero l'ardore gelido nella disperazione, il principio corrosivo il cui movimento è continuamente rivolto verso l'interno, che scava sempre più a fondo in un'autodistruzione impotente. Lungi dall'essere un conforto per il disperato, il fatto che la disperazione non lo distrugge è piuttosto il contrario; quel conforto è precisamente il suo tormento, è ciò che mantiene in vita il dolore che rode e la vita nel dolore; infatti, appunto per questo egli non si è

La salvezza esige un'ultima perfezione della beatitudine e della felicità, una felicità che si pone al centro della persona e può realizzarsi nella sua dimensione più profonda solo in una vita eterna nell'unione con Dio. Su questo tema abbiamo già parlato durante l'ultimo convegno in questa Facoltà.

Né la salvezza, né la dannazione e la disperazione ultima possono dunque esistere senza immortalità. Una persona che fosse distrutta nella morte, non potrebbe essere salvata, ma anche non potrebbe cadere nelle tenebre ultime della disperazione. Una fine della vita nel non-essere, come anche un'idea di salvezza in certe religioni come il Buddismo, non sarebbe tuttavia alcuna salvezza in senso positivo, solo un cessare di ogni pena e di ogni tribolazione.

Alla salvezza, e questo costituisce parte del dramma religioso, corrisponde la possibilità di perdere o di non raccogliere la salvezza eterna. La perdita della salvezza non può essere sufficientemente compresa come semplice assenza della salvezza. L'opposto contrario drammatico della salvezza è la condanna e la perdita della salvezza a causa di essa. Questa antitesi non solo gioca un ruolo importante nella drammaticità della salvezza e nella drammatizzazione della salvezza come appare, ad esempio nelle opere di Richard Wagner che in ultima analisi sono tutti drammi musicali della salvezza. Si pensi al *Fliegenden Holländer*, o al *Tannhäuser*. Anche la maggioranza delle religioni insegna che esiste un tale dramma della salvezza che può finire non solo nella salvezza ma anche nella dannazione. L'Islam, il Giudaismo, la religione cristiana, ed il Vangelo stesso, nonostante il fatto che sia la *buona novella*, insegnano la dottrina del dramma fra la salvezza e la dannazione, fra la salvezza che culmina nell'eterna beatitudine e la perdita eterna della salvezza. La religione cristiana presenta la condanna eterna come un pericolo reale dal quale la religione, quando la via della salvezza viene vissuta, ci libera. Dunque il tema della condanna, come anche quello della salvezza, si pongono come problemi al centro stesso della religione. Filosoficamente, la salvezza è un problema molto meno grave della dannazione. Mentre la salvezza pare riempire e concordare perfettamente con una "filosofia come propedeutica della salvezza", come è esposta dal filosofo Agustin Basave[6], l'idea della dannazione sembra contraddire la verità eterna su Dio e sul suo amore, e pertanto costituire un ostacolo tremendo al fatto che un vero filosofo accetti il Cristianesimo come compimento della verità filosofica.

---

disperato, ma si dispera; non poter distruggere se stesso, non poter sbarazzarsi di se stesso, non poter annientarsi... Disperare di sé, voler disperatamente sbarazzarsi di se stesso, è la formula per ogni disperazione, così che la seconda forma della disperazione: disperatamente voler essere se stesso, può essere ridotta alla prima: disperatamente non voler essere se stesso» (*Ivi,* pp. 628-29).

[6] A. BASAVE, *Metafisica de la muerte,* Monterrey (Mexico) 1978. Cfr. anche J. SEIFERT, *Augustin Basave, an Important Philosopher of our Times,* in Aa.Vv., *Homenaje al Dr. Augustin Fernandez Basave del Valle,* Universidad Regiomontana, Monterrey 1984.

5. RIFIUTO FILOSOFICO DELLA DANNAZIONE

Certo, esistono davvero forme della dottrina della dannazione che contraddicono non solo apparentamente ma certissimamente la giustizia e la misericordia divina, e che devono essere rifiutate anche dal filosofo. Ad esempio, Dio non può mai essere la causa principale della dannazione, come se una decisione libera eterna di Dio fosse la causa ultima della nostra condanna invece del nostro libero peccato. Una condanna eternamente prestabilita in una predeterminazione divina al di fuori della nostra libertà, sarebbe non solo teologicamente, ma anche filosoficamente *impossibile*. Se la salvezza come fine secondario ultimo (il fine primario ultimo è la glorificazione di Dio) dell'anima e dell'angelo - almeno nelle sue dimensioni naturali e non puramente sovrannaturali - fosse tolta dall'anima *da Dio come fonte ultima della condanna,* senza la libera azione della creatura, *e senza qualsiasi colpa sua*, Dio sarebbe ingiustissimo. Un tale Dio crudele che desidera il male eterno delle persone verrebbe giudicato dalle verità eterne della Giustizia stessa e del Bene - verità necessarie ed eterne che non potrebbero mai essere sospese nemmeno da Dio stesso. Una punizione eterna dell'anima senza una sua colpa nel senso di un peccato personale sembra essere contraddittoria, nonostante certi aspetti contenuti nel mistero della fede nel peccato originale che sembrano implicare precisamente questo. Ma anche nel caso del peccato originale, il peccato di Adamo, che viene creduto come causa della perdita di salvezza per tutti gli uomini, deve essere un atto libero cattivo per meritare una tale punizione[7]. A causa di queste verità eterne, intelligibili e necessarie sulla colpa e sulla giustizia sarebbe un'idea orribile se una religione insegnasse che Dio stesso sia la causa ultima dell'infelicità o della dannazione di Satana o delle anime umane. No, almeno questo sorge con certezza ultima che ci permette una critica filosofica e razionale delle false religioni e delle sette cristiane che insegnano l'opposto di questa verità, che Dio non potrebbe mai essere stato l'origine primario della dannazione. Una tale dottrina trasformerebbe Dio in un Satana e lo renderebbe molto peggiore del diavolo: perché un essere assoluto e divino che volesse la pena e condanna invece del bene sarebbe nella sua onniscienza e infinità infinitamente peggiore del Diavolo, che è una persona finita. La dottrina della dannazione eterna, dunque, può avere senso solo se si ammette il mistero di una libertà creata ultima, nella quale la persona creata è in modo ultimo la causa di suoi peccati e possiede dominio sui suoi atti, in maniera che questi atti sono perché egli vuole, e non sarebbero se egli non volesse[8]. Aristotele ci dice che siamo «i padroni sull'essere o non-essere dei nostri atti»[9].

---

[7] Rimane ancora un mistero della solidarietà dell'umanità, come il peccato del padre può condurre alla punizione dei figli. Questo mistero possiede la sua corrispondenza positiva nella redenzione dove l'atto di perfetto amore di Cristo merita la nostra salvezza. Però anche in questo mistero i peccati e i meriti personali di ciascuno rimangono centrali e non possono essere rimpiazzati dai peccati o meriti di altre persone. Rimane la responsabilità personale. L'ultima causa della dannazioe di pena in senso pieno può dunque solo essere il peccato personale.

[8] Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei,* V, 10.

[9] «*Ho on ge kurios esti tou einai kai tou me einai*» (ARISTOTELE, *Etica Eudemia,* II.VI,8-9; 1223 A 3ss). Si vedano anche ID., *Ethica Nichomachea,* III; ID., *Magna Moralia,* 87 B 31ss, specialmente 89 B 6ss.

6. L'ORRIBILE DI UNA DANNAZIONE ETERNA

Anche dopo questo chiarimento, tuttavia, la dottrina religiosa, e specificamente cristiana, della perdizione - anche se almeno in fin dei conti solo a causa dei peccati gravi delle creature - rimane difficilissima da accettare. In che modo si potrebbe mai giustificare che atti commessi nel tempo da uomini confusi abbiano un' eco eterna, e che anche atti forse difficilmente riconosciuti come mali morali gravi, come un adulterio accettato da tutte le persone coinvolte, o la contraccezione, possano essere peccati gravi ed essere puniti nelle forme più orribili di perpetue torture corporali e spirituali? L'uomo non può neanche capire come le atrocità più orribili di un Hitler possano essere punite con pene e torture orribili ed eterne.

Quindi, questa dottrina della dannazione di alcune persone, e forse di moltissime, anche se per loro colpa, pare una dottrina durissima e orribile. L'accettazione dell'inferno da parte della Chiesa e da molte altre confessioni cristiane costituisce senza dubbio una delle ragioni più gravi contro l'accettazione della religione cattolica e cristiana, e deve anche essere considerata come una delle fonti dei dubbi più profondi e delle difficoltà di molti Cristiani con la fede.

Autori come Friedrich Nietzsche o Friedrich Heer dichiaravano questa dottrina della dannazione eterna un orrore e l'effetto del *Ressentiment* (di risentimenti)[10]. Anche il poeta James Joyce tratta, nel *Portrait of the Artist*, il tema dell'inferno in modo ampio e in un certo senso grandioso, nonostante il fatto che egli sviluppi questo tema dell'inferno con un cinismo molto negativo. Joyce, esponendo le parole di un Gesuita che insegna gli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio di Loyola, descrive l'inferno in modo così vivido e poeticamente concreto che si trasforma veramente in una cosa insopportabile che può imporre dubbi gravissimi alla fede nel nostro cuore. A causa della lunghezza del testo lo collochiamo alla fine di questo articolo come Appendice che il lettore potrà leggere subito per esperimentare la logica orribile del male e della punizione ultima ed eterna.

Chi può difendere simili atrocità seriamente? È certo che nessuna atrocità inflitta agli Ebrei dai Nazisti potrebbe essere paragonata all'intensità e all'orrore delle pene infernali. Se qualsiasi uomo commettesse solo una piccolissima parte di tali atrocità come punizione contro un criminale, sarebbe condannato da tutto il mondo per violazioni terribili contro i diritti umani. Ma come mai potremmo credere che Dio permetta o anche infligga tali enormità a persone amate e create da Lui? Penso che questa difficoltà meriti l'attenzione del teologo, ma anche del filosofo, perché si può ben comprendere da questa prospettiva che religioni come il tempio di Krishna o il Buddismo appaiano molto più umane a molti rispetto al Cristianesimo.

---

[10] Sul tema dell'inferno e dei suoi tormenti atroci si potrebbero citare moltissimi autori classici, ad esempio il sublime testo di San Bonaventura, *Breviloquium,* Sant'Ignazio di Loyola, San Tommaso, Santa Caterina di Genova, e molti altri autori.

Alla luce dell'orrore di una tale visione dell'inferno, quale quella di molti Santi e teologi e come anche il poeta James Joyce lo dipinge a tinte forti, molti pensatori, molto buoni e ferventi Cristiani, negano che l'inferno possa esistere o contenere esseri angelici o umani. In conseguenza di una tale opinione, vengono spesso negate anche le altre punizioni trascendenti, le punizioni temporali dell'altro mondo, cioè il purgatorio, che i Protestanti (a causa della dottrina della *sola gratia)* rifiutano.

E si può ben capire e anche guardare con simpatia umana una tale posizione, che non può accettare che un Dio buono possa creare o anche solo *permettere* l'inferno come punizione troppo orribile. Dunque ci sono molti Cristiani che negano l'inferno.

Altri Cristiani, che giustissimamente, mi pare, insistono sul fatto che la Bibbia parla spesso (54 volte e di più) dell'inferno, e che questa dottrina è inseparabile dal Cristianesimo, abbandonano la Chiesa o il Cristianesimo stesso, spesso rivolgendosi a religioni più umanistiche, come i *Testimoni di Geova*, che negano un inferno che non sia riducibile alla distruzione totale della persona, al suo annientamento radicale.

Per simili motivi l'idea di una condanna eterna appare a molti ugualmente diretta contro la teologia cristiana moderna come contro la ragione stessa e contro l'umanesimo.

7. COMMENTO ALLE AFFERMAZIONI DI PLATONE

Tornando al *Gorgia* di Platone, noi ci troviamo di fronte a una opera filosofica che contiene passi molto sorprendenti sulla dannazione come quello che segue:

«Ora avviene che ogni uomo che sconti una pena rettamente inflittagli, diventi migliore ed abbia vantaggio e serva di esempio agli altri, affinché gli altri, vedendolo soffrire ciò che soffre, siano colti da timore e diventino migliori. E coloro che traggono giovamento, scontando la pena inflitta loro dagli dei e dagli uomini, sono quanti abbiano commesso colpe sanabili. Comunque, il vantaggio viene loro solamente attraverso dolori e sofferenze, sia qui sulla terra, sia nell'Ade: infatti dall'ingiustizia non ci si può liberare in modo diverso.

«Invece coloro che commisero le ingiustizie più grandi, e che a causa di queste ingiustizie siano diventati insanabili, servono unicamente da esempio agli altri; e mentre costoro a sé non recano nessun giovamento, appunto perché insanabili, ne traggono invece giovamento gli altri, cioè coloro che li vedono soffrire i patimenti più grandi, più dolorosi e più spaventosi, per l'eternità, a causa delle loro colpe: sono veri e propri esempi sospesi là nel carcere dell' Ade, spettacolo e ammonimento agli ingiusti che continuano a giungere»[11].

---

[11] PLATONE, *Gorgia,* 525 c-d in ID., *Tutti gli scritti,* tr. it., a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1991, p. 929.

Anche i Padri hanno fatto riferimento a Platone quando hanno discusso l'inferno[12]. Interpretiamo questo testo passo dopo passo:

«Ora avviene che ogni uomo che sconti una pena rettamente inflittagli, diventi migliore ed abbia vantaggio...».

Perché diviene migliore? Perché secondo Platone una punizione giusta non solo è bella essendo giusta, ma anche possiede un effetto liberante dal male, espiando il peccato, cioè dando una sorta di "tributo" pagato a Dio che rinnoverebbe l'armonia della creazione disturbata dal peccato, e così purgando l'anima dalla macchia del peccato.

«...e serva di esempio agli altri, affinché g1i altri, vedendolo soffrire ciò che soffre, siano colti da timore e diventino migliori...».

La punizione possiede secondo Platone, a parte quella della espiazione e purificazione, anche una funzione pedagogica. Evoca timore in altre persone. Infatti, questo senso della punizione è il solo per le anime dannate. Interpretiamo il testo seguente:

«...E coloro che traggono giovamento, scontando la pena inflitta loro dagli dei e dagli uomini, sono quanti abbiano commesso colpe sanabili. Comunque, il vantaggio viene loro solamente attraverso dolori e sofferenze, sia qui sulla terra, sia nell'Ade: infatti dall'ingiustizia non ci si può liberare in modo diverso».

Dunque Platone dice che solo attraverso le sofferenze si può essere liberati dall'ingiustizia. Uno degli effetti della punizione è l'espiazione e la purificazione dall'ingiustizia.

---

[12] «.Audetis ridere nos, cum gehennas dicimus, et inextinguibiles quosdam ignes, in quos animas dejici ab earum hostibus, inimicisque cognovimus? Quid? Plato idem vester in eo volumine, quod de animae immortalitate composuit, non Acherontem, non Stygem, non Cocytum fluvios, et Pyriphlegethontem nominat, in quibus animas asseverat volvi, mergi, exuri? Et homo prudentiae non pravae, et examinis judiciique perpensi rem inenodabilem suscipit: ut cum animas dicat immortales, perpetuas, et corporali soliditate privatas, puniri eas dicat tamen, et doloribus afficiat sensuum. Quis autem hominum non videt quod sit immortale, quod simplex, nullum posse dolorem admittere? quod autem sentiat dolorem, immortalitatem habere non posse? Nec tamen ejus auctoritas plurimum a veritate declinat. Quamvis enim vir lenis, et benevolae voluntatis inhumanum esse crediderit, capitali animas sententia condemnari: non est tamen absone suspicatus jaci eas in flumina torrentia flammarum globis, et coenosis voraginibus tetra. Jaciuntur enim, et ad nihilum redactae, interitionis perpetuae frustratione vanescunt. Sunt enim mediae qualitatis, sicut Christo auctore compertum est, et interire quae possint, Deum si ignoraverint, vitae et ab exilio liberari, si ad ejus se minas, atque indulgentias applicarint» (ARNOBIO, *Disputationum adversus Gentes libri septem*, II, 14 in PL 5, 831-832).

«Ergo cum haec ita sint, non absone neque inaniter credimus, mediae qualitatis esse animas hominum, utpote ab rebus non principalibus editas, juri subjectas mortis, parvarum et labilium virium: perpetuitate donari, si spem muneris tanti Deum ad principem conferant, cui sola potestas est talia corruptione exclusa largiri. Sed stulte istud credimus? Quid ad vos? Ineptissime, fatue. Ubi vobis nocemus, vel quam vobis facimus aut irrogamus injuriam, si omnipotentem confidimus Deum habiturum esse rationem nostri, cum abire a corporibus coeperimus, et ab orci faucibus, quemadmodum dicitur, vindicari?» (*Ivi,* II, 53 in PL 5, 895).

Ma questa non è la ragione più profonda della punizione: che costituisce la risposta giusta e adeguata alla persona che commette il male[13]. Forse la ragione più profonda della punizione, quella di essere *adeguata* al male morale e *dovuta* obiettivamente alla persona cattiva come risposta, non è stata sufficientemente percepita da Platone. La stessa cosa si può dire della verità metafisica che una tale punizione puramente morale può solo provenire dalla persona che incarna il mondo morale[14].

È evidente che la rottura dell'ordine morale esige una soddisfazione che solo può consistere nel dolore, ma un dolore *"inflitto loro"*, dunque precisamente un dolore che è risposta giusta al male e dunque inflitta da una persona che deve possedere, come vede Kant, una conoscenza perfetta dell'anima senza ignoranza, per sapere la giusta misura, onnipotenza per prevenire ostacoli alla giustizia, e una volontà santissima per poter essere giustificato come giudice eterno[15].

Però ci si può chiedere: *come mai può un male essere una risposta giusta al male? Come mai si aggiunge al male un secondo male?* Per capire la risposta corretta a questa domanda si può vedere inoltre comr i due mali siano diversissimi: l'uno è morale e si dirige *contro un'altra persona*, contro l'uomo e in ultima analisi contro Dio. Invece, la sofferenza, non essendo male nel senso morale della parola, si dirige contro la felicità e gioia del soggetto che soffre. È dunque l'intuizione che la violazione dell'ordine oggettivo morale ed ultimamente l'attacco contro la persona umana dell'altro e contro Dio, *merita* la sofferenza di colui che ha commesso il male morale.

Platone presenta riguardo a questo punto un'altra intuizione profondissima, morale e metafisica, quando afferma che l'effetto purgante delle punizioni non vale per i mali totalmente mali, per i cattivi senza pentimento, senza volontà di essere buoni. Solo i cattivi che si convertono e diventano in una certa misura buoni possono trarre profitto dalle sofferenze e quindi essere liberati dall'ingiustizia. Però, per coloro che rimangono nel male, l'effetto liberante dall'ingiustizia, l'effetto dell'espiazione, della *Sühne*, non vale; perché questo effetto della punizione esige una sanabilità morale, un pentimento, un accettare la punizione come giusta e meritata, nello spirito della preghiera del buon ladrone: «Noi soffriamo perché lo meritiamo» (*merito patior).* Per questa ragione, coloro che rimangono pervicacemente e ultimamente nel male, non possono essere liberati dal male neanche attraverso la punizione. Platone risponde in riferimento all'effetto pedagogico per gli altri:

«Invece coloro che commisero le ingiustizie più grandi, e che a causa di queste ingiustizie siano diventati insanabili, servono unicamente da esempio agli altri; e

---

[13] D. Von HILDEBRAND, *Zum Wesen der Strafe,* in *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 32 (1919), pp. 1-14, in ID., *Die Menschheit am Scheideweg,* a cura di K. MERTENS, Habbel, Regensburg 1955, pp. 107-126.

[14] Cfr. D. Von HILDEBRAND, *Über die christliche Idee des himmlischen *tohnes,* in Id., *Die Menschheit am Scheideweg,* a cura di K. MERTENS, Habbel, Regensburg 1955, pp. 517-533.

[15] Kant riconosce questo solo nel contesto dei *Postulati della Ragione Pratica,* e non come verità ultime metafisiche.

mentre costoro a sé non recano nessun giovamento, appunto perché insanabili, ne traggono invece giovamento gli altri...».

Il senso di questo passo è chiaro. Ma è precisamente questo esempio di terrore per gli altri veramente l'unico senso della punizione eterna e del male morale "insanabile"? Questo effetto per gli altri che non hanno ancora commesso il male morale grave e che, per questa ragione, possono ancora convertirsi, è un effetto buono *estrinseco* rispetto al malvagio. Rimane senza effetto sul soggetto stesso insanabile delle punizioni. Questa tesi è sorprendente in bocca a Socrate, che insegnava che *virtù* è conoscenza, e che *nessuno fa il male consapevolmente*. Invece, il passo citato implica l'idea (o diciamo l'esperienza?) di Platone di mali morali così gravi che non ci si può aspettare che saranno sanati attraverso punizioni o attraverso conoscenze o attività pedagogiche. Platone dunque riconobbe un male morale così profondo e puro e perenne, *che non può essere sanato* da una conoscenza del bene che potrebbe dare origine al pentimento o all'espiazione. A causa di ciò questo male merita punizioni eterne[16]. Ecco le parole incredibili del nostro filosofo:

«coloro che li vedono soffrire i patimenti più grandi, più dolorosi e più spaventosi, per l'eternità, a causa delle loro colpe: sono veri e propri esempi sospesi là nel carcere dell'Ade, spettacolo e ammonimento agli ingiusti che continuano a giungere».

8. Il senso intrinseco delle punizioni

Sembra però di nuovo che Platone, asserendo gli effetti esterni per altri che derivano da questi patimenti degli ingiusti insanabili, non tocchi ancora la ragione più profonda e il senso *intrinseco* di queste punizioni se non intende con parole sue che queste anime cattive soffrono "a causa delle loro colpe": cioè che la persona posseduta dall'orgoglio profondo e da altri vizi può divenire così cieca per i valori che non distingue più il bene ed il male, e che punisce se stessa a causa dei suoi vizi e dei suoi peccati, ma anche che *merita* una tale punizione eterna a *causa della sua colpa.*

Ci permettiamo una breve discussione di questo tema nell'opera di Santa Caterina da Genova. Nel suo *Trattato del Purgatorio*,[17] che anche San Francesco di

---

[16] Anche i primi Padri della Chiesa scrivono riguardo alle punizioni eterne: «Sed seponatur interim nobis hic locus de ira Dei disserendi, quod et uberior est materia et opere proprio latius exequenda. Illos ergo nequissimos spiritus quisquis ueneratus fuerit ac secutus, neque caelo neque luce potietur, quae sunt Dei, sed in illa decidet quae in distributione rerum adtributa esse ipsi malorum principi disputauimus, in tenebras scilicet et inferos et supplicium sempiternum» (LATTANZIO, *De divinis institutionibus*, II, cap. 17, 5, ed. P. MONAT, SC 337, Cerf, Paris 1987, pp. 204-206).

[17] Cfr. *Libro de la vita mirabile et doctrina santa de la beata Caterinetta da Genoa,* per Antonio Bellono, Genova 1551. I brani citati in questa relazione sono tratti da SANTA CATERINA DA GENOVA, *Trattato del Purgatorio e altri scritti*, a cura di T. GIUGGIA, Gribaudi, Milano 1996 e da *The Life and Sayings of Saint Catherine of Genoa,* ed. Paul Garvin, Alba House, New York 1964.

Sales raccomandava come l'opera più profonda su questo tema, la Santa parte totalmente dall'amore di Dio per capire non solo il cielo ma anche il purgatorio e l'inferno[18]. L'amore puro per Dio stesso ci mostra l'orrore del peccato in tal modo che possiamo capire solo in questa luce dell'amore puro di Dio la necessità e la giustizia delle pene temporali ed eterne[19].

Simile al testo di Dostojevskij su Marmeladov che vede la sua punizione nel confronto con l'amore di sua figlia Sonya i cui occhi amanti danno un inferno al padre cattivo, il purgatorio o inferno sono visti come derivanti solo dal confronto dell' anima con la santità e con l'Amore divino[20]. L'anima non desiderebbe essere nella presenza divina se non fosse pura e se la sua presenza offendesse Dio. Sceglie l'amore al di là della propria beatitudine e non sopporterebbe la presenza di Dio senza la perfezione e la purezza del suo amore[21]. In questo modo, il passo del Vangelo per cui Cristo non è venuto a giudicare il mondo ma che colui che non crede si giudica da se stesso, acquista significato. Però ci sono due sensi analoghi dei quali Platone parla in altri passi: l'uno deriva dalla sua tesi per cui il male dell'ingiustizia è male, ed è un male per l'ingiusto: *no, decisamente non* perché all'ingiustizia segue la sofferenza della punizione, ma proprio il contrario: a causa della sua bruttezza interiore, del suo disvalore intrinseco.

Socrate dice che, così come commettere l'ingiustizia è peggiore del soffrirla, allo stesso modo anche il possesso di un tale male è peggiore *per l'anima ingiusta* rispetto al patire l'ingiustizia. Dato che solo il male morale rende l'anima brutta e cattiva, esso costituisce il male più grave per l'anima. Infatti, il cattivo può essere in rapporto con il Bene solo attraverso la punizione. Dunque, infatti, il male morale non punito è peggiore del male morale punito. Ecco la tesi incredibilmente rivoluzionaria di Socrate: il più grande male è l'ingiustizia non punita:

«SOCRATE - E invece, secondo il mio modo di vedere, o Polo, chi commette ingiustizia e chi è ingiusto è infelice in tutti i casi; ma è certo più infelice se, commettendo ingiustizia, non sconti la pena e non venga punito, mentre è meno infelice se sconta la pena della sua colpa ed è punito dagli dei e dagli uomini...

«POLO - Dici assurdità, Socrate!» [473A-B]

Esso è, per questo, il solo modo per l'anima di entrare in rapporto con la luce e con il bene della giustizia, attraverso la sofferenza e la punizione. Il male insanabile non può entrare in rapporto e partecipare del bene se non attraverso le sofferenze e i patimenti giusti. Solo in essi vive ancora la luce del bene con la quale anche l'anima del cattivo può entrare in rapporto in questo modo estrinseco:

---

[18] Cfr. Appendice B, (1) e (2).

[19] Cfr. Appendice B, (3)

[20] Cfr. Appendice B, (4) e similmente (5), (6), (7), (8). Tuttavia si vedano anche i testi (9).(10).(11).

[21] Dostojevskij nei discorsi di Zosima e Santa Caterina da Genova discutono in modo bellissimo questa ragione interna della punizione. Cfr. per Santa Caterina in Appendice B, (12) e (13).

«SOCRATE - Purché, o Callicle, egli abbia quella sola cosa che più volte anche tu mi hai concesso: che, cioè, egli abbia aiutato se stesso [D] col non aver né detto né fatto nulla di ingiusto, né verso gli uomini né verso gli dei. È questo, infatti, il più valido soccorso che più volte abbiamo convenuto che si possa dare a se medesimi.

«Se dunque qualcuno, confutandomi, mi dimostrasse che io non sono capace di recare a me stesso né ad altri questo aiuto, allora proverei vergogna, sia che mi si confutasse di fronte a molti, sia di fronte a pochi, sia che si fosse da solo a solo. Se per questa incapacità io dovessi morire, allora mi adirerei. Ma se dovessi morire per mancanza di retorica lusingatrice, sono certo che mi vedresti sopportare con serenità [E] la morte.

«Infatti, nessuno teme il morire per se stesso, a meno che non sia un uomo del tutto insensato e vile, ma è da temere il commettere ingiustizia. Infatti, l'estremo di tutti i mali è l'andare all'Ade con l'anima carica di molte ingiustizie[22]».

La seconda ragione interna della punizione del male insanabile è secondo Platone la giustizia e il fatto che nessuna sofferenza può essere confrontata con il male morale. L'adeguamento stesso della punizione può esser capito solo in questa luce, che viene vista quando consideriamo che il soffrire non è così brutto come commettere l'ingiustizia che proviene dal cuore e dalla libertà della persona.

«SOCRATE - Allora io dicevo la verità, affermando che può ben verificarsi che un uomo, che nella Città fa le cose che gli pare, non abbia un grande potere e non faccia le cose che vuole[23]».

«SOCRATE - In questo senso: che il più grande dei mali è il fare ingiustizia.

«POLO - Questo è il male più grande? Non è più grande il ricevere ingiustizia?

«SOCRATE - Niente affatto!

«POLO - E allora, tu preferiresti ricevere ingiustizia piuttosto che farla?[C]

«SOCRATE - Io non preferirei né una né l'altra cosa; ma, se fosse necessario o fare o ricevere ingiustizia, sceglierei piuttosto il ricevere che non il fare ingiustizia»[24].

«SOCRATE - Secondo me, sì, o Polo. Infatti io dico che chi è onesto e buono, uomo o donna che sia, è felice, e che l'ingiusto e malvagio è infelice»[25].

Forse la ragione più profonda della punizione sta nella gravità del male morale, in confronto a cui i mali della sofferenza sono incommensurabili e molto meno gravi. La fonte ultima della salvezza umana invece sta non in qualsiasi bene limitato, ma nella bontà e nella bellezza infinite intrinseche di Dio stesso, della cui gloria noi parteciperemo. Questa beatitudine è l'irradiamento di ogni bene e di ogni amore che ritroviamo in Dio, questa beatitudine è Dio che ci ama più di quanto possiamo e dobbiamo essere amati.

---

[22] PLATONE, *Gorgia,* 522 C-E (tr. it., p. 927).

[23] *Ivi,* 468 B-479 E (tr. it., pp. 881-892). Il passo citato è 468 E(tr. it., p. 881).

[24] *Ivi,* 469 B-C (tr. it., p. 882).

[25] *Ivi,* 470 E (tr. it., p. 883).

APPENDICE

Abbiamo già considerato i testi profondissimi e belli di Santa Caterina da Genova sull'amore e sul cielo, e i suoi testi molto profondi e sublimi sul mistero del purgatorio e sul mistero molto più incomprensibile dell'inferno. Però vorrei anche mettere in Appendice il testo di James Joyce sull'inferno, testo in parte cinico e orribile, in parte molto forte linguisticamente, e impressionante nonostante la sua crudeltà e lo spirito di fondo anti-cristiano. Per sopportare questo testo, vorrei mettere di nuovo anche nell'appendice i testi bellissimi di Santa Caterina di Genova e ricordare i testi molti simili trovati in *I Fratelli Karamazov* di Dostojevskij sull'inferno nei discorsi di Starets Zosima.

A. JAMES JOYCE, *A PORTRAIT OF THE ARTIST AS A YOUNG MAN*[26]

«Now let us try for a moment to realize, as far as we can, the nature of that abode of the damned which the justice of an offended God has called into existence for the eternal punishment of sinners. Hell is a strait and dark and foul-smelling prison, an abode of demons and lost souls, filled with fire and smoke. The straitness of this prison house is expressly designed by God to punish those who refused to be bound by His laws. In earthly prisons the poor captive has at least some liberty of movement, were it only within the four walls of his cell or in the gloomy yard of his prison. Not so in hell. There, by reason of the great number of the damned, the prisoners are heaped together in their awful prison, the walls of which are said to be four thousand miles thick: and the damned are so utterly bound and helpless that, as a blessed saint, saint Anselm, writes in his book on similitudes[27], they are not even able to remove from the eye a worm that gnaws it.

«They lie in exterior darkness. For, remember, the fire of hell gives forth no light. As, at the command of God, the fire of the Babylonian furnace lost its heat but not its light, so, at the command of God, the fire of hell, while retaining the intensity of its heat, burns eternally in darkness. It is a never ending storm of darkness, dark flames and dark smoke of burning brimstone, amid which the bodies are heaped one upon another without even a glimpse of air. Of all the plagues with which the land of

---

[26] Si dà il testo nell'originale inglese, ma indichiamo anche la sua classica traduzione italiana: J. JOYCE, *Dedalus. Ritratto dell'artista da giovane*, tr. it. di C. PAVESE, Frassinelli, Torino 1933, pp. 173-181.185-196.

[27] Non mi è stato possibile individuare il riferimento preciso alle *Similitudines* di SANT'ANSELMO (cfr. PL 159, 605-708; *Memorials of St. Anselm*, edd. R.W. SOUTHERN-F.S. SCHMITT, Oxford University Press-British Academy, London 1969).

the Pharaohs were smitten one plague alone, that of darkness, was called horrible. What name, then, shall we give to the darkness of hell which is to last not for three days alone but for all eternity?

«The horror of this strait and dark prison is increased by its awful stench. All the filth of the world, all the offal and scum of the world, we are told, shall run there as to a vast reeking sewer when the terrible conflagration of the last day has purged the world. The brimstone, too, which burns there in such prodigious quantity fills all hell with its intolerable stench; and the bodies of the damned themselves exhale such a pestilential odour that, as saint Bonaventure says, one of them alone would suffice to infect the whole world. The very air of this world, that pure element, becomes foul and unbreathable when it has been long enclosed. Consider then what must be the foulness of the air of hell. Imagine some foul and putrid corpse that has lain rotting and decomposing in the grave, a jelly-like mass of liquid corruption. Imagine such a corpse a prey to flames, devoured by the fire of burning brimstone and giving off dense choking fumes of nauseous loathsome decomposition. And then imagine this sickening stench, multiplied a millionfold and a millionfold again from the millions upon millions of fetid carcasses massed together in the reeking darkness, a huge and rotting human fungus. Imagine all this, and you will have some idea of the horror of the stench of hell.

«But this stench is not, horrible though it is, the greatest physical torment to which the damned are subjected. The torment of fire is the greatest torment to which the tyrant has ever subjected his fellow creatures. Place your finger for a moment in the flame of a candle and you will feel the pain of fire. But our earthly fire was created by God for the benefit of man, to maintain in him the spark of life and to help him in the useful arts, whereas the fire of hell is of another quality and was created by God to torture and punish the unrepentant sinner. Our earthly fire also consumes more or less rapidly according as the object which it attacks is more or less combustible, so that human ingenuity has even succeeded in inventing chemical preparations to check or frustrate its action. But the sulphurous brimstone which burns in hell is a substance which is specially designed to burn for ever and for ever with unspeakable fury. Moreover, our earthly fire destroys at the same time as it burns, so that the more intense it is the shorter is its duration; but the fire of hell has this property, that it preserves that which it burns, and, though it rages with incredible intensity, it rages for ever.

«Our earthly fire again, no matter how fierce or widespread it may be, is always of a limited extent; but the lake of fire in hell is boundless, shoreless and bottomless. It is on record that the devil himself, when asked the question by a certain soldier, was obliged to confess that if a whole mountain were thrown into the burning ocean of hell it would be burned up in an instant like a piece of wax. And this terrible fire will not afflict the bodies of the damned only from without, but each lost soul will be a hell unto itself, the boundless fire raging in its very vitals. O, how terrible is the lot of those wretched beings! The blood seethes and boils in the veins, the brains

are boiling in the skull, the heart in the breast glowing and bursting, the bowels a red-hot mass of burning pulp, the tender eyes flaming like molten balls.

«And yet what I have said as to the strength and quality and boundlessness of this fire is as nothing when compared to its intensity, an intensity which it has as being the instrument chosen by divine design for the punishment of soul and body alike. It is a fire which proceeds directly from the ire of God, working not of its own activity but as an instrument of Divine vengeance. As the waters of baptism cleanse the soul with the body, so do the fires of punishment torture the spirit with the flesh. Every sense of the flesh is tortured and every faculty of the soul therewith: the eyes with impenetrable utter darkness, the nose with noisome odours, the ears with yells and howls and execrations, the taste with foul matter, leprous corruption, nameless suffocating filth, the touch with red hot goads and spikes, with cruel tongues of flame. And through the several torments of the senses the immortal soul is tortured eternally in its very essence amid the leagues upon leagues of glowing fires kindled in the abyss by the offended majesty of the Omnipotent God and fanned into everlasting and ever-increasing fury by the breath of the anger of the God-head.

«Consider finally that the torment of this infernal prison is increased by the company of the damned themselves. Evil company on earth is so noxious that the plants, as if by instinct, withdraw from the company of whatsoever is deadly or hurtful to them. In hell all laws are overturned - there is no thought of family or country, of ties, of relationships. The damned howl and scream at one another, their torture and rage intensified by the presence of beings tortured and raging like themselves. All sense of humanity is forgotten. The yells of the suffering sinners fill the remotest corners of the vast abyss. The mouths of the damned are full of blasphemies against God and of hatred for their fellow sufferers and of curses against those souls which were their accomplices in sin. In olden times it was the custom to punish the parricide, the man who had raised his murderous hand against his father, by casting him into the depths of the sea in a sack in which were placed a cock, a monkey, and a serpent. The intention of those law-givers who framed such a law, which seems cruel in our times, was to punish the criminal by the company of hurtful and hateful beasts. But what is the fury of those dumb beasts compared with the fury of execration which bursts from the parched lips and aching throats of the damned in hell when they behold in their companions in misery those who aided and abetted them in sin, those whose words sowed the first seeds of evil thinking and evil living in their minds, those whose immodest suggestions led them on to sin, those whose eyes tempted and allured them from the path of virtue. They turn upon those accomplices and upbraid them and curse them. But they are helpless and hopeless: it is too late now for repentance.

«Last of all consider the frightful torment to those damned souls, tempters and tempted alike, of the company of the devils. These devils will afflict the damned in two ways, by their presence and by their reproaches. We can have no idea of how horrible these devils are. Saint Catherine of Siena once saw a devil and she has

written that, rather than look again for one single instant on such a frightful monster, she would prefer to walk until the end of her life along a track of red coals. These devils, who were once beautiful angels, have become as hideous and ugly as they once were beautiful. They mock and jeer at the lost souls whom they dragged down to ruin. It is they, the foul demons, who are made in hell the voices of conscience. Why did you sin? Why did you lend an ear to the temptings of friends? Why did you turn aside from your pious practices and good works? Why did you not shun the occasions of sin? Why did you not leave that evil companion? Why did you not give up that lewd habit, that impure habit? Why did you not listen to the counsels of your confessor? Why did you not, even after you had fallen the first or the second or the third or the fourth or the hundredth time, repent of your evil ways and turn to God who only waited for your repentance to absolve you of your sins? Now the time for repentance has gone by. Time is, time was, but time shall be no more! Time was to sin in secrecy, to indulge in that sloth and pride, to covet the unlawful, to yield to the promptings of your lower nature, to live like the beasts of the field, nay worse than the beasts of the field, for they, at least, are but brutes and have no reason to guide them: time was, but time shall be no more. God spoke to you by so many voices, but you would not hear. You would not crush out that pride and anger in your heart, you would not restore those ill-gotten goods, you would not obey the precepts of your holy church nor attend to your religious duties, you would not abandon those wicked companions, you would not avoid those dangerous temptations. Such is the language of those fiendish tormentors, words of taunting and of reproach, of hatred and of disgust. Of disgust, yes! For even they, the very devils, when they sinned, sinned by such a sin as alone was compatible with such angelical natures, a rebellion of the intellect: and they, even they, the foul devils must turn away, revolted and disgusted, from the contemplation of those unspeakable sins by which degraded man outrages and defiles the temple of the Holy Ghost, defiles and pollutes himself.

«O, my dear little brothers in Christ, may it never be our lot to hear that language! May it never be our lot, I say! In the last day of terrible reckoning I pray fervently to God that not a single soul of those who are in this chapel today may be found among those miserable beings whom the Great Judge shall command to depart for ever from His sight, that not one of us may ever hear ringing in his ears the awful sentence of rejection: Depart from me, ye cursed, into everlasting fire which was prepared for the devil and his angels! This evening we shall consider for a few moments the nature of the spiritual torments of hell.

«Sin, remember, is a twofold enormity. It is a base consent to the promptings of our corrupt nature to the lower instincts, to that which is gross and beast-like; and it is also a turning away from the counsel of our higher nature, from all that is pure and holy, from the Holy God Himself. For this reason mortal sin is punished in hell by two different forms of punishment, physical and spiritual.

«Now of all these spiritual pains by far the greatest is the pain of loss, so great, in fact, that in itself it is a torment greater than all the others. Saint Thomas, the

greatest doctor of the church, the angelic doctor, as he is called, says that the worst damnation consists in this, that the understanding of man is totally deprived of divine light and his affection obstinately turned away from the goodness of God. God, remember, is a being infinitely good, and therefore the loss of such a being must be a loss infinitely painful. In this life we have not a very clear idea of what such a loss must be, but the damned in hell, for their greater torment, have a full understanding of that which they have lost, and understand that they have lost it through their own sins and have lost it for ever. At the very instant of death the bonds of the flesh are broken asunder and the soul at once flies towards God as towards the centre of her existence. Remember, my dear little boys, our souls long to be with God. We come from God, we live by God, we belong to God: we are His, inalienably His. God loves with a divine love every human soul, and every human soul lives in that love. How could it be otherwise? Every breath that we draw, every thought of our brain, every instant of life proceeds from God's inexhaustible goodness. And if it be pain for a mother to be parted from her child, for a man to be exiled from hearth and home, for friend to be sundered from friend, O think what pain, what anguish it must be for the poor soul to be spurned from the presence of the supremely good and loving Creator Who has called that soul into existence from nothingness and sustained it in life and loved it with an immeasurable love. This, then, to be separated for ever from its greatest good, from God, and to feel the anguish of that separation, knowing full well that it is unchangeable: this is the greatest torment which the created soul is capable of bearing, poena damni, the pain of loss.

«The second pain which will afflict the souls of the damned in hell is the pain of conscience. Just as in dead bodies worms are engendered by putrefaction, so in the souls of the lost there arises a perpetual remorse from the putrefaction of sin, the sting of conscience, the worm, as Pope Innocent the Third calls it, of the triple sting. The first sting inflicted by this cruel worm will be the memory of past pleasures. O what a dreadful memory will that be! In the lake of all-devouring flame the proud king will remember the pomps of his court, the wise but wicked man his libraries and instruments of research, the lover of artistic pleasures his marbles and pictures and other art treasures, he who delighted in the pleasures of the table his gorgeous feasts, his dishes prepared with such delicacy, his choice wines; the miser will remember his hoard of gold, the robber his ill-gotten wealth, the angry and revengeful and merciless murderers their deeds of blood and violence in which they revelled, the impure and adulterous the unspeakable and filthy pleasures in which they delighted. They will remember all this and loathe themselves and their sins. For how miserable will all those pleasures seem to the soul condemned to suffer in hellfire for ages and ages. How they will rage and fume to think that they have lost the bliss of heaven for the dross of earth, for a few pieces of metal, for vain honours, for bodily comforts, for a tingling of the nerves. They will repent indeed: and this is the second sting of the worm of conscience, a late and fruitless sorrow for sins committed. Divine justice insists that the understanding of those miserable wretches be fixed continually on the

sins of which they were guilty, and moreover, as saint Augustine points out, God will impart to them His own knowledge of sin, so that sin will appear to them in all its hideous malice as it appears to the eyes of God Himself. They will behold their sins in all their foulness and repent but it will be too late and then they will bewail the good occasions which they neglected. This is the last and deepest and most cruel sting of the worm of conscience. The conscience will say: You had time and opportunity to repent and would not. You were brought up religiously by your parents. You had the sacraments and grace and indulgences of the church to aid you. You had the minister of God to preach to you, to call you back when you had strayed, to forgive you your sins, no matter how many, how abominable, if only you had confessed and repented. No. You would not. You flouted the ministers of holy religion, you turned your back on the confessional, you wallowed deeper and deeper in the mire of sin. God appealed to you, threatened you, entreated you to return to Him. O, what shame, what misery! The Ruler of the universe entreated you, a creature of clay, to love Him Who made you and to keep His law. No. You would not. And now, though you were to flood all hell with your tears if you could still weep, all that sea of repentance would not gain for you what a single tear of true repentance shed during your mortal life would have gained for you. You implore now a moment of earthly life wherein to repent: In vain. That time is gone: gone for ever.

«Such is the threefold sting of conscience, the viper which gnaws the very heart's core of the wretches in hell, so that filled with hellish fury they curse themselves for their folly and curse the evil companions who have brought them to such ruin and curse the devils who tempted them in life and now mock them in eternity and even revile and curse the Supreme Being Whose goodness and patience they scorned and slighted but Whose justice and power they cannot evade.

«The next spiritual pain to which the damned are subjected is the pain of extension. Man, in this earthly life, though he be capable of many evils, is not capable of them all at once, inasmuch as one evil corrects and counteracts another just as one poison frequently corrects another. In hell, on the contrary, one torment, instead of counteracting another, lends it still greater force: and, moreover, as the internal faculties are more perfect than the external senses, so are they more capable of suffering. Just as every sense is afflicted with a fitting torment, so is every spiritual faculty; the fancy with horrible images, the sensitive faculty with alternate longing and rage, the mind and understanding with an interior darkness more terrible even than the exterior darkness which reigns in that dreadful prison. The malice, impotent though it be, which possesses these demon souls is an evil of boundless extension, of limitless duration, a frightful state of wickedness which we can scarcely realize unless we bear in mind the enormity of sin and the hatred God bears to it.

«Opposed to this pain of extension and yet coexistent with it we have the pain of intensity. Hell is the centre of evils and, as you know, things are more intense at their centres than at their remotest points. There are no contraries or admixtures of any kind to temper or soften in the least the pains of hell. Nay, things which are good

in themselves become evil in hell. Company, elsewhere a source of comfort to the afflicted, will be there a continual torment: knowledge, so much longed for as the chief good of the intellect, will there be hated worse than ignorance: light, so much coveted by all creatures from the lord of creation down to the humblest plant in the forest, will be loathed intensely. In this life our sorrows are either not very long or not very great because nature either overcomes them by habits or puts an end to them by sinking under their weight. But in hell the torments cannot be overcome by habit, for while they are of terrible intensity they are at the same time of continual variety, each pain, so to speak, taking fire from another and re-endowing that which has enkindled it with a still fiercer flame. Nor can nature escape from these intense and various tortures by succumbing to them for the soul is sustained and maintained in evil so that its suffering may be the greater. Boundless extension of torment, incredible intensity of suffering, unceasing variety of torture - this is what the divine majesty, so outraged by sinners, demands; this is what the holiness of heaven, slighted and set aside for the lustful and low pleasures of the corrupt flesh, requires; this is what the blood of the innocent Lamb of God, shed for the redemption of sinners, trampled upon by the vilest of the vile, insists upon.

«Last and crowning torture of all the tortures of that awful place is the eternity of hell. Eternity! O, dread and dire word. Eternity! What mind of man can understand it? And remember, it is an eternity of pain. Even though the pains of hell were not so terrible as they are, yet they would become infinite, as they are destined to last for ever. But while they are everlasting they are at the same time, as you know, intolerably intense, unbearably extensive. To bear even the sting of an insect for all eternity would be a dreadful torment. What must it be, then, to bear the manifold tortures of hell for ever? For ever! For all eternity! Not for a year or for an age but for ever. Try to imagine the awful meaning of this. You have often seen the sand on the seashore. How fine are its tiny grains! And how many of those tiny little grains go to make up the small handful which a child grasps in its play. Now imagine a mountain of that sand, a million miles high, reaching from the earth to the farthest heavens, and a million miles broad, extending to remotest space, and a million miles in thickness; and imagine such an enormous mass of countless particles of sand multiplied as often as there are leaves in the forest, drops of water in the mighty ocean, feathers on birds, scales on fish, hairs on animals, atoms in the vast expanse of the air: and imagine that at the end of every million years a little bird came to that mountain and carried away in its beak a tiny grain of that sand. How many millions upon millions of centuries would pass before that bird had carried away even a square foot of that mountain, how many eons upon eons of ages before it had carried away all? Yet at the end of that immense stretch of time not even one instant of eternity could be said to have ended. At the end of all those billions and trillions of years eternity would have scarcely begun. And if that mountain rose again after it had been all carried away, and if the bird came again and carried it all away again grain by grain, and if it so rose and sank as many times as there are stars in the sky, atoms in the air, drops of water in

the sea, leaves on the trees, feathers upon birds, scales upon fish, hairs upon animals, at the end of all those innumerable risings and sinkings of that immeasurably vast mountain not one single instant of eternity could be said to have ended; even then, at the end of such a period, after that eon of time the mere thought of which makes our very brain reel dizzily, eternity would scarcely have begun.

«A holy saint (one of our own fathers I believe it was) was once vouchsafed a vision of hell. It seemed to him that he stood in the midst of a great hall, dark and silent save for the ticking of a great clock. The ticking went on unceasingly; and it seemed to this saint that the sound of the ticking was the ceaseless repetition of the words - ever, never; ever, never. Ever to be in hell, never to be in heaven; ever to be shut off from the presence of God, never to enjoy the beatific vision; ever to be eaten with flames, gnawed by vermin, goaded with burning spikes, never to be free from those pains; ever to have the conscience upbraid one, the memory enrage, the mind filled with darkness and despair, never to escape; ever to curse and revile the foul demons who gloat fiendishly over the misery of their dupes, never to behold the shining raiment of the blessed spirits; ever to cry out of the abyss of fire to God for an instant, a single instant, of respite from such awful agony, never to receive, even for an instant, God's pardon; ever to suffer, never to enjoy; ever to be damned, never to be saved; ever, never; ever, never. O, what a dreadful punishment! An eternity of endless agony, of endless bodily and spiritual torment, without one ray of hope, without one moment of cessation, of agony limitless in intensity, of torment infinitely varied, of torture that sustains eternally that which it eternally devours, of anguish that everlastingly preys upon the spirit while it racks the flesh, an eternity, every instant of which is itself an eternity of woe. Such is the terrible punishment decreed for those who die in mortal sin by an almighty and a just God.

«Yes, a just God! Men, reasoning always as men, are astonished that God should mete out an everlasting and infinite punishment in the fires of hell for a single grievous sin. They reason thus because, blinded by the gross illusion of the flesh and the darkness of human understanding, they are unable to comprehend the hideous malice of mortal sin. They reason thus because they are unable to comprehend that even venial sin is of such a foul and hideous nature that even if the omnipotent Creator could end all the evil and misery in the world, the wars, the diseases, the robberies, the crimes, the deaths, the murders, on condition that he allowed a single venial sin to pass unpunished, a single venial sin, a lie, an angry look, a moment of willful sloth, He, the great omnipotent God could not do so because sin, be it in thought or deed, is a transgression of His law and God would not be God if He did not punish the transgressor.

«A sin, an instant of rebellious pride of the intellect, made Lucifer and a third part of the cohort of angels fall from their glory. A sin, an instant of folly and weakness, drove Adam and Eve out of Eden and brought death and suffering into the world. To retrieve the consequences of that sin the Only Begotten Son of God came down to earth, lived and suffered and died a most painful death, hanging for three hours on the cross.

«O, my dear little brethren in Christ Jesus, will we then offend that good Redeemer and provoke His anger? Will we trample again upon that torn and mangled corpse? Will we spit upon that face so full of sorrow and love? Will we too, like the cruel Jews and the brutal soldiers, mock that gentle and compassionate Saviour Who trod alone for our sake the awful wine-press of sorrow? Every word of sin is a wound in His tender side. Every sinful act is a thorn piercing His head. Every impure thought, deliberately yielded to, is a keen lance transfixing that sacred and loving heart. No, no. It is impossible for any human being to do that which offends so deeply the divine majesty, that which is punished by an eternity of agony, that which crucifies again the Son of God and makes a mockery of Him.

B. SANTA CATERINA DA GENOVA, *VITA* E *TRATTATO DEL PURGATORIO*[28]

(1) «Love is God Himself, infused by His immense goodness into our hearts and ever on the watch for what is useful to us. Benign and gentle in all and to all, tove gives up its own will, and takes as its will God's will, to which it submits in everything. Then God with His incomparable love enkindles, purifies, enlightens and so fortifies this will that it fears nothing but sin, because this alone displeases God. Rather than commit the slightest sin it would endure the most fearful torment and suffering imaginable» (c. XXV, p. 65)

(2) «The true light makes me see and understand that we must look solely to the pure love with which He performs His work with regard to us. When the soul perceives how direct and pure are the operations of love, and that this love is not intent upon any benefit that we could confer upon it, then indeed the soul also desires, in its turn, to love with a pure love, and from the motive of love of God alone» (c. IV, p. 69).

(3) «I no longer wonder that Purgatory is as horrible as Hell. One is made to punish, the other to cleanse, but both the punishment and the cleansing of it must needs be in conformity with the horror of it» (c. XXIX, p. 131).

(4) «I see the gates of Heaven open to all who wish to enter, for God is supreme Mercy, and stands with open hands to welcome us into His company. But the divi-

---

[28] Cfr. nota 17. I passi nn. (1).(2).(3).(4).(12) sono tratti da *The Life and Sayings of Saint Catherine of Genoa;* i passi nn. (5).(6).(7).(8).(9).(10).(11).(13) sono tratti, invece, da SANTA CATERINA DA GENOVA, *Trattato del Purgatorio e altri scritti.*

ne essence is of such unimaginable cleanness and purity that the soul that should have within it the least trace of imperfection would rather cast itself into a thousand hells, than find itself with that imperfection in the presence of God» (c. XXX).

(5) «La divina essenza è pura e monda - molto più di quanto l'uomo possa immaginare - e l'anima che ha in sé la minima imperfezione - un fuscello per dire - preferirebbe gettarsi in uno o mille inferni, piuttosto che ritrovarsi alla presenza divina con una minima macchia» (p. 26).

(6) «Ma compito del purgatorio è quello di togliere la macchia! L'anima sceglie questo luogo per trovare in esso la misericordia che le occorre per potersi mondare dalle sue colpe» (p. 26).

(7) «Le anime del purgatorio non possono avere altra scelta che essere lì» (p. 16).

(8) «Ma, contrariamente alla gioia della volontà in tale modo unita, subiscono una pena così atroce che la lingua non può parlarne, né intelletto può capirne una minima scintilla, se Dio non glielo mostrasse per grazia speciale» (p. 20).

(9) «Sono cosi felici di appartenere al piano di Dio, che non hanno pensieri per se stessi... (le anime) non percepiscono la pena e il bene che ciascuno vive dentro se stesso - del resto, se riuscissero a percepirli, non potrebbero piu prendere parte alla carità pura...» (pp. 16-17).

(10) «Non credo esista felicità paragonabile a quella di un'anima del purgatorio, tranne quella dei santi del paradiso. E ogni giorno questa gioia aumenta per influsso di Dio nelle anime e tende ad aumentare, perché ogni giorno consuma cio che impedisce tale influsso. La ruggine del peccato è tale impedimento; il fuoco consuma la ruggine e cosi l'anima si apre sempre piu all'influsso di Dio» (p. 18).

(11) «Vedo che la pena di quelli che sono nel Purgatorio è soprattutto quella di essere causa del dispiacere di Dio e il fatto che esso sia il frutto di un atto volontario compiuto contro la bontà divina, rispetto a qualsiasi altro dolore» (p. 27).

(12) «If it wishes to be happy, the soul must be free of all imperfection. Since God is its happiness, how could the soul be happy if it could not enter into that divinity in which every creature is made happy? But if it found even the least imperfection in itself, the soul could not bear to take it into that most pure breast. I do not doubt but that it would prefer to undergo the greatest sufferings imaginable rather than stand sullied with it in the divine presence» (c. XXXIX, p. 134).

(13) «Se l'anima trovasse un'altro Purgatorio oltre quello in cui si trova, pur di potersi liberare dall'impedimento al piu presto, gli si butterebbe dentro, tanto impetuoso è l'amore, simile a quello di Dio» (p. 28).

Riassunto. Il tema della salvezza in prospettiva filosofica viene affrontato non in positivo, ma in negativo, con attenzione al problema della condanna e della punizione eterna ossia della perdita eterna della salvezza; non in generale, ma avendo come base il *Gorgia* platonico ed anche con riferimento a testi di altri autori (J. Joyce principalmente, S. Caterina di Genova, Dostojévskiy). L'idea di una dannazione definitiva, ancorché coerente con l'idea di una colpa insanabile fondata su una irrevocata libera adesione al male, rischia in termini puramente filosofici di diventare assurda, e costituisce elemento di profondo disagio nella coscienza religiosa, quando se ne cerca una relazione con l'idea di un Dio creatore e provvidente, cui la stessa filosofia può giungere. Il fatto che chi commette l'ingiustizia insanabile abbia una pena eterna, senza remissione, in base al principio platonico secondo cui commettere ingiustizia è peggiore del soffrirla, può essere visto in realtà come un atto di grazia che non è in contraddizione con la misericordia divina.

Summary. The topic of salvation in philosophical prospective is treated not from a positive, but from a negative approach, calling attention to the problem of damnation and of eternal punishment or of eternal loss of salvation. As a fundament the author investigates the *Gorgias* of Plato with references also to texts of other authors (first of all J. Joyce, Saint Catherine of Genova, Dostojevskij). The idea of a definitive damnation, not being opposed to the idea of incurable guilt because of an irrevocable free choice of the bad, risks in purely philosophical terms to become absurd or provocates a profound uneasiness in religious consciousness, when philosophy tries to seek a relation with the idea of God as providential Creator, a task which philosophy can perform. The fact that who commits an incurable injustice has an eternal punishment, without pardon, in base of the platonic principle that it is worse to commit injustice than to suffer it, can be seen in reality as an action of grace which is not contradicting the divine mercy.

Inhaltsangabe. Das Thema des Heils wird in diesem philosophischen Beitrag nicht aus positivem, sondern aus negativem Blickwinkel angegangen. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf das Problem der Verdammng und der ewigen Strafe beziehungsweise des ewigen Heilsverlustes. Dies geschieht konkret auf der Basis von Platons *Gorgias* und im Blick auf Texte anderer Autoren (vor allem J. Joyce, hl. Katharina von Genua, Dostojevskij). Der Gedanke einer endgültigen Verdammung, obwohl sie vereinbar ist mit der Vorstellung einer unheilbaren Schuld wegen eines unwiderruflichen Anhangens am Bösen, droht in einem rein philosophischen Umfeld widersinnig zu werden und begründet ein tiefsitzendes Unbehagen im religiösen Bewußtsein, wenn sie eine Verbindung sucht mit der Idee eines vorsehenden Schöpfergottes, wozu die Philosophie in der Lage ist. Daß das Begehen einer unheilbaren Ungerechtigkeit eine ewige Strafe zur Folge hat, ohne Vergebung -auf der Basis des platonischen Prinzips, wonach Unrecht begehen schlechter ist als Unrecht leiden -, kann in Wirklichkeit als Gnadenakt gesehen werden, der nicht im Widerspruch steht zur göttlichen Barmherzigkeit.

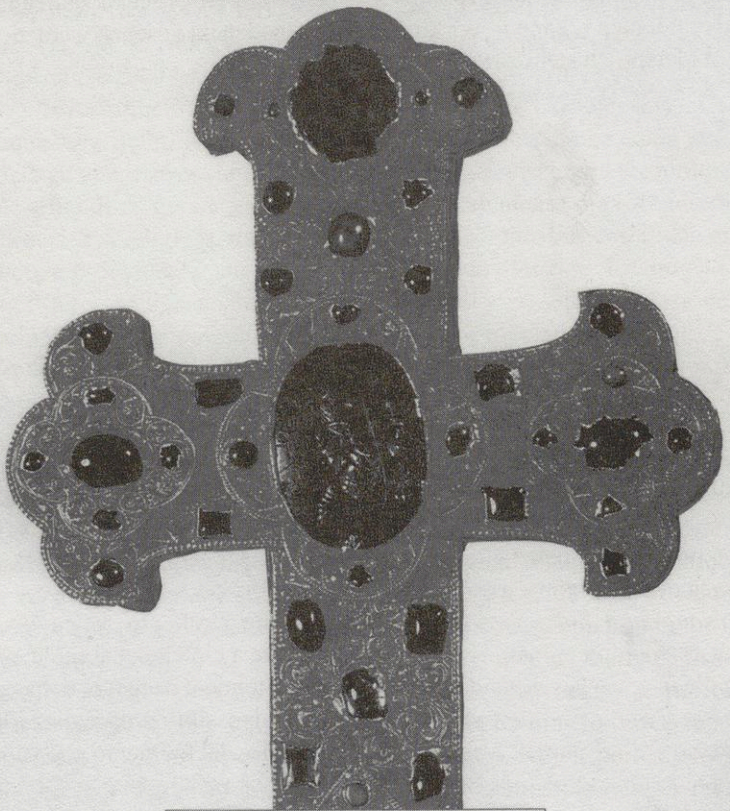


MICHEL LEMOINE

INTORNO A CHARTRES

Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo

EREDITÀ MEDIEVALE



LSTeM // Jaca Book

Dinamismo della volontà e crisi del desiderio

César Izquierdo
Università di Navarra (Spagna)

1. Introduzione

Nella sesta canzone del Cantico spirituale, S. Giovanni della Croce fa pronunciare alla sposa parole di lamento e di ansietà. Avendo subìto la ferita dell'assenza del sposo, desidera esserne curata, ma solo la presenza e il ritorno dello stesso sposo in persona possono dar pace alla sua ansia, e non i messaggeri che egli manda e che - afferma la donna - «non sanno dirmi quello che voglio».

Non sanno dirmi quello che voglio.... Queste parole esprimono una condizione caratterizzata dal paradosso. La sposa sa che oltre a ciò che ella vuole e di cui è cosciente c'è un altro desiderio da parte sua, più profondo e decisivo, della cui esistenza è sicura per l'inquietudine che provoca in lei l'impossibilità di realizzarlo. Tuttavia, nello stesso tempo, questo desiderio non le è chiaro, dal momento che vuole qualcosa che ignora, tanto che ha bisogno che un'altra persona glielo faccia sapere.

Nella frase «non sanno dirmi quello che voglio» si possono trovare la maggior parte degli elementi che integrano e accompagnano il desiderio. In primo luogo, l'apertura e la tensione del desiderio verso qualcosa di futuro, e, di seguito, la scoper-

ta che, di fronte a ciò che desidera, il soggetto è più ricettivo che attivo, come conseguenza dell'incertezza relativa all'interno della quale si muove il desiderio. D'altra parte, il desiderio è un "volere" reale ed effettivo, ma che, nello stesso tempo, non procede dalla volontà, dato che è condizionato da una certa ignoranza dell'oggetto; questa ignoranza, tuttavia, non è totale, perché identifica bene ciò che non è il vero oggetto del desiderio.

In questa breve analisi, il desiderio sembra essere il risultato di un incrocio di livelli del conoscere e del volere, così come di gradi diversi della realtà che si situano intorno ad esso: accanto a realtà intense però con un grado notevole di apparenza, ve ne sono altre di grande densità che però emergono lentamente, spesso come risultato dello sforzo e dell'abnegazione.

Di fronte a queste realtà, il desiderio è mosso da una legge interna che non corrisponde necessariamente a ciò che è più reale. Da lì sorgono la soddisfazione o l'insoddisfazione che testimoniano qualcosa di più di semplici stati soggettivi. Tutto ciò è implicito nella realtà complessa e profondamente umana del desiderio, dei desideri, che spesso costituiscono la maggiore ricchezza dell'uomo, ma che possono anche aprire la strada alla frustrazione e alla disumanizzazione.

Da un punto di vista teologico, i desideri acquistano grande importanza nel campo della teologia morale, sia per la loro funzione di motori nella ricerca della *beatitudo* sia per la loro relazione con l'amore e la gioia.

Secondo la dottrina classica, i desideri appartengono all'appetito concupiscibile[1], e sono diversi dalla speranza perché quest'ultima ha la sua sede nell'appetito irascibile. Dilatata dal desiderio, l'anima cerca il bene, e rimane soddisfatta solo quando giunge al Bene assolutamente perfetto. Per questa ragione, ogni desiderio che persegue unicamente un bene limitato deve essere sacrificato, ossia sottomesso a una disciplina fatta di moderazione e di umiltà[2].

Partendo da questo schema ideale dei desideri, l'apologetica costruì un argomento di credibilità della rivelazione cristiana, confermato dall'esperienza di persone in particolare. In sintesi, consisteva nei seguenti elementi: nell'uomo sono insiti dei desideri di verità e di bene che niente che sia umano o creato può soddisfare; se questi desideri non potessero essere saziati, la vita dell'uomo non avrebbe senso e si trasformerebbe in qualcosa di assurdo; questi desideri possono essere saziati solo se ricevono una risposta totale e definitiva; questa risposta è in Cristo.

Non tutti attribuivano lo stesso valore ad un argomento di questo tipo. La apologetica manualistica tendeva alla diffidenza, data la soggettività che può influenzare il campo dei desideri. Altri, invece, davano grande importanza ai desideri, e cercavano di tracciare un cammino solido e sicuro dai desideri fino a Dio e a Cristo.

---

[1] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae,* I-II, q. 23, a. 2-4; q. 30, a.1.

[2] Questa è, fondamentamentalmente, la dottrina di S. Tommaso. Cfr. H. MARTIN, *Désirs,* in *Dictionnaire de Spiritualité*, 3, Beauchesne, Paris 1937, coll. 606-607.

Questi ultimi dovettero far fronte alla critica della religione che denunciava la relazione desideri-incontro con Dio come uno stato di trasposizione o di sublimazione di desideri fantastici o primordiali, quando non come uno stato di semplice carenza[3].

In questo intervento, il mio tentativo è in relazione alla proposta che vede nel mondo dei desideri dell'uomo un punto di partenza valido per seguire un cammino di fede, cioè verso l'incontro con Cristo nella fede. Ebbene, questo è possibile solo se si può concedere ai desideri una dimensione antropologica piena, non riduttiva. Per questo, non basta la mera esperienza di persone, per quanto speciali esse siano state, che hanno culminato in Cristo un'avventura personale attraversata e spinta dai desideri.

Queste testimonianze di una ricerca appassionata, che trova riposo solo nella scoperta e nell'abbandono a Dio hanno un grande valore esemplare, anche se l'esperienza di questi uomini e di queste donne non è di per sé universalizzabile, visto che - dal punto di vista di un osservatore esterno - la forza del desiderio che conduce alcuni alla fede è la stessa, o simile, a quella che allontana altri da ogni vera apertura a Dio.

È chiaro, comunque, che per il teologo il valore del desiderio che conduce a Dio non è uguale a quello del desiderio che allontana da Lui, a meno che il mondo dei desideri non sia quello del caos completo. Però ciò che rende autenticamente umano il desiderio che apre il cammino verso Dio - e di conseguenza nega legittimità a quello che lo chiude - non è il risultato di una semplice analisi fenomenologica del desiderio, e neppure di un puro presupposto dogmatico.

Bisogna arrivare a un livello anteriore ai desideri, laddove l'uomo nasce nella sua umanità, dove si costituisce il suo essere-persona più autentico, e dove si espande la forza immanente della sua vita, mentre si difende dalle minacce interne ed esterne. Il desiderio, al singolare, si trova dunque nello stato di semplicità che precede ogni tipo di determinazione che deriva dalla molteplicità. È lì che il desiderio si incontra con la volontà, e anch'essa si trova nel punto che precede ogni desiderio particolare. Dall'incontro tra desiderio e volontà germoglia l'azione concreta che segue il percorso dell'umano, mentre viene scartato tutto quello che, pur esistendo nell'uomo, questi non può riconoscere come autenticamente suo.

2. Il desiderio e i desideri

Secondo Sant'Agostino, testimone ardente delle avventure e delle disavventure del desiderio e dell'itinerario che seguono i desideri fino a quando arrivano a ripo-

---

[3] Cfr. una breve sintesi in F. BOTTURI, *Desiderio e verità,* Massimo, Milano 1985, pp. 152-155.

sare in Dio[4], il desiderio è una caratteristica dell'uomo. Gli uomini ardono per il desiderio, afferma il santo di Ippona. Tutti gli uomini subiscono l'influenza del desiderio, che è come una sete dell'anima: «Omnis qui sibi vult aliquid praestari, in ardore est desiderii: ipsum desiderium sitis est animae. Et videte quanta desideria sint in cordibus hominum..»[5]. Questa sete è una carenza, uno stato caratterizzato dall'assenza di riposo, dalla mancanza di pienezza, da un'inquietudine e da un sentimento intenso che viene percepito nello stesso tempo come forza e come possibilità di cercare quello che, oscuramente, si sa che può compensare quella carenza e appagare quella sete.

In Sant'Agostino, i desideri sono volti già chiaramente ad una trascendenza divina. L' *irrequietum cor* esprime in modo preciso il tratto finale che percorrono i desideri incamminati verso il loro incontro trascendente con Dio. Tuttavia, prima di arrivare a questo punto, i desideri sono germogliati in mille modi nella vita dell'uomo, e l' hanno segnata sia con la carenza che con la forza. Sono state proprio la carenza e la forza che, in quanto realtà paradossali, hanno caratterizzato il desiderio, quelle che hanno sempre risvegliato l'interesse per conoscere la sua autentica - e misteriosa - natura. È quello che ha detto Platone nel *Protagora* e nel *Simposio,* dove presenta, rispettivamente, i miti di Prometeo e di Eros. Questi testi hanno influenzato un'intera corrente di pensiero che, a proposito dell'origine e della natura dei desideri, è stata presente nella cultura occidentale.

Sant'Agostino si riferiva ai desideri comparandoli con il fuoco. Il riferimento al fuoco si rifà al mito di Prometeo che, secondo il *Protagora* di Platone[6], rubò il fuoco dal monte Olimpo per darlo agli uomini. All'uomo mancava il fuoco degli dei, ovvero il fuoco dell'immaginazione creativa con la quale proiettare mondi possibili al di là dei dati del nostro mondo naturale. Possedere il fuoco era un invito ad imitare gli dei, a farsi divino. Con il fuoco e le arti, l'uomo cessava di essere un essere immerso nel semplice stato naturale delle cose, dove le cose sono quello che sono, per passare allo stato della cultura, dove le cose possono arrivare ad essere quello che è permesso che siano. Questo fece sì che da quel momento in avanti gli uomini non vivessero più solo per le loro necessità, come gli animali, ma per i loro desideri.

Non appena gli uomini si furono convertiti in esseri con desideri, acquistarono quella che i fenomenologi definirebbero la struttura esistenziale dell'essere nel mondo, che consiste in un essere che è sempre oltre se stesso, che esiste nell'interiore e nella modalità delle sue possibilità[7]. Ma il desiderio è accompagnato da ambiguità. Da una parte, il fuoco dà agli uomini il senso di possibilità infinite. Però si tratta di un

---

[4] Cfr. P. SESSA, *"Cercherò il tuo volto". Questi tre, un solo Dio, desiderio di Sant'Agostino,* Tiemme, Milano 1991, pP. 103ss.

[5] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos,* 62, 5.

[6] PLATONE, *Protagora,* 320d.

[7] Cfr. R. KEARNEY, *Fenomenologia ed ermeneutica del desiderio,* in R. KEARNEY - G. LAFONT, *Il desiderio e Dio,* tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1997, p. 22.

fuoco rubato, di qualcosa che non appartiene al genere umano bensì agli dei. Per questo, quando gli uomini vogliono diventare uguali agli dei, si trasformano in rivali tra di loro e in rivali degli stessi dei. Il furto del fuoco, in conclusione, non portò pace ai mortali, che si divoravano per la rivalità dei loro desideri. Di conseguenza Zeus mandò Ermete per insegnare agli uomini l'arte della politica[8].

L'altro mito relazionato con il desiderio è quello di Eros, a cui fa riferimento Platone nel *Simposio*. Eros non è quello che più si desidera - ciò che è buono, vero e bello - ma piuttosto il desiderio privo di tali proprietà. Eros è figlio di Póros e di Penìa, e perciò mezzo dio e mezzo uomo, e viene caratterizzato contemporaneamente dalla scarsità e dall'abbondanza di risorse. Siccome partecipa della natura della madre, è sempre compagno della povertà: è rude, va scalzo, non ha casa, dorme per terra, ha bisogno di tutto. Però da suo padre ha ricevuto una natura ricca di risorse: «è coraggioso, intrepido e diligente; temibile cacciatore, che sempre trama qualche piano; è appassionato per il sapere e pieno di risorse»[9]. È a metà strada tra la sapienza e l'ignoranza, perché desidera essere sapiente, e per questo si differenzia sia dagli dei, che non lo desiderano perché già lo sono, sia dagli ignoranti, che non lo desiderano perché, pur non essendo sapienti, credono di esserlo[10]. Eros rappresenta un desiderio metafisico[11], una trascendenza verso il bene assoluto.

Benché nei due miti il desiderio abbia un significato diverso - ribellione contro gli dei nel caso di Prometeo e desiderio amoroso nel caso di Eros - in entrambi il desiderio tende a qualcosa che si proietta al di fuori del soggetto. Si può quindi parlare di trascendenza del desiderio, una trascendenza che dipende dal futuro, visto che le condizioni fondamentali per lo sviluppo del desiderio sono date dal tempo. E così trascendenza e desiderio non possono, in senso stretto, coesistere, perché quando il desiderio è reale non esiste la trascendenza, e quando si raggiunge la trascendenza il desiderio è scomparso per diventare realtà. Nello stesso tempo, il desiderio porta con sé una vocazione verso la trascendenza, perché è sempre abitato da una tensione che costituisce la prova della sua insufficienza e della sua capacità: non può rimanere in se stesso, e quando passa alla realtà, sparisce, per rinascere, e rinasce come nuovo desiderio. Per tutte queste ragioni le relazioni tra trascendenza e desiderio sono complesse, come vedremo più avanti.

In modo analogo, la dipendenza del desiderio in relazione con il tempo costituisce l'essere e il non essere del desiderio stesso. Il desiderio è in pieno vigore per la tensione verso il futuro nel quale spera di vedersi realizzato. Quando il futuro scompare, quando diventa attuale, presente, il desiderio muore. Per questo, il desiderio è

---

[8] PLATONE, *Protagora,* 322b.

[9] ID., *Simposio,* 203b.

[10] Cfr. *Ibidem.*

[11] Questa è l'interpretazione di Diotima, che non è l'unica, perché esiste anche quella di Aristofane, per il quale Eros è la ricerca dell'intero (cfr. *Simposio,* 192e).

un modo di essere originale: «Il desiderio è nello stesso tempo l'essere insoddisfatto che vive del nulla e la negatività dolorosa che aspira alla serenità dell'essere. Il desiderio è nello stesso tempo vocazione per la trascendenza e nostalgia dell'immanenza... Il desiderio è nell'essere l'essere della negatività e la negatività dell'essere»[12].

La relazione del desiderio con il tempo e con la trascendenza sarebbe una relazione vuota - aspirazione a un futuro senza nessun contenuto - se non comprendesse contemporaneamente un oggetto. E quando si dà questo nuovo passo - la relazione del desiderio con il suo oggetto - le cose cominciano a complicarsi. È chiaro che il desiderio si orienta verso un oggetto, e in determinate occasioni si tratta di un oggetto concreto e preciso, e tuttavia si può affermare che l'oggetto del desiderio possiede necessariamente connotazioni di indeterminazione. «I nostri desideri spesso ci nascondono i nostri veri desideri», scrisse M. Blondel[13], indicando con questa frase che dietro alla varietà e alla molteplicità di desideri si trova una serie di oggetti e di realtà, forse occulti a prima vista, che risultano però essere la base sulla quale si costruiscono i desideri e alla quale i desideri stessi cercano di conformarsi.

Quanto detto prima suppone che l'oggetto del desiderio può possedere caratteristiche di apparenza perché il vero oggetto del desiderio rimane nascosto. Esiste un regno dei desideri dove domina la dispersione, l'incostanza, il conflitto, che sono il risultato, anche se non esclusivamente, di una deficienza di conoscenza (i «desideri della vostra ignoranza» di cui parla la prima lettera di Pietro (1Pt 1,14).

Questo non vuol dire che gli oggetti cercati esplicitamente dai desideri siano falsi; sono reali e ad essi tendono effettivamente i desideri. Vuol dire piuttosto che non si tratta di oggetti ultimi, ma di realizzazioni parziali o di sostituti degli autentici oggetti del desiderio. Quando il desiderio si dirige a questi oggetti superficiali, si verifica una limitazione e perfino un aborto della loro trascendenza, perché la tendenza è a tal punto determinata dalle carenza del soggetto, che l'accesso all'oggetto si verifica in termini pienamente soggettivi, in quanto l'oggetto è, in un certo senso, divorato dal soggetto in vista della produzione di uno stato soggettivo caratterizzato dalla soddisfazione in cui sparisce il desiderio[14]. Non si può negare che esista qui una forma di trascendenza, però il desiderio si realizza in termini di immanenza, senza troppa attenzione alla realtà.

---

[12] N. GRIMALDI, *Le désir et le temps,* PUF, Paris 1971, p. 137.

[13] «Il y a deux coeurs dans le coeur humain; et l'un ne sait pas les pensées de l'autre. Mais par le seul fait qu'une décision est prise et qu'un effort est tenté, la situation intérieure a changé; l'hôte voilé en nous se découvre» (M. BLONDEL, *L'action,* Alcan, Paris 1893, p. 170, opera d'ora in avanti indicata con la sigla A seguita dal numero di pagina).

[14] A volte si differenzia il desiderio dall'anelito. I desideri esprimono maggiore concretezza e possibilità di vedersi realizzati, mentre gli aneliti sono più astratti e ideali, e la loro realizzazione viene rimandata ad un futuro più lontano, come qualcosa che dipende da cause diverse dal soggetto. Per il resto, gli aneliti non sono desideri puri, ma desideri interpretati dalla volontà.

Il confronto con l'intenzionalità della conoscenza non è a questo punto fuori luogo. Nell'atto di conoscenza, la determinazione del soggetto per l'oggetto è chiara e anche se le si riconosce una spontaneità maggiore o minore, bisogna ammettere che nel soggetto c'è un momento di passività. Invece nei desideri superficiali l'intenzionalità dipende tanto dalle carenze del soggetto che non c'è spazio per quel momento di passività o di ricettività che costituisce la condizione fondamentale per entrare in relazione con una realtà indipendente dall'essere.

Esistono, tuttavia, altri desideri - desideri veri - in cui è evidente la trascendenza, perché in essi si trova apertura e la relazione con l'oggetto rispetta la verità e la realtà. L'educazione dei desideri consiste dunque nell'introdurre una relazione più chiara con il vero oggetto del desiderio per mezzo della conoscenza, limitando così l'automatismo che accompagna i desideri e lasciando una distanza di tempo che permette l'azione della libertà. Implicitamente viene così delineata l'idea che il desiderio vero deve avere relazione con l'incontro - con le cose, con le persone - e forse persino con la dedicazione tra persone.

Con tutto quello che abbiamo detto finora, abbiamo aperto la strada a una distinzione di fondamentale importanza: quella che esiste tra il Desiderio e i desideri. Non si tratta solo della distinzione tra la capacità e l'atto di desiderare, ma dell'esistenza di un Desiderio estremamente reale, che è la base sulla quale vengono plasmati i desideri concreti. Si tratta di un desiderio primo, che precede tutti gli altri; profondo, situato ad un livello della realtà interiore che bisogna scoprire; segreto e intimo, che non si mostra in qualsiasi momento o condizione, ma a cui si accede se si possiede la capacità di accettare una certa rivelazione[15]. Questo "protodesiderio", come potremmo chiamarlo, è desiderio infinito e di infinito, di totalità, di origine, di immortalità, di essere[16].

I desideri sono una testimonianza certa del Desiderio. Benché nel regno dei desideri domini il disordine di Eros e la pretesa orgogliosa dell'uomo prometeico, si tratta di risposte inadeguate che ricoprono il Desiderio profondo, autenticamente vero. Dietro ai desideri profondamente influenzati dalla temporaneità, dall'istante, che si dirigono verso ciò che è concreto, contingente, limitato, e per i quali la delusione si sovrappone sempre alla soddisfazione[17], è presente, anche se in modo occulto, implicito, il Desiderio che aspira alla totalità. Il concetto zubiriniano di esperienza come qualcosa di tentativo chiarisce meglio le cose[18]. Nei desideri c'è sempre un aspetto di tentativo, un'approssimazione a una realtà più piena e soddisfacente, che è quella a cui aspira il Desiderio che ha un carattere di infinito[19].

---

[15] A 100.134.242.244.ecc.

[16] G. LAFONT, *Il desiderio e l'altro,* in R. KEARNEY - G. LAFONT, *Il desiderio e Dio,* pp. 94-104. «Desiderio eterno di essere» (A 34).

[17] A 217.

[18] La «experiencia como tanteo» costituisce un «intento de probación», una «marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real» (X. ZUBIRI, *El hombre y Dios,* Alianza, Madrid 1984, pp. 377-378).

[19] A 308.

La diversità dei desideri non consiste solo nel fatto che alcuni esprimono autenticamente una tensione verso la trascendenza mentre altri si muovono nell'ambito dell'egotismo, ma anche nel loro modo di relazionarsi con il Desiderio. Nel primo caso, tale relazione appare con chiarezza, perché la trascendenza non è solo verso l'esterno - verso gli oggetti - ma anche verso l'interno, verso l'origine del Desiderio. Nel secondo caso, quello dei desideri dispersi ed egoisti, emerge il contrasto e l'ostilità esistente tra di loro. In quanto passioni dell'appetito concupiscibile, i desideri esperimentano la dispersione, che a sua volta produce una molteplicità di desideri vivi e contrari, desideri insoddisfatti, che devono essere pacificati, mortificati, adeguati affinché non producano una lacerazione del soggetto[20]. Però tutti i desideri, sia quelli che per eccesso di soggettività invertono l'ordine delle realtà, sia gli altri che lo esprimono in modo armonico, sono segni della realtà totale e definitiva alla quale aspira il Desiderio. Nel primo caso sorgerà la nostalgia della pienezza, mentre nell'altro la necessità di correzione comparirà non appena i desideri si confrontano con il desiderio.

Si scopre infine, senza che sia necessario addentrarsi qui in un'analisi ontologica del desiderio, che dietro ai desideri concreti si trova una finalità che supera la portata di ognuno di loro, finalità che conferisce unità psicologica all'insieme. Il nome di questa unità psicologica è felicità. Per mezzo dei suoi desideri l'uomo, necessariamente, cerca, si sforza, tenta di essere felice.

3. La volontà

Una distinzione analoga a quella che esiste tra il desiderio e i desideri si trova anche nella volontà. La scolastica parlava di *voluntas ut natura* e di *voluntas ut ratio,* e filosofi moderni hanno fatto riferimento alla volontà trascendentale, diversa da quella categoriale, ovvero a una volontà "che vuole" *(voulante)* diversa da una volontà "voluta" *(voulue)*. Il senso di questa differenziazione è chiaro: si tratta di distinguere l'atto unico, e certo, grazie al quale la volontà vuole tutto, - anche senza poter determinare in che cosa consiste questo tutto - dalle azioni concrete, e rischiose per un possibile margine di errore, dettate dalla volontà concreta.

In alcuni pensatori, tuttavia, la volontà svolge una funzione più determinante[21]. Si tratta di autori per i quali il problema filosofico della separazione tra natura e spirito, come si presenta dopo Kant, si risolve non a partire dalla ragione, ma dalla volontà. Di conseguenza, per mezzo del dinamismo della volontà si cerca di spiegare

---

[20] Questa è dottrina abituale in Blondel: A 140.189.195.ecc.

[21] È il caso della filosofia di Blondel a cui si ispirano le pagine successive.

il fenomeno totale dell'esistenza. I diversi elementi che la compongono emergono durante lo sviluppo della volontà, come risultato della sua attuazione e della sua determinazione.

La discussione su una proposta di questo tipo va molto al di là dell'obbiettivo di questo lavoro. Ciononostante, l'avere sottolineato la dimensione interiore della conoscenza, che implica che essa non giunge alla verità in modo isolato dalla volontà, può essere considerato come un contributo a quel punto di vista. In quell'affermazione è racchiusa una critica radicale del positivismo e della presentazione della conoscenza come qualcosa di separato dal resto della persona. La dimensione interiore della conoscenza è il risultato dell'unità che caratterizza l'esistenza e la mutua relazione di tutti gli elementi che la compongono e attraverso i quali essa si esprime. In un modo o nell'altro, questa è l'idea che hanno messo in evidenza i personalisti.

Lo sviluppo della volontà è il risultato di uno squilibrio permanente che esiste tra la volontà trascendentale *(voulante)* e la volontà di ciò che è concreto *(voulue)*. Tra di loro non c'è mai adeguamento, perché la volontà non può volere in azioni concrete la totalità. Infatti, la volontà *voulante* è puro desiderio di tutto il possibile; è limitata nelle sue aspirazioni, e per questo non si trova in ciò che risponde in modo solo parziale al problema umano.

La volontà *voulue* si riferisce sempre, invece, al campo dei fatti, di quello che è effettivamente voluto ed attuato, che risponde in modo solo parziale all'impulso della volontà che vuole. Lo squilibrio tra quello che si desidera e quello che si fa, tra il possibile e il reale, è l'anima del dinamismo dell'azione. Il tentativo della volontà di stabilire mediante l'azione l'adeguamento tra l'impulso illimitato della volontà e quello che si è realizzato con i fatti dà origine ad una dialettica, che è il motore dell'esistenza.

Ebbene, è necessario capire bene la dialettica della volontà. La volontà "che vuole" non è un atto che possiede se stesso pienamente, come puro atto estatico e permanente, semplice punto di riferimento esterno per la volontà del concreto *(voulue)*. Se le cose andassero così, l'unico dinamismo sarebbe quello dei fatti, e di conseguenza o ci troveremmo davanti ad un innatismo radicale dove ciò che è concreto non possiede vero significato, o si tratterebbe di puro moralismo, in cui la volontà agirebbe separata dalla conoscenza, in un modo, quindi, incosciente ed irrazionale[22].

In realtà, la volontà che vuole - la volontà del possibile - entra appieno nel processo del volere. Il suo volere si presenta sempre come l'elemento che supera incessantemente il reale, in quanto va sempre al di là di ciò che effettivamente vuole la volontà del concreto. In questo superamento, la volontà, che non esiste separata dalla capacità di conoscere, ha una informazione più precisa, almeno in negativo, di qual è il suo vero oggetto e il suo vero fine. Poiché eccede sempre ogni obiettivo desiderato,

---

[22] C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista,* Eunsa, Pamplona 1990, p. 246.

il volere si afferma con un nuovo atto di volontà, e continua così, progressivamente, fino a lasciarsi dietro tutti gli obbiettivi e le finalità, senza trovare risposta adeguata all'impulso che la spinge. Allora la volontà rimane in attesa.

Qual è la relazione e qual è la differenza tra il desiderio e la volontà? La differenza principale risiede nella conoscenza. Il desiderio, di per sé e indipendentemente dalla volontà, non conosce né un oggetto né il fine che trascendano la mera soddisfazione; oggetto e fine sono incorporati in modo immediato, senza sperare né aspettarsi un'interpretazione dell'oggetto o del desiderio stesso (del fine). Per questo, a questo livello, il paradigma del desiderio è quello che nasce dall'istinto. Si spiega in questo modo la dimensione periferica e astorica di gran parte dei desideri umani, che si presentano come qualcosa privo di fondamento spirituale e indipendente da un passato e da un futuro dai quali potrebbe ricevere una nuova interpretazione, e perfino una scala di valori e un piano normativo. Quando quei desideri sono la forza predominante, il soggetto si trova in un disorientamento fondamentale, dal momento che risulta oscurata la relazione dei desideri con il Desiderio e alterata ogni giusta proporzione tra desideri, azioni e realtà. In quanto ai desideri che superano questa fase e sono aperti ad una ratificazione da parte del soggetto, si trovano in relazione con la conoscenza e situati all'interno del campo della volontà.

La volontà deve ratificare i desideri, però il desiderio, il "protodesiderio" precede la volontà. Si tratta - lo abbiamo già detto - del desiderio segreto, più profondo, più intimo, quello che sopravvive al di là di ogni realizzazione dei desideri particolari. La sua indeterminatezza è totale, perché è il «desiderio primo del volere spontaneo» che accompagna l'essere, prima di qualunque uso della libertà[23]. Questo desiderio profondo precede la volontà; però non appena l'uomo è in grado di esercitare la libertà, il desiderio forma parte, insieme alla volontà, della realtà unica del volere; per questo è «interno alla volontà»[24].

A questo si giunge perché la volontà assume tutta la forza del desiderio profondo, e nello stesso tempo lo determina nel momento in cui le presenta un oggetto, in modo che a partire da questo incontro con la volontà il Desiderio non cerca solo la sua soddisfazione, ma si vede trasformato in volontà di qualcosa. Quello che succede allora è che il desiderio profondo viene interpretato dall'oggetto che vuole la volontà, e a partire da quel momento Desiderio e Volontà formano un'unità che mira ad un volere illimitato, a una realtà che possa colmare effettivamente il desiderio di essere e la volontà di infinito.

Se la convergenza tra il Desiderio primo e la volontà trascendentale è naturale e complementare, qualcosa di simile, anche se non nello stesso modo, succede tra i desideri e la volontà di ciò che è concreto. Infatti, come la volontà di qualcosa si rife-

---

[23] A 134. Cfr. A 132, 143.
[24] A 242.

risce sempre a un oggetto e a un fine concreti, i desideri, di per sé, sono solo spontanei, e non contano in realtà su un fine o su un oggetto che non siano la propria soddisfazione. Un'applicazione della differenza tra desideri e volontà voluta appare nella capacità di rettificazione.

La volontà può sbagliare ed essere infedele all'impulso autentico che la muove, ma dispone di elementi per rettificare. I desideri, invece, contano solo sulla soddisfazione come unica risorsa. La soddisfazione, che è sufficiente per la vita animale, diventa un problema perché non si può parlare di soddisfazione simultanea per desideri multipli e contrari. Per questo, quelli che vivono della soddisfazione dei propri desideri sperimentano una lacerazione interiore che testimoniano l'incoerenza e lo scontro di quei desideri con il desiderio primo e più profondo della vita.

Questa lacerazione, insoddisfazione o come la si vuole chiamare, testimonia il desiderio profondo se riceve una interpretazione. I desideri cessano quindi di essere movimenti puramente spontanei e ricevono un *lógos*, una spiegazione, una valutazione e una proiezione. Però perché questo succeda bisogna essere già al di fuori della relazione Desiderio-desideri, perché per mezzo di essa non si va al di là di una soddisfazione-inquietudine non interpretata, e bisogna essere entrati in relazione con la volontà.

Quando i desideri sono indirizzati ad un oggetto e a un fine definito, è segno che in essi partecipa già la volontà. In ogni caso, il volere che è il risultato della sintesi imperfetta di volontà e di desideri si porta dentro il paradosso della sua origine. Questo è probabilmente il significato dell'esperienza paolina espressa nell'affermazione che «non faccio quello che voglio, ma faccio quello che detesto» (Rm 7,15).

L'interpretazione dei desideri per la loro relazione con atti concreti della volontà porta con sé la crisi del desiderio stesso, cioè una certa negazione della natura stessa dei desideri. Non sono più una reazione indeterminata davanti alle carenze dell'uomo, ma formano parte di una complessa realtà nella quale svolgono una funzione insieme ad altre manifestazioni e capacità del soggetto. I desideri, quindi, sono all'altezza di ciò che è più specificamente umano, e i desideri stessi sono spesso l'aspetto più specificamente umano. Perdono allora la loro dipendenza esclusiva dalle carenze umane e si trasformano nell'espressione della loro ricchezza. «I nostri desideri sono e valgono quello che noi siamo e che noi facciamo con loro»[25].

In questo contesto si capisce come l'uomo abbia desideri veri e desideri apparenti, e che la forza del desiderio non è semplicemente la forza del sensibile che attrae, ma la forza che usa la volontà per costruire la propria vita. Allora è possibile che il miglior desiderio del uomo sia il desiderio di desideri veri, il desiderio di avere desideri. «L'uomo di desideri è strano; ed è inoltre l'unico che diventa misura della verità data, l'unico che ha la competenza e il discernimento riguardo alle proprie origini. Per conoscere questa verità bisogna aspettare che sia non come uno vorrebbe, ma

[25] A 106.

come è»[26]. Non solo: l'uomo di desideri è quello che è pienamente aperto a una trascendenza che alla fine deve essere un dono.

4. DESIDERIO DI DIO

Il desiderio intimo, profondo e segreto, e la volontà della totalità costituiscono la base antropologica per parlare del desiderio di Dio. Esprimono l'"eccesso" del desiderio, la sproporzione radicale tra quello che l'uomo vuole e le possibilità che trova per rispondere a questa aspirazione. È per eccesso di desiderio che, come diceva Pascal, «l'uomo supera infinitamente l'uomo»[27]. La questione che si presenta immediatamente è se esiste un oggetto che sia adeguato, proporzionato al Desiderio umano. Se a partire dall'uomo di desideri non è possibile accedere a questo oggetto, la vita umana è destinata all'inquietudine psicologica ed esistenziale, segno dell'inquietudine stessa dell'essere. D'altra parte, se esiste questo oggetto, esso deve a priori riunire certe caratteristiche. Se il desiderio è desiderio di infinito, della totalità, dell'origine, dell'essere, solo un essere che riunisce queste caratteristiche - Dio - può rispondere al desiderio umano. Ipoteticamente, quindi, solo Dio può fare sì che l'uomo smetta di desiderare e viva nell'amore. Però, è fondata l'inferenza che il desiderio trova la sua conclusione nella realtà di Dio?

Il grande problema davanti a cui si ritrova il nostro compito è quello della trascendenza. Se il desiderio emerge come desiderio di totalità a partire dall'esperienza di desideri particolari alla cui soddisfazione segue la delusione, sembrerebbe che, in linea di principio, fosse impossibile uscire dal circolo del puro desiderare immanente. E in effetti non ogni relazione desiderio-Dio consente di andare al di là del soggetto.

I desideri puri, indipendenti da ogni relazione con la volontà - i desideri istintivi - non comprendono, come ho già osservato prima, una vera trascendenza. Perché i desideri siano rivolti davvero ad una realtà diversa da se stessi è necessaria un'autentica mediazione del Desiderio - che esiste, non dimentichiamolo, unito alla volontà. Quando i desideri esprimono la direzione del desiderio, e sono pertanto ratificati da esso, o quando contrariano il Desiderio, ma si aprono alla rettificazione, allora la strada della trascendenza - intesa come "l'orientazione del desiderio" di cui parla Nabert[28] - è aperta. È in questo punto, secondo me, dove fondamentalmente ha la sua sede il cammino dell'uomo, - della coscienza - verso Dio.

---

[26] A 398.

[27] «Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme» (B. PASCAL, *Pensées,* 434).

[28] «L'existence... est animée par un désir d'être dont j'éprouve les résistences, les déceptions, en même temps que je connais par ces déceptions elles-mêmes l'orientation de ce désir d'être et ses voeux. Je saisis ce désir d'être, directement par une sorte d'élan, indirectement par mes déceptions et par l'échec de ce désir. Mais c'est cette connaissance indirecte qui est féconde pour la réflexion et pour la découverte de ce qui se présente après cela comme désir de Dieu» (J. NABERT, *Le désir de Dieu,* Aubier-Montagne, Paris 1966, p. 74).

La trascendenza che si apre davanti al desiderio deve essere necessariamente diversa dalla mera intenzionalità propria dei desideri veri. Nel loro perpetuo ritorno al desiderio, essi testimoniano il fatto che non esiste un termine adeguato all'impulso che lo caratterizza. Si apre allora la possibilità, che finisce per diventare necessità, di desiderare «quello che sta oltre tutto ciò che può semplicemente colmarlo»[29]. Secondo E. Lévinas, il termine del "Desiderio" - e "desiderio" è per lui solo quello che ha una trascendenza metafisica, diverso dalle necessità - è «l'Altro... un'alterità assoluta, impossibile da prevedere»[30].

Il desiderio, quindi, si dirige verso un soggetto che è diverso da tutti i soggetti, qualcuno che è raggiunto nella misura in cui il desiderio si apre e si mette in attesa dell'iniziativa che l'Altro deve prendere. Cambia così l'atteggiamento del soggetto che desidera. Non si tratta più della ricerca di soddisfazione, dell'attività per mezzo della quale si insegue il termine, più o meno intuito, del desiderio. Adesso il desiderio è chiamato a vivere appieno la sua intensità in una specie di preghiera, nella richiesta di un dono gratuito, del dono dell'incontro e della comunione, e perfino della visione: «Fammi vedere il tuo volto» (Es 33); «Cercherò il tuo volto, non nascondermi il tuo volto» (Sal 27, 8-9). Al desiderio vissuto con questa totale radicalità, segue l'attesa[31].

Si potrebbe dire che il termine del desiderio è una dimensione della realtà che potremmo chiamare "mistero", nel senso che, alla fine, il desiderio si dirige, si apre, a una presenza nascosta che esso spera che si manifesti. A ciò si riferisce San Giovanni della Croce quando, nello stesso Cantico spirituale citato all'inizio, esclama: «Scopri la tua presenza / e mi uccida la tua vista e la tua bellezza. / Guarda che la sofferenza / dell'amore che non si cura / se non con la presenza e la figura». L'oggetto-soggetto del desiderio è quindi una presenza misteriosa, indovinata, perché mentre l'essere è vivo viene percepita come assenza[32].

Quanto detto prima non sarebbe completo se nello stesso tempo non si mettesse in evidenza che la relazione ideale "Desiderio - Presenza misteriosa - desiderio di Dio" non si instaura automaticamente nella vita degli uomini. Perché tale realizzazione diventi una realtà nell'esistenza concreta è necessario allontanare la paura di perdersi, di vedersi privato della soddisfazione dei desideri; è necessario, infine, essere "un uomo di desideri".

L'uomo di desideri finisce per aprirsi al contrasto tra i suoi desideri e la proposta cristiana. «L'uomo di desideri trova nei precetti positivi alcune esperienze totalmente preparate, altre come ipotesi da verificare, nella quale la verità piena si confer-

---

[29] E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* tr. sp., Sígueme, Salamanca 1987, p. 58.

[30] *Ibidem.*

[31] G. LAFONT, *Il desiderio e l'altro,* p. 103.

[32] Alcune proposte, come quella di Blondel, arrivano a parlare di «messie inconnu», di «médiateur ignoré», nei confronti dei quali l'uomo sente una necessità, un «baptême de désir, que la science humaine est impuissante à provoquer, parce que ce besoin même est un don» (A 388).

ma e si rivela a chi non ha allontanato né il suo sguardo né le sue mani»[33]. Dalla realtà di Dio, termine a cui si dirige in ultima istanza il desiderio, giunge per il Desiderio stesso un'illuminazione che permette all'uomo di desiderare e «chiedere come si deve» (Rm 8,26).

Il catechismo della Chiesa Cattolica afferma senza mezzi termini l'esistenza del "Desiderio di Dio". Infatti, praticamente all'inizio, leggiamo: «Il desiderio di Dio è scolpito nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non smette di attirare l'uomo verso di sé, e solo in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che non smette di cercare»[34]. In questo testo bisogna distinguere due livelli di affermazioni. Alcune sono affermazioni teologiche («l'uomo è stato creato da Dio; e Dio non smette di attirare l'uomo verso di sé»). Altre, invece, sono soggette a verifiche, almeno fino a un certo punto: «Il desiderio di Dio è scolpito nel cuore dell'uomo» e «solo in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che non smette di cercare».

Pertanto risulta che il desiderio di Dio non è solo voce di un uomo incompleto o a cui manca ciò che è necessario. Il mito di Prometeo trasmetteva una parte di verità: la misura dei desideri umani non è di questo mondo, ma del regno divino. Però, al contrario di ciò che succede nel mito, l'uomo non ha avuto bisogno che qualcuno rubasse il fuoco divino per darglielo, perché lui stesso è figlio di Dio, e la grandezza dei suoi desideri nasce dalla grandezza della sua vocazione e del suo destino.

---

[33] A 418.
[34] CCC n. 27.

Riassunto. Il desiderio umano va oltre il soggetto che desidera e si apre verso il futuro. Dispone sia di carenza che di forza. Al di sotto i vari desideri, che hanno bisogno di educazione, sta il "protodesiderio" che si orienta verso l'infinito per trovare la felicità piena. Così il desiderio profondo diventa, secondo questa riflessione di teologia fondamentale, un punto di partenza per la fede in Gesù Cristo. Una simile distinzione troviamo nella volontà quale tendenza naturale e ragionata. La volontà deve educare i desideri e integrare il "protodesiderio" nel cammino verso Dio.

Summary. Human desire surpasses the desiring subject and goes ahead to future. It is indigent, but also strong. As the fondament of the diverse desires we find the "proto-desire" which is oriented to the infinite and seeks the perfect felicity. The desire grounded in the profoundness of man appears in this reflection of fondamental theology as starting-point for the faith in Jesus Christ. A similar distinction presents itself riguarding to will who can be described as natural and as reflected tendence. The will has to educate the desires and must integrate the "proto-desire" in the way to God.

Inhaltsangabe. Das menschliche Verlangen reicht über das strebende Subjekt hinaus und öffnet sich auf Zukunft hin. Es ist bedürftig und verfügt über Kraft. Als Fundament der verschiedenen Strebungen, die der Erziehung bedürfen, findet sich das "Urverlangen", das sich auf das Unendliche ausrichtet und das vollkommene Glück sucht. Das in der menschlichen Tiefe verankerte Verlangen erscheint so aus fundamentaltheologischer Sicht als Ausgangspunkt für den Glauben an Jesus Christus. Eine ähnliche Unterscheidung zeigt sich im Willen, der sich als Naturstreben und in reflektierter Form darstellt. Der Wille muß die Strebungen erziehen und das "Urverlangen" auf dem Weg zu Gott einbeziehen.

INOS BIFFI

CRISTO DESIDERIO DEL MONACO



La Costruzione della Teologia

VOLUME CINQUE

di fronte e attraverso

Jaca Book

Biblioteca di Cultura Medievale

Desiderio della salvezza e salvezza del desiderio. Prospettiva teologica

Inos Biffi
Facoltà di Teologia, Milano (Italia) - Lugano

1. Premessa

Disporre il desiderio della salvezza e la salvezza del desiderio in prospettiva teologica non può che significare l'nterpretazione sia del desiderio sia della salvezza dal profilo della rivelazione o della Parola di Dio, poste a principio della riflessione.

Restando d'altra parte pertinenti due domande:

• la prima, pregiudiziale: se l'argomento sia teologicamente affrontabile: e lo è, dal momento che sia il desiderio sia la salvezza appartengono linguisticamente e concettualmente all'orizzonte teologico, salvo —ed è il compito proprio della teologia— a determinare il contenuto originale e critico che essa attribuisce al desiderio e alla salvezza;

• la seconda domanda è più particolareggiata: che senso possa avere chiedere alla teologia che cosa pensi della *salvezza del desiderio,* dove - di là dal chiasmo brillante che avrebbe fatto la delizia dei sant'Anselmo - , sia salvezza sia anche desiderio sono riofferti, ma con significato nuovo e diverso: la salvezza, riferita al desiderio, non coincide, almeno immediatamente alla salvezza in quanto oggetto del desiderio.

Le due domande, in ogni caso, intendono avvertire o accentuare la coscienza che la teologia - sempre salutarmente incentivata dall'estern -, non necessariamente si riconosce autorizzata a dire la sua parola, e soprattutto che per definizione ha una sua parola originale, i cui contenuti essa ritrova in sè - o meglio a misura dell'ascolto della Parola di Dio che la genera e che si propone di riflettere - e su cui si fonda la prerogativa di assolutezza e di giudizio.

E questo indica subito la pertinenza e insieme il limite dell'approccio teologico anche al tema del desiderio della salvezza, per non dire al tema della salvezza del desiderio.

2. APPROCCIO METODOLOGICO

La teologia può affrontare l'argomento da due profili strettamente connessi:

• Il primo: nella forma più originaria dell'interpretazione della salvezza secondo la visione teologica e del desiderio ad essa coerente.

• Il secondo: nella forma critica rispetto ad altre interpretazioni, d'altronde nella consapevolezza, da un lato, che la pertinenza del suo giudizio è chiaramente limitata quanto a competenza, e che, dall'altro, le conviene una valutazione non precaria e non indebita di tali interpretazioni dal profilo della loro validità in relazione all'assolutezza della Parola di Dio e della fede.

D'altra parte, accostamento critico non significherebbe puramente di valutazione, chiamata com'è la teologia, per il suo stesso costituirsi scientifico, all'assunzione integrante da cui riceve consistenza. Secondo l'affermazione di Tommaso che nella questione del metodo teologico parla della «ratio humana» a sua volta chiamata al compimento dalla *«gratia»*, della *«ratio»* chiamata al compimento dalla *«fides»* e della *«naturalis inclinatio voluntatis»* dalla *«caritas»*. I termini di san Tommaso sono: *«perficere»* e *«subservire»*, e crederei non fuorviante tradurre questo *«subservire»* non nei termini della dipendenza ancillare, ma in quelli di "infrastruttura", assai più significativo e conveniente.

Questo mio approccio vorrebbe avere, però, un carattere soprattutto di metodo e rilevare i nodi e le questioni che la teologia del desiderio della salvezza ha posto e soprattutto pone, di fronte ad altre forme di riconoscimento e di interpretazione.

3. DAL PROFILO STORICO

Il tema del desiderio della salvezza coinvolge due termini fondamentali: il desiderio; la salvezza. La teologia ha a sua disposizione ambedue i termini, o meglio i due concetti, sia dal punto di vista formale sia da quello del contenuto.

3.1. Il desiderio

La riflessione sul desiderio, riguardo al quale il rimando alla Parola di Dio, e quindi alla Scrittura, è senza dubbio di rigore ed è qui presupposto dal profilo analitico, è avvenuta in teologia - o meglio in un certo momento e in una certa tradizione teologica, almeno in Occidente determinante - con l'utilizzazione della sua definizione in un duplice contesto:

• quello dell'antropologia, come suo luogo soggettivo: «desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum »[1]; «motus concupiscibilis in bonum»[2]; «primus appetitus in bonum» (*ibid.*, q. 2. a. 3, ql. 2); «motus in ipsum amabile nondum habitum»; «quaedam inchoatio amoris et quasi quidam amor imperfectus» *(ibid)*; «motus ad bonum» *(Sth,* 1-2, 25, 2 c), secondo il procedimento: *facultas/desiderium/spes/caritas,*nel presupposto della *fides*, dal momento che «omnis actus affectivae praessuponit actum cognitivae» (2S, d. 26, q. 2. a. 3, ql.2);

• quello della teologia, con la correlazione tra il desiderio e la visione di Dio, come compimento dell'uomo. E, più precisamente, il contesto del «desiderium videndi Deum» come compimento dell'uomo. Il richiamo a San Tommaso è obbligato, alle sue affermazioni sul «naturale desiderium» nei confronti della «divina visio per essentiam», anche se si è potuto scrivere che «non è ancora venuto il giorno di poter dire, senza far sorridere e senza tema di essere smentiti, che egli sul problema del desiderio di vedere Dio pensava *questo»* con l'aggiunta del «sospetto che forse questo giorno non verrà mai»[3]. E la ragione, probabilmente, è che si pretende che Tommaso risponda non alle sue, ma alle nostre domande.

Comunque è noto quanto l'Aquinate afferma: «Est finis ultimus intellectualis creaturae Deum per essentiam videre»[4]; «nihil finitum desiderium intellectus quietare potest..., in cognitione Dei... desiderium quietatur»[5]; «Hoc autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari, quia essentia divina, quae modo praedicto coniungetur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum»[6].

Sappiamo anche che da un lato Tommaso ha affermato che «ad visionem divinae substantiae intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimatus»[7] e, dall'altro, che «omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane», per cui «quilibet... intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem»[8].

---

[1] CG, 3, 26.
[2] 2S, d. 26, q. 1, 3c.
[3] G. Colombo, *Del Soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, p. 329
[4] Comp. Th., 105.
[5] CG, 3, 50.
[6] Comp. Th., 106.
[7] CG, 3, 57.
[8] CG, 3, 57.

Diamo per conosciuta la storia complessa e per certi versi dolorosa a cui queste affermazioni, con le loro varie interpretazioni, hanno dato adito; o meglio, la storia della questione del "soprannaturale" nella quale queste affermazioni sono state coinvolte[9]. Di questa dibattutissima questione, che giunge toccare la figura e la proprietà stessa del mistero cristiano, solo ricordiamo gli aspetti implicati fondamentali:

- la gratuità della grazia e cioè della visione di Dio;
- l'esistenza di un ordine e di un fine ultimo naturale e di una "natura pura";
- anzi, la possibilità di una natura pura e quindi di uno spirito che non sia ordinato alla grazia e alla visione di Dio.
- il valore e il senso del desiderio naturale di vedere Dio.

Diremo subito, nella prospettiva teoretica, come per un certo verso la questione del "soprannaturale" si sia o debba essere "ritrattata"; osserviamo anche che legittimamente possiamo, invece che di grazia e di visione (immediata) di Dio, parlare, assumendo il linguaggio del nostro colloquio, di salvezza. Comunque si possono cogliere immediatamente nelle questioni del soprannaturale i temi emergenti di questo stesso colloquio:

- il valore delle molteplici forme di desiderio reperibili nell'uomo, variamente accessibili dalle diverse scienze;
- il criterio della loro validità;
- la loro relazione con il «desiderio cristiano» di cui parleremo;
- il senso di un desiderio "naturale" nei confronti di questo stesso desiderio;

E come dire, risolutivamente, tutto l'esercizio, in merito, della filosofia del desiderio, con le sue "definizioni" e le sue aree di applicazione, che, alla fine, convergono in una antropologia filosofica - nell'ambito del sapere sostanziale e particolarmente e conclusivamente nell'ambito dell'amore - e anche in una filosofia della storia.

3.2. La salvezza

Dal versante della "salvezza", i temi sono correlativi:

- La configurazione di una «salvezza naturale» oggetto del desiderio;
- la sua consistenza e il suo valore;
- il criterio secondo cui discernere la sua validità
- la relazione tra «salvezza naturale» e «salvezza cristiana».

E, ancora, e più consistentemente e oggettivamente, è la questione dell'antropologia filosofica e della storia «mondana» a fronte dell'antropologia teologica e dell'escatologia.

---

[9] Cfr. sulla questione l'opera citata nella nota precedente.

4. Il desidero e la salvezza cristiana

Ho accennato alla "ritrattazione" della questione del soprannaturale in cui storicamente nella teologia —anche se secondo una storia e una teologia parziali, e di fatto la «teologia moderna» i temi del desiderio e della salvezza si sono trovati compresi. Qualcuno ha parlato di «tramonto della teologia del soprannaturale»[10], d'altronde con queste precisazioni: «Sulla base di un mondo costruito dalla "pura ragione" e quindi fondato sulla "pura" natura, il termine "soprannaturale" - è da riconoscere - ha potuto sviluppare una particolare efficacia semantica presumibilmente la più immediata, nell'intenzionalità di esprimere un rapporto, per altro solo negativamente determinato»[11]; «Effettivamente se non avesse detto il "soprannaturale", la teologia moderna non avrebbe detto nulla della fede cristiana»[12].

D'altra parte, questa "ritrattazione" della teologia del soprannaturale e la sua impostazione rinnovata su più adeguato principio - e si dovrebbe parlare in realtà di "ritrattazione" e di impostazione rinnovata della teologia semplicemente -, se perseguita in modo coerente e rigoroso, riprende con maggiore concretezza e penetrazione proprio i temi del desiderio e della salvezza, riportandoli alla loro radice e alla loro singolarità, che non può che essere radice e singolarità cristologica, dove desiderio e salvezza trovano inizio e forma.

Riconosciuta la possibilità di uno spirito, e quindi dell' "uomo", non soprannaturalmente destinato - per usare l'antico linguaggio - o meglio non compredestinato in Cristo, non nella "grazia" - uomo di cui di fatto ci sfuggono i dati e la forma, perché non esistito mai di fatto -; e riconosciuto che concretamente dal principio l'uomo è concepito e predestinato in Cristo, e solo in lui, contro la visione di una "grazia" che si aggiunga o si innesti, cioè di un Cristo che si sovradetermini all'uomo secondariamente -, allora vengono a configurarsi con precisione e con rigore i caratteri del desiderio e della salvezza e le condizioni perché essi trovino coscienza e compimento.

Non si parte da una "natura" dell'uomo e neppure dalla "grazia", ma «da Gesù Cristo, che nella sua "singolarità" è offerto dalla rivelazione e "compreso" dalla fede... Si ha quindi un capovolgimento di prospettiva, in quanto viene attribuito al dato di fede la funzione di principio e unità di misura, spossessandone la "natura"»[13]

Su questo "principio" possiamo intendere la salvezza: essa è la riuscita dell'uomo come condivisione della riuscita di Gesù Cristo sul quale è esclusivamente ideato, e quindi come comunione con la sua gloria. L'ordine soprannaturale, o la "grazia", è rigorosamente "iniziale". L'uomo salvato è l'uomo risorto.

---

[10] G. Colombo, *Del Soprannaturale*, p. 350.
[11] *Ivi*, p. 360.
[12] *Ivi*, p. 359.
[13] *Ivi*, p. 358.

Né è immaginabile, di fatto, un uomo che si salvi diversamente cioè per il quale essere salvato significhi una cosa diversa: si dovrebbe ammettere una varietà di predestinazioni, che in realtà non esiste. Fuori di Cristo c'è unicamente la non-salvezza, l'irriuscita, la "perdizione", definibili nei termini della difformità. La forma cristica della salvezza non è opzionale, ma costitutiva, "principiale" e universale.

Di conseguenza, non c'è che un'antropologia compiuta e definitiva: quella teologica, e quindi non c'è un'antropologia puramente naturale, e neppure realmente e storicamente «separata». La teologia trova la natura storica dell'uomo in Gesù Cristo risorto da morte.

5. Il desiderio della salvezza, la salvezza del desiderio

A questo punto appare la definizione del «desiderio della salvezza», che, se teniamo valide le definizioni di desiderio sopra esposte, si può chiamare inclinazione a Gesù Cristo, iscritta preventivamente nella natura storica dell'uomo, di ogni uomo. Tali definizioni si trovano in tal modo concretamente colmate del loro oggetto, che è Gesù Cristo: è lui il *bonum,* l'*ipsum amabile*, ed è verso di lui la propensione, la *inchoatio amoris,* o verso di lui e in lui e con lui al Padre nello Spirito Santo.

Nella loro successione *facultas / desiderium / spes / caritas* vengono segnati cristicamente, come uscendo da una genericità, per ricevere da subito la cristicità, mentre appare il ruolo di quello che Tommaso chiamava l'*actus cognitivae,* cioè la fede e quindi la Parola di Dio, la rivelazione, che deve precedere l'*actus affectivae,* il desiderio.

Anche il *desiderium videndi Deum* a questo punto si trova concretamente connotato: come desiderio di vedere il Padre, in comunione con la visione che Cristo ha del Padre. In questa visione, come diceva san Tommaso, *desiderium quietatur,* eco, con la nostra interpretazione concreta, del «Mostraci il Padre e basta» (Gv 14,8). Anche san Tommaso parlava, come si è detto in precedenza, di *«essentia divina... sufficiens principium omnia cognoscendi e fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum».*

Sempre san Tommaso parlava sia di *«supernaturale lumen»* sublimante sia di *«naturale desiderium»,* che non può essere *«inane».* Questa supernaturalità è ritrovata nella partecipazione alla condizione "soprannaturale" di Cristo: si vede il Padre con la visione o la luce di Cristo, il Figlio di Dio, e così la sublimazione appare costitutiva o per impredestinazione in lui.

Quanto alla «naturalità» del desiderio: restando impregiudicato questo desiderio, o «sitis», come anche l'Angelico lo chiama, di fatto l'uomo è creato così da avere per grazia in sé il desiderio di Cristo e quindi della visione del Padre.

E certamente, se si conferisce a questo "naturale" il senso storico di Cristo, significa che l'infrastruttura dello spirito è disposta capace di sostenerla o "modellata"

così che possa essere attuata e compiuta con la visione di Dio.

Senza dubbio, questa salvezza cristica e questo desiderio appartengono al mistero che la Parola rivela e che la fede accoglie e grazie alla quale egli vi è iniziato. La fede è l'introduzione e l'adesione al mistero che sta al principio, e la conoscenza del quale soltanto rivela sia la figura dell'uomo, sia la forma della salvezza e sia le proprietà del desiderio.

Ne proviene che, senza la fede, l'antropologia compiuta e reale si ignora e si fraintende; che il desiderio rimane come "interrotto", che restano sconosciuti i termini della riuscita dell'uomo.

Ma, proprio a motivo dell'originarietà della impredestinazione in Cristo, rispetto al quale non si sono né altre possibilità né estensioni ulteriori, a prescindere dalla consapevolezza esplicitamente cristica, la ricerca e la tipologia di una salvezza hanno valore: in un certo senso "interrotto", e invalido solo nella misura di una pretesa e "razionalmente" ingiustificata assolutezza, verso la quale l'antropologia cristiana non potrebbe non essere critica.

Proprio perché si pone dal profilo del principio la teologia non può non riconoscere il *«desiderio naturale»,* se così lo vogliamo chiamare; essa è chiamata a «includerlo» nell'unico desiderio e nell'unica desiderabilità, non a espellerlo perché non cristiano, mentre cristiano lo è per destinazione. La teologia partendo a istituirsi dal principio che è Cristo - ben inteso: Cristo rimando al Padre - non è chiamata all'esclusione, esattamente perché essendo l'"Esclusivo", Cristo è includente.

Da qui il riconoscimento della teologia della validità delle scienze dell'uomo, delle loro possibilità e dei loro traguardi e intenti di salvezza, e delle pienezze dei desideri relativi. La teologia sa denominare e decrifrare anche quanto alla ragione rimane, né potrebbe essere diversamente, ultimamente indecifrabile.

In questa prospettiva si può comprendere anche la *salvezza del desiderio:* la teologia salva il desiderio *«naturale»* riscattandolo dalla dispersività della pretesa e dello smarrimento e colmandolo nel modo più inattendibile, dal momento che è impensabile che l'uomo sia creato con iscritto il desiderio di Cristo e con un fine ultimo che sia la condizione gloriosa del Figlio di Dio risorto da morte.

Come si può comprendere lo smarrimento e il pervertimento del desiderio: che può essere solo una deliberata scelta di non voler vedere Dio, per ripiegare su di sé il desiderio della visione, quindi dell'amore e della soddisfazione. Più concretamente: può essere solo una deliberata scelta in senso anticristico. Che in fondo è stata la scelta del primo peccato - e continua a esserlo equivalentemente in ogni peccato.

Riassunto. Per un'impostazione metodologica giusta bisogna mettere in rilievo la proprietà teologica sia di "desiderio"che di "salvezza". Accogliendo il pensiero di san Tommaso, l'autore descrive il desiderio come "infrastruttura" della salvezza che si concretizza in Gesù Cristo. Per una rilettura del problema del "soprannaturale" bisogna usare come punto di partenza la cristologia. Così natura e grazia, desiderio e salvezza non vengono né confuse né isolate, ma integrate in modo "cristico".

Summary. For an appropriate methodological approach we must underline the theological specificity of "desire" and of "salvation". Parting from the thought of saint Thomas, the author describes the desire as "substructure" of salvation given in Jesus Christ. For a renewed treatment of the problem of the "supernatural" we have to take christology as a starting point. In this way nature and grace, desire and salvation are neither confused nor isolated, but integrated in a "christic" way.

Inhaltsangabe. Ein angemessener methodologischer Zugang muß die theologische Eigenheit sowohl des "Verlangens" wie des "Heiles" herausstellen. Ausgehend vom Denken des hl. Thomas, beschreibt der Verfasser das Verlangen als "Unterbau" des Heiles, das sich in Jesus Christus konkretisiert. Eine Neuaufnahme des Problems des 'Übernatürlichen' muß demnach ausgehen von der Christologie. Auf diese Weise werden Natur und Gnade, Verlangen und Heil weder vermischt noch isoliert, sondern auf "christische" Weise integriert.

ANSELMO D'AOSTA



ARCIVESCOVO DI CANTERBURY

Lettere

Tomo 2

curatori
INOS BIFFI
COSTANTE MARABELLI

di fronte e attraverso
Jaca Book

Biblioteca di Cultura Medievale

ÉTIENNE GILSON

LA FILOSOFIA DI

SAN BONAVENTURA

A CURA DI COSTANTE MARABELLI



Biblioteca di Cultura Medievale

di fronte e attraverso

Jaca Book

LINEE CONCLUSIVE

Sintesi filosofica

Costante Marabelli
Facoltà di Teologia di Lugano

Penso che questo colloquio abbia fornito importanti precisazioni metodologiche, teoriche e storiche sul duplice tema del desiderio di salvezza e della salvezza del desiderio, sia sul versante filosofico sia su quello teologico. Cercherò di rammentarne i dati salienti dei due aspetti enunciati nel tema, riconducendoli a sintesi riflessiva, secondo il compito affidatomi, enfatizzando il profilo filosofico, quello che mons. Biffi ama definire come "infrastruttura" della scienza teologica.

Nell'irrinunciabile identità della teologia, «che - come ci ha ancora ricordato mons. Biffi - per definizione ha una sua parola originale, i cui contenuti essa ritrova in sé... e su cui si fonda la prerogativa di assolutezza e di giudizio», ma che è anche «sempre salutarmente incentivata dall'esterno», la finalità del colloquio è esattamente quella del duplice confronto critico, che si fonda su una duplice provocazione: della ricerca umana sulla scienza che prende le mosse dalla rivelazione e di quest'ultima nei confronti della prima.

1. DESIDERIO E DESIDERIO DI SALVEZZA. I LIMITI DELL'APPROCCIO NON FILOSOFICO DELLA PSICANALISI

All'interno del panorama culturale contemporaneo, sintetizzato all'insegna del "paradosso umanista" nella prolusione di Abelardo Lobato, nessuna teoria ha concepito la figura del "desiderio" con maggiore radicalità e unilateralità della psicanalisi di Freud. Quando la psicanalisi travalica il suo statuto di metodo di indagine e di terapia e si propone come teoria metapsicologica - come ha messo in luce la relazione di Ermanno Pavesi -, la sua pretesa diventa alternativa alla metafisica tradizionale.

Il vizio di questo surrogato della metafisica consiste nel rifiuto di una considerazione dei suoi oggetti in termini di distinzione qualitativa, e in particolare nel rifiuto a considerare la sfera della coscienza nella sua sporgenza specifica rispetto al complesso dello psichismo inconscio. Si tratta di una scorciatoia che non solo non pone il problema della coscienza, ma non ha neppure come esito di illuminare a sufficienza il mistero dell'inconscio.

Potremmo osservare, con Paul Ricoeur, che la psicanalisi, per questo suo aspetto metapsicologico, «non differisce fondamentalmente dalle altre scienze moderne, che son passate tutte dallo stadio della generalizzazione empirica a quello della teorizzazione, introducendo entità non direttamente osservabili, che strutturano il campo di indagine, e ipotesi non immediatamente verificabili, che servono a concatenare in modo sistematico le leggi derivate dalla generalizzazione empirica»[1].

Vogliamo rilevare che le teorie metapsicologiche formulate dalla psicanalisi, se trovano una legittimazione nell'ottica del principio di falsificabilità di ogni teoria scientifica, mostrano tuttavia anche la pretesa di un'assolutezza filosofica. E sotto questo profilo, cioè nella loro tendenza a scambiare l'ambito specifico della loro validità con l'intero, rivelano la loro lontananza rispetto alla radicalità propria del metodo filosofico. Esse sono ipotesi, cioè criteri ermeneutici di valore generale, ma pur sempre in un ambito settoriale, che assurgono a principi di portata ontologica non regionale, ma generale.

La filosofia è considerazione dell'intero, e proprio per questo, oltre a perseguire la determinazione delle proprietà dell'essere in quanto essere, non regionalizzato, deve nutrirsi di una puntigliosa fenomenologia che la metta in condizione di distinguere, fin nelle sfumature, i gradi o l'articolazione dell'intero. Nel suo aspetto metodologico, la filosofia è conoscenza diversa da una scienza empirica. Fin dai tempi della dialettica platonica essa si dà come scienza eidetica, è fenomeno-logia, è radicalmente votata all'essenza dei fenomeni, mentre la scienza quantitativa galileiana nasce dall'opzione di una rinuncia a "tentar l'essenza", rinuncia che certo ha consentito quel dominio che la moderna scienza incontestabilmente esercita sul quantitativo,

---

[1] P. RICOEUR, *Psicanalisi: la teoria psicanalitica,* in *Enciclopedia del Novecento,* vol. V, Treccani, Roma 1980, p. 724.

ma che è anche abbandono di una considerazione dell'intero. Per Freud, abbiamo sentito citare da Pavesi, è metafisica la «concezione mitologica del mondo» che altro non è «che psicologia proiettata sul mondo esterno», «costruzione di una realtà sovrasensibile, che la scienza deve ritrasformare in psicologia dell'inconscio»[2]. Non è quindi ricerca di intelligibilità scientifica, ma blocco di credenze già dato, da interpretare alla luce delle ipotesi psicoanalitiche.

Nella prospettiva non filosofica freudiana è pertanto unilaterale il modo di intendere il desiderio. Esso è lontano dalla definizione dell'umanesimo cristiano, per esempio di un san Tommaso che lo intendeva come «inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum»[3]. Per Freud esso è qualcosa che, a differenza della volontà, prescinde dai mezzi mediante cui si realizza lo scopo, che non possiede la coscienza della propria efficacia. È «corrente all'interno dell'apparato [psichico] che parte dal dispiacere e mira al piacere... in esso il decorso dell'eccitamento è regolato automaticamente dalle percezioni di piacere e dispiacere»[4].

Tutte le forme di desiderio hanno origine nella *libido,* forza inconscia primaria che nella sua espansione è inibita dall'apparire di oggetti antagonisti (in primo luogo il padre). Ma questa *libido* freudiana, metteva in luce Jacques Maritain, «appare talvolta come un semplice equivalente di quella che i teologi chiavavano la concupiscenza... talvolta come una specie di eros metafisico esprimente l'energia dell'essere e il suo impulso verso l'esistenza e la vita; talvolta come un desiderio di natura sessuale»[5]. E, di fronte a questa indeterminazione, dominata tuttavia dall'insistenza sulla sessualità, è certamente un appello alla "fenomenologia", anche se il linguaggio è quello aristotelico-tomistico, che il filosofo francese fa quando scrive: «La nozione della specificazione delle tendenze attraverso il loro oggetto formale è totalmente estranea al pensiero di Freud: considerando le tendenze e gli istinti esclusivamente dal lato del soggetto (e questo è già un materialismo nel modo di conoscere) egli non ci può assolutamente trovare discriminazione di essenza: come, allora, non farli tutti rifluire in un medesimo istinto fondamentale di cui non sarebbero che trasformazioni o maschere diverse?»[6].

La psicanalisi anche in veste metapsicologica non è filosofia: essa vive e si legittima su di un'autoermeneutica; legittimamente trasforma le sue ipotesi dell'inconscio in realtà verificabili/falsificabili, al punto che oggi, dopo il suo lavoro, nessuno si sognerebbe di negare la "realtà" dell'inconscio. Ciò che è inaccettabile, in un'ottica filosofica, è la sua contestazione di un'autonomia della coscienza, e con questo la

---

[2] Cfr. S. FREUD, *Psicopatologia della vita quotidiana,* cit. da E. Pavesi.

[3] TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles,* III, 26.

[4] Cfr. S. FREUD, *Psicologia dei processi onirici,* in ID., *Opere,* vol. III, a cura di C.L. MUSATTI, Boringhieri, Torino 1966, p. 545.

[5] J. MARITAIN, *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione,* Morcelliana, Brescia 1978, p. 35.

[6] *Ivi,* pp. 37-38.

possibilità che il tema del desiderio possa essere affrontato legittimamente anche in una prospettiva fenomenologica, a livello quindi di un'analisi del volontario (o dell'intenzionale coscienziale) o in una prospettiva ancora più radicale di una metafisica della persona, che, come diceva Abelardo Lobato nella sua densa e chiara prolusione, sveli «la radice unitaria della pluralità dell'umano», arrivi «al nucleo del soggetto, alla persona, fonte dalla quale tutto procede». Senza questi complementi non è possibile cogliere «la struttura desiderante dell'uomo».

Il desiderio inconscio più radicale nello sviluppo della psiche è, senza dubbio, secondo Freud, quello che egli chiama "complesso di Edipo"; i sogni sono il luogo conscio dell'appagamento del desiderio, inteso come liberazione del piacere: forme di salvezza del desiderio? Forse si potrebbe rispondere di sì, anche se per Freud il conscio nasconde sempre qualcosa d'altro: «un significato o un appagamento di desiderio possono coprirne altri via via», fino a incontrare dietro tutte le forme di appagamento qualcosa di ben nascosto: «il primo impulso sessuale alla madre» e con esso, inevitabilmente, «il primo odio e il primo desiderio di violenza contro il padre».

Questo odio primordiale è l'altro volto dei nostri desideri e questo è il motivo che la relazione di Pavesi insegue affrontando il tema della redenzione nella psicologia del profondo. Sullo sfondo di un interesse per il tema della redenzione presente nella società secolarizzata e puntando sull'illustrazione del pensiero di Freud, Jung e Neumann, egli ha mostrato che l'idea di una salvezza del desiderio si lega a una legittimazione del male. Per Freud Eros e Thanatos sono «due pulsioni parimenti indispensabili». Jung arrivò ad alterare la Trinità cristiana in una Quaternità, dove deve trovare posto Satana e «aspettava con impazienza l'avvento dell'Anticristo». Neumann, solo a pochi anni dall'"olocausto" «rivendicava la necessità di integrare gli elementi pagani della psiche in contrasto con la distinzione tra bene e male tipica dell'etica giudeo-cristiana».

Queste teorizzazioni aberranti non restano confinate in paradisi specialistici, ma - conclude Pavesi -, «indipendentemente dal grado di consapevolezza dei singoli seguaci, hanno influenzato considerevolmente la società moderna». Esse senza dubbio rappresentano un sintomo molto allarmante di una perdita di desiderio autentico e nel contempo una sfida insidiosa che sul piano culturale può essere fronteggiata con una radicale ricerca di autenticità, quella, per esempio, con cui nel mondo contemporaneo un pensatore come Emmanuel Lévinas parla del desiderio metafisico, che «è il desiderio di un paese nel quale non siamo mai nati...<, che> desidera ciò che sta al di là di tutto quello che può semplicemente completarlo», che «è come la bontà - il Desiderato non lo riempie, ma lo svuota»[7]. La via di questo svuotamento dei desideri è la via per recuperare il Desiderio metastorico, che indica l'unico senso in cui ci liberiamo da una conflittualità storicamente insuperabile.

---

[7] E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977, p. 32.

2. IL DESIDERIO "NATURALE" DI SALVEZZA NEL RICONOSCIMENTO DELLO SPIRITUALE

Agnell Rickenmann considera in Origene il tema del desiderio della salvezza, che parte dall'affermazione della radicale auto-insufficienza della creatura *post lapsum,* e quello della salvezza del desiderio come possibilità delle anime decadute di «riorientarsi mediante un desiderio purificato», ossia in un desiderio che, in opposizione radicale al determinismo gnostico, «è l'espressione della scelta volontaria e libera dell'uomo di fronte alla sua facoltà di libero arbitrio». Il desiderio, abbiamo appreso dalla sua relazione, è un dato creaturale insopprimibilmente legato alla libertà di arbitrio e, per il rapporto con quest'ultima, «neutro» e «realtà aperta a tutti gli sviluppi»: la caduta non lo fa sparire e non lo snatura; rimane solo allontanata, nascosta, la sua meta.

Sembrerebbe di capire che questo desiderio aperto abbia un percorso "naturale" di purificazione, dove per purificazione "naturale" si potrebbe intendere una riappropriazione dinamica "parziale" del proprio termine, in una gradualità che attraversa lo stadio dell'"etica" (o della prassi volontaria) e lo stadio della "fisica" (ossia della conoscenza delle cause e della natura delle cose) per giungere infine all'*epoptikè* (già vocabolo della tradizione stoica). Il desiderio sembra qui avere una valenza trascendentale che attraversa e muove i desideri categoriali dell'etico e del teoretico per trovare un *ubi* definitivo nel colloquio o "dramma" talamico tra lo Sposo e la sposa.

Questo desiderio è «forza fondamentale dell'anima» e ha, dice il Rickenmann, «una funzione di deciframento, che lascia presagire il piano divino di salvezza». C'è un passo del *De principiis* di Origene, cui il relatore ha fatto allusione, che voglio riportare testualmente. L'Alessandrino chiama il desiderio «naturale e insito nell'anima», aggiungendo: «...D'altra parte non abbiamo ricevuto questo desiderio perché esso resti sempre inappagato: altrimenti l'amore della verità sembrerebbe immesso senza ragione da Dio creatore nella nostra mente, se il desiderio non si potrà mai realizzare»[8].

Il senso di questa "naturalità" di cui parla Origene pensiamo non si debba fraintendere, esattamente come non è da fraintendere il senso di quelle note affermazioni di san Tommaso che Inos Biffi ha richiamato e ha suggerito di reinterpretare in una luce cristica, e in particolare: «omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane»[9]. D'altra parte il desiderio umano di salvezza o liberazione, cioè la "via anabatica", viene

---

[8] ORIGENE, *De principiis,* II, 11, 4 (tr. it. a cura di M. SIMONETTI, UTET, Torino 1968, pp. 348-349).

[9] TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles,* III, 57.

espresso da Origene con la categoria del *sanctum* o del *canticum,* in una prospettiva quindi che, se è filosofica, lo è in quanto inclusa e in riferimento a un *sanctum sanctorum* o *canticum canticorum* in cui è già attuato il suo compimento. Questo desiderio umano trova consistenza nell'affrancamento, pratico e teorico, dalle concezioni materialistiche della salvezza, implicite nei miti pagani; ed è quindi un desiderio che non ha facili scorciatoie gnosticheggianti: attraversa lo spessore antropologico, si purifica attraverso una ricerca umana, «mediante una coscienza preparata e una condotta di vita adatta».

Anche qui si è in una prospettiva di inclusività: per Origene - abbiamo appreso - il culmine della sapienza è, oltre la vita pratica e teoretica, nel *sanctum sanctorum* del Logos "in carne", simboleggiato nello Sposo del Cantico dei Cantici, che per Rickenmann, è il centro della «sistematica del desiderio di Dio in Origene». La "via catabatica" dell'Incarnazione, la disponibilità nella carne dello Sposo per la sposa (anima-chiesa), è coronamento e chiave di lettura di un desiderio "naturale" di salvezza; «la fede cristiana nella risurrezione - dice Rickenmann - non è mera proiezione di un desiderio cieco o irrazionale, ma l'espressione più alta di una speranza purificata mediante lo spirito che porta a una conclusione credibile della ricerca personale». E questa speranza «non ha a che vedere con i miti ellenici». Inoltre questa salvezza del desiderio, fondata sull'Incarnazione e la risurrezione, sempre in una prospettiva di inclusività si direbbe, in opposizione all'intellettualismo platonico non discrimina l'elemento corporeo *(stoichéion)* dallo spirituale, ma esalta la stessa realtà corporale «in una dimensione trasfigurata, che riconcilia l'antagonismo presente tra spirito e materia».

Se ci è lecito confrontare, seppur parzialmente, la concezione origeniana con quella psicanalitica, possiamo dire che in entrambe le prospettive è affermato come un primato del desiderio. Lacan sottolineava come, al di là della teorizzazione della *libido* (che è nozione quantitativa che «permette di parlare del desiderio in termini che implicano una relativa oggettivazione»), l'esperienza freudiana inizia «col porre un mondo del desiderio...<, che> fa precedere a ogni tipo di esperienza, a qualsiasi considerazione del mondo delle apparenze e del mondo delle essenze»[10]. E da parte sua lo psicanalista francese afferma: «Il desiderio, funzione centrale in ogni esperienza umana, è desiderio di niente di nominabile. Questo desiderio è, nel medesimo tempo, fonte di ogni specie di animazione»[11].

Anche per Origene, come ha rilevato Rickenmann, «nel nostro mondo c'è un profondo desiderio di salvezza in tutti gli esseri», ma in lui l'innominabile del desiderio ha il nome e il volto di Cristo; e al dinamismo del desiderio è fin da principio riconosciuto un senso compiuto, che consente di far percepire come "naturale" o "razio-

---

[10] J. LACAN, *Il seminario, II, L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955),* Einaudi, Torino 1991, pp. 282-283.

[11] *Ivi,* p. 284.

nale" quell'amore imperfetto, senza meta sicura, che anima il perfezionamento etico e conoscitivo della persona umana, nella sua insopprimibile dimensione di libertà di arbitrio. Siamo in quell'ottica che Padre Lobato chiamava «dinamismo perficiente».

Le premesse materialistiche della psicanalisi freudiana si precludono ogni percezione del senso perficiente del desiderio, perché viziano l'emergere di un luogo del riconoscimento della diversificazione qualitativa o, per rubare la parola a Jung, delle "intensità di valore". Se il desiderio, per una sorta di controllabilità scientifica, si chiude nel quantitativo della *libido,* quando non può "scaricarsi" e trovare soddisfazione, convoglierà per il "principio di costanza" la sua energia in trasformazioni, regressioni, fissazioni, sublimazioni inconsce che, se generano una "coscienza" non la riconoscono se non nel ruolo di copertura dell'inconscio o, attraverso alcune sue maglie, di luogo dell'analisi regressiva a fini terapeutici. Il confronto con la psicologia analitica di Jung sarebbe più complesso perché nel suo concetto di inconscio rientrano tanto la natura fisico-organica quanto l'attività qualitativa della cultura umana. Mettiamo solo in luce come per Jung, pur in un riconoscimento non riduzionistico dello "spirituale", di fatto l'implacabilità della *libido* sia semplicemente sostituita dall'implacabilità di una molteplicità di determinismi sintetizzati nel concetto di *energia* della psiche. Come in Freud, il desiderio è forza impersonale e cieca che non sa da dove viene e dove va.

3. DEESIDERIO, VOLONTÀ E LIBERTÀ

Manfred Hauke dedica attenzione ai Padri cappadoci, con la domanda se nella loro considerazione del desiderio emerga quella figura del desiderio come "appetito della volontà spirituale", distinta da quella di "appetito sensitivo" e differenziata dalla potenza conoscitiva, che il mondo antico ha sostanzialmente misconosciuto e che solo la riflessione sulla Rivelazione biblica ha progressivamente tematizzato in termini espliciti.

Sembrerebbe che in Gregorio di Nissa la figura del desiderio, sotto il profilo del ruolo della volontà, non si sia del tutto disinquinata rispetto all'intellettualismo platonico: il peccato assume rilievo come «mancanza di sano giudizio e debolezza del consiglio» e «la libera scelta si orienta sempre verso il giudizio precedente»; ma, come mette in luce Hauke, la conoscenza in Gregorio viene concepita in termini affettivi più che teoretici, come «inclinazione verso ciò che piace»[12]; quindi il peccato è un errore imputabile primariamente a un desiderio che viene meno, a un raffreddamento dell'amore; la malattia del giudizio e del consiglio è in realtà il guastarsi di un

[12] Hauke cita *De opificio hominis,* 20 (PG 44, 197 d).

affetto; e d'altra parte un affetto si guasta quando ne sorge un altro alternativo e quando noi lo vogliamo perché lo giudichiamo migliore.

Se consideriamo poi, come richiama Hauke, che «sia Origene che i Padri cappadoci collocano l'essere ad immagine di Dio unicamente nell'ambito spirituale, che ha come sede l'anima» e che nella dinamica dell'essere immagine c'è, come elemento costante, la libertà umana (cioè l'autopadronanza o indipendenza - *autexúsion),* possiamo rinvenire il «centro della realtà del desiderio» che orienta la vita umana, l'infrastruttura antropologica predisposta alla salvezza che viene dalla grazia. «La beatitudine *(makariótes)* è - per il Nisseno - la quintessenza di ogni bene, in cui è anche incluso il compimento di ogni buon desiderio».

4. DESIDERIO E DESIDERI

César Izquierdo ha predisposto nel suo intervento, che mira a vedere «nel mondo dei desideri dell'uomo un punto di partenza valido per seguire un cammino di fede, cioè verso l'incontro con Cristo nella fede», un autentico apparato filosofico, ispirandosi a Blondel.

Il desiderio che apre questo cammino di fede non può risultare da «una semplice analisi fenomenologica... e neppure da un puro presupposto dogmatico», esige la considerazione di «un livello anteriore ai desideri»: il luogo in cui «l'uomo nasce nella sua umanità,... si costituisce il suo essere-persona più autentico, e... si espande la forza immanente della sua vita».

Il proposito teologico di Izquierdo cerca l'infrastruttura filosofica, il fondamento trascendentale di una teologia del desiderio. E lo fa innanzitutto distinguendo la dimensione del desiderio rispetto a quella della volontà e poi mostrando la dinamica del loro incontrarsi. Il relatore ha cercato di definire la struttura profonda del desiderare, ed è quello che egli chiama il Desiderio, separandolo dai desideri concreti. Il Desiderio è un dato antropologico che rivela una struttura di trascendenza che passa e si manifesta attraverso l'*inquietudo* dei desideri particolari. Agostino indicava esplicitamente in Dio il termine trascendente della profonda carenza e della forza che cerca il riempimento di là dalle soddisfazioni transeunti. Ma anche i miti platonici di Prometeo *(Protagora)* e di Eros *(Simposio)* segnavano già la consapevolezza di questa trascendenza sia nell'*homo faber,* che, impossessatosi del fuoco e delle arti, si apre alla possibilità di programmare il suo destino nella dimensione del desiderio di là dai bisogni e in concorrenza con gli dei, sia, nel modo più radicale, nella figura del semidio-semiuomo Eros, il filosofo che amorosamente aspira alla sapienza dell'in sé. Oltre il rapporto con la trascendenza, gli altri elementi della struttura del desiderio sono la temporalità e, al di là dei desideri particolarizzati, il rapporto con un oggetto che «possiede necessariamente connotazioni di indeterminazione». Il desiderio sparisce, e si trasforma in desideri ripiegati sul soggetto, quando il soggetto "divora" l'og-

getto e nello stesso tempo, senza tuttavia annullare del tutto la trascendenza, «si realizza in termini di immanenza». L'oggettività è senza dubbio «un momento di passività» nel soggetto, è il momento in cui intenziona l'altro come altro, non l'altro come assimilabile a sè. È il momento conoscitivo o teoretico, per Izquierdo, il luogo di una possibile "educazione dei desideri" perché limitando l'automatismo che accompagna i desideri apre il «tempo che permette l'azione della libertà». Ma l'oggetto cui tende il desiderio è ignoto, è come un posto vuoto, ed ecco allora emergere un altro dato strutturale del desiderio: la relazione con l'incontro, incontro con un altro reale, ma assente.

Quelli sopra richiamati sono i tratti essenziali di una struttura che Izquierdo chiama il "protodesiderio" e rappresenta come il trascendentale dei desideri categoriali. Questi hanno una trascendenza esterna, propria di ogni desiderare, verso gli oggetti esterni, ma hanno anche una trascendenza verso l'interno, «verso l'origine del Desiderio».

Mediante la distinzione blondeliana di *volonté voulante* e *volonté voulue,* Izquierdo mostra l'analogia tra volontà e desiderio, ma anche la differenza: «La differenza principale risiede nella conoscenza. Il desiderio, di per sé e indipendetemente dalla volontà, non conosce né un oggetto né il fine che trascendano la mera soddisfazione... Il paradigma del desiderio è quello che nasce dall'istinto». La volontà ha il compito di ratificare i desideri (che senza questa ratifica con la loro forza porterebbero il soggetto in direzioni disparate), ma il protodesiderio, nella sua indeterminatezza totale, precede la volontà: esso è «il "desiderio primo del volere spontaneo" che accompagna l'essere, prima di qualunque uso della libertà... Non appena l'uomo è in grado di esercitare la libertà, il desiderio forma parte, insieme alla volontà, della realtà unica del volere... è "interno alla volontà"». Allora «la volontà assume tutta la forza del desiderio profondo» e «il desiderio profondo viene interpretato dall'oggetto che vuole la volontà».

Questa interpretazione, conclude Izquierdo, porta con sé la «crisi del desiderio stesso»: i desideri perdono la loro dipendenza esclusiva dalle carenze umane e rientrano in questo modo in «una più complessa realtà nella quale svolgono una funzione insieme ad altre manifestazioni e capacità del soggetto»; in tale senso «la forza del desiderio non è semplicemente la forza del sensibile che attrae, ma la forza che usa la volontà per costruire la propria vita».

In conclusione, posta nel protodesiderio e nella volontà di totalità la base antropologico-infrastrutturale per parlare del desiderio di Dio, il relatore si chiede se sia «fondata l'inferenza che il desiderio trova la sua conclusione nella realtà di Dio». Egli ricorda che non ogni relazione desiderio-Dio consente di uscire dal circolo del puro desiderare immanente. Per poter superare l'immanenza è richiesta una mediazione del Desiderio unito alla volontà che ponga una trascendenza diversa anche rispetto a quella intenzionata dai "desideri veri".

La constatazione, sembrerebbe di capire, della non esistenza di un termine del Desiderio «adeguato all'impulso che lo caratterizza», pone l'esigenza di un Altro nei

termini in cui ne parla Lévinas, nei confronti del quale possiamo solo restare in attesa dell'iniziativa che deve prendere. Cambia così l'atteggiamento del soggetto che desidera, che si pone in attesa del gratuito e pronto per un cammino nuovo, che è il cammino del credente, uomo che ora desidera che l'Altro si mostri, prenda l'iniziativa e si riveli.

5. La dimensione metafisica del desiderio

Padre Lobato ha visto, nella sua prolusione, come antidoto alla situazione culturale di oggi, in cui la salvezza non è un problema appassionante (ha parlato di "apatia"), la riscoperta, mediante un'"antropoanalisi oggettiva" o "antropologia essenziale", della "struttura ontologica", dove si rinviene «il posto per il desiderio di salvezza».

Ciò che si deve evidenziare è il circolo dell'attività conoscitiva e dell'attività desiderativa (quella che si colloca nell'involontario e quella che si colloca nel volontario), e il dinamismo virtuoso che si ingenera tra questi due lati coessenziali della realtà umana. Purtroppo questo spunto che Lobato ha articolato nei suoi sviluppi fondamentali, non ha avuto l'attenzione che avrebbe meritato con una ben tematizzata relazione. Tuttavia in alcuni contributi di carattere storico questo "circolo" è stato evidenziato. Seppur in una prospettiva confidente nella filosofia blondeliana dell'azione, il tema si è riproposto anche nella conferenza di Izquierdo. E infine la problematica propriamente metafisica è riemersa come leit-motiv nei numerosi interventi dei partecipanti alle discussioni.

6. Il fallimento del desiderio: perdita eterna della salvezza

Josef Seifert ha considerato il tema della condanna come problema filosofico. Si potrebbe dire che egli abbia in tutta apparenza rovesciato il tema del colloquio: invece che della salvezza ha parlato della sua perdita, e potremmo aggiungere che ciò non è la salvezza del desiderio, ma piuttosto il suo fallimento. In secondo luogo ha compiuto un rovesciamento proprio perché la prospettiva della dannazione è un tema filosofico inusuale. Ma nel momento in cui l'idea di una dannazione eterna non gode di molto favore neppure tra i teologi, egli ci ricorda che esso è stato già un tema platonico. La sua riflessione infatti prende come base il *Gorgia* di Platone e si appoggia anche a testi non propriamente di filosofi: *The Portrait of the Artist as a Young Man* di James Joyce, *I Fratelli Karamazov* di Dostojevskij e gli scritti di S. Caterina di Genova.

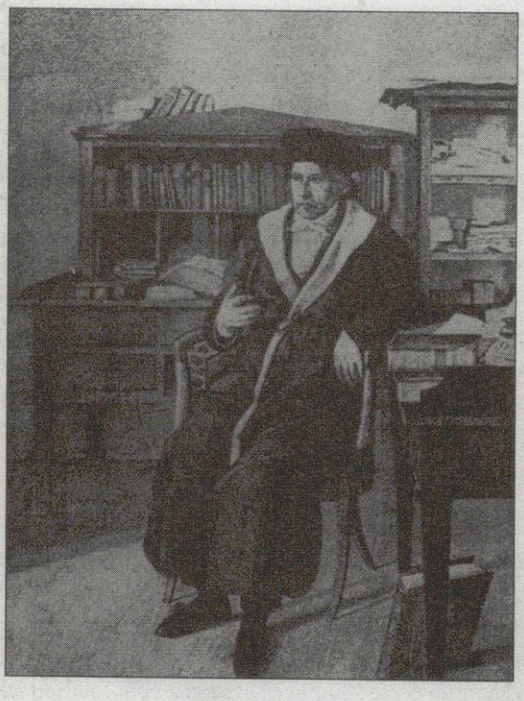
L'idea di una dannazione definitiva, ancorchè coerente con l'idea di una colpa insanabile fondata su una irrevocata libera adesione al male, rischia, in termini pura-

mente filosofici, di diventare assurda e costituisce elemento di profondo disagio nella coscienza religiosa, quando se ne cerca una relazione con l'idea di un Dio creatore e provvidente, cui la stessa filosofia può giungere. Il fatto che chi commette l'ingiustizia insanabile abbia una pena eterna, senza remissione, in base al principio platonico secondo cui commettere ingiustizia è peggiore del soffrirla, può essere visto in realtà come un atto di grazia che non è in contraddizione con la misericordia divina.

Si potrebbe quindi parlare, in base all'argomentazione del filosofo Platone, che Seifert intende valorizzare, di una prospettiva che va oltre l'idea di una dannazione eterna come remunerazione proporzionale alla somma ingiustizia contro Dio e arrivi a tematizzare una «punizione» eterna come espressione estrema e paradossale della illimitata volontà salvifica di Dio?

Antidialettica
Polemiche sul sistema hegeliano

A cura di Enrico Colombo



EDIZIONI UNICOPLI

Questo volume propone un'antologia di testi di Fries, Herbart e Trendelenburg che discutono radicalmente il pensiero hegeliano. Leggere questi contributi consente di comprendere meglio la polemica realistica contro la filosofia di Hegel, chiarendo così un aspetto spesso trascurato della storia della ricezione hegeliana.

Sintesi teologica

José Luis Illanes
Università di Navarra (Spagna)

"Desiderio della salvezza, salvezza del desiderio". Il titolo del nostro colloquio riflette l'ambivalenza, anzi, il carattere paradossale, dell'esperienza umana. Il desiderio, e in particolare il desiderio di salvezza, con tutta la pienezza che esso implica, mette in evidenza la trascendenza dello spirito. Ma se il desiderio è un segno di apertura, si presenta a noi anche come prigione da cui è necessario essere salvati, come soggettività negativa in cui l'uomo, volgendosi morbosamente su stesso, si isola dalla realtà.

Da una prospettiva teologica queste considerazioni evocano, in primo luogo, e prima di ogni altra cosa, l'orizzonte teologale della nostra esistenza: il *fecisti nos Domine ad te et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te* con cui Sant'Agostino comincia le sue *Confessioni*. Il desiderio, la capacità umana di desiderare, è l'eco dell'ordinazione dell'uomo a Dio, della sua apertura non ad un infinito generico, bensì personale e specifico. Si ritrova così la ragione della nostra aspirazione alla pienezza.

Nello stesso tempo, tuttavia, si evidenzia che all'infinito, proprio perché è personale, si accede solo mediante il superamento del proprio io, aprendosi nella fede, nell'amore e nella dedicazione. Il desiderio, profondamente radicato nel nostro esse-

re, è chiamato, insomma, ad essere superato, trasceso in un atto di libertà con cui l'io, riconoscendo nella fede la realtà di Dio, si consegna a Lui. Da ciò la possibilità di negazione, dell'incurvarsi su se stesso dello spirito umano - *cor corvum in se,* di cui piaceva parlare a Lutero - e, di conseguenza, di un desiderio non più di apertura, ma di chiusura, ansia concupiscente di un'autorealizzazione che, proprio perché rivolta al proprio io, rende impossibile ogni autentica pienezza, ogni salvezza.

Queste considerazioni sono state presenti, in un modo o in un altro, con parole diverse, durante tutto il Colloquio, sia nelle conferenze e nei dialoghi direttamente teologici, sia in quelli che avevano un altro carattere. Per esempio, nella relazione del Prof. Ermanno Pavesi, in cui la presentazione di alcuni dei rappresentanti più qualificati della psicologia del profondo evidenziò gli aspetti oscuri, irrazionali dell'esperienza umana e, di conseguenza, aprì la porta ad una lettura teologica che, giustificandoli, li integrasse in una sintesi teologica compiuta. Oppure la relazione del Prof. Josef Seifert, dal cui tentativo di avvicinarsi filosoficamente a uno degli enigmi più grandi dell'esistenza umana e, in modo particolare, della dogmatica cristiana - cioè la tensione tra salvezza e condanna che culmina nell'affermazione della possibilità di una condanna eterna, ovvero dell'inferno - scaturì un'acuta riflessione ispirata a Platone, sulla relazione tra male, peccato, conversione e castigo.

La riflessione apertamente e direttamente teologica fu presente nel Colloquio fin dall'allocuzione introduttiva pronunciata dal Prof. Abelardo Lobato che, dando il benvenuto ai partecipanti in qualità di Rettore della Facoltà, non si limitò a pronunciare parole formali o di circostanza, ma affrontò direttamente l'argomento. «L'essere dell'uomo è già dato dall'inizio della sua esistenza, e diviene mentre esiste. Ogni uomo sulla terra, in quanto *homo viator* è in cammino, e mentre non arriva al fine al cui tende per sua natura, è un desiderante. Il desiderio è la sua longa manus che di colpo va verso il fine, e abbraccia tutto il lungo itinerario» Insomma, «il processo dell'*homo viator* implica la struttura del rapporto tra salvezza come fine e desiderio come via verso il fine».

Perciò non risulta strano - strano sarebbe piuttosto il contrario - proseguì il Prof. Lobato, che il problema del desiderio tenda ad essere presente in ogni momento culturale. E, parallelamente, che l'assenza o l'eclisse del desiderio sia un segnale di malattia, di crisi culturale, condizione in cui, peraltro, non si può permanere a lungo dal momento che prima o poi rinasce la pulsione del desiderio, rompendo quello che la incatenava, anche se a volte in modo amaro.

Lobato presentava così un'analisi e una diagnosi della storia della cultura, e, in modo particolare, della situazione culturale contemporanea, per situare in quel contesto le sfide e i compiti che spettano, oggi e adesso, a una "lettura cristiana" del desiderio di salvezza. Il messaggio cristiano, infatti, non nega il desiderio, ne riconosce non solo la realtà, ma anche la forza, mentre lo apre alla salvezza. Si inserisce quindi nel nucleo della crisi spirituale del nostro tempo, caratterizzata, da prospettive diverse, dallo scetticismo e dal nichilismo. Teologia e filosofia, approfondimento della verità cristiana e dialogo con il momento culturale presente sono, insomma, imprescindibili per "svegliare" l'uomo del nostro tempo, per liberarlo "dall'apatia dei desideri"

a cui conduce il nichilismo, e contribuire a presentargli un orizzonte "di grazia, di crescita e di salvezza".

Seguendo questo orientamento e addentrandoci ormai nella disamina approfondita e particolareggiata della problematica teologica, il Colloquio seguì un iter storico che, partendo dalla Bibbia e passando per l'epoca della patristica, arrivò fino alla teologia moderna e contemporanea. Ernesto Borghi, Professore presso le Facoltà di Teologia di Lugano, cominciò questo percorso offrendoci un'ampia panoramica delle affermazioni sul desiderio di salvezza contenute nelle Scritture, dall'Antico al Nuovo Testamento. Il linguaggio sulla salvezza è ricco e vario nell'insieme degli scritti biblici in cui si ricorre non solo al vocabolo salvezza, ma anche ad altri vocaboli, tra i quali risaltano parole come *redenzione, liberazione, rilascio, riscatto.*

Per il resto, anche solo limitandosi ai termini chiave, come *soteria* e gli altri della stessa radice, il bilancio presenta una cifra elevata: un totale di 188 testi nell'insieme del Nuovo Testamento. Probabilmente per questa ragione Borghi, dopo una presentazione dettagliata e ben documentata di questo totale, prese la giusta decisione di concentrare l'attenzione su un solo brano del Vangelo: Marco 5, 25-34. Un brano apparentemente lontano dalle prospettive di fondo che l'espressione "desiderio di salvezza" evoca - parla infatti delle guarigioni dell'emorroissa e della figlia di Giàiro - però Borghi seppe valorizzarlo in tutta la sua ricchezza. In questo racconto, infatti, si parla della debolezza radicale dell'essere umano: dello spreco, della perdita, del venir meno del sangue e della vita; del profondo desiderio di guarigione; dell'audacia e della forza vitale della fede; dell'importanza decisiva del contatto con chi, essendo la pienezza della vita, trasmette la possibilità di vivere.

«Le due storie, - sottolineò Borghi -, una inglobata nell'altra, evolvono dal desiderio di essere soccorsi nel bisogno a una parola che deve essere intesa» e, di conseguenza, ricevuta, fino al confronto con essa. In questo testo Gesù "parla di una fede che non è anzitutto un modo di vedere, sapere o capire, ma un modo di essere aperti". Nell'incontro con Cristo l'emorroissa sente che «la guarigione diventa parte di un processo che l'ha costretta a uscire da se stessa molto più del previsto, ad andare oltre la sua attesa, a fidarsi di Gesù molto al di là di quanto ella aveva preventivato». E, in questo modo, Gesù «le rivela una salvezza che non è soltanto un problema risolto, ma un ritorno alla vita completo».

Il brano evidenzia che ogni uomo e ogni donna si inseriscono nella trama della vita, e che danno il meglio di sé, quando, lasciandosi interpellare dalle parole che vengono da Gesù, "lasciano che il dinamismo dello Spirito di Dio li attraversi" e li porti ad assumere un atteggiamento di accoglienza verso la proposta di vita che viene dal Vangelo. La consapevolezza dei propri limiti o della propria malattia, e il desiderio di salvezza che ne deriva, sono quindi «il ponte decisivo tra la dimensione terrena e quella escatologica della vita umana». La Scrittura, concludeva l'esegeta di Lugano, «rivolge quest'interpellanza a tutti, al di là di ogni barriera intra ed extra-ecclesiastica, per aiutare a capire quale desiderio inesauribile può essere il motore veramente umano, perché divinamente orientato, della vita».

Il messaggio biblico, lanciato alla storia nell'epoca apostolica, si scontrò con la grande cultura greco-romana, dando inizio alla grande avventura intellettuale della patristica. Il Colloquio analizzò, nell'ambito dell'immenso campo dei Padri, due momenti, entrambi della patristica orientale: Origene e i Cappadoci. Di Origene si occupò Agnell Rickenmann, che affrontò l'argomento con l'autorità che gli conferiva la sua recente tesi di ricerca sullo scrittore alessandrino. Rickenmann accetta le posizioni di coloro che hanno messo in evidenza il ruolo decisivo che svolge in Origene la distinzione stoica tra *Ethikè - Physikè e Epoptikè (o Mystikè),* come passi verso la conoscenza della realtà, e il collegamento tra questa distinzione e la successione dei libri salomonici: Proverbi, Ecclesiaste e Cantico dei Cantici. Fece dunque riferimento a questo schema per strutturare la sua presentazione.

Per Origene «il desiderio è l'espressione della scelta volontaria e libera dell'uomo». Scontrandosi decisamente, qui e in altri punti, con il pensiero gnostico, il pensatore alessandrino rifiuta ogni concezione puramente negativa del desiderio, e lo concepisce piuttosto come una forza *neutra* che «dev'essere orientata in una direzione positiva mediante la fede vissuta». Il desiderio è pertanto «forza fondamentale dell'anima», che deve essere letta, decifrata a partire dal disegno divino di salvezza. Etica e fisica, prassi etica e riflessione teoretico-analitica svolgono così una funzione nell'analisi o decifrazione del desiderio, però il culmine si raggiunge solo nella mistica e perciò - per quanto riguarda i testi - nel commento di Origene al Cantico dei Cantici.

Lì Origene ci presenta infatti - sostiene Rickenmann - quello che può essere descritto come una "drammaturgia del desiderio": l'opera e la struttura tra sposo e sposa in forma di dialogo, in cui, cantando l'uno per l'altra un canto nuziale, svelano i livelli più profondi della realtà. «Cristo-Logos - sono le sue parole testuali - chiede in sposa la sua chiesa-anima e la conduce all'unione d'amore. In questa dinamica d'amore si avvera una nuova creazione, che rende la chiesa cosmos nel suo orientamento a Cristo». Sviluppando questa intuizione centrale - continua Rickenmann -, Origene offre una vasta gamma di immagini, che descrivono sia la missione di Cristo e la sua opera di salvezza, sia l'incorporazione della Chiesa - e dell'anima - a quell'opera salvifica, in modo che, superando la rottura introdotta dal peccato, si profila un orizzonte di pienezza, che - il relatore ci tenne a sottolinearlo - comprende anche la materia. «La saggezza salvifica, nascosta nel Cantico dei Cantici, si svela sempre di più -poteva concludere- mediante il desiderio rettamente orientato finché nel compimento escatologico dell'uomo cadranno gli ultimi *velamina*». Senza tuttavia dimenticare che, per Origene, questo itinerario implica una profonda purificazione: il cammino che conduce alla salvezza è un cammino governato dalla "ricerca che anela Dio".

La nozione, presente in Origene, di un itinerario del desiderio, di un cammino percorso dall'uomo che esperimenta in se stesso il desiderio, si ritrova anche nei Padri Cappadoci, di cui si occupò Manfred Hauke. Il teologo tedesco impostò la sua presentazione sui Cappadoci confrontandoli da una parte con Origene che li precede e da cui tutti loro dipendono, in misura maggiore o minore, e, dall'altra, con Sant'Agostino, a cui si deve - afferma Hauke - nella storia del pensiero cristiano una particolare insistenza sul ruolo della volontà.

L'asse ermeneutico della sua analisi dei Cappadoci fu costituito dalla nozione di immagine di Dio, che costituisce, a suo giudizio, l'elemento chiave per ogni valutazione di questi grandi testimoni della tradizione cristiana. Di fatto si relazionano con quell'idea sia il desiderio sia la salvezza: la realtà dell'uomo come essere fatto a immagine di Dio spiega la sua apertura verso l'infinito e quindi anche il desiderio, e fa vedere nello stesso tempo dove l'uomo incontra la salvezza e quindi dove il desiderio trova pace o riposo.

Tutto ciò implica un dinamismo espresso - indica Hauke - da tutti i Cappadoci con frasi nette, sia da Gregorio di Nazianzo quando afferma che l'anima razionale è stata data all'uomo affinché «raggiunga tramite l'inclinazione verso Dio la divinizzazione», sia da Gregorio di Nissa quando dichiara che «l'uomo è entrato in esistenza affinché possa partecipare dei beni divini».

Il risultato dell'approfondimento di questa tematica nei Cappadoci è una certa tensione che si osserva tra l'eredità platonica, che sottolinea l'aspirazione naturale dello spirito, e quella biblica, che fa risaltare la trascendenza di Dio e quindi la gratuità assoluta del dono della grazia. A questo sono dovute alcune oscillazioni al momento di trattare la salvezza universale o il peccato. Ciò nonostante, e al di là di alcune affermazioni poco chiare, troviamo nei Cappadoci un netto superamento dell'intellettualismo greco. Di fatto «punto d'incontro fra desiderio e salvezza è la concezione di libertà», e questo ci situa pienamente in un orizzonte cristiano.

La salvezza non è frutto di un'intelligenza che supera tenebre ed errori, ma di una libertà che si consegna al bene e all'amore. «Quando si arriva a questo punto - concludeva Hauke- i cappadoci integrano la libera volontà e la grazia. La forza di Dio sostiene (e anche previene) l'azione dell'uomo e del suo desiderio. Ma la salvezza eterna viene raggiunta, come ribadisce il Nazianzeno "non soltanto come dono di Dio, ma anche come prezzo della virtù". O, formulato con un interprete moderno (Winslow): per la vita verso la salvezza celeste, Dio non ci ha messo a disposizione un ascensore, ma una scala. La scala è un dono. Ma bisogna camminare». Un'affermazione, quindi, sia di grazia che di libertà, che, anche se non possiede le sfumature della riflessione agostiniana, è comunque lontana dal pelagianismo, così come dal quietismo.

Un'analisi della struttura del Colloquio può far sentire la mancanza di una relazione espressamente dedicata a Sant'Agostino, figura chiave in ogni considerazione teologica del desiderio umano. Non mancò la presenza del gran dottore di Ippona né nei dialoghi - i quali ampliarono e completarono con ricchezza la riflessione - né nelle conferenze: in quella già menzionata di Manfred Hauke, e nelle due che riempirono l'ultima mattinata del Colloquio e in cui, benché avessero un obiettivo storico e non sistematico, vennero fatti abbondanti riferimenti storici dove, insieme a altre considerazioni, le allusioni a Sant'Agostino e all'agostinismo occuparono un posto importante.

Quanto appena detto è vero soprattutto per quanto riguarda la relazione del Prof. Inos Biffi. Con la precisione analitica che lo caratterizza, Mons. Biffi cominciò ad affrontare la vasta produzione letteraria sul desiderio di vedere Dio - o, in altre parole, del soprannaturale - da Tommaso d'Aquino fino alle grandi dispute teologiche dei secoli XVI e XVII, e la loro revisione nell'epoca contemporanea. Concluse la sua

riflessione storica affermando che la questione del soprannaturale deve essere ritrattata, cioè trattata di nuovo e in un altro modo, d'accordo con Giuseppe Colombo, che cita espressamente. «Tale "ritrattazione" implica - precisò Mons. Biffi - riprendere con maggiore concretezza e penetrazione proprio i temi del desiderio e della salvezza, riportandoli alla loro radice e alla loro singolarità, che non può che essere radice e singolarità cristologica, dove desiderio e salvezza trovano inizio e forma».

Dando per scontata la suprema libertà di Dio, e la possibilità, teoretica e non storica, di un essere spirituale «non soprannaturalmente destinato -per usare l'antico linguaggio- o meglio non compredestinato in Cristo», è opportuno ricordare nello stesso tempo che ogni riflessione sensata deve partire dalla realtà concreta e realmente esistente, e quindi da Cristo, al di fuori del quale non è possibile raggiungere nessuna comprensione compiuta dell'uomo storico, e, di conseguenza, dell'uomo reale. Da questa prospettiva si impone una conclusione: il desiderio di salvezza altro non è se non «l'inclinazione a Gesù Cristo, iscritta preventivamente nella natura storica dell'uomo, di ogni uomo». L'uomo è predestinato in Cristo, è stato creato da Dio in Cristo e per Cristo, «ed è verso di lui (Cristo) la propensione», la *inchoatio amoris,* che germoglia spontanea nel cuore dell'uomo.

Quando la teologia si esprime così - precisava Biffi - essa non aspira ad una teologizzazione indebita di tutta la realtà, e non nega l'esperienza naturale del desiderio, ma lo spiega. La teologia sa della realtà del desiderio, della molteplicità di desideri di cui la storia umana è testimone, e della molteplicità di oggetti che costituiscono il fine di questi desideri. Piuttosto, la presuppone, solo che aspira a dare loro una ragione, a mostrarne il fondamento e il significato ultimo. Riconoscendo il desiderio naturale umano, e il suo culmine nel desiderio di Dio, la teologia è chiamata a leggerlo, a "includerlo" con riferimento all'unico desiderio e all'unica desiderabilità che possiede pieno senso storico, cioè quella di Cristo; insomma, «non a espellerlo perché non cristiano, mentre cristiano lo è per destinazione». Da questo punto di vista -concludeva- acquista significato non solo l'espressione "desiderio della salvezza", ma anche quella che la completa (ovvero, "salvezza del desiderio"), giacché, poiché fine del desiderare umano è Cristo Gesù, la teologia salva il desiderio, «riscattandolo della dispersività della pretesa e dello smarrimento... colmandolo del modo più inattendibile» quando lo pone sul filo dell'orizzonte de «la condizione gloriosa del Figlio di Dio risorto da morte».

Arriviamo così all'ultima relazione: quella del Professore di Teologia Fondamentale presso l'Università di Navarra, César Izquierdo, il cui intervento si incentrò su una riflessione contemporaneamente teologica, fenomenologica e metafisica sulla realtà del desiderio. Il desiderio - affermava - si presenta da una parte come apertura a un futuro che trascende il soggetto che desidera - in ogni desiderio c'è una connotazione di passività, di ricettività - e, insieme, come autentico amore, che connota la volontà senza però procedere, in ultima istanza, da essa. Piuttosto il desiderio muove la volontà: infatti, è diretto non solo a ciò che si conosce, ma anche e soprattutto a ciò che si trova oltre a quanto concretamente desiderato, dando così origine ad un costante dinamismo del desiderare. Il desiderio è insomma «il risultato di un incrocio di livelli del conoscere e del volere».

Proseguendo nella sua analisi il Professor Izquierdo, buon conoscitore di Blondel, ricorre ad una frase del filosofo di Aix: «i nostri desideri spesso ci nascondono i nostri veri desideri». È possibile, dunque, un'ermeneutica dei desideri. Anzi, è necessaria, facendo una distinzione tra i desideri superficiali, che sorgono dall'esperienza di bisogni concreti, e il desiderio profondo che è l'espressione della realtà stessa dell'essere umano. In altre parole, e con i segni grafici - il gioco di minuscole e maiuscole - che usa l'autore, bisogna distinguere "i desideri" e "il Desiderio" che è alla base di tutti i desideri concreti e che, nello stesso tempo, li trascende. Il Desiderio, con maiuscola, il "protodesiderio", come lo qualifica a un certo punto, «è desiderio infinito e di infinito, di totalità, di origine, di immortalità, di essere».

Ogni analisi del desiderio connota necessariamente un'analisi della volontà, poiché, se è vero che le due realtà non si identificano - il desiderio di per sé è indipendente dalla volontà - esse sono intimamente relazionate, perché la volontà può fare suoi i desideri, senza tuttavia esaurirsi in nessuno di loro. In sintesi: «la volontà deve ratificare i desideri, però il "protodesiderio" precede la volontà». La disgiuntiva tra una volontà che si perde in un'infinità di desideri e una volontà che si apre a una pienezza, non generica bensì specifica, e cioè, la disgiuntiva tra nichilismo e teismo, si presenta così - nella relazione del Prof. Izquierdo - come ineluttabile. Il "protodesiderio", «il desiderio intimo, profondo e segreto, e la volontà della totalità costituiscono -poteva concludere dalla sua prospettiva teologico-fondamentale - la base antropologica per parlare del desiderio di Dio».

Il Desiderio, con maiuscola, implica insomma, come aveva già segnalato Lévinas, un'alterità assoluta, un Altro, sempre con la maiuscola. Bisogna completare queste affermazioni dicendo che, quando si compie questo passo dai desideri al Desiderio, il desiderare «si dirige verso un soggetto che è diverso da tutti i soggetti», in modo che, a partire da questo momento, «cambia l'atteggiamento del soggetto che desidera:... non si tratta più della ricerca di soddisfazione, dell'attività per mezzo della quale si insegue il termine, più o meno intuito, del desiderio», bensì, molto diversamente, di una pura apertura, di un desiderare che «è chiamato a vivere appieno la sua intensità in una specie di preghiera, nella richiesta di un dono gratuito, del dono dell'incontro e della comunione». Insomma, a questo livello, antropologia, teologia e mistica si incontrano e compenetrano.

Sono queste, presentate schematicamente come permette una sintesi, le linee teologiche fondamentali, a mio giudizio, del Colloquio svoltosi a Lugano. Alcuni dei pensatori che si includono di solito nella categoria, peraltro un po' imprecisa, di "pensiero postmoderno", hanno relazionato desiderio e nichilismo: l'"apocalisse del desiderio" - per dirlo con il titolo di un'opera nota - la sua rivelazione, il suo "svelamento" implicano di conseguenza la manifestazione di un vuoto esistenziale nascosto dietro al costante desiderare.

La lettura cristiana vede invece nel desiderio un segno dell'apertura all'infinito che ha il volto del Dio rivelato in Cristo e comunicato nello Spirito Santo. La storia umana conosce la drammaticità, però ha senso.

Finita di stampare
nel mese di giugno 1998
presso La Buona Stampa, Lugano

RIVISTA TEOLOGICA di Lugano

REVUE THEOLOGIQUE de Lugano

Lugano THEOLOGICAL REVIEW

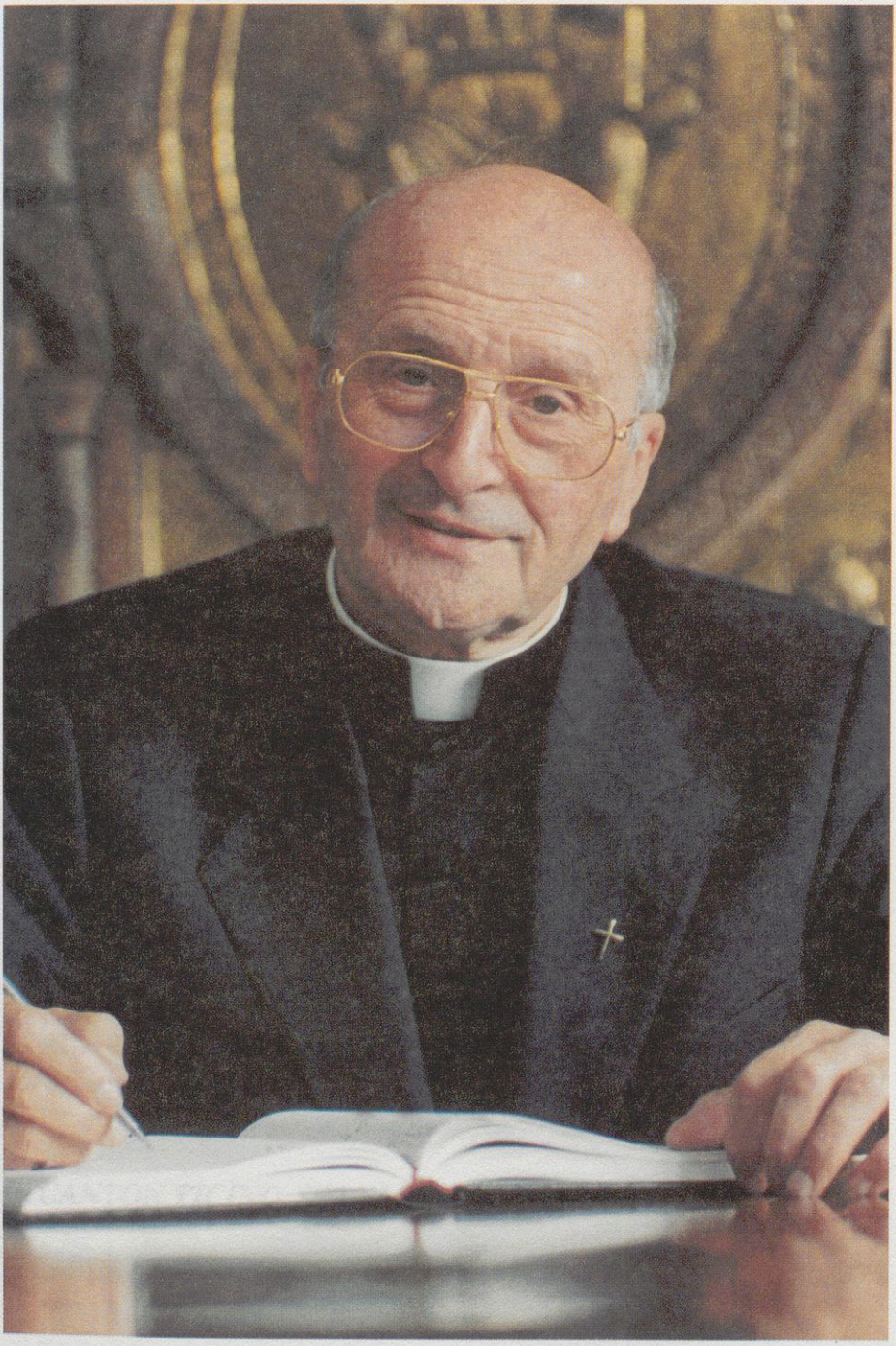
quadrimestrale in lingua italiana, francese e inglese

Anno III 1998 numero 3

FACOLTÀ DI TEOLOGIA DI LUGANO

Via Nassa 66, CH-6900 Lugano
Tel. (+ 41 91) - 923 74 75 Fax (+ 41 91) - 923 74 76

RIVISTA
TEOLOGICA
di Lugano



Sommario

PRESENTAZIONE *347*

TABULA GRATULATORIA *349*

CENNI BIOGRAFICI *355*

UN VESCOVO E LA SUA STORIA

A. CRIVELLI, *A Dio Padre, per don Giuseppe Arciprete* *359*

A. FRIGERIO, *Primavera nella natura e nell'anima* *361*

A. GALLINO, *In onore del vescovo Giuseppe Torti* *365*

A. PEDROZZI, *Anche il vescovo è stato un ragazzo* *367*

O. QUILICI, *Un augurio caloroso* *369*

A. RIBOLDI, *Ricordando un carissimo amico: Mons. Giuseppe Torti, Vescovo di Lugano* *371*

IL CANTON TICINO TRA PASSATO, PRESENTE E FUTURO

G.L. BEELER, *I pellegrinaggi e il Ticino* *377*

V. CRIVELLI, *Contributo della diocesi di Lugano alla riforma liturgica*.....389

G. GIUDICI, *La città di Lugano e la cultura alle soglie del Duemila*.....405

S. JACOMELLA, *Alcuni aspetti della spiritualità di Aurelio Bacciarini (1873-1935)*.....413

C. LAIM, *L'età "cerniera" nell'evoluzione religiosa degli studenti liceali*.....419

R. NORIS, *Accorgersi degli affamati di parola vera e di luce che illumina*.....435

SORELLE DI S. TERESA, *La compagnia di S. Teresa del Bambino Gesù. Il carisma del servizio*.....439

G. ZAPPA, *La finalità della scuola nei testi legislativi ticinesi*.....451

UMANITÀ E CULTURA

P. ALBORGHETTI, *Rashi di Troyes. Appunti per uno studio*..... .463

M. BAGGIOLINI, *Messaggi del sistema immunitario*..... 477

I. BIFFI, *Riflessioni sulla storia della teologia*.....485

P. BORACCO, *Francesco di Sales e la Riforma*.....497

E. BORGHI, *La responsabilità della gioia: prospettive lucane per la vita di ogni essere umano*.....509

G. BORGONOVO, *Esperienza fenomenologica e struttura metafisica dell'uomo in "Persona e atto" di Karol Wojtyla*.....523

G. CAMPANINI, *Mutamento della famiglia e nuove problematiche pastorali*.....537

F. CARDINI, *La "bella prigioniera": la cultura del pieno Medioevo dinanzi alla proposta islamica*.....545

A. CATTANEO, *Un contributo dell'esegesi biblica alla teologia della Chiesa particolare: riflessioni sul termine "ekklesia"*.....557

C. CATTANEO, *«Viva Rosmini... Nuovo Lutero». L'opuscolo di don Ernesto Fontana "La verità per la carità" in un inedito dell'arcivescovo di Milano Luigi Nazari di Calabiana*.....569

D. CATTANEO, *Sicurezza sociale e solidarietà*.....579

A. CHIAPPINI, *La "memoria futuri": amnesia della teologia e della pastorale*.....593

E. COLOMBO, *Kant e l'esegesi biblica*.....601

G. CURONICI, *Filosofia dell'autoritratto nell'età moderna*.....611

W. EIJK, *La sofferenza: un argomento passato sotto silenzio*.....621

L. GEROSA, *Chiesa universale - Chiese particolari. Profili canonistici di un rapporto di reciproca immanenza*.....633

M. HAUKE, *La relazione fra Confermazione ed Eucaristia come problema teologico e pastorale*.....645

K. HELLER, *L'uomo, via della Chiesa*.....659

A. LOBATO CASADO, *Pregare il "Padre nostro". La catechesi di San Tommaso d'Aquino*.....667

C. MARABELLI, *"Nisi credideritis non intellegetis". La fede genesi della teologia*.....685

M. ORSATTI, *Verità e amore, oggi sposi. Appunti su Gv 8,1-11*.....707

P. PAGANI, *Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno*.....715

L. REALINI, *Esempi di comunicazione e informazione medico-scientifica nel XVIII secolo*.....725

A. RICKENMANN, *La "gloria humilis", espressione di amore del Cristo incarnato in Origene*.....737

A.K. ROGALSKI, *Il metodo "deductio naturalis" nei sistemi della logica moderna*.....745

V. D. SEGRE, *Sacro e profano nella politica multiculturale contemporanea*.....751

M. TONDELLI, *Il "Fedro" di Platone come metadiscorso: appunti per una lettura non filosofica*.....755

R.-B. TRAUFFER, *L'umanità del Pastore nell'intreccio dei tre "munera"*.....763

C. VONZUN, *La rivoluzione dell'amore. Pensieri per approfondire un cammino con i giovani*.....777

G. ZOIS, *Davanti alla sfida della comunicazione*.....787

Presentazione

Giuseppe Torti, Vescovo di Lugano compie settant'anni: la ricorrenza è tra quelle significative nella vita di ogni essere umano e già questo fatto implica felicitazioni e auguri per chiunque raggiunga questa traguardo.

Nel caso di Mons. Torti, però, la circostanza è ancor più importante per il senso che ha avuto sinora la sua esistenza: l'attenzione costante alla vita quotidiana degli altri, nella volontà di condividere cristianamente gioie e dolori, entusiasmi e delusioni di tutti coloro che nel corso di un ministero sacerdotale lungo vari decenni egli ha incontrato e contribuito ad educare, confortare, incoraggiare, orientare. Si tratta insomma di un'esistenza spesa nel servizio eminentemente "pastorale" di comunità via via più ampie sino a quella dell'intera diocesi di Lugano. Forte di una passione per l'essere umano e di una capacità di ascolto notevolissime, Mons. Torti è stato ed è, per tante persone, ticinesi e no, un punto di riferimento complessivo di indubbio rilievo.

Uno dei suoi compiti di ordine culturale nella diocesi è quello di Cancelliere della Facoltà di Teologia, fondata dal suo predecessore Mons. Eugenio Corecco. Egli ricopre questo suo ruolo con una discrezione, un rispetto per le opinioni di tutti e un'attenzione alla sostanza delle questioni culturali perenni e contemporanee che non possono che suscitare in noi gratitudine intensa nei suoi confronti.

Questo numero speciale della "Rivista Teologica di Lugano" - nato da un'idea del suo direttore, Padre Abelardo Lobato, e curato interamente dal Prof. Ernesto Borghi con la preziosa collaborazione scientifica dei Proff. Costante Marabelli ed Ernesto Ratti e il notevole ausilio tecnico delle Signore Carmen Fioriti Costantini e Franca Lavezzo - intende essere un segno tangibile di tale gratitudine. Si tratta di una *miscellanea* che non ha alcun intento meramente celebrativo e laudatorio della persona e dell'opera di Mons. Torti, da cui egli, per primo, certamente rifuggirebbe.

Questo libro desidera offrire un contributo alla riflessione del suo destinatario e di ogni altra lettrice e lettore su un caleidoscopio di temi, ampiamente e globalmente

culturali. Lo scopo è il seguente: tendere a disegnare, senza volontà d'indottrinamento o settarismi d'alcun genere, l'identità integrale dell'essere umano di oggi aperto alla fede nel Dio di Gesù Cristo. Tutto questo tenendo conto della realtà storico-geografica e socio-culturale in cui Mons. Torti ha svolto tutto il suo ministero: il Ticino e le preziose relazioni umane che egli ha intessuto nel corso della sua vita.

Ecco, quindi, il motivo per cui questo volume è stato articolato in tre sezioni. *Un vescovo e la sua storia,* la prima parte, è quella più legata alla vicenda biografica di Giuseppe Torti. *Il Canton Ticino tra passato, presente e futuro,* la seconda, vede la sua attenzione concentrata, in forma molteplice, su momenti e istituzioni della vita ticinese che hanno visto variamente coinvolta l'esistenza di Mons. Torti. *Umanità e cultura,* la terza e ultima parte, è di gran lunga la più estesa del libro: in essa molti docenti della Facoltà di Teologia di Lugano ed altri esponenti del mondo accademico e culturale svizzero e, più in generale, europeo hanno voluto offrire, in onore del vescovo di Lugano, a partire dalle loro competenze scientifiche, alcune pagine che possano essere utili alla crescita umana globale di tutti coloro che avranno modo di leggerli.

Confidiamo che questo volume possa essere gradito al nostro Festeggiato, al quale auguriamo ancora molti, molti anni di vita attiva e serena, all'insegna dei valori che l'hanno sempre contraddistinta e che sono, oggi più che mai, nella Chiesa e nel mondo, indispensabili: la disponibilità al confronto sincero con gli altri, quali che siano i loro punti di partenza culturali, e la passione generosa per il bene dell'essere umano, doti ambedue radicate in una fede assai concreta nel Dio di Gesù Cristo. La lettera di Giacomo dice: «chi scruta attentamente la legge perfetta della libertà e persevera (nello scrutarla) e non si fa ascoltatore smemorato ma esecutore concreto, costui sarà beato per il suo agire» (1,25). Giuseppe Torti si è ispirato spesso, nella sua vita, a questo principio fondamentale: continuerà certamente a farlo - e con rinnovata determinazione - anche in avvenire. Grazie, Monsignore!

TABULA GRATULATORIA

S. Em. Card. GILBERTO AGUSTONI

Sig. PATRIZIO ALBORGHETTI

Prof. MARCO BAGGIOLINI

Prof. MAURO BARANZINI

Prof. GIUSEPPE L. BEELER

Mons. OLIVIERO BERNASCONI

Mons. FRANCO BIFFI

Prof. Mons. INOS BIFFI

Prof. Don PIER LUIGI BORACCO

Prof. ERNESTO BORGHI

Prof. Don GRAZIANO BORGONOVO

Suor DOLORES BOZZETTI

Prof. Dr. GERARDO BROGGINI

On. GIUSEPPE BUFFI

On. FULVIO CACCIA

Prof. ALBERTO CAMENZIND

Prof. GIORGIO CAMPANINI

Dott. SERGIO CARATTI

Prof. FRANCO CARDINI

Prof. Don ARTURO CATTANEO

Prof. Don CARLO CATTANEO

Dott. DANIELE CATTANEO

Prof. Mons.. AZZOLINO CHIAPPINI

Prof. ENRICO COLOMBO

Dott. Don GIOVANNI MARIA COLOMBO

Mons. CORRADO CORTELLA

On. FLAVIO COTTI

Don ALFREDO CRIVELLI

Sig.ra MIRIAM CRIVELLI

Prof. Don VALERIO CRIVELLI

Dott. GIUSEPPE CURONICI

Prof. MARCO D'AVENIA

Prof. Don FULVIO DI GIOVAMBATTISTA

Prof. Don WILLEM EIJK

Dott. MICHELE FAZIOLI

Don PATRIZIO FOLETTI

Sig.ra PAOLA FRANSCINI

Sig. ANGELO FRIGERIO

Dott. ATHOS GALLINO

Prof. ENRICO GALLUCCI

Prof. Don LIBERO GEROSA

Mons. FRANCISCO GIL HELLIN

Arch. GIORGIO GIUDICI

Prof. Mons. GIACOMO GRAMPA

S. Ecc. Mons. AMÉDÉE GRAB

Dott. SERGIO GRANDINI

Prof. Don MANFRED HAUKE

Prof.ssa KARIN HELLER

Avv. SERGIO JACOMELLA

Prof. ANDRÉ-MARIE JERUMANIS

S. Em. Card. PIO LAGHI

Prof. Don CLAUDIO LAIM

Sig.ra MIMI LEPORI BONETTI

Prof. ABELARDO LOBATO CASADO O.P.

S. Em. Card. ALFONSO LOPEZ TRUJILLO

Dott. CARLO MAGGINI

S. Em. Card. FRANCISZEK MACHARSKI

Prof. COSTANTE MARABELLI

Mons. ISIDORO MARCIONETTI

Mons. LUIGI MAZZETTI

Prof. GIAN PIERO MILANO

Sig. ROBY NORIS

Prof. Don MAURO ORSATTI

Prof. PAOLO PAGANI

Prof. Don GIORGIO PAXIMADI

Suor AURELIA PEDROZZI

S. Ecc. Mons. ORIANO QUILICI

Prof. Don ERNESTO RATTI

Prof. REMIGIO RATTI

Dott. LUCIO REALINI

Avv. RENZO RESPINI

S. Ecc. Mons. ANTONIO RIBOLDI

Prof. Don AGNELL RICKENMANN

Prof. Don ANDRZEJ ROGALSKI

S. Ecc. Mons. ANGELO SCOLA

Sorelle della COMPAGNIA SANTA TERESA

Prof. VITTORIO DAN SEGRE

Don ERNESTO STORELLI

S. Ecc. Mons. ERNESTO TOGNI

Prof.ssa MONICA TONDELLI

ROLAND TRAUFFER O.P.

Prof. Don ERNESTO W. VOLONTÉ

Sig.ra CRISTINA VONZUN

Prof. GIORGIO ZAPPA

Sig. GIUSEPPE ZOIS

Monsignor Giuseppe Torti: cenni biografici

1928 - nasce a Ronco sopra Ascona.

1939 - Dopo aver concluso la scuola elementare, entra nel Seminario San Carlo di Lugano.

1952 - Al termine degli studi ginnasiali, liceali e teologici, viene ordinato sacerdote nella Cattedrale di San Lorenzo in Lugano. Viene nominato vicario cooperatore a Bellinzona.

1963 - Viene nominato Arciprete di Bellinzona. Durante il lungo periodo bellinzonese associa ai compiti pastorali legati alla vita della sua comunità incarichi e funzioni di ambito diocesano: vicario foraneo del Bellinzonese, membro della Commissione Catechistica Diocesana, del Sinodo 72, della Commissione Ecumenica di Dialogo e, quale giudice, del Tribunale Ecclesiastico.

1987 - Viene nominato direttore della Caritas diocesana e, successivamente, canonico teologo del Capitolo della Cattedrale di San Lorenzo.

1989 - Assume l'incarico di Pro-Vicario generale della Diocesi, con il compito di coordinare le attività pastorali diocesane, mantenendo, contemporaneamente, la direzione della Caritas.

1991 - Riceve la nomina a Vicario Generale della Diocesi.

1995 - All'indomani della morte di Mons. Eugenio Corecco (2 marzo), viene scelto dal Collegio dei Consultori quale Amministratore diocesano, sede vacante.

1995 - Il 10 settembre viene consacrato Vescovo di Lugano nella Cattedrale di San Lorenzo. Il suo motto è "Fides per opera".

UN VESCOVO E LA SUA STORIA

A Dio Padre, per don Giuseppe Arciprete

Alfredo Crivelli
Arciprete, Bellinzona

Ti ringrazio, Dio Padre, per don Giuseppe Arciprete. Me l'hai fatto trovare come fratello tanti anni fa, quando sono arrivato a Bellinzona, allo stesso modo che mi avevi fatto incontrare un padre nel mai dimenticato don Limoni. E tutti e due mi avevano dato man forte con la loro esperienza e con l'affetto. E fratello, don Giuseppe, mi è sempre rimasto, anche quando è diventato lui, arciprete. Non sempre siamo stati d'accordo: se no, che fratelli saremmo stati? Ma tu, o Padre, ci hai sempre dato la grazia della collaborazione, della stima e del rispetto reciproco, della carità vicendevole così da lavorare insieme per 32 anni: insieme nelle difficoltà e nelle gioie, negli impegni all'apparenza sterili e nelle soddisfazioni. 32 lunghi anni: una vita. Grazie, o Padre.

Ti ringrazio, o Dio Padre, a nome di tutti i bellinzonesi, per lo sforzo di don Giuseppe arciprete di unire cittadinanza ed autorità nella ricerca del bene comune. Ma soprattutto, Ti ringrazio, per il suo impegno nel formare con noi tutti, una vera comunità di fedeli, china sui problemi della vita attuale, fondata sulla carità cristiana, che tutto scusa, di tutti ha fiducia, non perde mai la speranza (1Cor 13,7), nutrita da un vigore liturgico vissuto nell'intelligente apertura a tutti i rinnovamenti. Hai gradito le preziose celebrazioni della nostra Collegiata, compiute al massimo delle nostre possi-

bilità? Le avrai ben ascoltate anche Tu le sue prediche: dotte, profonde di dottrina, qualche volta anche pungenti. Per forza, dovevano stimolare. Grazie, o Padre.

Ti ringrazio, o Dio Padre, per la fede di don Giuseppe arciprete. Fede che egli approfondiva nella preghiera e nella lettura accanita di tutto ciò che parlava di Te. Fede, della quale contagiava chi lo avvicinava in qualunque occasione: nelle circostanze legate alla vita civile della città, come nelle riunioni dei vari gruppi parrocchiali, sul bollettino, o quando entrava nelle famiglie colpite da disgrazia: ma particolarmente nel confessionale, dove aiutava a scoprire la Tua bontà ed a ritrovare la gioia di vivere. Grazie, o Padre.

Ti ringrazio, o Dio Padre, per le opere esterne compiute da don Giuseppe arciprete: l'Oratorio, le migliorie nelle varie chiese, una casa dignitosa per i preti che lavorano in città, il Paganini-Rè. Tu le conosci già e tutti le possono vedere. Ma voglio ringraziarti, Padre, per quell'opera che conosci soltanto Tu e coloro che ne hanno beneficiato. E cioè: la sua casa presa d'assalto da persone angosciate da problemi, fastidi, disgrazie che egli viveva in prima persona, piangendo con chi piangeva, e che l'hanno consumato. Una pastorale individuale efficacissima della quale soltanto Tu puoi misurare il valore e la portata. Grazie, o Padre.

Ti ringrazio, o Dio Padre, anche per la cocente sofferenza dell'arciprete don Giuseppe quando doveva dire di no a qualcuno. Quando doveva scegliere francamente, quando doveva decidere per gli uni a sfavore degli altri. Nella tua onnipotenza, forse Tu non hai mai provato la sofferenza di chi non può accontentare tutti. La sofferenza incompresa di lasciare qualcuno insoddisfatto. Una sofferenza che non ha fatto altro che acutizzare la sua sensibilità. Grazie, o Padre.

E finalmente Ti ringrazio, o Dio Padre, per i momenti di gioia che non sono mancati nella vita di don Giuseppe arciprete. La gioia intima, profonda di scoprirlo vicino: e quella di condurre qualcuno ad avere fiducia in Te. La gioia di comunicare la tua vita attraverso i sacramenti. E la gioia anche umana, se proprio vuoi, di sentirsi ben voluto: è importante, perché allarga il fiato ed aiuta a tirare innanzi. Grazie, o Padre.

O Dio Padre, Ti ringrazio a nome di tutti i bellinzonesi per aver goduto dell'arciprete don Giuseppe per tanti anni. Per la sua vita trascorsa lavorando in mezzo a noi, lo raccomandiamo alla tua benevolenza: benedicilo, come sai fare Tu, secondo le tue misure traboccanti. Grazie, o Padre.

Primavera nella natura e nell'anima

Angelo Frigerio
Insegnante e scrittore, Rovio

«...Torna la linfa e il verde: giovinezza
ritorna, e n'ha si gran sorpresa il pioppo
ch'ogni sua foglia, anche se tace il vento,
trema di gioia: anche la notte, in sogno,
trema di gioia in ogni foglia il pioppo.» *(G. Pascoli)*

Con l'equinozio del 21 marzo, anno dopo anno, ecco avverarsi il prodigio della primavera, con il suo corredo di fiori, di colori, di profumi; con la nuova fogliazione e la gamma di verdi, dal verdolino tenero al verde smeraldo, che progressivamente s'impadronisce dei pendii boschivi inerpicandosi lungo i dirupi e i burroni dei monti fino a celarne le rughe profonde, placando il grigiore dei prati del piano e delle colline regalando nuova vita a tutto un universo vegetale e animale per lo più inavvertito e sconosciuto. I fiori e il verde: due fra gli aspetti gioiosi della Natura, che il Leopardi, nella lirica del "Passero solitario" così descrive:

«Primavera dintorno
brilla nell'aria, e per li campi esulta,

sì ch'a mirarla intenerisce il core...
Odi greggi belar, muggire armenti;
gli altri augelli contenti, a gara insieme
per lo libero ciel fan mille giri,
pur festeggiando il loro tempo migliore;...»

Accanto a queste sensazioni estetiche e romantiche questi due aspetti epidermici celano alcuni momenti biologicamente essenziali della creazione: il verde è il colorante immaginifico della clorofilla, la miracolosa sostanza indispensabile per la fotosintesi, generatrice di vita (dice ancora il Leopardi nell'*Inno ai Patriarchi):*

«... alle secrete
leggi del cielo e di natura indutto...»

E poi la fecondazione, l'altro prodigio che permette non solo la continuazione della specie attraverso il seme, ma che, nel contempo, assicura l'alimento: *il nostro pane quotidiano,* con la macinatura dei cereali; e il foraggio per gli animali che ci danno poi la carne, il latte, le uova... La Natura non rifiorisce ogni primavera per il nostro diletto estetico o poetico: l'affascinante tavolozza di colori dei petali e il profumo dei ricettacoli, fine e penetrante, sono seducenti esche per gli insetti pronubi, a cominciare dalle api che, inconsapevolmente, trasportano i granelli di polline (le cellule germinative maschili) sugli stimmi dei pistilli.

Ecco che la Natura, a quel momento, adotta uno dei suoi ingegnosi stratagemmi: ricopre gli stimmi di una sostanza dolce e attaccaticcia che trattiene il granello di polline, lo nutre affinchè si sviluppi prolungandosi in un minuscolo budello che, attraverso lo stilo del fiore, scende nell'ovario e va a fecondare un ovulo.Funzioni e accorgimenti che altro non sono che faville illuminanti di quella Creazione che si perpetua nello spazio e nel tempo. E l'osservazione diventa trascendenza, poesia. Come in questo passaggio di una lirica di Ada Negri:

«... Ecco, e in campo
mi trovo: è verde, di frumento a pena
sorto dal suolo: pioppi e gelsi intorno
con la promessa delle fronde al sommo
dei rami avvolti in una nebbia d'oro:
e pèschi: oh, lievi, oh, gracili, d'un rosa
che non è della terra, ch'è di tuniche
d'angeli, scesi a benedire i primi
germogli, e pronti, a un alito di brezza,
a rivolar da nube a nube in cielo...»

Il verde che ci circonda e che, per chi sa guardare, placa le pupille estenuate di

occhi stressati: questo mondo verde fatto di prati, boschi, radure, non è tanto elemento di rilassamento per noi, quanto fondamento di vita: tutto questo verde è clorofilla, di cui già abbiamo detto, il pigmento che, in presenza di luce, scinde la molecola velenosa dell'anidride carbonica in carbonio e in ossigeno puro. Il carbonio verrà incorporato nella linfa grezza (acqua e sali minerali assorbiti attraverso le radici nel terreno) fornendoci in seguito gli idrati di carbonio (amidi, zuccheri, grassi, proteine ecc.) di cui l'uomo e gli animali abbisognano quale alimento o foraggio.

E il miracolo della fotosintesi clorofilliana rimane pur sempre un'altra di queste scintille creative, misteriose e decisive, che pochi, purtroppo, avvertono e meditano.L'attività biologica insita nel grembo della Creazione non si ferma qui: Creazione come Natura-madre, nella definizione lirica del Carducci:

«... Su la tepida sera e con la stanca
Luna che sorge e va tra gli odorati
Vapor benigna e i prati
Arsi rintégra e i verdi monti imbianca,
Tu a l'opre de la vita a le tue leggi
La giovin coppia reggi
E guida, o sacra, o veneranda, o pura
Madre e diva, natura...» *(da "Le nozze")*

Infatti, parlando di linfa grezza, ho accennato alla presenza dei sali minerali, indispensabili alla costruzione e alla vita di tutte le cellule vegetali: azoto, potassio, fosforo, calcio, ferro, alluminio, boro, manganese, cloro ecc., ecc.. Questi elementi della chimica organica si trovano, nella forma assimilabile, nel terreno grazie a un ulteriore miracolo del Creato. Infatti si sa che in ogni grammo di terra più o meno fertile, vivono decine di miliardi di esseri viventi: la cosiddetta flora microbica; esseri unicellulari, invisibili a occhio nudo, che trasformano la materia organica morta (ossia tutto quanto è vissuto e estinto: foglie, rami, tronchi, rifiuti vegetali e spoglie di animali), alla fine di un lungo processo degenerativo dei loro tessuti, in semplici elementi chimici (azoto, fosforo, potassio ecc.) che già erano presenti negli organi viventi delle piante e degli animali. Aggregati all'acqua rientreranno nel ciclo vitale e dispenseranno nuova vita a ulteriori generazioni, continuando l'opera del Creatore.

La flora microbica pertanto costituisce il veicolo del passaggio fra la morte e la vita: un altro anello della catena favolosa con cui la Natura rimorchia, fra i suoi misteriosi meandri, ogni essere vivente, a dispetto delle difficoltà oggettive, parlando della primavera, insite nei rapidi mutamenti di tempo e di clima: una sorta di Quaresima, una sofferta evoluzione che dalla gemma, scrigno prezioso, porterà al fiore, alla fogliolina... Per analogia, meditando su questi fenomeni naturali, ci si accorge che il momento cruciale cade proprio nel periodo della Settimana Santa: il travaglio del risveglio vegetale corrisponde, sul piano della trascendenza,alla luce interiore offerta dalla fede, al tormento in quei giorni, di Gesù, il Dio fatto Uomo.

Dice Davide Maria Turoldo:

«...quando tu non c'eri,
lassù!
Quando non una eco
risponde
al Suo alto grido
e a stento il Nulla dà forma
alla tua assenza.»

Torna ancor più evidente l'analogia del *passaggio fra la vita e la morte.* Il vocabolo, in ebraico, significa Pasqua. Ecco che si realizza spontaneo e incontrovertibile il miracolo della Resurrezione. Da un lato il risveglio della Natura, del Creato: dall'altro, sul piano spirituale, il risorgere del Nazareno, che è poi la vittoria dello Spirito sulla materia, sulla Morte! È la giusta conclusione: dopo l'orto dei Getsemani, i tormenti, il Calvario, la morte in Croce, è il cielo che si apre! Ecco la Resurrezione, l'Avvenimento che cambierà la storia e che ridarà Speranza all'umanità. Purtroppo molti di noi non ci accorgiamo nè dei prodigi della Natura nè del Miracolo che ha liberato il nostro Spirito dalla schiavitù del peccato originale... E allora, a mò di conclusione, proprio perchè ne abbiamo bisogno, cerchiamo di identificare, in questa poesia di Trilussa, il Bene che a volte ci viene a mancare:

«Quela vecchietta ceca, che incontrai
la notte che mi spersi in mezzo ar bosco,
me disse: -Se la strada nu' la sai,
te ciaccompagno io che la conosco.

Se ciai la forza de venimme appresso,
de tanto in tanto te darò una voce
fino là in fonno, dove c'è un cipresso,
fino là in cima, dove d'è la Croce.-

Io risposi: -Sarà... ma trovo strano
che me possa guidà chi nun ce vede...-
La Ceca, allora, me pijò la mano
e sospirò: - Cammina!

Era la Fede.»

Allora la Primavera sarà veramente anche Resurrezione!

In onore del vescovo Giuseppe Torti

Athos Gallino
Medico, già sindaco di Bellinzona

La mia amicizia con il Vescovo risale al periodo in cui fui primario e direttore medico dell'Ospedale San Giovanni e sindaco di Bellinzona, mentre il sacerdote Giuseppe Torti era Arciprete della città. Ed è stato subito un rapporto di stima. Posso dire di aver trovato in lui disponibilità a cercare soluzioni a quelle problematiche che, in più di trent'anni, si sono presentate al medico o all'autorità civile e che si intrecciavano con quelle dell'autorità ecclesiastica di cui l'Arciprete Giuseppe Torti era il massimo esponente.

Così tornano alla mente problematiche concernenti la Collegiata, appartenente al Comune, Madonna delle Grazie, San Giovanni, San Biagio; l'insegnamento della religione nelle scuole comunali e anche, come medico, drammatiche problematiche umane con profondi conflitti religiosi di coscienza: ho trovato in don Torti un interlocutore disponibile a cercare soluzioni alla cui base stava il comune buon senso, ma anche - va sottolineato - l'empatia e la tolleranza.

Quando iniziai l'attività nell'ambito del CICR, don Torti era molto interessato alle missione che svolgevo in zone conflittuali. Ricordo in particolare l'interesse ad una delle missioni in Salvador quando fu assassinato dagli squadroni della morte il Vescovo di San Salvador: Oscar Arnulfo Romero. Ed è stato proprio don Giuseppe

Torti a portare a cena a casa mia i suoi due predecessori, i Vescovi Togni e Corecco, per raccontare loro le esperienze in paesi disastrati dalle guerre e dalle rivoluzioni.

Durante il periodo dell'attività pubblica si mise mano al restauro dei luoghi di culto, specialmente della Collegiata: fu occasione di continui amichevoli rapporti; ricordo anche quando un mio amico industriale desiderò aiutare gli anziani di Bellinzona, gli consigliai di rivolgersi a don Giuseppe Torti, Presidente del Ricovero Paganini-Rè; rammento la sua gioia, nella modesta casa canonica dove egli abitava con la sorella, quando gli portammo duecentomila franchi per il "suo" Ricovero.

Quanto bene possa fare un sacerdote per la comunità l'ho vissuto di persona nelle molte espressioni di apertura di don Torti verso coloro che cattolici non sono, verso gli appartenenti ad altre confessioni e verso gli agnostici e gli atei.

È mia convinzione che don Torti ha acquistato tanto consenso nella popolazione anche per questa sua disponibilità ad ascoltare, ad aiutare, ad amare tutti: anche coloro che non erano pecorelle del suo gregge. Per me, cresciuto in ambiente profondamente laico, l'amicizia con don Torti è stata un'esperienza molto positiva. È rievocando questo rapporto che formulo al mio Amico, S.Ecc. Mons. Giuseppe Torti, affettuosi auguri di buon compleanno.

Anche il vescovo è stato un ragazzo...

Aurelia Pedrozzi
Collegio S. Eugenio, Locarno

Dopo la mia professione religiosa a Ingenbohl nel 1937 mi venne assegnato il compito di educatrice presso il nostro Istituto Sant'Eugenio a Locarno. A quei tempi l'Istituto accoglieva solo ragazzi che frequentavano le classi elementari e maggiori. Il gruppo affidatomi comprendeva gli allievi più grandicelli che assistevo in refettorio, a ricreazione e in dormitorio.

Fu nell'anno scolastico 1938-1939 che conobbi Giuseppe Torti. Veniva da Ronco s/Ascona, dove aveva già frequentato l'asilo e 4 classi elementari, per completare da noi il primo ciclo scolastico. Troviamo il suo nome nella tabella scolastica di quell'anno. Frequentava la V elementare. La sua insegnante era Suor Giovanna Pellanda. Le sue classificazioni alla fine dell'anno scolastico parlano di un allievo di intelligenza sveglia, che dimostra una preferenza per la matematica, la storia e la geografia, dall'ottima condotta, con un 6 in religione.

Il ragazzo Giuseppe Torti non dimenticherà mai le parole che la sua insegnante gli rivolse alla fine dell'anno: «Peppino, tu hai la stoffa per farti prete: va' in Seminario. Il Signore ti chiama».

Io lo ricordo come un ragazzo rispettoso che voleva bene ai suoi compagni, aperto, molto socievole. Non era particolarmente amante del gioco al pallone, ciò che invece distingueva i suoi compagni.

In quell'anno avevamo dato vita al *Circolo dell'Immacolata* a cui aderirono spontaneamente alcuni allievi tra cui anche Giuseppe Torti. Usavano raccogliersi la sera a discutere e a pregare davanti alla statua dell'Immacolata.

Credo che la Madonna abbia gradito questi nostri incontri in suo onore perché da quel gruppetto di volontari sono usciti due sacerdoti, tra cui l'attuale Vescovo e il dinamico fondatore del *Gruppo Medaglia miracolosa,* il compianto Rino Bazzurri.

Il Vescovo stesso, ultimamente, in un incontro con le religiose, ha ricordato con visibile piacere il tempo trascorso all'Asilo di Ronco s/Ascona gestito a quei tempi dalle suore.

I bambini indossavano un grembiulino a quadretti azzurri. Quando la vivacità di Peppino era eccessiva, per avere un po' di pace, la povera suora non trovava altro rimedio che di tenerselo ben vicino, assicurando il suo grembiulino a quello ampio della suora con uno spillo di sicurezza.

Ma per Peppino questo non era un castigo bensì un privilegio e per restare vicino alla sua maestra non metteva limite alla sua infantile esuberanza.

Del Sant'Eugenio Msg. Vescovo non dimenticherà neppure i lunghi corridoi del chiostro percorsi innumerevoli volte dopo cena, nelle serate piovose, marciando e cantando: «O Sant'Eugenio, Istituto pien di sol!».

Un augurio caloroso

Oriano Quilici
Nunzio apostolico della Santa Sede, Berna

Ecc.mo e caro Monsignor Torti,

è con vero compiacimento che mi unisco all'iniziativa della Facoltà Teologica di Lugano, di cui Ella è Gran Cancelliere, e a quanti giustamente hanno pensato di esprimerLe la propria stima e vicinanza in occasione del suo 70° compleanno, che rappresenta una tappa importante nella sua vita.

Pensando, però, che la persona che si festeggia è un Vescovo diocesano, più che le felicitazioni, mi pare doveroso esprimerLe l'augurio che, per i restanti anni che il Signore La vorrà sulla cattedra episcopale di Lugano, alla sollecitudine del Pastore non abbia più a mancare la disponibilità del gregge e che la sapienza e la prudenza ecclesiale che Le sono proprie, continuino a trovare terreno fertile nel cuore dei suoi sacerdoti e fedeli.

Certamente la Sua profonda e lucida conoscenza della diocesi, il Suo zelo, la bontà ed il rispetto che nutre per il popolo di Dio affidatoLe continueranno ad esserLe di aiuto per rinsaldare quella unità tra il Vescovo, il suo Presbiterio ed i fedeli, senza la quale pure i progetti più belli non possono produrre grandi frutti per il regno.

Le auguro che in Lei si realizzi pienamente la definizione che il Papa Paolo VI dava di se stesso e del Vescovo: «*Vicario dell'amore di Cristo*» e che la gente che è Sua, soprattutto i lontani dal Signore, guardando a Lei incontrino sicurezza nella fede e conforto nelle difficoltà di questa vita.

Come Rappresentante del Santo Padre Giovanni Paolo II in Svizzera e come amico sincero, La prego di credermi spiritualmente unito al ministero che svolge con tanto frutto ed impegno e che accompagno con una costante preghiera al Signore Gesù.

Ricordando un carissimo amico: Mons. Giuseppe Torti, vescovo di Lugano

Antonio Riboldi
vescovo di Acerra (Napoli - Italia)

Confesso che non è facile dire qualcosa su una persona che vive tra di noi, della sua vita, della sua opera; in quanto ogni uomo, forse anche a sua insaputa, nasconde una *immagine* che solo l'occhio paterno di Dio conosce e sa apprezzare. Quanto poi si fa più difficile quando si è chiamati a parlare di un amico che è vescovo. Il fatto stesso che un uomo è scelto da Dio per essere suo vicario, ossia colui che deve guidare, pascere il gregge di Cristo, con la potenza dello Spirito Santo, al punto di "incarnare la potenza del Cristo stesso", mette in difficoltà a scrivere qualche nota.

Ci proverò, frugando negli immensi ricordi della mia vita, dove alcuni fatti e persone risultano sfocate o per la lontananza della conoscenza o per la superficialità dell'incontro; altri fatti, invece, e ancora di più altre persone sono vive per la profondità delle circostanze e per la grande amicizia e stima che ha come scritto a caratteri indelebili uomini e fatti.

E non importa neppure se la conoscenza è come un vivere vicini di casa. La

conoscenza tante volte è affidata a pochi incontri, ma tanto profondi che diventano parte della vita.

Ho avuto modo di incontrare tante, ma tante persone, e quindi conoscere il bello e il brutto dell'uomo al punto che un giorno un giornalista del *Corriere della Sera* mi chiese, intervistandomi: «ma che cosa o chi le manca di vedere, Padre?» «Il Paradiso - gli risposi - perché il resto l'ho visto qui: ed anche qualche sprazzo di Paradiso».

I miei incontri, per esempio con Madre Teresa, per citarne una, sono stati rari e sempre in grandi occasioni di convegni che ci vedevano allo stesso tavolo degli oratori. Ma quei momenti vissuti insieme, permettevano di entrare fino in fondo in quell'anima cara e unica.

I miei incontri con Mons. Giuseppe Torti risalgono a parecchi anni fa, quando lui era parroco del Duomo di Bellinzona. Non ricordo per quali motivi fui da lui invitato a incontrare la sua comunità per raccontare la mia esperienza di parroco, prima dei terremotati a S. Ninfa nella Valle del Belice in Sicilia, quindi del mio servizio come vescovo in quella Chiesa che è in Acerra.

Erano incontri che avevano il carattere di una ricerca della verità in queste situazioni difficili a vivere e a capire. Le descrizioni che danno i mass media difficilmente riportano il vero volto di questa gente. Con troppa facilità i mezzi di comunicazione si soffermano su ciò che deturpa la civiltà di una comunità o di un territorio. A volte si ha come l'impressione che il male raccontato sia una via per *vendere* con successo le notizie e quindi un modo per facile guadagno: accontentando la morbosità dei lettori. Non ci si pone neppure il problema se sia lecito deformare la civiltà di un popolo e quindi la verità delle persone.

Ci fu chi scrisse un libro intitolato *L'inferno del Sud.* Fatti veri, ma che riguardano solo una piccola fascia negativa di una comunità. A questo libro sentii il bisogno di rispondere con un libro intervista, edito da Rusconi, intitolato: *Non posso tacere: il Sud non è un inferno.*

Gli incontri a Bellinzona con la comunità di don Giuseppe avevano il carattere di una testimonianza della carità e della verità. Ed era edificante vedere come la buona gente del Ticino accogliesse la testimonianza con grande apertura d'animo. Al punto che era nata una grande amicizia tra Bellinzona, e non solo, e il Sud d'Italia. Tutto questo, tramite don Giuseppe che era l'animatore degli incontri.

E in modo particolare vollero essermi vicini anche concretamente, dopo il tremendo terremoto dell'Irpinia. Nelle mie visite a Bellinzona ero sempre ospite di Don Giuseppe. Ammiravo con gioia la semplicità sacerdotale di don Giuseppe, il suo grande cuore di pastore, il suo immancabile sorriso, il suo ottimismo che testimoniavano come il Vangelo e quindi la Chiesa fossero la buona novella di Dio alla gente.

Era il "buon Pastore" descritto da Gesù. Umiltà e bontà si sposavano bene in lui. Al punto che per me stare con lui era come tirare un respiro di sollievo. Aiutava a guardare al mondo, con ottimismo, secondo un vecchio proverbio indiano : «Sopra le nuvole, ci sono mille soli».

Non mi ha sorpreso che il Signore lo abbia scelto come Vescovo della Chiesa di Lugano. Ogni anno l'incontro alla Assemblea della Conferenza Episcopale Italiana a Roma, don Giuseppe, ora Mons. Giuseppe, dove viene come rappresentante dell'Episcopato Svizzero a partecipare ai nostri lavori. Ed i suoi interventi, il saluto che lui porta della Chiesa svizzera, hanno sempre la semplicità, la verità, ma anche l'ottimismo che gli conosco.

Per questo sono felice di poter dare il mio contributo, anche se modesto, su quanto si vuole scrivere sul Vescovo Torti: per me sempre il caro don Giuseppe di Bellinzona. Pastori buoni in una Chiesa sono un dono di Dio; perché è proprio attraverso la bontà dei pastori che si trasmette la bontà del Signore. Che Dio conservi a lungo tra di voi il Vescovo Giuseppe.

IL CANTON TICINO TRA PASSATO, PRESENTE E FUTURO

IL CANTON TICINO
TRA PASSATO,
PRESENTE E FUTURO

I pellegrinaggi e il Ticino

Giuseppe L. Beeler
Opera Diocesana Pellegrinaggi, Lugano

Già ai primordi dell'umanità ci furono sicuramente pellegrinaggi verso luoghi particolari o dove forse erano avvenuti fatti inspiegabili. Da lì la venerazione per divinità misteriose.

E appena la sicurezza sul territorio e le conoscenze tecniche lo permisero, si rinunciò alle decorazioni rupestri delle caverne o allo scavo di coppelle nei massi, per costruire o scavare edifici più o meno grandiosi, o alla posa di *dolmen* e *menhir,* destinati - assieme ad altri - a cerimonie e a riti religiosi.

1. Alle origini dei pellegrinaggi

L'uomo, dalla sua apparizione, s'è palesato subito religioso è ha sentito il bisogno di manifestarlo. Il tempio antico divenne luogo di convergenza, sia nelle città della Mesopotamia sia a Babilonia, in Egitto, a Gerusalemme e poi in Grecia e nel mondo egizio e romano. Ma i fedeli non avevano accesso allo spazio riservato ai sacerdoti, unici iniziati e detentori del sapere: il profano doveva rimanere all'esterno anche dopo

lunghi viaggi. Il mondo pagano, a modo suo, perpetuò lo spirito del pellegrinaggio. Il trionfo della religione cristiana attraverso l'Impero romano sul finire del III secolo della nostra era, conferì un carattere nuovo al pellegrinaggio: ammette e sollecita l'entrata dei fedeli nella chiesa, ma, specialmente, li incita quando ne escono, a riunirsi per pregare e manifestare agli altri la propria fede.

I primi cristiani furono pellegrini: quelli della Palestina e del Libano si recarono subito a Gerusalemme a venerare il Sepolcro di Gesù; a Roma si riunirono nelle catacombe. Dopo la distruzione di Gerusalemme nel 135, occorrerà attendere l'editto di Costantino del 313, perché i cristiani possano iniziare a portare alla luce i luoghi venerandi; e vennero costruite le prime basiliche (S.Elena), di cui narra Eteria nella sua P*eregrinatio ad Loca Sancta* del 381. Ma Gerusalemme fu ancora rasa al suolo nel 638.

I pellegrinaggi ripresero solo parecchi secoli dopo con le Crociate del XI e XIII secolo. Intanto, in Europa, i pellegrini si recavano a Roma, dove Costantino aveva fatto erigere una basilica sulla tomba di S. Pietro nel 337. Si ricordano pure, qualche secolo dopo, i pellegrinaggi al Monte S. Angelo e a Tours sulla tomba di S. Martino.

Il pellegrinaggio a S. Giacomo di Compostela inizio nel IX secolo dopo la cacciata dei Turchi dalla Spagna. Per tutto il Medioevo e oltre ci sarà un incessante accorrere di pellegrini alle reliquie di S. Giacomo, che poi torneranno con la testimonianza della croce e della conchiglia e, soprattutto, con propositi di nuova vita.

Durante il Medioevo, l'Occidente conobbe parecchie altre importanti mete di pellegrinaggi: Einsiedeln, Chartres, Mariazell, Monserrat, ecc. Quando il Papa Bonifacio VIII proclamò nel 1300 l'Anno Santo, giunsero a Roma numerosissimi pellegrini.

Da allora, il loro numero continuò a crescere. Dal tempo delle Crociate, il flusso di pellegrini che si recavano in Terra Santa (nei Luoghi Santi) non cessò più, pur nelle comprensibili difficoltà e nei rischi, solitamente in piccoli gruppi che poi riportavano (quando avevano la fortuna di ritornare) preziose reliquie per le chiese dei loro paesi.

2. Il Ticino, meta e luogo di passaggio

Sicuramente un buon numero di pellegrini passarono attraverso le terre dell'attuale Ticino; per Roma da Treviri, Colonia, Einsiedeln, S.Gottardo - o Disentis, Lucomagno - Lago Maggiore, Pavia, Lucca; per la Terra Santa stesse vie, ma lungo il Lago Maggiore e il Po, per Venezia (e da qui, con le galere verso la Palestina). Ci furono probabilmente abitanti delle nostre terre che si recarono in Terra Santa, perché già agli inizi del Quattrocento troviamo, in nostre chiese, reliquie provenienti appunto dai Luoghi Santi.

Sul S. Gottardo, ad Airolo-Valle, forse a Faido, rispettivamente a Disentis, a Casaccia e Camperio, a Corzoneso e giù giù a Pollegio e Iragna come pure a Contone

sorsero ospizi di accoglienza per i pellegrini Romei e per quelli della Terra Santa, ma anche per gli altri viandanti. Le nostre povere popolazioni praticavano in modo ammirevole un autentico cristianesimo dell'accoglienza.

Il S. Gottardo, la cui strada divenne meno difficile e impervia agli albori del XIII secolo, aveva già prima di allora un Ospizio ben noto, che proprio in quegli anni passò sotto i vescovi di Milano.

Quando S. Carlo vi salì la prima volta nel 1567 lo trovò funzionante e meta già ben conosciuta di pellegrinaggi. Uno di questi era molto importante e frequentato nel Seicento e Settecento: (come dimostra la copia dell'affresco al Museo del S. Gottardo) il pellegrinaggio al S. Gottardo degli abitanti della Val Formazza o Pomat, che, a metà giugno, percorrevano in due giorni i 40 km alpestri, con gli uomini in testa, seguiti dalle donne e dai bambini, da Altillone, Passo S. Giacomo, Valle Bedretto, S. Gottardo.

E al S. Gottardo salivano pure in pellegrinaggio le comunità di Bedretto, della Valle di Goms, della Val d'Orsera, di Disentis, della Leventina ecc. Ma torniamo un passo indietro. Occorre dire che il Cristianesimo nelle nostre terre, e ancora prima della "discesa" dei Confederati, aveva accolto la fede cristiana a partire dal IV -V secolo. Nel Sopraceneri, per opera di Milano, via Lago Maggiore, Muralto e Valli, poi Bellinzona, Biasca e Quinto (che nel X secolo riceveva gli oli sacri da Biasca), Airolo, Mairengo, Giornico, Chiggiogna, Olivone, Malvaglia, Negrentino ecc. Però, almeno in parte, la Valle di Blenio venne molto probabilmente cristianizzata già prima dai missionari di Disentis con San Colombano il quale passò personalmente da quelle terre.

Nel Sottoceneri arrivò da Como, su Balerna e Riva S. Vitale; e, da Varese, su Agno (S.Provino) e Lugano (S. Lorenzo) ecc. Anche se non figura chiaramente nei documenti, è possibile ritenere che, già nel XII secolo, quando sorsero le prime chiese plebane, tutte relativamente spaziose, ci fossero pellegrinaggi regionali specie per la festa del Santo patrono o per le solenni cerimonie dei battesimi e delle cresime.

Ma il grande sviluppo di pellegrinaggi e processioni, con le rogazioni, iniziò nel Cinquecento, particolarmente sotto l'influsso di S. Carlo e con il Concilio di Trento (dalla metà del Seicento). Ci furono pellegrinaggi assai lunghi e impegnativi per il tempo impiegato, per le strade impervie, nelle regioni delle Diocesi di Milano e di Como: al Sacro Monte Velate (quello che diverrà poi il Sacro Monte di Varese) già meta di pellegrinaggi dai baliaggi ticinesi nel XII secolo.

Ad esempio, nel 1133 risulta che le comunità di Gorduno e Gnosca destinarono un contributo a quel Santuario (segno che era noto); alla Madonna del Sasso (i primissimi al Sacro Monte della Madonna del Sasso provenienti dai baliaggi, ma anche dalle sponde italiane del Lago Maggiore risalgono agli inizi del Cinquecento); alla Madonna del Sangue di Re, dove, subito dopo il miracolo del 24 aprile 1494, iniziarono i pellegrinaggi dal Novarese e da quasi tutti i baliaggi ticinesi (del resto, a testimonianza di quella devozione, troviamo l'icona della Madonna del Sangue su innumerevoli cappelle, stalle e case di tutto il Cantone, visibili e venerate ancora oggi); alla Pietà di

Cannobbio, a Morbio, al S. Gottardo, a Einsiedeln (dove l'abbazia sorse nel X secolo con la regola benedettina e la venerata statua della Madonna degli Eremiti. Quella fu subito meta di pellegrinaggi dai Cantoni primitivi. E non appena le mulattiere lo permisero, si andò colà anche dalle nostre terre); e ad altri santuari ancora.

La mobilità religiosa della popolazione fu sempre molto intensa. Poi, a poco a poco, nei baliaggi sorsero molti piccoli Santuari eretti dalle comunità locali e dedicati a Santi protettori o alla Madonna, meta di pellegrinaggi, rogazioni e, spesso, di processioni votive (di cui alcune resistono pure ai nostri giorni!). Citiamo soltanto la processione votiva che, ancora oggi, a maggio, da Cavergno porta al Gannariente per un percorso lungo e faticoso (4 ore).

3. I pellegrinaggi ticinesi negli ultimi due secoli

Troppo lungo e probabilmente incompleto sarebbe stenderne qui un elenco. Quando il Ticino divenne Cantone svizzero, l'economia spirituale che da sempre, come già detto, dipendeva dalle diocesi di Milano e di Como (creando quella differenza nel rito cattolico, romano e ambrosiano, che sussiste ancora oggi e di cui andiamo tutti orgogliosi), continuò fino al 1885 (anche se, nel 1859, le Autorità federali ingiunsero ai vescovi di Milano e di Como la proibizione di recarsi in Ticino).

Per i grandi pellegrinaggi, i cattolici del Ticino si unirono, fino all'istituzione della Diocesi di Lugano nel 1885 (con Amministratori apostolici fino al 1971), a quelli delle diocesi-madri e a quelli organizzati dai Vescovi svizzeri con la collaborazione della Società Piana (Pius Verein). Per trovare pellegrinaggi con un numero importante di partecipanti, occorrerà attendere il 1874 dopo l'inaugurazione della strada ferrata da Bellinzona a Locarno e da Biasca a Chiasso. Infatti, tutto doveva svolgersi a piedi o a dorso di mulo o, dove possibile, per via lacuale lungo il Verbano. Tre anni prima, nel 1871, un prete malcantonese, parroco in Valcolla, entusiasta animatore e organizzatore di pellegrinaggi (e del quale parleremo ancora), Don Bernardo Rosina (1830-1887) organizzò quello che propagandò come I pellegrinaggio "ticinese" alla Madonna del Sasso, riunendo alcune centinaia di pellegrini provenienti, a piedi, da varie regioni del Cantone.

Il 5 settembre 1875 lo stesso sacerdote organizzò un pellegrinaggio di uomini per il Bigorio "presso Sala". Nel 1880, con la ferrovia già funzionante, si festeggiò, dal 14 al 16 agosto, il IV Centenario della Madonna del Sasso presieduto dal Patriarca di Alessandria Mons. Paolo Angelo Ballerini (lo sfortunato arcivescovo di Milano), presenti le principali autorità politiche cantonali. Le funzioni si svolsero il 14 e 15 di quel mese in S. Antonio e in Piazza Grande per l'incoronazione e il 16 con il pellegrinaggio al Santuario, dove si tenne il congresso della Società Pina. Le cronache parlano di oltre 30.000 pellegrini e di 300 sacerdoti partecipanti!

L'anno successivo, ci fu un ulteriore pellegrinaggio lassù, ma composto di al-

cune centinaia di chierici ticinesi con alunni dei seminari di Milano e Como, presieduto dal vescovo di Como, Mons. Pietro Corsana.

Il 23 e 24 agosto 1882 si tenne un importante pellegrinaggio svizzero alla Madonna del Sasso, presieduto dal vescovo di Basilea Mons. Lachat. In quell'occasione, Don Rosina fece benedire la "bandiera dei pellegrinaggi ticinesi" (preparata dalle Suore dell'Istituto S. Martino presso Como) e voluta dalla neo fondata *Opera ticinese dei pellegrinaggi* presieduto, per decisione del vescovo di Como, dall'arciprete di Bellinzona Mons. Vincenzo Molo (vescovo dal 1887). Don Rosina portò poi la bandiera a Roma, dove venne benedetta personalmente da Leone XIII. (Attualmente la bandiera è depositata nel Museo della Madonna del Sasso).

Il traforo della galleria del S. Gottardo, con il collegamento Lucerna - Chiasso, fu inaugurato nel 1882. L'anno successivo, dal 21 al 23 agosto, la Società Piana (il Pius Verein) organizzò un pellegrinaggio svizzero a Einsiedeln, presenti tutti i vescovi svizzeri e parecchi italiani con pellegrini di Como e Milano. I ticinesi, guidati dall'arciprete Mons. Molo, furono 600 su un totale di 3.500 (tra cui 800 Vallesani e 400 Friburghesi). Notasi che, siccome la partenza del treno dal Ticino era prevista da Bellinzona per il 21 alla mattina presto, 120 pellegrini, che non potevano usufruire di coincidenze ferroviarie, ebbero l'opportunità di pernottare nella caserma militare cittadina.

Mons. Lachat (1885 - 1886), appena divenuto Amministratore apostolico a Lugano (con sede all'inizio a Balerna), guidò un importante pellegrinaggio devozionale alla Madonna del Sasso. Anche Mons. Molo salì alla Madonna del Sasso (29-30 settembre 1889) con 5.000 pellegrini in due processioni organizzate dalla Società Piana; fu quello il primo pellegrinaggio diocesano lassù.

Dal 25 aprile al 6 maggio 1893 i ticinesi, assieme al vescovo Molo, si unirono al "Pellegrinaggio svizzero per Roma" (ca. 500 pellegrini). Dai resoconti, i pellegrini fecero tappa a Milano, Bologna e Loreto, per giungere a Roma il 30 aprile e subire, il 1° maggio, uno sciopero generale. Ma ciò non impedì di svolgere il pellegrinaggio alle basiliche e alle catacombe, nonché di essere salutati dal Papa in udienza particolare.

Nel 1884, in occasione del IV centenario della Madonna di Re, Mons. Molo presentò al Cardinale Ferrari circa 2.000 pellegrini provenienti dal Ticino, quasi tutti a piedi (si pensi che la ferrovia Locarno - Domodossola sarà inaugurata solo nel 1926!) Don Rosina, con la sua fedele bandiera di 9 kg. in spalla, si recò con un consistente gruppo di pellegrini, da Cimadera a Re. I pellegrini della Val Colla avevano con sé, per i quattro pernottamenti, 30 quintali di paglia sui muli. Il cibo ridotto al minimo, in quanto si trattava di un pellegrinaggio penitenziale.

Tutti i pellegrini del Ticino si riunirono per una S.Messa solenne in S. Antonio di Locarno, dove vennero distribuiti loro 2.000 distintivi; purtroppo le particole consacrate erano solo 1.800, per cui parecchi rimasero senza comunicarsi.

Il 20 e 21 agosto 1895 Mons. Molo si recò con due treni speciali e 1.000 pellegrini a Einsiedeln, per sciogliere un voto (il 30 marzo c'era stata la votazione cantonale sulla questione civile-ecclesiastica!). Il pellegrinaggio ticinese fu animato da Don Rosina con la sua bandiera, che offrì uno stendardo ex voto al Santuario. Segnaliamo

ancora che, al passaggio dei treni nelle stazioni ticinesi, ci fu festosa accoglienza e il suono delle campane a stormo di tutte le chiese sul percorso salutò i pellegrini al loro passaggio.

Due anni dopo, dal 4 al 14 maggio 1897, un altro sacerdote animatore di pellegrinaggi, il parroco di Gandria e docente di liturgia in seminario fino al 1907, Don Adeodato Banchini (1868-1920) presiedette il I Pellegrinaggio ticinese a Lourdes. Di questo pellegrinaggio nei Pirenei abbiamo parecchie notizie molto interessanti. Qui, diremo soltanto che il sabato 4 maggio alle ore 8 i pellegrini si riunirono in S. Lorenzo per la S. Messa celebrata dal vescovo Mons. Molo il quale lesse il breve pontificio di Leone XIII per l'indulgenza e benedisse i distintivi nonché lo stendardo da offrire a Lourdes. In sostanza, i pellegrini viaggiarono di notte per pellegrinare di giorno (a Marsiglia, a Tolosa e, al ritorno, a Lione e a Friburgo). Il *Journal de la Grotte* di Lourdes ne fece ampio cenno.

Il 23 luglio 1899 (in preparazione all'Anno Santo) Mons. Molo indisse un pellegrinaggio frequentato da quasi un migliaio di fedeli alla Madonna del Sasso. Sempre in vista del secondo millennio, il vescovo Molo si fece promotore della posa di parecchie croci su alcune vette dominanti del Ticino: sul Pettine, sul Motto della Croce di Bellinzona, sul Sassariente, sul Lema, sul Generoso ecc., occasione di processioni che poi continuarono nel tempo. Sempre nel 1900 (dal 26 settembre al 4 ottobre) il vescovo Molo guidò ca. 200 ticinesi del Pellegrinaggio svizzero a Roma. I 1.100 pellegrini svizzeri, in tre treni speciali (il nostro partì da Chiasso), erano presieduti dal vescovo Haas. I nostri alloggiarono (forse sulla paglia?) in un palazzo di Piazza Risorgimento; il vitto era a carico dei singoli. Il rientro avvenne per gruppi, perché alcuni si recarono anche a Napoli e Pompei.

Mons. Molo salì poi con il Pellegrinaggio diocesano alla Madonna del Sasso (13 settembre 1902) in occasione del centenario dell'autonomia cantonale. A Lourdes ci furono ancora alcuni pellegrinaggi di ticinesi prima della Grande Guerra: nel 1908 accompagnato da Don Rodolfo Tartini (1855-1933) e nel 1910 organizzato dal dott. Cattori di Locarno. Nel 1913 un gruppo di cattolici Locarnesi (tra cui il Can. Eugenio Bernasconi (1885-1953) e Giacomo Bianchetti) coinvolsero 141 ticinesi che si unirono ai 2.000 pellegrini del Pellegrinaggio italiano in partenza da Torino con 4 treni.

Fu in quell'occasione che si costituì il primo gruppo di barellieri ticinesi, dai quali nascerà l'Ospitalità Diocesana a Lourdes, decisa da Mons. Bacciarini nel 1929 su proposta del circolo giovanile Contardo Ferrini di Locarno. Sempre nel 1913, essendo vescovo Mons. Peri - Morosini (1904-1917), il Vicario Generale Can. Rodolfo Tartini annunciò, nel giorno della prima Apparizione di Lourdes, il decreto di *Costituzione dell'Opera dei pellegrinaggi diocesani a Lourdes,* presieduta dal vescovo stesso; come vice, il dott. Leone Cattori di Muralto e altre personalità. Il comitato venne rinnovato nel 1929 con presidente il Provicario Mons. Emilio Cattori.

Nel 1923, il vescovo Aurelio Bacciarini (1917-1935) aveva scritto al signor E. Bianchetti di Locarno per intimargli che "i Pellegrinaggi diocesani o regionali sono affidati unicamente all'Unione Popolare Cattolica Ticinese (si noti che l'Ufficio dio-

cesano dei pellegrinaggi sarà istituito solo nel 1927), la quale potrà eventualmente incaricare altri dell'organizzazione".

Su questo argomento si soffermerà parecchi anni dopo anche Mons. Angelo Jelmini (19 marzo 1952), rifacendosi al decreto della Sacra Congregazione del Concilio dell'11 febbraio 1936, per richiamare le prescrizioni sui pellegrinaggi, allo scopo di evitarne abusi:

- i pellegrinaggi diocesani saranno da favorire in modo speciale;
- l'Ufficio pellegrinaggi diocesani è alla dipendenza del vescovo (al quale sottoporrà progetti e conti);
- le quote saranno calcolate nell'economicità;
- nessun consenso - senza esplicita autorizzazione - a pellegrinaggi entro o fuori la diocesi (disposizione valida pure per i Religiosi, le Congregazioni ecc.), anche per piccoli gruppi sociali o parrocchiali ...

I pellegrinaggi alla Madonna del Sasso, dall'inizio secolo, si fecero sempre più numerosi - diocesani o regionali o parrocchiali - e regolari. Parrocchie o gruppi, anche di località discoste, vi si recavano anche a piedi per voto o devozione. E qualcuno sussiste ancora. Mons. Peri - Morosini ne presiedette uno il 5 giugno 1916 e Mons. Bacciarini ne indisse due nel 1919: uno il 13 giugno per implorare la pioggia e uno, diocesano, il 31 agosto; poi ancora nel 1920 e nel 1922.

Nel 1923, Mons Bacciarini diresse, dal 23 aprile al 4 maggio, il pellegrinaggio a Lourdes voluto dall'Unione Popolare Cattolica Svizzera e organizzato dall'UPCT: trasferta in treno con sosta a Lione, Avignone e, nel ritorno, a Marsiglia, Nizza, Genova e Milano. Si noti che il prezzo in III classe era di fr. 240 (in quegli anni corrispondeva al salario mensile di un docente elementare!).

Sempre nel 1923, dall'1 al 2 settembre, Mons. Bacciarini condusse 500 pellegrini ticinesi ad Einsiedeln, mentre dal 16 al 25 ottobre presiedette quello a Roma, organizzato dall'UPCT con Don Alessandro Mombelli.

Anche per Roma i pellegrinaggi diocesani andranno ripetendosi con frequenza, grazie evidentemente ai migliorati mezzi di comunicazione (dai treni ai torpedoni). Nel 1925 Don Egidio Righetti (1873-1957) ne presiedette uno a Roma e in Terra Santa e Don De Maria andò a Roma con 370 pellegrini (3-11 novembre).

Nel 1926 ci fu un pellegrinaggio a Roma, Assisi e Loreto (2-9 settembre) con Mons. Bacciarini (450 pellegrini). I pellegrini per Lourdes dal 31 agosto al 6 settembre 1927 furono quasi 500. Dobbiamo segnalare i ben 12.000 pellegrini ticinesi che il 24 giugno 1928 salirono alla Madonna del Sasso per impetrare il trionfo della fede e della libertà nel Messico.

Così pure a Re, i pellegrinaggi divennero più frequenti, facilitati dall'uso del treno, anche se ci fu sempre (e oggi ancora!) chi fa il tratto delle Centovalli a piedi. Particolarmente numeroso fu quello del 5 giugno 1929, dopo l'inaugurazione della Centovallina. A partire dal 1930, i pellegrinaggi a Lourdes divennero più frequenti; dal 1954 ogni due anni e, dal 1982, annuali, alcune volte anche con più composizioni ferroviarie. Da una dozzina d'anni, c'è il pellegrinaggio diocesano di febbraio in tor-

pedone (una volta anche in aereo), e quello d'agosto con un treno, uno o due torpedoni e un aereo (con quasi un migliaio di pellegrini all'anno). Negli ultimi vent'anni, i pellegrini a Lourdes sono stati ca. 16.000!

Ma dal 1930 molti altri furono i pellegrinaggi di cui qui citiamo solo alcuni: Nel 1933, in treno: Roma, Loreto, Venezia, Padova (2-10 settembre); nel 1936 con Mons. Angelo Jelmini (1936-1968) a Roma e Pompei; sempre con Mons. Jelmini nel 1938 alla Madonna del Sasso e a Budapest per il Congresso eucaristico; nel 1939 per l'esposizione della statua della Madonna del Sasso in Piazza Grande a Locarno; nel 1941, due volte con 700 pellegrini a Sachseln; nel 1943, in 1.200 a Einsiedeln e poi ancora altrettanti nel 1946; nel 1947, ci furono 4 treni di pellegrini (3.000) a Sachseln (21-22 giugno); nel 1949 ci fu la Grande Visita della Madonna Pellegrina in tutte le parrocchie del Cantone, l'incontro con 10.000 bambini a Bellinzona e con 20.000 pellegrini il 3 luglio al Bosco Isolino di Locarno, per la chiusura; nel 1953 a Cascia; poi due pellegrinaggi (uno per gli uomini e l'altro per le donne) alla Madonna del Sasso, dove si andò pure nel 1959, 1960, 1962 e 1965 sempre con Mons. Jelmini.

A Roma si andò con Mons. Jelmini nel 1947 (con 400 pellegrini), nel 1950 con ben 3 pellegrinaggi (ca. 2.000 pellegrini), nel 1953 e nel 1961 con Roma e Pompei (ca. 1.000 pellegrini). Nel 1977 Mons. Martinoli (1968-1978) indisse due pellegrinaggi alla Madonna del Sasso (uno per il Sopraceneri, l'altro per il Sottoceneri).

Nel 1963 Don Leber presiedette il primo pellegrinaggio diocesano in Terra Santa con Mons. Martinoli (1968-1978). Mons. Togni (1978-1985) nel 1981; Mons Corecco (1986-1995) nel 1988, 1990, 1992; Mons. Torti nel 1998. Il pellegrinaggio in Terra Santa, da parecchi anni, viene organizzato una o più volte all'anno.

4. L'ultimo ventennio in poche battute

Qui giungiamo al passato prossimo dell'ultimo ventennio; è quindi cronaca di ieri, per cui basteranno pochi cenni riassuntivi con indicazioni volutamente incomplete, tralasciando molte mete di altri pellegrinaggi pur effettuati con successo:

- in Svizzera: penetrazione del Cristianesimo e storia (7 volte);
- in Italia: a Roma (18 volte con oltre 2.000 pellegrini); in Umbria (17 volte); e altri ancora;
- in Francia (25 volte); alle grandi Cattedrali, al Mont St-Michel, a Lisieux, di cui 15 alla Salette (con ca. 2.000 pellegrini e, con i giovani, 2 volte con Mons. Togni e 3 con Mons. Corecco);
- in Spagna e Portogallo (17 volte); a Fatima, Avila, Santiago di Compostella (2 volte con itinerari pedestri); e altri;
- In Austria (2 volte) a Mariazell e altri;
- in Polonia (2 volte) a Czestochowa (1 con Mons. Corecco e 200 giovani);
- in Terra Santa (27 volte con ca. 1.300 pellegrini);

- sulle orme di S. Paolo (10 volte); in Grecia, Asia Minore, Turchia, Malta ecc.;
- biblici (11 volte): Egitto - Esodo, Giordania, Siria, Libano;
- e numerosi altri itinerari anche in Paesi extraeuropei.

Segnaliamo infine, per l'importanza della partecipazione, i pellegrinaggi diocesani di un giorno: Einsiedeln (4 volte in ca. 3.500); a Sachseln (4 volte in ca. 4.000), a Ingenbohl, a Milano (2 volte in ca. 2.000), a Padova (2 volte in ca. 300), a Re (3 volte in ca. 1.200), a Caravaggio (3 volte in ca. 1.500), a Varallo ecc.

Nel fare omaggio di queste righe al vescovo Giuseppe, non possiamo dimenticare che, con i suoi parrocchiani di Bellinzona, durante il suo fecondo periodo di arcipretura, organizzò moltissimi pellegrinaggi della durata di uno o più giorni. Indichiamone alcuni: Roma, Santuari francescani della Valle Reatina, Assisi, Varallo, Caravaggio, Oropa, Madonna della Corona a Spiazzi, Madonna di Tirano, del Frassino, della Garavina, del Bosco, a Somasca, a Torino, a Sotto il Monte, a Piona, a Re, a Luino, a Cannobbio; e, in Svizzera: a Einsiedeln, Sachseln, Engelberg, Maria Bildstein, Mariastein, N.D. de Bourguillon, Monastero di Hauterive, Hergisvald, Madonna del Sasso, Morbio, S.Anna di Roveredo; infine nel contado bellinzonese: tutte le chiese parrocchiali e i piccoli santuari locali (Madonna delle Grazie, Madonna di Bertè, delle Galline, di Scarpapè, di S. Marta, del Corpus Domini, S. Carpoforo, Monastero di Claro, S.Martino di Camorino, S.Bartolomeo, Madonna della Neve ecc. ecc.). Come si può constatare: un notevole spirito di pellegrinaggio.

5. Il senso del pellegrinare

Come abbiamo detto iniziando, al tempo delle Crociate, dei grandi Santuari, delle Cattedrali, allora come oggi, è il cristiano che va alla ricerca del sacro, alla scoperta di Dio. È quanto sperimentiamo in tutti i pellegrinaggi.

Il termine latino *peregrinus*, trasformatosi nel latino ecclesiastico in "pelegrinus", trae il suo etimo da *per ager,* cioè dall'atto del contadino che attraversa il suo campo per andarvi dall'altra parte e di lì altrove; indica insomma l'azione dell'andare, del viaggiare e fors'anche del vagare al di là di un limite locale, per spingersi oltre.

Essere pellegrini appartiene alla struttura stessa della vita di fede, che è ben presente nella Bibbia: è come un viaggio verso una meta più alta e non un comodo stabilirsi nel presente; è l'andare verso un qualcosa che ci attende e si attende. Come infatti afferma la Lettera agli Ebrei (13,13-14) «Usciamo dall'accampamento e andiamo incontro a Lui, a Cristo, perché noi non abbiamo, qui, una città permanente, ma aspettiamo quella futura».

Il pellegrinaggio è dunque simbolo della vita della Chiesa e dell'esistenza umana; è meditazione, silenzio, sviluppo dei valori umani, educazione alla convivenza, alla compartecipazione, alla solidarietà, alla pace, all'ecumenismo e all'attesa. Il pel-

legrino viaggia per motivi che vanno oltre la semplice idea del viaggiare, perché il suo è un viaggio diverso. Un viaggio che lo condurrà in un luogo particolare, dove farà un incontro che è lungi dall'essere comune o banale.

È l'occasione per ritrovare se stesso e la propria dimensione di uomo pellegrinante su questa terra, ospite di Dio, unico e solo Signore del tempo e dello spazio in cui provvisoriamente viviamo. Il pellegrino scopre l'essenzialità delle cose e dell'aiuto che riceve dagli altri; impara spesso a rinunciare al superfluo e ad apprezzare la gentilezza e il sorriso di persone fino allora sconosciute.

Anche la nostra Opera Diocesana Pellegrinaggi, per ogni suo pellegrinaggio, fissa uno schema essenziale: un percorso, una meta sacra, una motivazione per quell'incontro. Secondariamente soltanto, l'ammirazione di opere d'arte o di reperti storico-umanistici o di bellezze naturali. Infatti, il pellegrinaggio è un ritorno alle radici spirituali; e se è facile far balenare davanti agli occhi l'importanza di Chartres, di Lourdes, di Assisi, di Padova, di Loreto, del Mont Saint-Michel, di Fatima, di Santiago di Compostella ecc. ecc., non è altrettanto facile farne vivere il significato profondo. Nelle sue forme più autentiche, il pellegrinaggio costituisce un'alta espressione di pietà, per le motivazioni all'origine, per la spiritualità che lo anima, per la preghiera che ne segna i momenti fondamentali.

L'opera Diocesana Pellegrinaggi (costituita come tale nel 1993 dal compianto vescovo Eugenio) e, come già detto, il successore naturale dell'Ufficio Diocesano dei Pellegrinaggi voluto da Mons. Bacciarini nel 1927 e aggregato al Segretariato dell'Unione Popolare Cattolica Ticinese in via Nassa 66 a Lugano. Direttore attivo, fino alla malattia nel 1974, fu Mons. Alfredo Leber, grande animatore di pellegrinaggi, convegni, congressi dell'Azione Cattolica con la valida collaborazione dell'indimenticato Luigino Molteni, segretario tuttofare. Con Don Alfredo collaborarono poi Don Gilberto Agustoni (attualmente Cardinale della S.S.) e specialmente Don Guglielmo Maestri, spentosi troppo presto nel 1978.

A quel momento, un gruppo di laici impegnati nell'Azione Cattolica, che già collaborarono con Don Alfredo, e con il solo impiegato Giorgio Dordi, hanno continuato in spirito di servizio, nell'organizzazione di pellegrinaggi e, anzi, sono riusciti a estendere e potenziarne l'attività, per rispondere anche alla volontà dei Vescovi in carica. Bastino poche cifre: dal 1978, quando si è costituito il nuovo comitato di volontari (sotto la direzione di Don Sandro Vitalini), all'inizio del 1998, sono stati organizzati ben 235 pellegrinaggi su 96 itinerari diversi in 29 nazioni. Il totale dei pellegrini partecipanti è stato di 40.243. Per la nostra piccola diocesi è sicuramente un numero significativo.

Ma ciò conferma come il Ticino, dalla sua cristianizzazione fino al periodo dei baliaggi confederati, alla costituzione in Cantone e alla successiva formazione in Diocesi luganese, è stato sempre terra di pellegrinaggi, dagli itinerari brevi o impegnativi, sempre alla ricerca dell'incontro con Dio. Come Henry Branthomme affermava che «i pellegrinaggi hanno fatto l'Europa, cioè, in senso stretto, il nostro continente è stato costruito geograficamente e storicamente, socialmente, religiosamente e politicamen-

te, economicamente e culturalmente dai pellegrinaggi», così ci sembra di poter dire che anche nelle nostre terre il mantenimento della fede e della concezione cristiana della vita, sono sicuramente in gran parte merito dei pellegrinaggi.

E concludiamo con la citazione di quanto il Papa Giovanni Paolo II disse ai congressisti nell'ultima riunione per il turismo religioso, in udienza nella Sala Clementina: «Il pellegrinaggio è un'esperienza fondamentale e fondatrice della condizione del credente, *homo viator*», uomo in cammino verso la sorgente di ogni bene e verso la sua realizzazione. Mettendo tutto il suo essere in camino, il suo corpo, il suo cuore, la sua intelligenza, l'uomo si scopre cercatore di Dio e pellegrino dell'eterno. Egli si strappa da se stesso, per passare in Dio. È liberato dalle false certezze, riportato alla sua condizione naturale di figliol prodigo chiamato al perdono dalla tenerezza del Padre che lo attende. Queste semplici cose si imparano meglio nell'esperienza del cammino che sui libri".

Contributo della diocesi di Lugano alla riforma liturgica

Valerio Crivelli
Facoltà di Teologia, Lugano

1. Premessa

Nella storia del rinnovamento della liturgia la diocesi di Lugano ha svolto un lavoro particolare. Grazie alla sua posizione geografica, all'appartenenza alla Conferenza Episcopale Elvetica, pur essendo di lingua italiana e al competente entusiasmo di alcune persone fu possibile preparare il terreno alla riforma e farne le prime sperimentazioni e applicazioni.

2. Gli inizi di un itinerario

Sin dai lontani anni Quaranta - con la mentalità di allora ma con notevole apertura - la comunità del Seminario San Carlo - il Seminario diocesano - cercava di vivere e tradurre in pratica i postulati del rinnovamento liturgico. Protagonisti di queste iniziative - modeste ma convinte - furono soprattutto don Siro Croce, don Arturo Ferrini,

don Martino Signorelli. Un apporto qualificato venne - a partire dal 1941 - dal giovane professore di musica il Maestro don Luigi Agustoni[1].

Oltre che nel Seminario diocesano, egli si era formato a Milano e - grazie ad una pluriennale frequentazione dell'abbazia di Solesmes (e di Maria Laach), divenuta feconda amicizia con grandi cultori di gregoriano e di liturgia - acquisì nozioni fondamentali ed esperienze legate alla tradizione monastica. In particolare, si aprì alla profonda conoscenza del rinnovamento liturgico. Ebbe pure contatto con i maggiori teologi dell'area tedesca di quel periodo. Il tutto si tradusse poi in vera passione per il gregoriano e la liturgia. Il solo gusto del sapere teologico e la conoscenza della storia non potevano però accontentarlo: ben presto si indirizzò a quella che allora si chiamava pastorale liturgica. La sua avidità di conoscenze teologiche e la sensibilità pastorale, unite alla perfetta conoscenza del tedesco e del francese, lo avvicinarono al lavoro teologico e pastorale in atto in Germania, in Francia e un po' in tutta Europa.

I contatti a livello internazionale gli aprirono orizzonti impensabili - soprattutto a quei tempi - per una piccola diocesi. Nel 1950, don Agustoni ha un incontro importante con Johannes Wagner[2], sacerdote della diocesi di Treviri e direttore del locale Istituto liturgico. Lo stesso Wagner qualifica l'incontro come providentiel.[3] Nel 1952, don Agustoni diventa professore anche di liturgia in Seminario.

Convinto che la liturgia deve essere vissuta in comunità, egli esigette ed ottenne che la vita del Seminario San Carlo diventasse esemplare da questo punto di vista.[4]

---

[1] Parte delle note biografiche sono tolte dal manoscritto Per ritus et preces, il lavoro liturgico pastorale di don Luigi Agustoni, la laudatio pronunciata a Milano dal fratello cardinale Gilberto Agustoni in occasione degli ottanta anni di don Luigi.

[2] I rapporti Agustoni-Wagner sono ben descritti dallo stesso J. Wagner nel libro *Mein Weg zur Liturgiereform (1936-1986),* Freiburg 1993. Nella citata *laudatio,* il cardinale Gilberto Agustoni presenta così il prelato tedesco: «Wagner era il direttore molto dinamico dell'Istituto Liturgico di Treviri. Egli perseguiva un disegno ambizioso: avviare, o meglio riattivare dopo la guerra, un rinnovamento della Liturgia nella Chiesa latina, di cui si sentiva la necessità. A tal fine stava tessendo una rete di collaborazione tra Istituti del medesimo genere (per es. il C.P.L.= Centre de Pastorale Liturgique di Parigi), e con personalità singole, rappresentative nel campo del Movimento Liturgico in Austria, Belgio e Olanda, non esclusi paesi oltreoceano e le missioni. Ma era necessario scendere anche oltre il Gottardo, non solo per collegarsi anche a quel Movimento Liturgico (ben rappresentato da Righetti a Genova, Lercaro a Bologna e Caronti a Roma), ma sopratutto per prendere contatto con la Curia Romana. Raggiungere i vertici della Segreteria di Stato era abbastanza facile per la stessa natura di quegli Uffici; più ardua si presentava la scalata alla Suprema Congregazione del S. Uffizio oggi per la Dottrina della Fede. Ma fortunatamente nel frattempo io ero stato chiamato a prestarvi servizio e così ho potuto fungere da testa di ponte per quel varco difficile e delicato. Sono iniziati contatti periodici e regolari tra il duo Don Luigi - Wagner e il Cardinale Ottaviani, fino al punto da invitarlo al Convegno Internazionale di Liturgia a Lugano nel 1953».

[3] J. WAGNER, *Mein Weg zur Liturgiereform,* p. 27.

[4] In quella occasione Agustoni presentava alla direzione del Seminario un importante Memoriale che domandava per la Comunità una vita liturgica accuratissima, quasi monastica. In particolare l'orario domenicale venne mutato: un'unica celebrazione eucaristica (invece della messa di comunione distinta da quella solenne in cui, tassativamente, non comunicava che il celebrante...), Lodi e Vespri; omelie biblico-liturgiche di nuova impostazione (in esse si distinse il rettore Signorelli), ... Del Memoriale, purtroppo, non sembra esistere traccia negli archivi.

L'impresa era tutt'altro che facile: si trattava di rompere con abitudini inveterate e di introdurre un nuovo modo di fare e vivere la liturgia. Alcune di queste novità oggi sono scontate: allora rappresentavano autentiche (discusse e perfino fortemente contestate) conquiste. L'idea forza era di strutturare la giornata dei seminaristi -in primo luogo la domenica- attorno alla celebrazione eucaristica e alla liturgia delle Ore. E con una grande preoccupazione: far vivere la liturgia come il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutto il suo vigore [5] e far sentire i testi della stessa non come formule magico-ripetitive ma piuttosto come l'alimento per la vita spirituale o della vita tout court. Una scuola esistenziale, insomma prendere sul serio l'intuizione di Pio XI: La liturgia è la grande didascalia della Chiesa[6]. In questo lavoro, Agustoni trovò due alleati: il vescovo diocesano Mons. Angelo Jelmini e il rettore del seminario don Martino Signorelli. Con intuizioni diverse, i due compresero che in Seminario stava nascendo qualcosa di importante. Pur con occhio attento e paternamente vigile, permisero e sostennero le iniziative in atto. La stessa celebrazione della liturgia episcopale cambiò volto, ma soprattutto spirito.

Immediatamente si imposero altri settori di ricerca: maggior attenzione agli studi biblici, e - soprattutto - la scoperta e l'amore della parola di Dio proclamata nella liturgia come messaggio vivo e attuale del Signore, rivolta nell'oggi della salvezza in atto[7]; le esigenze della partecipazione attiva dei fedeli[8], con il conseguente rinnovamento del repertorio di canti liturgici, proponendoli più ispirati alla Bibbia e in diretto rapporto con l'azione liturgica[9], l'attenzione per l'arte sacra in genere e liturgica in specie.

3. Alcune iniziative importanti

3.1. Il popolo alla Messa[10]

È il titolo di un fascicolo edito, nel lontano 1953, dall'Opera della Regalità di Milano. Autori Luigi Agustoni (ideatore, concetto generale, alcune musiche), Silvano

---

[5] Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium,* n. 10 (citata come SC).

[6] A. BUGNINI, *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia,* p. 71.

[7] Si trattava di un anticipazione del postulato conciliare (SC, n. 35) affinché risulti evidente che, nella liturgia, rito e parola sono intimamente connessi: nelle sacre celebrazioni, la lettura della sacra Scrittura sia più abbondante, più varia, più adatta. Si iniziò in quegli anni a favorire le celebrazioni della parola, cercando di riattivare le devozioni popolari e anticipando i postulati di SC circa i pii esercizi (cfr. SC, n. 13).

[8] SC, n. 30 codificherà ufficialmente queste intuizioni: «Per promuovere la partecipazione attiva, si curino le acclamazioni del popolo, le risposte, la salmodia, le antifone, i canti, come pure le azioni e i gesti e l'atteggiamento del corpo. Si osservi anche, a tempo debito, il sacro silenzio».

[9] SC, nn. 112.118.121.

[10] L. AGUSTONI - S. ALBISETTI - L. PICCHI, *Il Popolo alla Messa,* Milano 1953.

Albisetti (testi), Luigi Picchi (musiche). L'opera è modesta nella sua mole, ma conteneva in germe una forza dirompente: la stessa da cui il Concilio avrebbe fatte sue le tesi di fondo. Ne colse l'importanza e l'originalità (per le regioni di lingua italiana si trattava di una prima assoluta accolta anche con un certa diffidenza e aperte opposizioni) un grande liturgista e pastore esemplare di quel tempo che diverrà uno dei moderatori del concilio: il cardinale Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna che, nella prefazione[11], scriveva: «L'opuscolo,... nato nel cantone Ticino, è destinato a facilitare alle popolazioni di lingua italiana la partecipazione intelligente e attiva alla santa Messa; partecipazione che è l'obiettivo e la ragione di quel Movimento liturgico che, sorto ormai da quasi un secolo, ha ricevuto nell'Enciclica *Mediator Dei* un altissimo ed amplissimo riconoscimento. E aggiunge: il metodo qui suggerito è - e non potrebbe non essere - comunitario: *cuncta familia Dei,* l'intera famiglia di Dio si riunisce nella casa intorno al Padre per parlargli ed ascoltare la parola, per presentargli e riceverne i doni, il grande Dono che Dio - tanto ha amato il mondo! - ha fatto alla sua creatura: il Cristo! Per questo carattere comunitario il canto ha uno sviluppo notevole nella nostra guida: è la voce della collettività, la quale non può esprimersi convenientemente se non con la parola ritmata che è armonia e bellezza».

Nella Presentazione[12], con linguaggio innovativo (anche se tributario di quel tempo), sono esposte le idee basilari dell'opera: ad es. vi appare ancora ripetutamente la distinzione tra messa cantata e ogni altra forma, in primo luogo quella letta. E la forma cantata (definita anche ideale) sembrerebbe intoccabile... Ma si pone chiaramente il problema di fondo: il popolo deve partecipare attivamente. Non si dimentichi (sembra di ripensare alla preistoria!) che, mentre il sacerdote «leggeva la sua messa», il popolo veniva occupato... con la recita del rosario, litanie, novene e preghiere più disparate... I preti più devoti, durante la messa (cui assistevano per... devozione) assolvevano all'onere del breviario (raggruppandovi tutte le ore possibili...). Centrando bene il problema, il cardinale Lercaro, augurava che «questa Guida... concorra a rinnovare nelle nostre parrocchie il fervore, la carità e la gioia della adunanza dei figli di Dio e dare alle anime cristiane una maggiore consapevolezza della felice loro sorte d'essere nella Chiesa membra vive del Corpo di Cristo».[13]

Ed ecco alcune delle preoccupazioni e delle accentuazioni del Popolo alla Messa. Dapprima i canti, sia per l'ispirazione dei testi che per la musica. Per la loro composizione ci si preoccupa di ispirarsi fedelmente al patrimonio genuino della Liturgia.[14] Conoscendo i repertori antecedentemente in uso a livello popolare (testi spesso insulsi o romanticamente religiosi, musiche a livello analogo!) era necessario avere del coraggio per mettersi su questa linea chiaramente innovativa. D'altra parte la musica "classica" usata nelle celebrazioni (magari di livello artistico eccezionale) sovente aveva

---

[11] *Ivi,* pp. 4-5
[12] *Ivi,* p. 5
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem.*

ben poco di liturgico; inoltre il gregoriano non era mai stato popolare, ad eccezione di qualche brano (che di gregoriano aveva magari solo il nome, come la *missa de angelis).*

Per i testi si impegnarono con successo alcuni sacerdoti e seminaristi locali. In primo luogo Silvano Albisetti[15], allora seminarista: i suoi testi - meditati e poetici - rimangono tuttora validi, persino esemplari. Per le melodie è stato determinante il contributo del Maestro Luigi Picchi, comasco, organista del Duomo della città lariana e insegnante di pianoforte nel seminario di Lugano. Da tempo Picchi collaborava con Agustoni: alcune delle composizioni firmate da Picchi erano, in realtà, frutto di una feconda collaborazione. Inoltre la diocesi di Lugano permetteva all'ottimo musicista di esperimentare composizioni (ritenute audaci) che non gli era possibile eseguire in patria. Dotato di una forte vena creativa e melodica, Picchi accettò di piegarsi alle nuove esigenze, riconoscendo alle sue creazioni il carattere di ancelle della liturgia. Al di là del valore oggettivo delle sue opere, il nome di Luigi Picchi rimane legato indissolubilmente al rinnovamento della liturgia in Italia proprio per aver compreso la funzione della musica nella celebrazione ed esserne stato pioniere. Non è merito da poco!

Riconosciuta la necessità del canto dell'assemblea, fu necessario creare un repertorio di canti adatti al popolo, semplici, facili, che diano la possibilità, anche ai meno capaci, di unire la loro voce, almeno nei ritornelli.[16]. L'impresa non era facile e si scontrava con abitudini considerate genuina espressione della tradizione. Era perciò necessario giustificarsi: «Consapevolmente... abbiamo rinunciato a certi effetti melodici e a certi procedimenti di facile accontentamento, nell'intento di dare ai canti, per quanto possibile, quel carattere religioso e santo, proprio della musica liturgica, secondo le direttive precise date da Pio X nel suo *Motu Proprio* sul canto sacro. Non manca la lucida coscienza della nuova situazione». Si tratta di una scelta meditata e voluta con uno scopo preciso: far partecipare l'assemblea in modo comunitario, consapevole, orante e festoso. «I canti potranno quindi sembrare forse qualche volta un po' severi: ma in compenso hanno pure quel carattere di cattolicità e di universalità più idoneo a interpretare i sentimenti di tutti, secondo una delle proprietà fondamentali della preghiera liturgica. Essi hanno anche il vantaggio di non essere legati alla moda di un breve periodo di tempo».[17]

Naturalmente si pose il problema della lingua, affrontato - considerati i tempi, non poteva essere altrimenti - in termini alquanto diplomatici: «Con tutti i suoi meriti

---

[15]) Accanto a Silvano Albisetti sono da ricordare: don Guglielmo Maestri (particolarmente benemerito per aver diffuso con convinzione Il Popolo alla Messa tra i membri dell'Azione Cattolica e per averlo ampiamento usato nei pellegrinaggi diocesani , dando ad questi impostazione decisamente liturgica; notevole il suo contributo al rinnovamento grazie al Giornale del Popolo e ai Bollettini parrocchiali); animò pure gli inizi della messa alla Radio della Svizzera Italiana che divenne liturgicamente esemplare; don Siro Croce, don Aurelio Gabelli, don Franco Riva.

[16] L. AGUSTONI - S. ALBISETTI - L. PICCHI, *Il Popolo alla Messa,* pp. 7-8.

[17] *Ivi,* p. 8.

di cultura di precisione, di veneranda e intangibile tradizione, in latino oggi forse non è lo strumento più idoneo all'immediata espressione della pietà del popolo. Una maggiore comprensione dei testi liturgici si ottiene certamente con la loro presentazione letterale o libera in lingua volgare. In tal modo è possibile superale una delle crisi più acute della pietà liturgica, la quale spesso si è dissocia pietà personale, dando luogo all'individualismo accentuato nella devozione popolare».[18]

Negli anni Cinquanta, un buon cristiano usava il messale per i fedeli, solitamente bilingue e detto messalino. Il popolo alla Messa affronta anche questo aspetto, individuando la funzione precisa del sussidio e sottolineandone i limiti. Le osservazioni - più che pertinenti - rimangono di assoluta attualità: «nella partecipazione alla celebrazione del mistero liturgico ognuno deve fare soltanto la parte che gli spetta. Il messalino completo, sia pur tradotto, non è fatto per la massa dei fedeli. Se, durante l'azione liturgica, ognuno si preoccupa di sfogliare il suo messalino per ricercarvi preghiere, letture, o altro, senza più badare alle cerimonie, che sono fatte per essere viste, il messalino diventa inconsapevole mezzo anticomunitario. Userà il messalino completo solo chi deve guidare la comunità: leggerà lui ad alta voce le orazioni le letture, e tutti ascolteranno Tutti uniranno poi la loro voce alle preghiere e ai canti comuni».[19]

La comunità del Seminario san Carlo serviva per collaudare i canti e per fare esperienza di una liturgia viva e partecipata. Con quelle che potevano apparire grandi (e anche vivacemente contestate) novità (sempre in considerazione del momento). Ad esempio «le indicazioni circa l'atteggiamento comunitario non devono essere lettera morta: anche il corpo deve dare il suo contributo e l'atteggiamento del corpo può esprimere efficacemente i sentimenti interiori» e soprattutto «non si dovrebbe tralasciare di educare la comunità, con tatto e prudenza, al canto durante la processione alla santa Comunione: i comunicandi e tutti i fedeli dovrebbero cantare i ritornelli eucaristici alternati con i versetti di un salmo».[20]

Ancora tra le novità, è da leggere la proposta di introduzione delle preci dei fedeli e quella di celebrazioni della parola di Dio per funzioni eucaristiche[21] e nelle feste della Madonna[22] e diverse circostanze; infine la solennizzazione della recita del Rosario[23]. Nella sua modestia, Il popolo alla Messa fu iniziativa pionieristica: oggi ancora indica un cammino ben lontano dall'essere concluso.

---

[18] Il delicato problema della lingua liturgica verrà affrontato dal Vaticano II al n. 36 di SC.

[19] Il messale per i fedeli rende ottimi servizi sia per la preparazione della celebrazione, siaper riprenderne i testi in vista di un approfondimento personale. Lo stesso si deve affermare dei foglietti domenicali che purtroppo, nell'uso corrente, di liturgico hanno quasi esclusivamente il nome: tendono infatti ad isolare i singoli fedeli.

[20] L. AGUSTONI - S. ALBISETTI - L. PICCHI, *Il Popolo alla Messa,* p. 76.

[21] *Ivi,* p. 217.

[22] *Ivi,* p. 218.

[23] *Ivi,* p. 220-222.

3.2. Il III convegno internazionale di studi liturgici

Dal 14 al 18 settembre 1953 si tenne a Lugano, sempre nel Seminario san Carlo, il III Convegno Internazionale di Studi Liturgici[24], importante per la vita liturgica locale e di grande rilevanza internazionale ed ecclesiale. Il convegno luganese era stato preceduto da due altri: Maria Laach, (1951) e S. Odilien (Strasburgo 1952) e vide la partecipazione eccezionale di prelati e di studiosi altamente qualificati. La presenza di due porporati i cardinali Alfredo Ottaviani e Giuseppe Frings, fu particolarmente significativa e carica di conseguenze. Con una importante conferenza fatta pervenire radiofonicamente, partecipò anche l'allora arcivescovo di Bologna, cardinale Giacomo Lercaro.

L'iniziativa interessò vivamente papa Pio XII[25] (chiamato per l'occasione *instaurator sanctae vigiliae paschalis)* e influì in modo importante sulla riforma della Settimana Santa; inoltre rappresentò una sorta di consacrazione ufficiale del movimento liturgico. Il convegno -il suo nome era Partecipazione attiva alla liturgia- trattò pure, tra l'altro, di due argomenti importanti L'*Ordo lectionum Missae*[26] (P. Enrico Kahlefeld) e i Problemi del Messale Romano (P. Joseph Jungmann): una sorta di semina preziosissima e coraggiosa che avrebbe portato i suoi frutti nel Concilio Vaticano II. I lavori del convegno sono stati riassunti nei voti presentati al Santo Padre.[27]

---

[24] *Partecipazione attiva alla Liturgia,* Atti del III Convegno Internazionale di Studi Liturgici, a cura di L. AGUSTONI- J. WAGNER, Lugano-Como 1953.

[25] Il testo del messaggio papale è significativo: «Lieti d'invocare sul 3° Congresso Internazionale di Studi Liturgici larga effusione dei divini carismi, perché più libera e gaudiosa si espanda, mediante la conoscenza e la celebrazione del culto divino, la mistica vena della grazia, e la vita portataci da Gesù Cristo si manifesti sempre più piena e trasformatrice delle anime, accompagniamo con i Nostri voti i lavori del dotto Consesso, e impartiamo di cuore a tutti e singoli partecipanti l'Apostolica Benedizione».

Molto importante appare il giudizio della Segreteria di Stato, firmato dall'allora Sostituto Mons. Giovanni Battista Montini: «I consensi, che questo programma ha raccolto attraverso i Centri organizzatori del Convegno, sono la migliore conferma della sua opportunità. Essi attestano quanto sia sentito il bisogno di una più consapevole partecipazione del mondo dei fedeli alla vita liturgica della Chiesa, e fanno sperare con buon fondamento che questa partecipazione del mondo dei fedeli alla vita liturgica della Chiesa eserciterà anche sulle popolazioni il più benefico influsso rinnovatore per una più seria ed evangelica vita cristiana». L'importanza di questo testo è storica: rivela la sensibilità di papa Pacelli e degli spiriti più illuminati anteriore al Vaticano II. Conferma, già per quel tempo e a livello ufficile, la convinzione della necessità della riforma liturgica poi attuata dal Vaticano II.

[26] Interessante è l'annotazione di Johannes Wagner nel suo *Mein Weg zur Liturgierefgorm*, p. 29, in cui, riferendosi alla conferenza di Lercaro al Convegno di Lugano, con legittimo orgoglio dichiara: «Bei der Erörterung dessen, was man sich von diesem Referat erwünschte, führte ich im Anschluß an die bekannte Stelle in der Imitatio Christi von den zwei Tischen aus: Pius X. habe den Tisch der Eucharistie bereitet, Pius XII mußte nun den Tisch des Wortes bereiten. Die Formulierung, die lange vor der Imitatio Christi schon auf Origenes zurückgeht, wurde von Lercaro, später von Kardinal Bea und anderen aufgegriffen. Sie wurde schließlich von den Bischöfen der Konzilskommission übernommen, dann aber sehr zum Unwillen von Jungmann (Konzilstagebuch) auf Verlangen eines einzigen Konzilsvaters verundeutlicht».

[27] Le giornate di studio di Lugano hanno trovato il loro termine logico nella formulazione di alcune conclusioni che riassumono, concisamente, punti che attraverso i contributi dei relatori e lo scambio delle

Per le sue celebrazioni, il Convegno si serviva della vicina chiesa di san Nicolao, costruita nel 1950. Per l'occasione essa venne trasformata in modo coraggioso e antesignano: altare rivolto verso il popolo, luogo della presidenza sul fondo dell'abside, tabernacolo su un altare laterale... Per almeno venti anni, l'edificio costituì una vera rarità e un punto di riferimento a sud delle Alpi: ammirato come esempio o deprecato come simbolo di tendenze pericolose...

Comunque il convegno si mantenne fedele al programma che si era prefisso: essere un modesto contributo alla chiarificazione di quei metodi che fanno più preziosa e fruttuosa la partecipazione attiva dei fedeli ai sacrosanti misteri della liturgia.[28] Come tale il bilancio di questo incontro rimane altamente positivo.[29]

---

idee nelle discussioni, hanno raccolto l'unanimità delle vedute e nella mente di tutti costituiscono un caldo voto. Ecco il testo della supplica e dei voti umiliati al Santo Padre, a nome del Convegno di Lugano: «Coetus pro liturgicis studiis Lugani diebus I5, I6, I7 septembris cooptatus, Beatissimo Papae Pio XII obsequentem et pergratum animum profitetur, qui non tantum Encyclicis Litteris «Mediator Dei» rem liturgicam sapientissime omnino moderavit, sed etiam novis institutionibus et constitutionibus cum necessitatibus hujus temporis composuit, et hunc ipsum liturgicum conventum Apostolica Benedictione cumulare dignatus est. Atque humillime et fidenter sequentia vota ejusdem Summi Pontificis benignitati submittit:

I. Coetus grato recolens formulam a Beato Pio X proditande actuosa mysteriorum sacrorum partecipatione a fidelibus peragenda, subsequentibus pontificiis documentis confirmatam, eamdem vere esse novit uberrimum fontem, ex quo vitam abundantius Christi fideles hauriant; neque dubitandum est quin id potius et instantius pro missionum regionibus aut ab Ecclesiae unitate sejunctis seu «diasporae» nunc temporis valeat et in posterum valiturum sit.

II. Apostolicas Summorum Pontificum curas recolens, tum Beati Pii X decretis, tum recentiori Sanctissimi Papae Nostri Pii XII constitutione proditas, ut frequenti Sacrae Mensae participatione eucharistico Pane fideles nutriantur est in votis ut etiam divini Verbi nutrimentum facilius mentibus tradatur, quod obtineri posse videtur si familia Dei directe et immediate ex ore sacerdotis lectiones in Missa vernacula lingua audire possit, cum christiani populi frequentia id suadeat.

III. Humillime coetus rogat, quo facilius et fructuosius liturgiae populus participet, ut ordinariis locorum potestas fiat, qua pro rerum adiunctis utantur, permittendi ipsi populo non modo Verbum Dei sua lingua audire, sed etiam eadem lingua orando canendoque, infra Missam quoque cantatam, quasi respondere.

IV. Cum ex paschali vigilia peropportune a Summo Pontifice Pio XII restaurata pretiosos fructus emanare apertissime constet, ut simili modo integrae majoris Hebdomadae celebrationes reformentur, juxta Sanctae Sedis pastorale" sollicitudines coetus supplex rogat».

Questi voti sono raccolti in *Partecipazione attiva alla Liturgia,* pp. 36-37 e sono seguiti da un interessante commento.

[28] *Ivi,* p. 44.

[29] Il Convegno di Lugano è ben descritto da Johannes Wagner nel suo *Mein Weg zur Liturgiereform 1936-1986,* pp. 28-30: «Es darf nicht verschwiegen werden, weil das zur Kennzeichnung der zur damaligen Zeit noch geltenden allgemeinen Stimmung in der Kirche gehört, daß es an einem der Tage zu einer gewissen Krise kam, als ein Teil der italienischen Bischöfe daran Anstoß nahm, das die meisten der anwesenden Bischöfe und Priester nicht einzeln zelebrierten, sondern wie am Gründonnerstag üblich in der Messe kommunizierten. In dieser Situation mußte offenbar etwas geschehen. Bischof Stohr gab den Auftrag, mit dem Heiligen Stuhl, der ja über das Treffen unterrichtet war, Fühlung aufzunehmen. Agustoni und mir gelang es, telefonisch Montini zu erreichen. Dieser sagte, man möge sich nicht beunruhigen, sondern wie abgesprochen fortfahren. In einer Audienz nach der Tagung aüsserte er seine Zufriedenheit über das Studientreffen.» Questa testimonianza è di somma importanza e conferma la conclusione della nota 25.

Il Convegno di Lugano continuerà idealmente, nel settembre 1956 e sempre con la collaborazione di Agustoni e altri luganesi, nell'incontro di Assisi del 1956.

3.3. La fondazione del Centro di Liturgia

Nel frattempo, era pure stato fondato il Centro di Liturgia che si impegna in una continua produzione di notevoli sussidi:

- La novena del Natale: un fascicolo innovativo che serve a lanciare le prime celebrazioni tematiche della parola di Dio. La prima edizione[30] risale al 1954, la seconda - notevolmente rinnovata e arricchita di testi e di canti - al 1963[31].

- la *Collectio Rituum pro Dioecesi luganensi*[32] concepita *ad instar appendicis Ritualis Romani* è un evento significativo. Il volume, come esplicitamente detto anche nell'indulto romano, si ispira ad analoghe iniziative già da tempo in atto in Germania, in Francia e in alcune diocesi elvetiche[33]. La novità è rappresentata dall'introduzione dell'italiano. Approvato, l'11 novembre 1955 dalla Sacra Congregazione dei Riti, porta la firma del cardinale Gaetano Cicognani.

Oggettivamente concerne poche celebrazioni (battesimo, confermazione da parte di un semplice sacerdote, visita e cura dei malati con annesso rito di comunione e del viatico; i diversi riti per i morenti, il rito dei funerali, il rito del matrimonio e alcune benedizioni) e ancora con notevoli restrizioni (obbligatorietà di stampare a lato anche il testo latino; formule sacramentali e più importanti da pronunciare ancora in latino)[34]. Per la prima volta al di qua delle Alpi è previsto un ritus continuus infirmum muniendi sacramentis extremis, in cui - contrariamente all'uso invalso - come ultimo sacramento per il morente è indicato il viatico.

Ottenere da Roma la concessione del rituale era stato alquanto laborioso, come traspare dalla lettera di Mons. Jelmini al Card. Cicognani del 15 settembre 1955 che accompagna la richiesta dell'indulto. Il vescovo assume la paternità l'iniziativa e ne difende la serietà (preparata dietro mio incarico e con la maggior diligenza) e la difende in base alle reali esigenze attuali della nostra Diocesi. Non esita, nello stesso giorno, a scrivere P. Antonelli, futuro cardinale, quanto ci interessi e quanto si desideri che venga approvata non è da dire alla Paternità Vostra, alla cui cortese attenzione e

---

[30] L. AGUSTONI - S. ALBISETTI - L. PICCHI, *Novena del Santo Natale,* Como-Lugano,1954.

[31] IDD., *Incontro al Redentore,* Lugano 1963.

[32] *Collectio Rituum Centro di Liturgia pastorale,* Lugano 1956.

[33] Sotto il pontificato di Pio XII, a partire dal 1941, i rituali bilingui sono accordati con larghezza, iniziandodai territori di missione; il primo è data in lingua hindu (vedi Osservatore Romano del 13 gennaio 1950); il 28 novembre del 1948 era la volta della Francia; il 21 marzo 1950 della Germania; il 3 giugno del 1954 per gli USA che passerà poi ad altri Paesi di lingua inglese... Gli *Acta Apostolicae Sedis,* XLV, 1953, pp. 195-198, riportano i dialoghi concessi per il rito del Battesimo per l'Italia.

[34] *Collectio Rituum, Indultum Sacrae Rituum Congregationis,* p. 12; l'indulto ricalca esattamente i termini della stessa concessione fatta alla Francia nel 1947; per la traduzione dei testi latini collaborò, oltre al gruppo collaudato della nota 15, anche il prof. Romano Amerio.

ben nota benevolenza ci permettiamo di raccomandare il lavoro condotto a termine davvero con tanta diligenza e passione.

Interessante è l'introduzione alla Collectio (sempre in latino...) firmata dal vescovo Angelo Jelmini[35]. Con grande cautela, si afferma che «sacri Ecclesiae ritus quasi liber signatus septem sigillis appareant». e si cita la Mediator Dei che afferma: «In non paucis tamen ritibus vulgati sermonis usurpatio valde utilis apud populm existere potest». Con un avvertimento e un augurio finali pieni di saggezza pastorale: «Non tamen omiserimus omnes monere, integrum huius novitatis fructum obtineri non posse, nisi parochi aliive sacerdotes, ritus lingua vulgari partim celebrantes, etiam diligenter curent explicare, quibus modis et temporibus melius potuerint, ritus ipsos non quoad verba tantum, sed et quoad res et symbola ex quibus constant. Spes magna affulget, his subsidiis et adiumentis, rerum divinarum scientiam apud gregem Nostrum auctum iri; scientiam autem tamquam necessario secutura pietatis fervorem et ecclesiasticarum caeremoniarum frequentiam».

Mons. Antonio Mistrorigo, allora vescovo di Troia, presentava la Collectio rituum luganensis in un'entusiastica comunicazione al I Congresso internazionale di pastorale liturgica di Assisi del 18-22 settembre del 1956. Concludeva affermando che la pubblicazione «honore le diocèse de Lugano et réjouit tous les fidèles de langue italienne».[36]: con termine appropriato venne definita primizia.[37]

- La riforma della Settimana Santa è occasione per presentare alle comunità, in primo luogo ai presbiteri, la nuova liturgia.[38] Viene pure pubblicato un fascicolo *Canti per la Settimana Santa. Adorazione del ss. Sacramento nella notte del Giovedì Santo,* contenente canti appropriati ed originali per il Triduo Sacro e testi. Per la sera del Giovedì Santo viene proposta una celebrazione della Parola, preghiere chiaramente ispirate alla Bibbia. Per la prima volta, su testo di don Gugliemo Maestri e musica di Luigi Picchi, viene proposta una parafrasi del salmo 22. Si tratta di una pista interessante e nuova in lingua italiana che, con alterne vicende verrà, continuata sino al presente.

-*Vieni, Spirito Santo* [39] è il titolo della novena della Pentecoste. L'impostazione del fascicolo è riassunta dalla presentazione del vescovo Mons. Angelo Jelmini. è un

---

[35] *Collectio Rituum,* pag. 7-9.

[36] *La Maison-Dieu,* n. 47-48, pag. 104.

[37] Card. G. AGUSTONI, *laudatio* citata.

[38] La documentazione relativa è contenuta in "Monitore Ecclesiastico", LXII, n. 3-4, marzo-aprile 1956. numero speciale intitolato La nuova settimana santa. Il vescovo Angelo Jelmini introduce gli studi con una sua lettera pastorale; i contributi sono di:

- L. AGUSTONI, *Lo spirito liturgico - pastorale del nuovo Ordo della Settimana Santa restaurata*; è occasione privilegiata per imboccare decisamente ed ufficialmente la strada del rinnovamento liturgico e per esporne i principi basilari;

- M. SIGNORELLI, *Catechesi della Settimana Santa restaurata;*

- ID., *Dalla morte alla vita. Breve corso di istruzioni liturgiche in preparazione alla Pasqua*;

- S. ALBISETTI, *Breve cerimoniale;*

[39] *Vieni Spirito Santo,* Lugano 1963.

compendio di testi tolti dalla Sacra Scrittura o ad essi ispirati, che ci fanno invocare, meditare e gustare il dono permanente della Pentecoste nella Chiesa. Il fascicolo comporta tre parti Liturgia della Parola in onore dello Spirito Santo, Liturgia del sacramento della cresima; Appendice di preghiere e di canti. La sezione più innovativa riguarda sicuramente la liturgia sacramentale (ancora in latino) della confermazione. Essa è introdotta con un dialogo dal titolo esame dei cresimandi che rappresenta una sorta di catechesi della celebrazione, chiaramente in anticipo sulla prassi pastorale corrente.

- Sacrificio Quaresimale e Quaresima[40] è il titolo del fascicoletto, con tre schemi di preghiere dei fedeli e canti. Rappresenta il tentativo di dare alla grande opera umanitaria cattolica della Svizzera un'anima profonda, strappandola al pericolo di un eccessivo orizzontalismo di ispirazione terzomondista.

- Come tu nel Padre cerca di innovare la celebrazione della settimana per l'unità dei cristiani. Propone - ed è questa la sua originalità - preghiere e canti appositamente creati.

4. Il periodo conciliare e post-conciliare

Il 4 dicembre del 1963 il Concilio Vaticano II pubblica il suo primo documento, la costituzione sulla sacra liturgia dal titolo *Sacrosanctum Concilium.* Ben presto Luigi Agustoni viene chiamato a far parte del *Consilium ad exequendam Consitutionem* de *sacra liturgia,* precisamente nel coetus X:, il più gravoso e delicato perché era quello incaricato della riforma del Messale Romano. Ne era Relatore Mons. Wagner[41]. La nomina sarà un nuovo impulso all'attività liturgica in diocesi. Praticamente tutte le riforme conciliari saranno introdotte nella diocesi di Lugano o in anteprima (ad experimentum) o prima della loro entrata ufficiale in Italia. Talora con qualche reazione da parte italiana. Così in Diocesi, con edizioni provvisorie ciclostilate, venne introdotto il nuovo ordinamento delle letture per la Messa, e fin dal 3 luglio 1967, Mons. Annibale Bugnini segretario del *Consilium ad exequendam* assicura al Vescovo la possibilità di usare l'italiano anche per la preghiera eucaristica[42]

---

[40] *Sacrificio Quaresimale e Quaresima,* Lugano 1963;

[41] G. AGUSTONI, *Per ritus et preces*;

[42] CONSILIUM AD EXEQUENDAM CONSTITUTIONEM *DE SACRA LITURGIA,* prot. 1629/67. La concessione sarà effettiva il 27 aprile 1968 con lettera del Consilium inviata al presidente della Conferenza Episcopale Svizzera Mons. Giovanni Vonderach ("Monitore Ecclesiastico" LXXIV [5/1968], 81). Le traduzioni passeranno in Italia, suscitando reazioni.. Di tensioni è prova una lettera (22 febbraio 1969) del vescovo di Lugano, Mons. Giuseppe Martinoli indirizzata al vescovo di Biella Mons Carlo Rossi - con copia a Mons. Carlo Manziana, presidente Centro di Azione Liturgica in Italia - a Padre Annibale Bugnini e a Mons. Virgilio Noè. Eccone i punti principali: «2. Non questa diocesi o il suo Vescovo, ma la Conferenza episcopale ha deciso di mettere a disposizione del Clero una traduzione provvisoria delle anafo-

Nel 1965, il Centro di Liturgia pubblica - anche questa volta in anticipo sui tempi - le Melodie del celebrante e dei sacri ministri,[43] praticamente le melodie per le cantillazioni durante la celebrazione eucaristica: intonazione del Gloria, orazioni, epistola, vangelo, intonazione del Credo, preghiera dei fedeli, prefazi, conclusione della preghiera eucaristica, Padre nostro, liberaci, congedo. In un secondo momento verrà pure proposta anche la cantillazione del racconto dell'istituzione.

Particolarmente significativo è il volumetto Ordinazione del Vescovo[44] edito nel 1968, in occasione dell'ordinazione di Mons. Giuseppe Martinoli[45]. Per la prima volta, con autorizzazione della Congregazione del Culto Divino, il rito dell'ordinazione episcopale veniva celebrato interamente in lingua italiana. La Congregazione romana autorizzava a prepararne la versione, invitando a ritornarla alla Santa Sede per la ratifica e come base per una futura versione ufficiale. Originale e creato per l'occasione da Felice Rainoldi, il canto *Andate in tutto il mondo* che sottolinea la missione del vescovo e la sua dignità.

Nel 1972 è la volta di Norme e sussidi per la celebrazione dell'Eucarestia per categorie e gruppi di persone[46] L'opera, uscita nel periodo turbolento del postconcilio, raccoglie testi ufficiali della Conferenza dei Vescovi Svizzeri e sussidi concreti per la celebrazione con fanciulli, malati, anziani, famiglie. La preoccupazione, sottolineata dalla presentazione del vescovo Mons. Martinoli è che le «celebrazioni liturgiche devono essere vere, vive, sempre nuove: non nel senso di novità che cede alla superficialità, improvvisazione e faciloneria, ma nel senso di continuo e profondo rinnovamento del nostro modo di pregare. D'altra parte, però, non può nè deve mancare in ogni celebrazione la nota di comunione con tutta la Chiesa: nota che ognuno - ogni comunità celebrante, ogni ministro che è responsabile - deve sempre avvertire, vivere ed esprimere. Questo significa che ogni celebrazione deve trovare il giusto equilibrio tra crea-

---

re fin dal 15.8.68. 3. Anche per la Svizzera tedesca si prese il testo che era stato, fino a quella data, elaborato in seno alla Commissione dei rappresentanti della Germania, dell'Austria e della Svizzera... 4. Lo stesso criterio si doveva seguire per la Svizzera italiana: di qui l'edizione provvisoria del Centro... 7. Le esigenze di questa diocesi di camminare unita con le altre diocesi della Svizzera... non toccano l'unità delle esigenze dell'Italia». Il vescovo Manziana reagirà con lettera dell'8 marzo 1969. Qualcosa di analogo si verificherà con l'edizione delle anafore concesse in occasione del Sinodo Svizzero del 1972. Vennero pubblicate in italiano sul finire del 1974, ma non nella esatta traduzione approvata da Roma, bensì in un testo rivisto privatamente dal bolognese Msg. Luciano Gherardi. Msg. Annibale Bugnini, che era stato informato della questione, autorizzò verbalmente uso e diffusione. In questa versione passò nella seconda del Messale Italiano (1983) e, praticamente, sembra essere stata largamente tenuta presente per la traduzione latina ufficiale della prex eucharistica pro variis necessitatibus del 6 agosto 1991.

[43] Melodie del celebrante e dei sacri ministri, Lugano 1965.

[44] Ordinazione del Vescovo, Lugano 1968.

[45] Profondamente convinto della portata pastorale delle decisioni del Concilio Vaticano II e in particolare della necessità della riforma liturgica, Msg. Martinoli ne curò l'applicazione durante il suo episcopato (1968-1978). Tra le sue iniziative la prima edizione di Lodate Dio e una innovativa attenzione ai problemi dell'arte sacra e dell'adeguamento degli edifici di culto alle nuove esigenze.

[46] *Norme e sussidi gper la celebrazione dell'Eucarestia per categorie e gruppi di persone,* Direttive per la distribuzione della sacra comunione, Lugano 1972.

tività e fedeltà agli elementi tradizionali fondamentali. E inoltre ogni celebrazione eucaristica deve avvenire secondo le norme date dai Vescovi, veri responsabili della autenticità di ogni eucaristia».[47]

Le disposizione della Conferenza Episcopale Svizzera erano piuttosto aperte - comunione sotto le due specie, comunione nella mano, distribuzione dell'Eucarestia da parte di laici, schemi celebrativi - e pertanto la pubblicazione, giunta in Italia, susciterà qualche perplessità. Esse finiranno col produrre una blanda (poco convinta?) reazione negativa della Congregazione del Culto Divino, espressa nella lettera a firma di Mons. Annibale Bugnini[48]. Il volume ha però reso ottimi servizi, portando ordine e serietà in un preciso momento storico caratterizzato - soprattutto Oltralpe - da iniziative liturgiche selvagge e -alla lunga- rivelatesi poi incontrollabili e sclerotizzatesi in forme aberranti, ben lontane dalle direttive conciliari.

Un'ulteriore pubblicazione significativa e importante rimane il libro diocesano di preghiere e di canti, continuazione ideale del Popolo alla Messa e che, dopo due tappe piuttosto provvisorie (la prima dal titolo Uniti nella lode, in tre fascicoli), giunge alla edizione definitiva pubblicata nel 1985: il suo titolo sarà Lodate Dio[49].

Presentando la prima edizione del 1975, il vescovo Giuseppe Martinoli scriveva: «Lodate Dio, pur non avendo la pretesa d'essere perfetto e di soddisfare a tutte le esigenze, ha al suo attivo, studio, fatica, ricerche, creatività, esperienze attinte a diverse fonti, e vuole offrire un servizio attuale alle nostre assemblee e ad ognuno singolarmente; vuole aiutare a superare l'instabilità, che era da scontare, di questi anni di riforme volute dal Concilio; vuole essere di guida nell'affrontare un tempo non di immobilismo, ma carico di fermenti vitali da vivere e da portare a maturazione nella nostra pietà e nella nostra vita a livello comunitario ed individuale».

Nella seconda edizione, notevolmente accresciuta, il vescovo Mons. Ernesto Togni si esprimeva nel seguente modo: «In questi anni, a più riprese, in diocesi abbiamo riflettuto... e abbiamo cercato i mezzi perché le nostre comunità sempre più vi si conformino. ora, con la riedizione di *Lodate Dio* abbiamo tra mano uno strumento privilegiato per la celebrazione comunitaria della fede, della lode, del ringraziamento, della supplica, senza la quale non può sussistere una Chiesa viva. La riscoperta del valore della preghiera e un rinnovato impegno celebrativo costituiscono il primo fondamentale passo per il rinnovamento auspicato».

Lodate Dio si presenta come un libro liturgico decisamente e coerentemente postconciliare: una sorta di miniera cui una comunità può attingere per celebrazioni ideali e diversificate. Un libro non facile che suppone uno sforzo costante ed ha un grande merito: aiutare ad approfondire la celebrazione in modo intelligente, con testi e musiche variate, in cui il primato spetta alla Parola di Dio e alla Liturgia. Come diceva papa Montini, è pensato come guida e strumento rinnovatore per una più seria ed evan-

---

[47] Ivi, p. 3

[48] SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, Lettera del 21 giugno1972, prot 825/72.

[49] DIOCESI DI LUGANO, *Lodate Dio,* Lugano 1971, 1985[2].

gelica vita cristiana.[50] Lodate Dio si qualifica per una grande caratteristica: permettere ad ogni celebrazione di mantenere la sua fisionomia liturgico-celebrativa. Non si tratta di una raccolta di canti passepartout, ma piuttosto di canti appropriati e diversificati in funzione delle singole celebrazioni. E, naturalmente, di chiara ispirazione biblico-liturgica. Un servizio - unico nel suo genere in lingua italiana - è la proposta di cantillazione del salmo responsoriale proprio di ogni singola domenica e festa. Questa particolarità è da intendere come concretizzazione di scopi precisi posti come traguardo da una importante riscoperta teologica, liturgica e pastorale ben chiarita nelle disposizioni ufficiali.[51] Ricchissimo e vario delle proposte religioso-culturali di Lodate Dio, ben possibile nella pratica come lo dimostra l'esperienza di diverse comunità, ha certamente carattere ideale: suppone uno sforzo costante e continuo sia per le assemblee celebranti che per i pastori.[52]

Un altro settore importante dell'impegno liturgico della diocesi di Lugano è stato il settore dell'arte sacra, seguito sempre con studiosa attenzione, nello spirito delle disposizioni del Vaticano II, in convinta apertura all'arte moderna. Merita una trattazione a parte che esce dai limiti di questo contributo.

L'applicazione generale della riforma liturgica non ha conosciuto in diocesi gli eccessi che hanno caratterizzato altre regioni svizzere ed estere e hanno servito da pretesto alla reazione dei tradizionalisti facenti capo a Mons. Marcel Lefebvre. Per quanto riguarda la diocesi ticinese la riforma è stata introdotta, nell'assieme, con equilibrio, convinzione, rispetto, apertura e fedeltà alle disposizioni ufficiali. Essa si è concretizzata - oltre che nelle comunità parrocchiali - sia nelle celebrazioni episcopali che - tutt'ora - si vogliono esemplari per fedeltà e creatività, sia nelle celebrazioni riprese alla Radio e alla Televisione della Svizzera Italiana (RTSI). Queste emissioni hanno servito - e ancora servono - da punto di riferimento per celebrazioni parrocchiali liturgicamente corrette, diversificate nella forma con il ricorso a tutte le possibilità - e sono molte!- offerte dalle disposizioni ufficiali. Naturalmente avendo presenti le esigenze richieste dai media e le possibilità da essi offerte. Queste emissioni sono rese possibili grazie alla collaborazione entusiasta e competente di un gruppo di laici.

---

[50] Cfr. L. AGUSTONI - J. WAGNER, *Partecipazione alla Liturgia,* Lugano 1952, p. 231.

[51] Questa particolarità del testo *Lodate Dio* deve essere sottolineata poiché purtroppo, in generale, nella riflessione e nella prassi pastorale, non è stata data eccessiva importanza alle disposizioni contenute ai nn. 20-21 dei Principi generali per la celebrazione della Parola di Dio: «Il salmo responsoriale di norma si eseguisca in canto. Ci sono due modi di cantare il salmo dopo la prima lettura: il modo responsoriale e il modo diretto. Il modo responsoriale che è quello, sempre che sia possibile, da preferirsi, allorché il salmita o il cantore del salmo ne pronunzia i versetti, e tutta l'assemblea partecipa col ritornello. Il modo diretto, allorché il solo salmista o il solo cantore canta il salmo e l'assemblea si limita ad ascoltare, senza intervenire col ritornello; o anche allorché il salmo vien cantato da tutti quanti insieme. Il canto del salmo o anche del solo ritornello è un mezzo assai efficace per approfondire il senso spirituale del salmo stesso e favorirne la meditazione. In ogni singola cultura si devono usare tutti quei mezzi che possano incoraggiare il canto dell'assemblea, ivi compreso, in modo particolare, l'uso delle facoltà previste a questo scopo nell'*Ordo lectionum Missae* circa i ritornelli da usare nei vari tempi liturgici».

Un problema serio e nuovo è rappresentato dall'arrivo in diocesi, soprattutto a partire dal 1986, di diversi movimenti ecclesiali e di sacerdoti extradiocesani: sovente, nella scia di un riflusso devozionalistico ed emozionale abbastanza diffuso, essi oggettivamente si scostano (talora anche contestando) dalle genuine disposizioni ufficiali e dallo spirito della riforma liturgica conciliare. Certamente si scostano dall' indirizzo scelto dalla diocesi luganese e che rimane un suo vanto. È urgente un lavoro formativo in prodondità. Lo stesso dicasi per la formazione dei seminaristi, dei catechisti e dei futuri operatori pastorali.

La conclusione diventa un augurio: che la diocesi, pur nelle mutate condizioni dei tempi, sappia impegnarsi a vivere sempre con gioiosa convinzione, la liturgia, intesa culmine verso cui tende l'attività della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutto il suo vigore.[53] Liturgia della quale siamo tutti discepoli (quindi da approfondire e non campo per l'esercizio di fantasie personali) e che ci chiama a conversione, a rinunciare ai facili devozionalismi per riscoprire e assaporare la fresca linfa della salvezza realizzata in Cristo e attualizzata nella celebrazione, che san Leone Magno, con profonda intuizione condensa nell'assioma riproposto nella Liturgia delle Ore il giorno dell'Ascensione: «quod conspicuum erat in Domino nostro Jesu Christo, in sacramenta transivit»[54]

---

[52] L'assieme di queste direttive ha ottenuto nuova e autorevole conferma dalla Lettera Apostolica *Dies Domini* (n. 50) di Giovanni Paolo II: «Dato il carattere proprio della Messa domenicale e l'importanza che essa riveste per la vita dei fedeli, è necessario prepararla con speciale cura. Nelle forme suggerite dalla saggezza pastorale e dagli usi locali in armonia con le norrne liturgiche, bisogna assicurare alla celebrazione quel carattere festoso che s'addice al giorno commemorativo della Risurrezione del Signore. A tale scopo è importante dedicare attenzione al canto dell'assemblea, poiché esso è particolarmente adatto ad esprimere la gioia del cuore, sottolinea la solennità e favorisce la condivisione dell'unica fede e del medesimo amore. Ci si preoccupi pertanto della sua qualità, sia per quanto riguarda i testi che le melodie, affinché quanto si propone oggi di nuovo e creativo sia conforme alle disposizioni liturgiche e degno di quella tradizione ecclesiale che vanta, in materia di musica sacra, un patrimonio di inestimabile valore».

[53] SC, n. 10.

[54] S. LEONE MAGNO, *Sermo 74,* 2.

La città di Lugano e la cultura alle soglie del Duemila

Giorgio Giudici
Sindaco di Lugano

1. Premessa

Il mio vuole essere un contributo in onore del Vescovo di Lugano Monsignor Giuseppe Torti in occasione del suo settantesimo compleanno. Una ricorrenza che i suoi collaboratori hanno voluto sottolineare con una pubblicazione di contributi vari che penso debbano servire a riflettere sulla situazione della Diocesi di Lugano e in generale sulla società civile di riferimento.

Desidero quindi ringraziare per questa opportunità di scrivere un mio intervento perché non solo in questo modo si testimoniano le buone relazioni che oggi esistono tra autorità cittadine e vescovado, tra esponenti del mondo laico e del mondo religioso, ma anche il rapporto di ascolto e di reciproco stimolo che con gli anni si è consolidato e in particolare tra le molte ricordo la questione universitaria.

Il tema sul quale desidero articolare il mio contributo è quello della Città e della cultura alle soglie del Duemila, attualità e prospettive.

2. Cultura è un valore della civiltà

La cultura è un valore di civiltà: una società che non è in grado di assicurare un livello di cultura minimo ai suoi membri è una società con un basso grado di civiltà. È quindi necessario che alla cultura venga riconosciuta una posizione e una funzione centrale nell'ambito dei processi educativi e formativi delle giovani generazioni. Senza la cultura non c'è infatti passaggio di identità di valori e quindi non c'è possibilità di continuità e di progresso nel tempo, tra generazione e generazione.

La cultura è quindi ciò che informa la società al suo interno rendendola capace di aperture con il mondo circostante. Già Goethe, artefice del pensiero universale, ci avvertiva che la cultura non è un fatto che deve accrescere la distanza tra gli uomini che sanno e non sanno, ma serve invece a diminuirla a un livello più alto di conoscenza del mondo e degli strumenti che esso mette a disposizione. La cultura deve portare inevitabilmente all'*humanitas* e non a una visione zootecnica della razza (Brenno Bertoni). Su questo tema, ricordo, si chiuse l'Ottocento e si aprì il Novecento: ci vollero due guerre mondiali e numerosi altri conflitti perché nella civiltà occidentale prevalesse l'ideale dell'*humanitas*.

Alle soglie del terzo millennio il mosaico della cultura è radicalmente mutato. La nostra epoca ha saputo risolvere molti problemi, superare divisioni ad essa preesistenti; ha saputo spostare il centro della cultura dalle élite alle masse, ha reso accessibile ad un gran numero di persone gli strumenti della comunicazione, la scrittura, la lettura, le lingue, la musica, l'arte, la scienza, le religioni, il computer e tante altre cose ancora.

Ma non solo: essa è riuscita a collocare tutte queste risorse al centro della vita di ogni individuo, nel verso della loro funzione formativa, nel campo educativo e nel verso delle funzioni ricreative, come le attività legate al tempo libero. Realtà che a noi possono apparire ovvie e scontate ma che non lo erano affatto 50 o 60 anni orsono, in cui la fruizione dei fatti di cultura e di gran parte delle attività del tempo libero era appannaggio di pochi privilegiati.

Le istituzioni sono state protagoniste di questo allargamento culturale della società, in quanto esse hanno risposto, comprendendole, alle istanze che l'evoluzione delle società del secondo dopoguerra andavano imponendo e affermando. Il nostro compito oggi è quello di riorientare e di sfruttare al meglio le potenzialità che questo percorso ha predisposto, volgendole al futuro.

3. Le presenze e le tradizioni

Occorre dunque riflettere sulle prospettive che si aprono in campo culturale per la Città di Lugano da qui al 2000.

Mettendo assieme le opportunità che offre Lugano nel campo della cultura,

promosse dalle istituzioni e dai privati che operano sul territorio, si compone una piattaforma ricca e variata nella quale il cittadino può trovare svariati stimoli che possono concorrere alla sua formazione culturale e allo sviluppo quantitativo e qualitativo delle sue conoscenze.

Il compito principale delle istituzioni culturali della Città come i musei è quello di conservare, incrementare e valorizzare in modo opportuno la conoscenza la patrimonio artistico e storico, ma anche di documentare e favorire la nascita di eventi che possano completare l'informazione culturale e integrarla con nuove suggestioni e spunti.

3.1. I musei e l'arte

È questo ad esempio il compito delle esposizioni d'arte che un ruolo importante hanno avuto, a partire dalle esposizioni del Bianco e Nero, e ancora rivestono per la promozione dell'immagine di Lugano. Esistono tre istituzioni oggi attive in questo settore quali il Museo d'Arte Moderna di Villa Malpensata, il Museo Cantonale d'Arte e la Pinacoteca di Villa Favorita.

A questi dobbiamo poi aggiungere l'attività dei musei quali il Museo delle Culture Extraeuropee con la Collezione Brignoni che di fatto ha introdotto nella nostra realtà una presenza culturale di grande rilevanza internazionale che ci avvicina alla grandi città europee e americane. Un museo purtroppo che non è ancora sufficientemente valorizzato e conosciuto. Abbiamo poi il Museo Civico di Villa Ciani, recentemente riaperto al pubblico, e la cui collezione è stata oggetto negli scorsi anni di una nuova e moderna classificazione e ordinamento in modo che possiamo apprezzare e riconoscere il valore delle nostre collezioni civiche; o ancora il Museo Storico di Villa Saroli che ha già dato prova tramite l'esposizione sull'Ospedale di Lugano e sulla storia dei trasporti regionali, di avere colto attraverso un concetto dinamico e innovativo la necessità di riproporre in modo tematico e stimolante i caratteri della storia di Lugano.

Altre presenze di genere diverso concorrono oggi a definire questa ricca e dinamica componente culturale della regione e della Città e degli influssi più o meno percepiti di cui ha beneficiato e che oggi sono un nostro precipuo patrimonio che resta ancora da valorizzare in modo pieno. Tra questi cito il Museo Hermann Hesse di Montagnola che sta ottenendo un successo straordinario e che sviluppa attorno a se iniziative di grande respiro internazionale grazie ad una figura di scrittore che soggiornò a lungo da noi, che scrisse romanzi memorabili e a tuttora tra i best-seller mondiali di tutti i tempi, e che dipinse anche paesaggi ticinesi oggi in esposizione New York.

3.2. L'associazionismo culturale

Ma la cultura è un fenomeno che si esprime in molti modi, non solo attraverso i musei e le esposizioni. C'è la musica, che è un linguaggio universale ed è forse il più antico medium di comunicazione tra i popoli. Poi esistono il teatro, la danza e tante

altre occasioni di conoscenza e di formazione. Anche qui non posso che segnalare le molteplici iniziative che caratterizzano l'orizzonte attuale di questi settori, spesso condotti e sostenuti dall'attività delle numerose associazioni presenti in città, associazioni letterarie, musicali e biblioteche.

Associazioni che spesso assumono anche un ruolo attivo nella formazione dei giovani, ad esempio nella musica penso alle scuola di Jazz di Lugano, al *Conservatorio della Svizzera Italiana,* alla *Scuola di musica della Civica filarmonica* di Lugano, a quella di Castagnola, ma anche all'attività di formazione e promozione teatrale assicurata da diverse compagine luganesi, alle letture e ai convegni organizzati dalla Biblioteca cantonale, spesso affiancata da associazioni molto attive come è il caso di quella degli *Scrittori della Svizzera italiana,* dell'*Associazione Carlo Cattaneo*, dell'*Associazione Amici della Biblioteca Salita dei frati*, della *Società Dante Alighieri* e della *Società Archeologica Ticinese.*

Naturalmente non posso in questo contesto ricordarle tutte, ma ciò basta per enunciare la complessità del fenomeno culturale che anima la città e delle risorse che in esso vengono individualmente e collettivamente investite per offrire a tutti possibilità di formazione, aggiornamento e svago.

4. La musica

Desidero ora spostare l'accento sulla tradizione musicale di Lugano e sul fatto che con l'avvicinarsi del 2000 abbiamo pensato di istituire - sull'onda del successo della Primavera Concertistica e delle preesistenti iniziative musicali - *Lugano Festival 2000.*

Non ripercorro le tappe che hanno fatto di Lugano un centro importante per la musica sinfonica e concertistica e più tardi per la musica jazz. Un fattore storicamente determinante è certamente legato al turismo e alla necessità di offrire agli ospiti una possibilità di intrattenimento e svago.

Nella primavera del 1924 vennero istituiti, grazie alla Pro Lugano e al Kursaal, concerti quotidiani presso la rotonda del Tassino, dove era stato costruito un padiglione per la musica. Ma l'interesse per la musica classica e operistica ha origini ancor più lontane se pensiamo all'attività del vecchio Teatro di Lugano nell'Ottocento, ai Concerti del Castello di Trevano e poi a quelli del Teatro Apollo. Ma il fatto più importante per capire la portata della tradizione sinfonica è legato all'avvento della radio e alla nascita della Radiorchestra della Svizzera Italiana, dei *Giovedì musicali di Lugano* (1953) poi *diventati Concerti musicali di Lugano*, ancora oggi celebri e ricordati per le straordinarie esecuzioni che li hanno caratterizzati.

Anche la musica jazz fece la sua comparsa attorno agli anni '60 al Kursaal di Lugano, una tradizione poi consolidatasi grazie a "Estival Jazz", che in vent'anni ha saputo portare a Lugano i migliori jazzmen del mondo.

Una città con spiccata vocazione turistica non poteva non concentrare la sua attenzione sulla musica, non solo per la presenza di una tradizione preesistente, ma anche per confermarla secondo dinamiche nuove e avvincenti.

Infatti se la *Primavera Concertistica di Lugano* ha conosciuto in questi anni un successo che non possiamo coerentemente isolare dalla tradizione, ha posto nondimeno il problema di trovare ad essa una configurazione sulla quale essa potesse svilupparsi adeguatamente e abbracciare nel suo contesto il più ampio repertorio musicale possibile, rispondendo in tal modo anche a una diversa richiesta del pubblico.

Nel 1996 ci furono a Lugano 9 concerti dedicati alla musica sinfonica, mentre nel 1997 furono 15 le manifestazioni dedicate oltre che alla musica sinfonica, pure alla musica da camera, alla musica sacra e a recital solistici. Quest'anno le manifestazioni sono state 22, che oltre ai generi ricordati, hanno abbracciato anche l'opera lirica e il teatro di prosa.

Una diversificazione di proposte che ha suscitato un ampliamento del riscontro da parte sia del pubblico locale, sia di quello internazionale trovando inoltre, nella sua nuova formula, ampio consenso tra gli operatori economici.

Un risultato che ha suggerito la possibilità di creare una manifestazione di ampia risonanza che possa agire da volano dell'immagine di Lugano e quindi da centro di attenzione e di attrazione sia per il turismo che per gli operatori economici interessati a legare la loro immagine agli eventi musicali. Questo secondo il modello di altre città europee sedi di festival della musica, dello spettacolo e delle arti.

Da questi presupposti è nata l'idea di *Lugano Festival 2000,* data che sta a indicare una scadenza e un periodo entro cui si lavorerà per preparare e lanciare questo evento e le iniziative di cui si comporrà. Un Festival che già può avvalersi della collaborazione, consolidata fin dal 1982, con l'*Orchestra Filarmonica della Scala* e dell'interesse del suo Maestro Riccardo Muti oltre che ovviamente dell'*Orchestra della Svizzera Italiana.*

In questo contesto di preludio al Festival, si inserisce dopo l'omaggio dello scorso mese di giugno ad Arturo Benedetti Michelangeli, il grande pianista scomparso tre anni orsono e sepolto nel cimitero di Pura, già sin d'ora il Memorial ABM, un progetto dedicato al Maestro che visse in Ticino dal 1968 e che vuole costituire un riferimento ideale alla sua opera nel senso del rigore, del lavoro, della serietà degli intenti e della profondità della dimensione artistica.

5. I PROGETTI PER LA COMUNICAZIONE

Nella società odierna è sempre più importante il modo e la capacità di informare e di predisporre adeguati strumenti di comunicazione. Riorientare il settore culturale e predisporlo alle nuove esigenze della società e dell'economia del 2000 significa usare gli strumenti della comunicazione.

La strategia che ci prefiggiamo è quella fin qui delineata di raccogliere gli elementi esistenti e riorganizzarli - è stato il caso della creazione di *Lugano Turismo e Congressi* - individuando dei punti di forza e tra l'altro si sta pensando di crearne uno anche in campo letterario. Questi elementi correlati tra loro costituiranno la fonte che utilizzeremo in modo coordinato come volano dell'informazione e della promozione della Città sia verso il cittadino, sia verso il turista, il congressista o l'utente della Città in genere.

La creazione dell'Università ha avuto quale stimolo un ragionamento analogo: essa non era solo legata alla necessità di risolvere una questione secolare e una legittima richiesta della Svizzera italiana. Si è trattato pure di questo, ma il problema principale - almeno da cui si è mossa la Città - può essere ridotto alla constatazione della mancanza nella nostra realtà di un anello forte che potesse in qualche modo interagire con la realtà culturale, sociale ed economica, apportando inoltre contributi scientifici e di ricerca di alto livello e collocando Lugano nel contesto della rete dei collegamenti accademici e universitari del mondo.

Questo anello mancante e necessario per consolidare la struttura della Città in questa direzione e che agisse anche da polo di attrazione per le realtà scientifiche e accademiche già presenti sul territorio ci è parso dovesse essere l'Università, come si è poi concretizzato in modo particolare per Lugano con le due facoltà di Scienze economiche e di Scienze della Comunicazione.

Non desidero qui soffermarmi sull'importanza e sulla funzione che questa presenza ha già oggi dimostrato a due anni dall'inizio dei corsi, ma ricordo soltanto la recente apertura del *Centro di Studi del Mediterraneo*, la possibilità di avvicinare la facoltà di Teologia inserendola nel medesimo *Campus* - estendendo lo stesso e perfezionando le sue infrastrutture. Questi sono fatti che conseguono da idee e dalla volontà di metterle in campo.

La Città ha compiuto recentemente molti sforzi per cercare di riorganizzare e predisporre un sistema informativo coerente abbracciando una politica che guardasse alla coerenza e alla precisione delle informazioni e che limitasse la frammentazione che spesso contraddistingue l'informazione pubblica.

Da circa sette anni il Municipio si è dotato di un Ufficio preposto alla cura dell'informazione e alla elaborazione dei mezzi di comunicazione per l'informazione al cittadino. Un lavoro che finora è stato conosciuto attraverso la pubblicazione del periodico *La Città,* che in questi anni ha permesso di informare in modo continuo la popolazione sugli eventi, sulle occasioni d'incontro, sull'organizzazione della Città e dei suoi servizi. Una formula che ha raccolto notevoli consensi presso la cittadinanza. Un lavoro che ha permesso inoltre di catalogare e correlare tra loro un massa notevole di informazioni e di dati che esistevano in forma sparsa, volgendoli nel verso della comunicazione al cittadino.

La rapida ascesa negli ultimi anni di Internet, l'importanza che questo strumento sta assumendo a livello planetario e le potenzialità del mezzo ci hanno convinti a intraprendere uno studio circa le possibilità e le modalità dell'impiego di questa tecno-

logia allo scopo di strutturare e rendere disponibile l'informazione *On Line* al cittadino e all'utente.

La complessità della struttura amministrativa, delle istituzioni, delle associazioni attive nei diversi contesti non potevano non preludere a uno studio complessivo che facesse dei punti di forza della città - dalle sue infrastrutture alle sue opportunità per i cittadini e i turisti - le fonti attraverso le quali rappresentare per intero e in maniera quindi aggiornabile, il *Sistema Città.*

È nato da quest'idea il progetto della Rete Civica che permetterà ai cittadini di disporre di tutte le informazioni di carattere pubblico a loro destinate, dell'Albo comunale *On Line,* di potersi orientare facilmente nei servizi, di porre delle domande e di conoscere i regolamenti. Lugano *On Line* è l'interfaccia della Rete Civica che guarda sul versante dell'informazione generale della Città e raggiungibile tramite Internet da tutto il mondo. In questo senso i punti di forza evidenziati in precedenza quali il sistema culturale della Città, l'Università, il Turismo, i Congressi e l'Aeroporto - tanto per citarne qualcuno - saranno le fonti coordinate tra loro in un sistema interattivo mediante le quali Lugano si presenterà ai cittadini e al mondo.

La forza di questo sistema che attiveremo nel corso del 1999 consiste dunque nella possibilità di raccogliere e sistematizzare in modo facilmente consultabile il ricco patrimonio e le potenzialità che Lugano esprime. Nel 2000 questo sistema di informazione sarà esso stesso certamente un punto di forza della Città e della sua efficacia nel comunicare i grandi progetti e i grandi eventi.

Alcuni aspetti della spiritualità di Aurelio Bacciarini (1873-1935)

Sergio Jacomella
Avvocato, Breganzona

Si vuole esaminare alcuni aspetti della spiritualità di Aurelio Bacciarini che fu una personalità senza tempo che, da sempre, ha respirato l'aria sostanziale dell'eternità.

1. La grande lezione del dolore

La prima grande lezione impartitaci da Aurelio Bacciarini riguarda il dolore.

Certo si può e si deve lenire la sofferenza, ma non è possibile eliminarla. I guai sono insopprimibili, diceva Alessandro Manzoni, e la fiducia in Dio li raddolcisce e li rende utili per una vita migliore. Aurelio Bacciarini si trova in perfetta sintonia con il pensiero del grande scrittore lombardo. Il dolore, diceva, è una parola ruvida scritta sulla nostra fronte, sulle nostre mani, sulla nostra vita. La società moderna vuole eliminare dalla vita tutto ciò che le è consustanziale: la morte e il dolore.

È stato giustamente sottolineato che si tratta di un atteggiamento "onnipoten-

te", sotterraneamente animato da paura, che pretende di separare l'inseparabile, di tenersi la vita eliminando la morte e di tenersi il piacere eliminando il dolore. Il meno che si possa dire di una simile civiltà, che liquida i malanni con i suoi ritrovati, è che non vuole affrontare questo problema guardandolo in faccia, rafforzando l'animo e imparando a resistere e a sopportare. Si è avvertito che il grande sì alla vita significa dire sì alla stessa come unità di vita e di morte e come unità di gioia e di dolore.

Gli insegnamenti di Aurelio Bacciarini continuano a fare problema perché toccano i valori fondamentali della vita che non mutano col cambiare dei tempi, collocati come sono al di sopra del tormentato fluire della storia. Egli si sottopose docilmente, con tutte le sue fibre, senza cedimenti e senza recriminazioni, ai disegni di Dio. Portava l'offerta del suo sacrificio scritta su un foglio appeso al collo con le reliquie. A un certo punto gli mancò la voce: fu costretto a far leggere i suoi discorsi. Dovette persino rinunciare alla celebrazione della Santa Messa, rassegnandosi all'inazione con durissimo sacrificio.

Diceva che era un vescovo che di sano non aveva che un occhio e un solo polmone. Ma il Papa gli ordinava di restare al suo posto. Non era un vescovo *fuori corso,* come si definiva lui: bastava la sua presenza, che parlava il linguaggio del martirio, a tener viva la fede nel suo popolo. Quando la morsa del dolore gli si faceva più stretta quasi paradossalmente, sembrava che egli ricevesse nuove energie misteriose per affrontare fatiche e per concepire progetti audaci per essere poi attuati con genialità di criteri e con un fervore di lavoro che avevano del prodigioso.

Era come F. Dostoevskij che, quando era fortemente aggredito dalla malattia, scriveva pagine su pagine fra le più belle della letteratura mondiale. Il grande scrittore russo affermava che l'uomo sano è una creatura terrena accanitamente attaccata ai beni terreni; l'uomo ammalato, invece, si pone in contatto con il mondo più spirituale perché, con la rottura della sofferenza, diventa più aperta e più alta la coscienza della propria vita.

2. Eroica immolazione

Aurelio Bacciarini non volle soltanto soffrire, ma volle anche immolarsi. Il vescovo Mons. Giuseppe Torti ha osservato che il profilo di Aurelio Bacciarini si ritaglia su uno sfondo di sofferta e costante partecipazione e che l'estremo gesto del Pastore è prendersi sulle spalle le croci degli altri. Il Cristianesimo conosce il concetto di riparazione e di compensazione: soffrire per conto degli altri. È l'espiazione vicariante, espressione della Comunione dei Santi. Egli, appena nominato vescovo, davanti al suo popolo, pronunciò parole che non scompariranno più dalla storia della nostra Diocesi: «Vi dò me stesso, come Gesù Cristo nostro Signore ... io depongo la mia povera vita sulle vostre teste, come sopra a un altare e intendo consumarla per il bene e la salute di tutti. Vi amo come un padre i figli».

Quando si ammalava vi era un corale trasalimento in tutti i fedeli. Essi diventavano un popolo orante per la vita e la salute del loro Pastore. La sua sofferenza cessava di essere individuale e diventava un comune sentire fra tutti i fedeli. Nella storia della nostra Diocesi spicca luminosamente questo esempio di comunione e di corrispondenza di affetti stabilitesi fra il vescovo sofferente e i suoi fedeli. Del resto la sua predicazione e le sue lettere pastorali sono continuamente percorse da questo fremito di volontaria immolazione per gli altri. Quando, ad esempio, nel Ticino nel 1917 imperversò il flagello della siccità, egli parlando alle folle esclamava: «che Iddio abbia misericordia e non voglia punire il mio popolo. Punisca me, invece. Se necessario un sacrificio per questa grazia, tolga la mia vita». Quando nel 1924 accadde nel Ticino un grave disastro ferroviario, ripeteva la stessa offerta immolatrice: «Ah, se Dio avesse tolto e spento la mia vita per risparmiare al paese e al mio popolo questo dolore e questo pianto».

Volle accettare, come il Santo Curato d'Ars e come il personaggio Alioscia di Dostoevskij, l'espiazione della colpa degli altri perché non poteva ignorare il male da loro commesso e l'esigenza di espiazione per la loro redenzione. Con questo alto concetto Aurelio Bacciarini si poneva ai vertici della perfezione morale.

3. UNA PREDICAZIONE A MISURA D'UOMO

Egli aveva un innato senso letterario e umanistico. Già da piccolo aveva rivelato una naturale predisposizione all'eloquenza. Quando nell'osteria di Aquino, della quale era proprietario suo padre, arrivavano i clienti - si trattava di uomini semplici e laboriosi - egli sovente veniva invitato a parlare avvincendo gli astanti con i suoi discorsi. Come studente brillava per le sue qualità letterarie.

Aveva una predilezione particolare per *La Divina Commedia.* Alla fine dei secoli, diceva, gli angeli avrebbero depositato ai piedi di Dio *La Divina Commedia,* come il più bel poema composto dagli uomini per glorificare la fede. Il senso della Montagna - vista come santuario di libertà e animatrice di sentimenti generosi - e il senso bucolico della campagna sono costanti nella letteratura elvetica.

Questi sentimenti sono molto vivi anche nella predicazione e negli scritti di Aurelio Bacciarini perché era un autentico *uomo alpino* e gli erano certamente presenti la grande casa contadina di Geremia Gotthelf e i robusti e saldi montanari di Ramuz. Il senso della montagna è ispiratore nella nostra letteratura dell'impegno nell'ardua ricerca della grandezza morale, espressa felicemente da Giuseppe Motta: «grandir, mais vers le ciel». Pure questa istanza si manifesta nei discorsi e negli scritti di Aurelio Bacciarini (raccolti in 9000 pagine stampate).

Con la prosa bacciariniana ci si trova subito in un alto clima spirituale: è un modello di lingua viva, di autentica scaturigine manzoniana, che si distingue per un decoro signorile e un pudore di stile rari. È come un quadro, ha detto lo scrittore don

Francesco Alberti, non flagellato a colpi di pennello non rumoroso per lo schiamazzo dei colori in cui le figure parlano anche a coloro che non sanno che cosa sia l'arte. È una prosa che può giovare a ripristinare il vero valore della parola, ad insegnare come si deve scrivere, a dimostrare cosa sia un linguaggio vivo e fresco, a far risorgere il calore della vera eloquenza, dove le parole non divorano le idee, ma danno loro carne e sangue.

I fedeli e i non fedeli accorrevano in massa per ascoltare questo vescovo perché la parola di Aurelio Bacciarini era pronunciata, per dirla con Kierkegaard, da chi non era salito in cattedra e non aveva gesticolato per perorare la buona causa, ma si era messo nella cenere e nell'umiltà, tutto immolato nel dolore e nella carità per giungere alla totale unione con Dio.

I gesti dei santi sono per la nostra corta vista comportamenti paradossali perché non sappiamo leggerne il profondo significato. Così sembrerebbe che il santo sia una creatura bizzarra ed estranea al nostro modo di essere.

Eppure tanti, come Camus, ad esempio, ne sentono una grande malinconia. Molti, anche negli ambienti laici, ammettono che i santi esistano ed abbiano un'importante azione da svolgere. Essi sono uomini che hanno esperienze spirituali così intense da varcare i limiti dell'intelligenza e della psicologia; sono uomini le cui forze luminose generano l'ombra del divino; sono uomini che vedono ciò che noi non vediamo, capiscono ciò che noi non capiamo, amano quello che noi non riusciamo ad amare. Sono uomini che hanno le nostre stesse mani, ma che fiammeggiano come se fossero arsi da un gran fuoco.

Perciò i santi si inseriscono beneficamente nella nostra vita: ne è esempio luminoso la personalità di Aurelio Bacciarini. Egli ci ha insegnato che i santi non sono statue o fuochi pirotecnici, estranei agli uomini. Anzi, egli affermava: "farci santi è nostro dovere, perché soltanto così il nostro lavoro non sarà un orto con molte spine e pochi frutti, ma sarà il giardino della nostra santità, dove noi potremo salvare noi e gli altri".

4. Intrepido difensore della carità

Non si stancò mai questo intrepido difensore della verità di invitarci a mai abolire Dio perché sarebbe come svellere le dighe di un fiume minaccioso che travolgerebbe tutto. Troppo spesso ancora viene diffusa l'immagine di un *Cristo dal volto umano*, presentato o come superstar, permissivo, rivoluzionario, sindacalista o come promotore di una liberazione che opera esclusivamente sul versante terreno.

Aurelio Bacciarini invece propugnava l'intera personalità teandrica di Cristo. Egli andava continuamente asserendo che vi è una sorgente di conoscenza che va oltre la scienza puramente razionale: ed è la fede che agisce attraverso la carità. Allontanandosi da essa l'uomo cade nei paradisi artificiali di Baudelaire, nelle follie

medianiche di Gérard de Nerval, nelle stagioni deliranti di Rimbaud o negli assurdi di Sartre.

Aurelio Bacciarini ha anche dimostrato che non si può essere santi senza Dio. Senza combattimento quotidiano contro le passioni, senza Grazia, senza sacrificio e senza abnegazione non si può formare la propria personalità. Il criterio direttivo della nostra condotta, ci ha insegnato Aurelio Bacciarini, non può essere soltanto antropologico-sociale cioè conforme al costume dominante, ma deve obbedire a criteri etici superiori del bene e del male.

Tutto il caos pauroso e informe delle sofferenze personali e sociali, suscitato dalla fame, dalla violenza e dalla guerra ha bisogno della grande determinazione dell'amore. Non però, asseriva Aurelio Bacciarini, un amore relativo, provvisorio, pieghevole a tutti i movimenti e agli impulsi della natura e dei suoi istinti, ma un amore assoluto che dia orientamente e fine alla vita: cioè l'Amore Dio Carità.

5. Il soprannaturale, la contemplazione e la preghiera

Gli uomini sono sconvolti dall'angoscia perché hanno perduto il senso autentico della vita. Abbiamo perfezione di mezzi ma confusione di mete, diceva Einstein. Si ammette la natura, ma si escludono gli interventi soprannaturali perché sarebbero contrari alla logica e alla scienza.

Però Max Plank diceva che trascendente e immanente sono due realtà che si integrano. Aurelio Bacciarini ci ha insegnato che senza questa concezione totale della vita, non si può penetrare nella profondità dell'anima, ma si può operare soltanto con il pensiero logico, ma anche e soprattutto con il pensiero religioso. Ed è il pensiero soprannaturale che ci spiega la grandezza della Comunione dei Santi, che non può essere se non vera e reale perché la bellezza universale e la verità sono intimamente legate fra di loro. E la Comunione dei Santi è stato il grande traguardo a cui aspirava Aurelio Bacciarini.

Oggi si è anche perduto il senso della contemplazione considerata un'inutile perdita di tempo. Siamo schiavi di una tecnologia diventata una sorta di mostro freddo che divora le anime perché la vita è valutata secondo la sua esclusiva funzione materiale. Aurelio Bacciarini, invece, ci ha voluto dimostrare quanto possa essere splendidamente feconda l'unione totale della contemplazione con l'azione. L'uomo spirituale sofferente, infatti, può essere il vero *homo faber* e il vero *homo sapiens* e un dinamico ed efficace realizzatore di opere sociali a beneficio delle creature più deboli e più derelitte.

Aurelio Bacciarini ci ha anche voluto dimostrare la virtù della preghiera, oggi così tanto in crisi, confermando l'augusto pensiero di Paolo VI: «la scienza da sola non sa dare la felicità e l'uomo non può essere autosufficiente. Per placare la sua inestinguibile sete di vita ha bisogno della grazia divina, di un'implorazione che ci veda tutti

uniti, grandi e piccoli, raccolti in preghiera per volare verso il nostro Principio creatore».

Aurelio Bacciarini asseriva che all'uomo occorre una grande forza che lo animi dal di dentro: una forza che non può dare la scienza, ma soltanto il legame, cioè la *religio* che vincola l'uomo al soprannaturale. Egli andava continuamente affermando un principio fondamentale e di palpitante attualità: non sono i tempi che forgiano gli uomini, ma sono gli uomini che fanno i tempi. L'uomo resta il centro della storia e spetta a lui fare responsabilmente le scelte esistenziali e a optare fra epoche selvagge ed epoche felici.

Per usare una suggestiva immagine di Victor Hugo, Aurelio Bacciarini appare come un profeta dei tempi migliori che sta al di sopra di noi, e dal suo sepolcro continua ad indicarci i sentieri luminosi per andare verso splendide stagioni di pace e di giustizia, dove Dio viene quotidianamente generato e gli uomini si fanno liberi diventando prigio amore fraterno.

L'età "cerniera" nell'evoluzione religiosa degli studenti liceali

Claudio Laim
Facoltà di Teologia, Lugano

1. Introduzione

Nell'ottobre 1985 presentavo a Roma, presso la Pontificia Università del Laterano, una tesi di dottorato riguardante la *Religiosità dei giovani ticinesi*: da allora è rimasta l'unica ricerca scientifica sull'argomento, nonostante il mio costante incoraggiamento verso i giovani studenti in teologia affinché riprendessero ed eventualmente ampliassero l'interessante ricognizione sul campo, in un'ottica di progettazione realistica della sempre più difficile ed esigente pastorale giovanile.

Riprendo allora io stesso il cammino della ricognizione, approfittando del sentito omaggio che la Facoltà di Lugano vuole esprimere al suo Gran Cancelliere che, nell'esercizio generoso del suo servizio episcopale ha sempre privilegiato il contatto diretto e la preoccupazione educativa verso il variegato mondo giovanile sparso sul territorio del nostro Cantone.

Preciso subito i *limiti* della mia osservazione: non si tratta, questa volta, di abbracciare nella sua totalità l'intera generazione dai 16 ai 19 anni in piena crescita

evolutiva, per seguire e riconoscere i "segni" dell'eventuale maturazione della consapevolezza e delle scelte personali di fede, oppure gli altrettanto chiari segnali di un disimpegno o di un progressivo disinteresse verso l'area del religioso e del sacro.

Vivendo, per ragioni professionali, a stretto contatto con il popolo assai numeroso degli studenti liceali (nella sola sede di Mendrisio quasi 600) mi limiterò, in questo caso, a cercare di registrare una certa dinamica di "passaggio" e di cambiamento di atteggiamento in quella che definirò **l'età cerniera** fra i 16 e 17 anni. Una cerniera, lo sappiano, è fatta **o** per aprire **o** per chiudere: già 10 anni fa avevo potuto constatare - addirittura nel modello complessivo di **tutti** i giovani ticinesi (dunque non solo studenti liceali ma anche apprendisti od iscritti ad altre scuole professionali a tempo pieno) - che effettivamente questo passaggio era significativo e determinante in ordine a scelte più nette ed orientate verso una certa adesione oppure verso una certa repulsione nei confronti dell'esperienza religiosa e dei valori ad essa strettamente collegati.

La raccolta dei dati è avvenuta durante il mese di maggio di quest'anno, contattando liberamente e "casualmente" un certo numero di studenti, distinguendo soprattutto il gruppo di coloro che risultavano iscritti all'ora settimanale di IR religiosa da quello dei non-iscritti.

Il questionario - volutamente anonimo - è stato distribuito a scuola, riempito a casa e riconsegnato da tutti una settimana dopo.

2. Inchiesta anonima sulla vita religiosa - Liceo cantonale (Mendrisio)

Campionatura

Totale degli studenti iscritti in 1a liceo	(16 anni)	154
Totale degli studenti iscritti in 2a liceo	(17 anni)	125
Totale		**279**

Percentuale degli studenti contattati per l'inchiesta:

16 anni	67 soggetti = 44% del totale
17 anni	59 soggetti = 47% del totale

---

16 anni iscritti a IR	37 soggetti = 24% del totale
16 anni non iscritti	30 soggetti = 19% del totale

17 anni iscritti a IR 32 soggetti = 26% del totale
17 anni non iscritti 27 soggetti = 22% del totale

3. OSSERVAZIONE SULLE DOMANDE POSTE

Gli **obiettivi** di questa circoscritta ricerca sono essenzialmente due:

- da una parte verificare quale adesione di fondo si coagula attorno a delle credenze religiose "basilari" (e rispettivamente quali fra queste sono più soggette all'erosione del dubbio o della rimessa in discussione critica nel momento evolutivo considerato);

- dall'altra registrare puntualmente quale "pratica" cristiana è vissuta in misura significativa tale da poter ancora giustificare un reale senso di appartenenza al popolo dei credenti, alla comunità di fede professante e celebrante.

Sul problema della credenza nell'esistenza di Dio l'**ipotesi di lavoro**, in linea con tutti i risultati delle più note inchieste a livello europeo e mondiale, dava per scontato che l'affermazione positiva fosse largamente condivisa, che l'area del dubbio fosse limitata ad una minoranza inquieta o disimpegnata, che la negazione fosse assai rara.

Sul problema della credenza in una **continuità della vita** dopo la morte si ipotizzava, invece, una fascia molto più larga di perplessi o indecisi, per una serie di motivi quali: l'incapacità esistenziale, a questa età, di sapere ben ponderare la questione del "fine ultimo"; la varietà contradditoria di messaggi religiosi che non sanno dare sufficienti garanzie e sicurezze sul destino ultraterreno dell'uomo; non da ultimo l'abbandono sistematico, nella predicazione ufficiale della Chiesa, del trattato sui Novissimi, un tempo cavallo di battaglia dei predicatori più popolari.

Sulla domanda decisiva attorno alla credenza sulla **divinità di Gesù Cristo** l'attesa più probabile era quella di un convinto "plebiscito" su Colui che riscuote ancora il maggiore fascino, anche in un'epoca di divismo scatenato, fra moltissimi giovani.

Come domanda di verifica, però, è stata posta quella riguardante il **significato salvifico** della missione umana di Gesù: rispetto alla possibile "concorrenza" di altri e suadenti messaggi spirituali che inondano letteralmente l'etere ai nostri giorni, è davvero importante verificare se i giovani riconoscono ancora che il cristianesimo è - essenzialmente - dottrina e forza di salvezza.

La domanda dalla quale ci si aspettava le maggiori reazioni critiche era quella concernente la **Chiesa**, dato che da non pochi decenni ci si è ormai abituati allo stereotipo: Cristo sì, Chiesa no (anche se bisogna ammettere che l'interpretazione di questo detto può essere nel frattempo molto cambiata nel volgere di qualche generazione: oggi potrebbe significare soprattutto che molti giovani hanno avuto scarso ed insufficiente contatto con l'istituzione ecclesiale e con i suoi sforzi di "iniziazione" cristiana a loro diretto vantaggio).

Classica, ancora, la domanda sulla partecipazione alla **Messa domenicale**, pur nella convinzione che le risposte non vengono ormai più date in riferimento ad un precetto della Chiesa (che molti giovani non sanno neppure che esista) ma probabilmente in relazione alla frequenza di contatti con un "luogo" della fede che può ancora alimentare un senso di ricerca o di verifica spirituale.

Più impegnativa, di certo, la domanda sulla frequenza alla **comunione**, perché chiama in causa una scelta molto personale e - probabilmente - molto legata al giudizio di coscienza.

E, da ultimo, la domanda sulla **preghiera personale**, che già 10 anni fa avevo considerato come l'indice di religiosità *più significativo* perché nell'età considerata è scarsamente dipendente da "pressioni" o condizionamenti esterni, ma soprattutto segnale vero di riferimento ad una dimensione di riflessione, di ricerca di equilibrio interiore e di volontà di progettualità sul piano dell'esperienza di gratuita creatività e di libera idealità. Ancora una volta, rivolto ai giovani, mi sentirei di ripetere loro, con profonda convinzione: **"Dimmi se preghi ... e ti dirò se credi!"**

4. LE CREDENZE RELIGIOSE

Esistenza di Dio

- credo fermamente	57	45%
- ogni tanto ho dei dubbi	53	42%
- crederci o no è la stessa cosa	4	3%
- non ci credo	12	10%
Totale	**126**	**100%**

Una vita oltre la vita

- sarebbe bello se ci fosse	50	40%
- sono sicuro che c'è	57	45%
- ho paura che sia una bella favola	13	10%
- veniamo dal nulla e finiremo nel nulla	6	5%
Totale	**126**	**100%**

Gesù Cristo figlio di Dio

- credo alla verità dei Vangeli	93	74%
- credo sia un'esagerazione	18	14%
- non è possibile, non ci credo	15	12%
Totale	**126**	**100%**

Gesù Cristo salvatore degli uomini

- credo che il suo sacrificio sulla croce ha salvato l'intera umanità	56	44%
- credo che il suo sacrificio è solo un bell'esempio di altruismo e di invito alla generosità	52	41%
- credo che il suo sacrificio non sia servito a molto	18	14%
Totale	**126**	**100%**

La Chiesa fondata da Gesù

- serve per conoscere i suoi insegnamenti e per imparare a vivere secondo la Sua legge	72	57%
- è un'organizz. troppo burocratica e formalista, che ha "tradito" la volontà del suo fondatore	40	32%
- è un'organizzazione inutile	14	11%
Totale	**126**	**100%**

5. COMMENTO AI RISULTATI SULLE CREDENZE RELIGIOSE

- L'**esistenza certa di Dio**, contrariamente a quello che ci si poteva aspettare, non raccoglie un'adesione da "maggioranza assoluta" ed è insidiata da vicino dall'area del dubbio, almeno sporadico. La **negazione** secca, per contro, interessa un giovane su

dieci. Una differenza significativa si riscontra, sia a 16 anni come a 17, fra coloro che frequentano l'IR scolastica (57%, rispettivamente 53% di adesione convinta) e quelli che si sono dispensati (solo il 33% di adesione positiva, sia a 16 che a 17 anni, dove la frequenza dei dubbi oscilla tra il 40 e il 44%; sensibilmente più alta anche la dichiarazione di ateismo, 20% a 16, 15% a 17 anni). Raccoglie al contrario percentuali molto basse e trascurabili (dallo 0 al 7%) l'atteggiamento più qualunquista e defilato.

Come prima interpretazione complessiva si potrebbe affermare che proprio *il mancato consolidamento* di una credenza così basilare come quella riferentesi all'esistenza certa di Dio sta ad indicare tutta la **fluidità dell'età-cerniera** considerata: i grandi giochi sono ancora aperti, lo spazio per l'influsso educativo è ancora ampio, a condizione che venga conservata ancora la volontà positiva di tentare di crescere e maturare anche nella dimensione della ricerca religiosa. In questo senso l'ora di religione a scuola si delinea nettamente come una "chance" in più, per continuare ad esprimere una sensibilità che conserva ancora tutto il sapore giovanile dell'avventura e della disponibilità alle sorprese.

- **Una vita oltre la vita** mobilita una maggioranza ancora relativa, accompagnata da una folta schiera di studenti che rimangono almeno "speranzosi" o proiettati verso il desiderio di sopravvivenza; di nuovo si delinea un orizzonte più marcatamente positivo per chi ha deciso di frequentare l'IR (43% a 16 anni e 56% a 17), mentre la posizione del nihilismo serpeggia proprio tra le fila dei dispensati (13% a 16, 7% a 17 anni).

L'ipotesi favolistica della credenza in una sopravvivenza ultra-terrena non ha numerosi sostenitori, di modo che si ricava l'impressione complessiva che resti a disposizione un terreno ancora ampio su cui poter continuare ad annunciare le ragioni della beata speranza cristiana.

- **La divinità di Gesù Cristo** è massicciamente affermata, prendendo come solido punto d'appoggio il testo dei Vangeli; l'ipotesi dell'esagerazione è sostenuta nella proporzione di 1 a 5 dai giovani che non usufruiscono più di una formazione religiosa scolastica, mentre gli scettici - in questa categoria - raggiungono pure il 20%.

Si ha la chiara sensazione che il risultato positivo dipenda principalmente da un solido rapporto di fiducia che si è creato tra il giovane, in fase di ricerca, e il testo sacro incontrato, conosciuto, studiato e vagliato criticamente. Che siano i primi segnali di quella "primavera" biblica sbocciata nella Chiesa grazie al clima del Concilio e che sta innervando di genuina sostanza evangelica anche i tanti progetti di pastorale giovanile?

- L'**opera di salvezza** realizzata da Gesù a vantaggio dell'intera umanità divide quasi alla pari i sedicenni e i diciassettenni: per gli uni (nella percentuale del 44%) il mistero della croce è creduto davvero come fonte di Grazia e di Redenzione, per gli altri (nella percentuale del 42%) e rappresenta soltanto un modello eroico di ideale apertura e donazione al prossimo; solo un giovane su sette rimane scettico e disincantato di fronte al simbolo riassuntivo della fede cristiana. Il risultato è promettente, poiché le due interpretazioni possono completarsi a vicenda: la capacità di sacrificarsi

va di pari passo con la necessità di rendere credibile la forza d'amore, che sa ancora incantare e far sognare l'animo giovanile, ben al di là della paura di non essere compresi e di vanificare la genuina vocazione alla generosità e al dono di sé.

- Il risultato più sorprendente riguarda l'alta percentuale di apprezzamento dei giovani nei confronti della **Chiesa**: quasi sei su dieci la riconoscono come **luogo idoneo** alla conoscenza del messagio di Cristo e alla sperimentazione della Sua legge di vita. Il giudizio di "inutilità" è sostenuto, con una certa convinzione, dagli studenti che non frequentano più l'IR (il 27% a sedici, il 15% a diciassette anni), mentre il rimprovero di essere una organizzazione troppo burocratica e formalista è espresso da un giovane su tre (e per una volta sono d'accordo nella stessa proporzione le due categorie di giovani considerati).

6. LA PRATICE RELIGIOSA

La messa domenicale

- non ci vado mai	21	17%
- ogni tanto ci vado	30	24%
- ci vado a Natale e a Pasqua	21	17%
- ci vado regolarmente	54	43%
Totale	**126**	**100%**

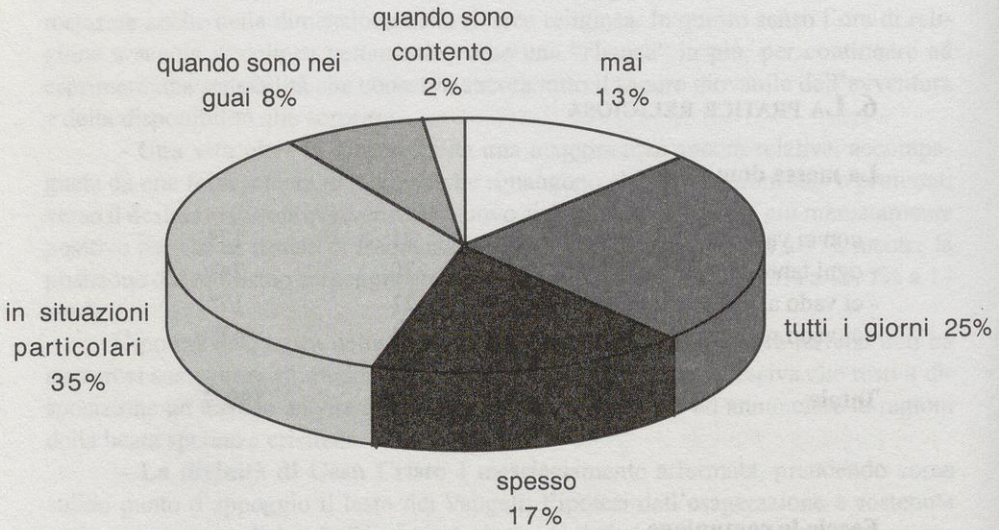
Faccio la comunione

- quando mi sono confessato/a	35	28%
- ogni volta che vado a Messa	55	44%
- in occasioni "speciali" (matrimoni,..)	10	8%
- molto raramente, per non dire mai	26	21%
Totale	**126**	**100%**

La preghiera

- non prego mai	16	13%
- prego tutti i giorni	31	25%
- prego spesso	22	17%

- prego in situazioni particolari	44	35%
- prego quando sono nei guai	10	8%
- prego quano sono contento/a	3	2%
Totale	**126**	**100%**



7. Commento ai risultati

La frequenza regolare alla **messa domenicale** è sempre stato ritenuto un indice assai significativo, da una parte per il "senso di appartenenza" - anche dei giovani - alla comunità dei credenti; dall'altra come un segnale di ancora possibile disponibilità alla formazione nella fede, perché mentre si celebra si annuncia anche e vengono scandagliate sempre le fondamenta basilari del messaggio religioso.

Può stupire, a questo punto, la percentuale relativamente alta di liceali che affermano di partecipare regolarmente all'eucarestia domenicale: complessivamente il **43%** nel biennio considerato. Questo dato, tuttavia, non risulta eccessivamente lontano dai risultati dell'inchiesta di dieci anni fa, dove - nella categoria complessiva degli studenti di tutto il Cantone, nell'arco fra i sedici e i diciannove anni - si annunciava una frequenza regolare del 35% (contro appena il 17,5% dei loro coetanei apprendisti, già

inseriti nel mondo del lavoro): già allora si era notato come gli studenti, forse per delle ragioni di maggiore regolarità e stabilità di vita e per gli stimoli culturali che ricevono, tendono a rinviare eventualmente a più tardi la crisi di disaffezione verso i luoghi celebrativi dalla fede.

È ben vero che si registra una sensibile differenza fra chi è supportato dal corso di IR scolastica e chi no: a sedici anni il 57% del primo gruppo, contro appena il 23% del secondo; a diciassette anni il 56% contro il 30%.

La logica di questo comportamento potrebbe anche essere rovesciata: chi ha pattuito con i genitori la libertà di esenzione dal corso scolastico, a più forte ragione potrebbe decidere autonomamente **anche** di non più frequentare la comunità e i riti religiosi.

Forse proprio attraverso questi dati si delinea un certo principio di "coerenza" che riguarda l'età cerniera considerata: il giovane si rende conto che esiste un nesso non puramente formale tra l'approfondimento culturale del dato di fede e l'esperienza celebrativa comunitaria della fese stessa, e si regola di conseguenza, nel segno di un comportamento che risulta in definitiva strutturato con inscindibile unità.

Comunicarsi al pane della Vita è, per sua natura, un comportamento che esige ancora maggiore convinzione interiore e libera decisione, nel rispetto rigoroso anche del giudizio della propria coscienza.

Se da una parte vi è una maggioranza relativa che si sente di assumere questo gesto ogni volta che partecipa alla Messa (il 44%, con oscillazione tra il 48% a sedici anni e il 39% a diciassette), dall'altra è relativamente alta anche la percentuale di coloro che avvertono l'esigenza di purificare la coscienza prima di compiere questo così coinvolgente atto di fede (il 28%, con un salto percentuale assai marcato fra i sedici e diciassette anni: dal 18 al 39%!).

Qui mi pare di cogliere qualcosa di decisamente importante, che potrei riassumere nei seguenti due elementi:

- maturazione del giudizio di coscienza, in proporzione alle sfide di vita e agli ostacoli di percorso che un giovane incontra necessariamente nella sua età evolutiva;
- forte bisogno di verifica interiore dei gesti "esterni" che è chiamato a portare di fronte a tutta la comunità di credenti, non nel senso di sentirsi condizionato dal giudizio degli altri, ma nel senso di volere testimoniare a tutti un proprio coerente atteggiamento religioso impegnativo.

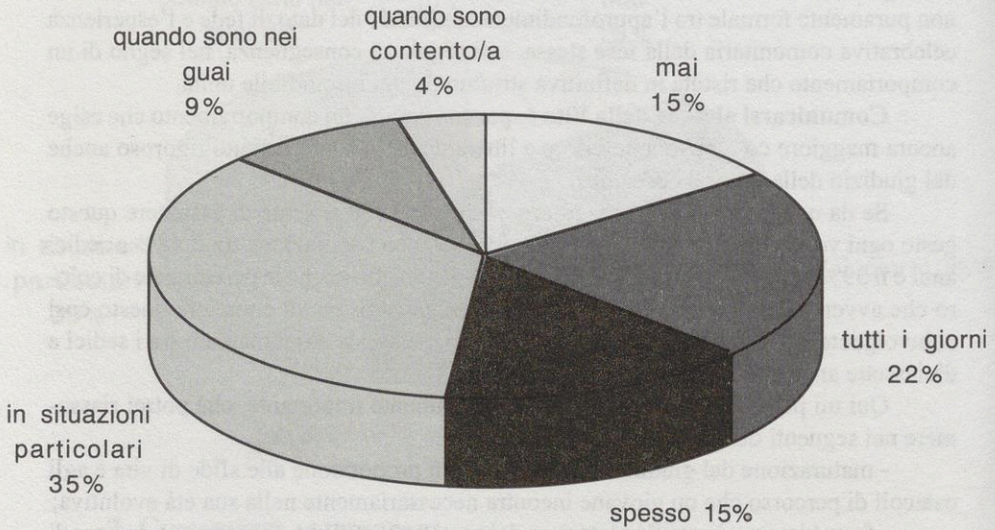
Per il primo aspetto vale la pena di sottolineare tutto il valore di questa maturazione di giudizio, che non ha nulla a che spartire con il sentimento della paura o dello scrupolo religioso: è indice, piuttosto, di delicatezza d'animo, di rinuncia al gesto "abitudinario" (che forse era stato frequente nell'età precedente), a vantaggio di una vera **qualità** del segno della fede, che non può più essere compiuto come una vera formalità.

Per il secondo aspetto non si può non rimarcare come il giovane stia entrando, effettivamente, in una fase di "testimonianza attiva" di fronte a tutto il gruppo religioso di riferimento: questo non può che rafforzare la ricerca di motivazioni più profonde

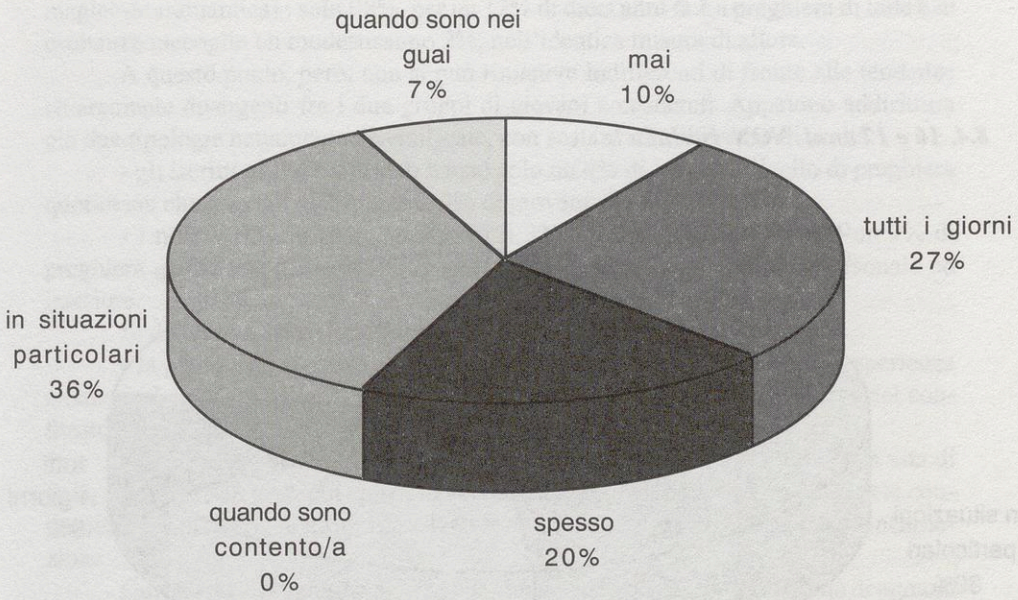
e più personali nel confronti della fede professata e celebrata; il gesto eucaristico assume il valore di dichiarazione di disponibilità verso passi ancora più impegnativi nella dinamica del servizio e della condivisione fraterna.

8. LA PREGHIERA

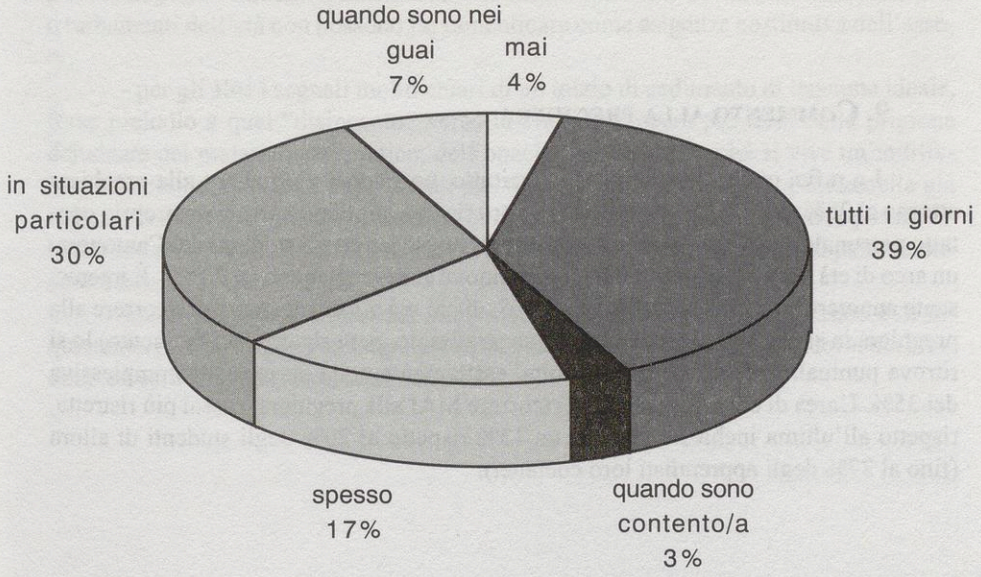
8.1. 16 anni d'età



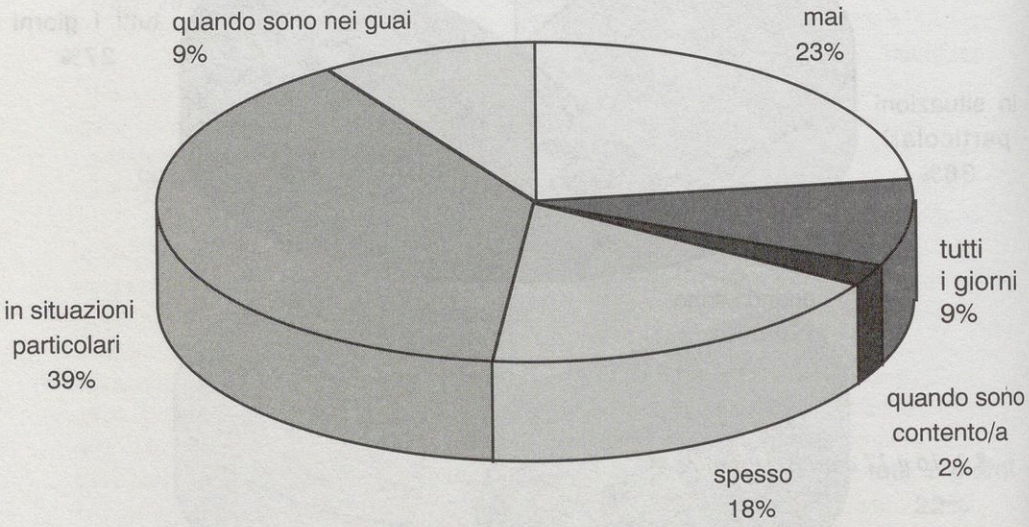
8.2. 17 anni d'età



8.3. 16 e 17 anni iscritti a ir



8.4. 16 e 17 anni NON iscritti a ir



9. COMMENTO ALLA PREGHIERA

I g rafici ottenuti evidenziano, anzitutto, un ricorso giornaliero alla preghiera attorno al 25%: il giovane studente su quattro ricerca quotidianamente un proprio contatto personale con Dio (il dato di dieci ani fa, esteso a tutti gli studenti del Cantone su un arco di età più ampio - dai sedici ai diciannove anni - registrava un 24%!). È interessante annotare come il "monolitico blocco" di chi già allora mostrava di ricorrere alla preghiera in situazioni particolari (dunque su stimolo, per esigenze del momento) lo si ritrova puntualmente anche questa volta, esattamente nella percentuale complessiva del 35%. L'area di chi afferma di non ricorrere MAI alla preghiera è assai più ristretta, rispetto all'ultima inchiesta: appena un 13% rispetto al 20% degli studenti di allora (fino al 27% degli apprendisti loro coetanei).

Pure significativa la restrizione dell'area di chi dice di pregare "quando si trova nei guai"(= per ragioni molto opportunistiche ed interessate, quasi per una concezione magico-scaramantica) : solo l'8%, per un 12% di dieci anni fa.La preghiera di lode e di esultanza raccoglie un modestissimo 2%, nell'identica misura di allora.

A questo punto, però, non si può rimanere indifferenti di fronte alle tendenze chiaramente divergenti fra i due gruppi di giovani considerati. Appaiono addirittura già due tipologie nettamente diversificate, con sostanziali differenze di scelta:

- gli iscritti all'IR scolastico hanno solo un 4% di MAI, un livello di preghiera quotidiana che sfiora il 40% più un 17% di giovani che pregano spesso;
- i non iscritti all'IR raggiungono il 23% di MAI, registrano solo un 9% di preghiera quotidiana più un 19% di ricorso frequente a questa attività personale ed interiore.

Si delineano, inconfondibilmente, due strade non certo convergenti:

- la prima che si snoda su un percorso di "fedeltà" ad uno stile di esperienza cristiana che sa fare della riflessione, del colloquio interiore, eventualmente del confronto con la Parola, un punto forte ed irrinunciabile;
- la seconda che tende a lasciare inaridire le sorgenti più profonde della vita di fede, che riduce ad un ruolo episodico - non alimentato da una corrente di fedele continuità - il confronto più intimo e personale con il Dio della rivelazione e dell'incarnazione.

Qui davvero, su questo versante che chiama in causa la libera creatività di ognuno e le intuizioni più ricche e più spontanee della mente e del cuore, si evidenzia molto bene il duplice **effetto-cerniera**:

- per gli uni il momento di vita che è stato come fermato dal veloce "flash" di questa inchiesta, mostra una presenza certa di voglia di ricerca, di interesse ancora robustamente radicato nella direzione dell'esplorazione del mistero della trascendenza e del dialogo con l'infinito, in una tensione ancora spirituale che le eventuali difficoltà o turbamenti dell'età non possono far dimenticare come esigenza costitutiva dell'essere;
- per gli altri i segnali molto chiari di un inizio di cedimento di tensione ideale, forse preludio a quel "disincanto" verso la vita che sfocerà più tardi nella prigione deludente del materialismo pratico, dell'opacità del vivere perché si vive un'indifferenza sterile nei confronti degli aneliti più vibranti dell'animo umano, forse nella già radicata convinzione che "i cieli si sono chiusi" e l'orizzonte dell'esistenza è puramente terreno e vincolato all'effimero tempo della nostra veloce comparsa sul palcoscenico del mondo e della storia.

Indubitamente le due strade individuate hanno un che di drammatico e di inquietante, poiché le direzioni segnate non sono certo interscambiabili fra loro, ma alludono ad esiti religiosi sostanzialmente diversi.

10. Note finali di Pastorale giovanile

Lo spazio imposto da questo contributo non mi permette di sviluppare più ampiamente e debitamente la portata dei dati raccolti presso la sede liceale di Mendrisio: a me interessava, soprattutto, cogliere come in un rapido "flash" quello che succede in una fase breve ma intensa di passaggio in età evolutiva, in riferimento alla maturazione (o meno) di una condivisione di interessi religiosi, che si prolungano anche in una partecipazione attiva e consapevole alla vita delle comunità cristiane.

Questo piccolo "ballon d'essai" potrebbe costituire il primo avvio verso una ricerca assai più ampia, meglio articolata e decisamente più approfondita verso un tema che mi sembra assolutamente centrale, come posto al cuore stesso degli interrogativi sulla condizione giovanile oggi:

- **qual è il senso di appartenenza dei giovani**, nei confronti della famiglia, della comunità civile, dei gruppi di animazione del tempo libero, degli interessi "alternativi", delle comunità o gruppi religiosi?

In attesa di questi eventuali, probabili sviluppi di ricerca e di analisi, voglio spendere qualche parola su propositi e progetti di pastorale giovanile minimamente collegati alla particolare situazione evolutiva degli studenti liceali nel Cantone Ticino.

Anzitutto mi rendo perfettamente conto che il mondo della scuola **non compendia e non esaurisce** tutto il complesso degli slanci vitali e di cammini di ricerca che normalmente contraddistinguono l'età-cerniera considerata: ci saranno sempre degli studenti, per fortuna, che al di là ed oltre la scuola sapranno condurre un loro proprio percorso d'indagine e di apertura verso tematiche che mettono in gioco il **valore di senso** del loro vivere e del loro operare, condividendo magari con altri un'esperienza di ancora forte militanza ecclesiale e di gioiosa donazione al prossimo.

Fra le **scuole di vita** che formano di più i giovani ritengo vi siano - indubitabilmente - quelle che hanno il coraggio di chiedere loro la gratuità del volontariato, lo spirito di sacrificio, di perseveranza nell'ascolto e nalla presenza accanto ai più poveri, ai più infelici, ai più soli, ai più trascurati, ai più indifesi.

Ma anche la scuola pubblica - soprattutto quella non più dell'obbligo - può essere riscoperta come un luogo di **comunione d'interessi**, di **riflessione sui valori**, di **sinergie culturali** che aprono verso le dimensioni più alte e più esigenti del cuore e della mente umana.

Con quali "attrezzi" e con quali strategie bisognerà operare?

- Un primo strumento ancora valido a disposizione (e i continui confronti fra le due categorie di studenti l'hanno chiaramente dimostrato) è il corso di **IR scolastica**, che deve essere coraggiosamente "rilanciato" fra la popolazione studentesca. In Ticino - è vero - siamo arrivati a dei livelli bassissimi di iscrizione a detti corsi (nell'anno scolastico che si è appena concluso la media cantonale di iscritti è stata appena del 14%, mentre fino ancora a due anni fa si era attestati sul 20%. Nei confronti con i dati europei scaturiti al recente Forum di Lisbona per docenti di IR, il Ticino è all'ultimissimo posto, largamente battuto anche dagli ex-paesi del blocco comunista, dove ora

nelle scuole pubbliche dello Stato vi è un interesse vivo e crescente, da parte della gioventù, verso le problematiche spirituali e d'indole morale).

Qui da noi è ora tempo che un po' tutti (dagli studenti stessi ai loro genitori, dagli altri docenti di discipline culturali all'autorità politica che presiede agli indirizzi culturali e formativi della scuola, ai responsabili delle Chiese) si dichiarino disponibili a recuperare una proposta di vero arricchimento educativo, nella progettualità di un vero "umanesimo aperto", che non vuole mutilare la visione del mondo che viene offerta ai giovani di importanti spazi spirituali ed etici, senza i quali sarebbe impossibile da parte delle nuove generazioni l'assunzione dell'immenso patrimonio letterario, storico-filosofico, poetico ed artistico che ha segnato in modo indelebile lo sviluppo della nostra civiltà occidentale.

Come sarebbe possibile, ad esempio, indicare ai giovani *la via dell'Europa,* **senza** tenere largamente conto delle sue inconfondibili radici cristiane?

- Un secondo strumento, che potrà essere usato sul territorio ampio delle zone pastorali di Vicariato (coincidenti con il nostro comprensorio scolastico) potrà essere uno speciale **circolo della parola**, dove molti giovani in questa età fortemente "entusiasti" di Gesù Cristo e della proposta ideale del Suo Vangelo, potranno consolidare la dimensione scritturistica della loro fede, non in un arido tentativo di diventare degli "eruditi" della Bibbia, bensì nella feconda e certamente coinvolgente proposta di sapere imparare a legare alla propria vita e ai propri interessi fondamentali le risorse inesauribili del testo sacro.

- Un terzo strumento assai efficace (che terrà conto dell'estrema mobilità e "nomadismo" dei giovani d'oggi) potrebbe essere la progressiva scoperta di **luoghi dell'Infinito**: attraverso viaggi e pellegrinaggi non semplicemente devozionali ma capaci di rivelare dei cammini di forte, genuina, profonda spiritualità cristiana, saper proporre ai giovani della nuova generazione audaci e sorprendenti "avventure dello Spirito", sui sentieri liberi e fecondi di luoghi che hanno già conosciuto l'incandescenza e il contagio irresistibile della Grazia.

- Un quarto strumento, per venire incontro alla fame e alla sete di vita interiore e contemplativa che è percepita da molti giovani con struggente desiderio e nostalgia (perché l'atmosfera del mondo in cui vivono è tutto **fuorché** luogo di riflessione, di silenzio e di ricerca di pace interiore) sarebbe quello di pensare ad organizzare per loro degli **spazi aperti**, in piena natura, a diretto contatto con le voci e i silenzi dell'Universo, per ricostruire il vero **eco**-sistema di cui l'uomo d'oggi ha veramente bisogno.

Si abbia il coraggio di dare la precedenza a questi progetti di francescana semplicità e povertà, rinunciando magari a costruire - per un po' di tempo - i soliti "recinti sacri" di cemento e di mattoni, che arrischiano di fare dimenticare che la vera "ecclesia" è - prima di tutto - l'adunata di popolo che risponde alla convocazione della Parola, dove lo Spirito liberamente chiama ed invita.

Questa via potrebbe anche essere la più utile per aiutare a riscattare, anche nell'immaginario collettivo di molti giovani che cominciano - influenzati certo dal disimpegno di troppi adulti - a perdere fiducia nell'istituzione e nell'organizzazione

religiosa, il vero senso della parola **CHIESA**, nella linea di pensiero convincente e giovanilmente espressa dall'assistente alsaziano di giovani liceali, Charles Singer: «Riconosco che la Chiesa è la convocazione degli uomini e delle donne per i quali Gesù Cristo è a misura di tutte le cose. Affermo che la Chiesa sognata da Gesù Cristo deve senza posa purificarsi da ogni volontà di potenza.

«Se la Chiesa è lontana dalla vita, dalla sofferenza e dall'amore, è morta. Io credo alla Chiesa che cerca di essere santa, umile, spoglia, che resta aperta al fiume rischioso della vita e custodisce vivente la fede degli Apostoli e dei santi. Io credo alla Chiesa ove si canta la musica di Dio, ove in permanenza si organizza la festa danzante della presenza di Dio, ove i cristiani celebrano Dio come la Festa senza fine!».[1]

---

[1] Cfr. *Pregare,* Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1982.

Accorgersi degli affamati di parola vera e di luce che illumina

Roby Noris
Direttore Caritas Ticino, Lugano

Si può parlare di Mons. Giuseppe Torti in modi diversi, voglio provare a farlo a partire dall'osservatorio di Caritas Ticino, l'organizzazione della nostra diocesi che lui diresse dall'87 al '91 e di cui oggi è presidente onorario oltre ad esserne il responsabile ultimo in quanto Vescovo.

Caritas Ticino deve molto al suo ex direttore, diventato Vescovo di Lugano nel '95. La svolta dell'informazione, la più significativa di questa organizzazione negli ultimi anni infatti, è stata possibile proprio grazie al sostegno e all'accompagnamento del nostro Vescovo Giuseppe. Non si è trattato di una decisione presa un giorno ma di un processo complicato che ha portato a una graduale trasformazione dell'impegno e dei mezzi di informazione. Tutt'altro che scontato il fatto che i criteri del marketing del sociale potessero valere anche per un organismo socio-caritativo diocesano, Caritas Ticino ha incontrato non poche difficoltà ad affermare concretamente la necessità di promuovere una sua immagine, come se si trattasse di un prodotto da vendere, convincendo il pubblico che sta facendo una scelta qualitativa vincente: non per velleità avanguardistiche ma perché il lavoro sociale deve sempre più *conquistarsi* la sua credibilità che non può più essere data per scontata.

Ma oltre a questa preoccupazione di sostegno - economico e non - essenziale per la sopravvivenza stessa di Caritas Ticino, vi è la preoccupazione di fare una pastorale della carità con strumenti di comunicazione adeguati alle esigenze della nostra era mediatica. Se all'inizio della trasformazione di Caritas Ticino è giusto ricordare la figura straordinaria del Vescovo Eugenio che diede il La iniziale - Mons. Torti era allora direttore di Caritas Ticino - il proseguimento e le tappe successive, combattute e sofferte sono del Vescovo Giuseppe: inevitabile scontrarsi col muro dell'incomprensione di chi vorrebbe una Caritas diocesana che sta nel suo brodino a raccogliere soldi e abiti per un tipo di poveri che non esiste più e che si poteva sistemare una volta con qualche centinaia di franchi e un sacco di vestiti per i bambini. Ma i nostri poveri sono migliaia di esclusi dal mondo del lavoro che, anche se hanno di che vivere grazie alle indennità o all'assistenza, sono emarginati da una società che non sa più che farsene; i nostri poveri sono i disperati che non trovano più un senso nella loro vita.

Il nostro vescovo, che aveva scelto S. Martino come figura protettrice del suo episcopato, ha sempre avuto un'attenzione particolare per i nostri poveri e se da una parte ci ha sempre incoraggiato ad essere efficaci nelle risposte immediate e puntuali all'emergenza che pur esiste, ha sempre avuto chiarissima e determinata la visione di un intervento di carità che guardi lontano e tenti di incidere sulle cause del disagio, costruendo le basi per un mondo nuovo.

Voglio citare ancora una volta le sue veementi parole registrate nel piazzale del Borghetto, che abbiamo avuto il piacere di mandare in onda nella nostra emissione televisiva settimanale Caritas Insieme a febbraio del 1998 e pubblicato sul numero 2 dell'omonima rivista di quest'anno, a proposito dell'obiezione ricorrente all'investimento di mezzi e di energie per l'informazione invece di *usare i soldi per i poveri;* sorridente e deciso fissando dritto il suo pubblico attraverso la nostra telecamera aveva affermato: «È ora di parlare un po' fuori dai denti e dire che la carità non è fatta solo di pane e companatico ma è fatta anche di verità e di idee. E il nostro mondo è povero di verità e talvolta anche di idee. Penso che se ci fosse S. Paolo chissà quali investimenti farebbe per questa carità concretissima. È ora di accorgersi degli affamati e assetati di parola vera e di luce che illumina. E tutti ne hanno bisogno fin sopra i capelli...

«Non facciamo come quelli del tempo di Gesù che si lamentavano per lo spreco di un profumo, qui siamo di fronte a qualcosa che è più di un profumo, perché la verità non ha calcoli né conti di cassa. Vale in se stessa perchè è verità».

Sono grato a Mons. Torti per questa sua chiarezza e per tutte le volte che, non saprò mai quante, ha difeso Caritas Insieme - TV e rivista -.

Difesa della nostra testata dalle obiezioni di quei cattolici, laici e sacerdoti, che criticano la carta patinata, il ventaglio a 360 gradi delle tematiche affrontate invece di occuparsi solo delle *cose di Caritas*, il canale televisivo TLC dove siamo andati in onda per anni in attesa di una soluzione più adeguata ormai imminente, la collaborazione e il coinvolgimento con Teleticino, l'investimento di energie per produrre ogni settimana un'emissione televisiva, le prese di posizione su temi di politica sociale e ecclesiale, lo spazio dato al compianto vescovo Corecco, ecc. ecc.

E gli sono inoltre grato per il coraggio e la coerenza dimostrata in una questione complessa e quindi contestabile da più fronti perché anche quando i dati scientifici ci sono, non sono di immediata comprensione. I riscontri positivi di queste scelte informative infatti, anche se misurati con gli strumenti della ricerca sociologica (16'000 telespettatori ogni settimana e 45'000 lettori ogni rivista sono risultati inconfutabili), difficilmente convincono chi è completamente fuori dalla logica del villaggio globale dove si comunica a tutto campo; e non è un problema di età o di formazione ma di forma mentale, visto che ad esempio uno dei più stretti collaboratori del vescovo, un anziano monsignore, usa correntemente internet ed è uno dei pochi ad aver usato persino una carta di credito e l'E-mail per mandarci un'offerta.

Le valutazioni dell'efficacia di una pastorale della carità oggi possono passare anche da un sondaggio, ma sono certo che il nostro vescovo, nonostante i dati statistici, ha le sue belle difficoltà a difendere Caritas Insieme con chi sostiene che Caritas Ticino *non è più quella di una volta*.

Mi piace ricordare infine un'immagine del vescovo, sul monte Tamaro in occasione del primo incontro nazionale dei giovani cattolici svizzeri, che ha promosso il 12 e 13 settembre '98 in Ticino, con un coraggio tanto grande quanto forse sono le difficoltà della comunità cattolica elvetica. In apertura alla celebrazione eucaristica, in un'atmosfera suggestiva per colori e temperatura polare con grandine a sorpresa, salutando i vescovi convenuti e i giovani sul prato dietro alla statua della Madonna, lesse il suo messaggio inviato al Papa e la risposta del Card. Sodano; ma un'interferenza di onde herziane birichine produceva sugli altoparlanti un sottofondo di musichetta intercalata da commenti di un lontano DJ che intratteneva radiofonicamente i giovani sintonizzati sulla frequenza della sua emittente privata, che non saprà mai di aver fatto da sottofondo a un Vescovo ticinese che salutava duemila giovani cattolici svizzeri sul Tamaro.

Ebbene, al di là dell'evidente disturbo e un po' di imbarazzo comprensibile, si poteva cogliere la forza di quest'uomo che ha accettato l'episcopato non certo per qualche strana ambizione personale ma solo per obbedire al Santo Padre e al solco tracciato dal Vescovo Corecco, che, col solo coraggio della fede, riesce in un marasma di *interferenze* a comunicare con la sua comunità, facendole respirare l'aria di una Chiesa universale, nonostante tutto, costi quel che costi.

La compagnia di S.Teresa del Bambino Gesù. Il carisma del servizio

Sorelle della Compagnia di Santa Teresa
Lugano

Tra le numerose e solide opere che la diocesi di Lugano ha ereditato dal venerato vescovo Mons. Aurelio Bacciarini (1873-1935) bisogna annoverare la fondazione della *Compagnia di Santa Teresa di Gesù Bambino,* un Istituto secolare femminile della diocesi di Lugano, che ha avuto avvio il 21 gennaio dell'anno 1926 e ha ricevuto come dono e compito il carisma del servizio. Lo stesso fondatore ha legato alla nascente Compagnia il motto: *Servire Christo et Ecclesiae: Servizio a Cristo e alla Chiesa.* Mentre vogliamo onorare il 70° del nostro attuale Pastore Mons. Giuseppe Torti, ci sembra opportuno uno sguardo alla storia di questa Istituzione diocesana, che si dispone alla celebrazione delle nozze di diamante alla soglia del Terzo Millennio.

Il servizio è una caratteristica della vita della Chiesa, e non potrà mancare mai. Maria, madre e modello della Chiesa, la discepola che precede quanti sono chiamati alla sequela di Cristo, si è definita *serva del Signore,* e ha fatto della propria vita un vero servizio di cooperazione con il Figlio: «Ecco la serva del Signore» (Lc 1,38). Ci sembra di grande attualità, mentre la Chiesa varca la soglia del terzo millennio, una riflessione sul servizio al quale è stata chiamata, in diocesi, la Compagnia. Queste nostre pagine, premesse alcune riflessioni sul servizio nella Chiesa, intendono interrogarsi sulle origini della Compagnia, sul carisma che riceve dal Fondatore, sull'itinera-

rio storico lungo l'arco di tempo fino a noi e sulle possibilità di nuovi sviluppi nel futuro.

1. Il servizio cristiano

Il servizio, in una prima accezione, è l'attività che presta il ***servo***. Un uomo si dice ed è *servo* in rapporto a un altro che si chiama ed è il suo ***signore***. Nel passato le società umane erano strutturate su queste due categorie di uomini. I signori avevano un totale dominio sugli *schiavi,* sui servi, sulle loro attività e sulle loro persone. I grandi imperi dell'antichità erano fondati sul dominio esercitato su grandi masse di servi e di schiavi. Così era al tempo di Gesù. La schiavitù è stata abolita solo nel secolo scorso, e non può dirsi ancora sradicata totalmente dal nostro pianeta. Gli schiavi erano considerati come cose e non come persone.

Il popolo ebreo ha avuto la rivelazione del vero Dio e da questa rivelazione nasce una nuova concezione del servizio. Dio è il Signore, «Signore e Dio nostro» (Sal 8,1). L'uomo è chiamato a servire il Signore. Troviamo nell'AT la categoria dei *servi di Dio: Abramo* (Gen 26,23) *Mosè* (Nm 12,3), *i profeti* (Ger 35,11), e in modo speciale la figura del *Servo del Signore* (Is 52-53) che prefigura quella di Gesù Cristo. Il NT sviluppa in modo nuovo il concetto di servizio, non soltanto in rapporto a Dio, ma anche in rapporto agli altri. I discepoli non devono opprimere nessuno, il maggiore deve servire i minori (Mt 20,26). Lo stesso Gesù dichiara che è venuto non per essere servito, ma per servire (Mc 10,45). I discepoli ne hanno seguito l'esempio e hanno scoperto che la vita è servizio a Dio, a Cristo, ai fratelli, e parlano di se stessi come «servi di Dio e di Gesù» (At 4,19; 1Cor 7,21; Ef 6,6; Col 4,12).

O gni cristiano deve considerarsi chiamato a servire Dio e i fratelli, «in Cristo, con Cristo e per Cristo». Il servizio vale per la disposizione dello spirito, e deve implicare le virtù cristiane: operosità nella fede, tenacia nella speranza, eroismo nella carità che dona se stesso per amore di Dio. Nasce così «il servo buono e fedele» (Mt 25,23) che si mette al servizio degli altri con le opere di misericordia e scopre Gesù in ogni uomo bisognoso. La carità diventa liturgia al servizio del Dio vivente, culto gradito a Dio (Ef 9,14). La vita della Chiesa diventa servizio vicendevole. Non tutti possiamo fare tutto. Bisogna ordinare i servizi. Gli apostoli hanno distribuito i servizi, hanno istituito diaconie per la cura dei poveri, dei malati, delle vedove, mentre loro riservano per se stessi la preghiera e il servizio della parola (At 6,4).

C on questa nuova mentalità, le parole *servizio e ministero* hanno avuto nella chiesa un significato ben diverso da quello originario. Non si tratta più dell'attività di uno schiavo davanti al padrone, ma di un figlio in famiglia, di una cooperazione a un bene superiore. San Gregorio Magno, seguendo il consiglio di Gesù agli apostoli: «Il più grande tra di voi si faccia il vostro servitore» (Mt 23,11) preferisce essere considerato «servus servorum Dei», «il servo che presta servizio ai servi di Dio». La Chiesa

serve gli uomini e nella Chiesa vengono istituiti i ministeri, servizi per il popolo di Dio. Negli ordini religiosi del medioevo, come i francescani, i superiori sono chiamati *ministri.*

Con il passare del tempo anche nella società civile, dopo che la rivoluzione francese ha abolito in buona parte i titoli di nobiltà, rimane per gli uomini di governo l'appellativo *ministri.* Il servo assume il posto dell'uomo libero, e anche nel linguaggio normale dirsi *servo di un altro* è un bel complimento. Nel linguaggio del popolo rimane ancora quest'uso. In italiano si dice *addio* con la parola *ciao*, che è una abbreviazione in veneziano della parola *schiavo,* da cui, *ciavo, ciao.* Dal momento che non ci sono *padroni,* però, non ci sono più *servi* e viceversa.

La dialettica del padrone e del servo resta valida soltanto davanti a Dio; ma *servire Dio è regnare.* La Chiesa, come popolo di Dio, partecipa delle doti di Cristo, sacerdote, profeta e re, ed è consapevole che il sacerdozio, il magistero e il governo che Cristo le ha affidato, sono ordinati al servizio di salvezza di tutti gli uomini. Il cristiano assume la vita come servizio, come risposta attiva ad una chiamata da parte di Dio per mezzo di Gesù Cristo.

I n questo orizzonte di comprensione del servizio, trova un saldo fondamento il carisma di servizio della Compagnia di Santa Teresa nella diocesi di Lugano. Si tratta di portare a compimento, in uno stile di vita ben preciso, ciò che è insito nella stessa vocazione di ogni cristiano.

2. Il carisma del fondatore

Negli anni successivi al Concilio Vaticano II si è sviluppata, in modo crescente, la teologia della vita consacrata e la comprensione del carisma e dei carismi. San Paolo parla dei carismi dello Spirito nella primitiva comunità cristiana (1Cor 12, 8ss.; Rom 12,6-8). Paolo VI applica la teologia del carisma alla vita consacrata e distingue tra «il carisma della vita consacrata» e «il carisma dei fondatori» (*Evangelica testificatio,* 1971). L'esortazione apostolica sulla *Vita consacrata* ha consolidato questo orientamento carismatico. Ogni istituzione religiosa è stata invitata a rinnovarsi con un ritorno alle sorgenti, con un'accurata indagine sulle origini. Il carisma è una grazia speciale data al fondatore, poi trasmessa all'istituzione e destinata ad una costante evoluzione nella storia.

Per ogni passo in avanti bisogna fare anche certi passi indietro, fino al principio. *In principio erat...* Nel seme si trova già tutto il vivente con le sue possibilità. Oggi sappiamo che tutto il patrimonio genetico dell'uomo si trova nel suo DNA. Questo si verifica anche nella storia della salvezza. Il vero principio si trova in Dio, in Gesù Cristo. *In principio* siamo un progetto di Dio. Noi uomini facciamo la storia, ma Dio la guida. L'azione di Dio rimane sempre nascosta e si può verificare soltanto *a posteriori* per mezzo di una certa navigazione contro corrente fino alle vere sorgenti

dei carismi che sono frutto dell'azione dello Spirito. Il punto di partenza accessibile a noi si trova nel tempo e nella storia.

Nella riflessione sul *ritorno agli origini* della Compagnia ci è dato di scoprire il carisma del Fondatore Mons. A. Bacciarini. Lui lo ha ricevuto per primo e lo ha trasmesso alla prima sorella dell'Istituto, la signorina Maria Motta. Poi è stato comunicato alla prima comunità di sorelle. Nelle origini del carisma del servizio vi sono tutti e due, il servo Mons. Bacciarini e la serva signorina Motta. Il fatto storico iniziale è in realtà un evento complesso, che acquista carattere sacro e comporta un certo mistero: sono gli uomini che agiscono, ma guidati dal soffio dello Spirito. Possiamo dire che, nel nostro caso, l'evento originario comporta tre fatti storici complementari, soggetti alla narrazione storica, documentati.

Il primo è accaduto il 21 gennaio, festa di Sant'Agnese, data nella quale davanti al notaio avv. Gastone Bernasconi, il vescovo Bacciarini firma, nel suo ufficio di via Nassa 66, l'atto di fondazione dell'Istituto, affidato alla signorina Maria Motta di Airolo. *Il secondo* è costituito dalla catena di eventi e di attività della signorina Motta che incontra, riceve, prepara, nei locali di Via Maghetti, le signorine che si sentono chiamate al servizio sotto la sua direzione. In questo periodo hanno un ruolo di aiutanti e d'iniziatrici due suore della Congregazione di Santa Croce di Menzingen, suor Giuseppina e suor Adina, alle quali, insieme a don Emilio Cattori, il vescovo affida la preparazione delle prime sorelle. Questo periodo si protrae, come se fosse un noviziato, dall'anno 1926 fino al 23 agosto 1930. *Il terzo* ha luogo in questo giorno: le prime sette sorelle fanno davanti al vescovo la loro consacrazione al servizio di Cristo e della Chiesa, come sta scritto sulla medaglia che ciascuna riceve per imposizione del vescovo. La medaglia porta sul recto l'immagine di Santa Teresa di Lisieux, eletta Patrona, e sul rovescio il motto, *Servire Christo et Ecclesiae.*

Questi tre eventi, presi insieme, possono dirsi il punto storico di partenza dell'Istituto. L'atto del 21 gennaio 1926 è il primo passo giuridico: la fondazione di un'associazione per il servizio alla diocesi. Si comincia con un'*associazione civile,* perché non era possibile, legalmente, fondare un'istituzione religiosa. Nel documento, dopo la firma del vescovo seguono quelle della signorina Motta, del canonico Vanoni, di Mons. Emilio Cattori, di Anita Bernasconi, Marina Ruggia e Lucia Cattori. Sono questi amici coloro che, insieme al Consigliere Federale Giuseppe Motta, fratello della signorina Motta, si fanno garanti del sostentamento dell'Istituto. Da questo momento è possibile muovere i primi passi, nei cinque locali assegnati in via Maghetti. Con Maria Motta era venuta da Airolo la signorina Margherita Dotta. Altre giovani rispondono alla chiamata, sono ammesse nel gruppo, e ricevono istruzioni di apostolato dalle Suore di Menzingen. Si ripete in certo qual modo ciò che lo stesso Gesù aveva fatto sulle rive del lago di Galilea: la chiamata, la scelta, la sequela e la formazione. Il 23 agosto, il gruppo formato dalle sette signorine si consacra, accettando il carisma del servizio: nel cielo dell'Istituto ci sono sette stelle. Ecco i nomi: Maria Motta, direttrice, Margherita Dotta, Agnese Andina, Stella Paltenghi, Barbara Polli, Anna Butti e Teresa Nessi.

In principio ci sono questi eventi, come primi passi dell'Istituzione, chiamata a percorrere un lungo cammino. Sono passati più di 70 anni e ci sono ancora tra di noi, piene di vita e di spirito, dando testimonianza delle origini, due di quelle sette colonne della fondazione: Agnese Andina e Teresa Nessi.

Questi eventi sono originari. Da essi bisogna partire per la ricostruzione della storia e della vita dell'Istituto. Ma a loro volta essi sono effetti del processo precedente, nel quale ha avuto gestazione il carisma. Al momento della creazione dell'Istituto Mons. Bacciarini possiede il carisma di fondatore. Pertanto la ricerca del principio del carisma deve essere fatta alla sorgente, nello stesso vescovo Bacciarini. Il fatto decisivo bisogna fissarlo nell'incontro del vescovo con la signorina Maria Motta di Airolo. Questo incontro provvidenziale ha avuto luogo durante il pellegrinaggio della diocesi a Roma, nel Giubileo del 1925. Mons. Bacciarini amava fare pellegrinaggi, a Lourdes, a Lisieux e soprattutto a Roma, dove ne ha guidati cinque.

Nell'anno del Giubileo 1925 ne ha organizzato uno a settembre, e un altro a novembre. In questa occasione ha portato con sé 1800 diocesani con una esemplare organizzazione. Egli esercitava il suo ufficio di pastore in modo eccellente; esortava, istruiva, celebrava, pregava. Quell'anno ha avuto la gioia di essere testimone della conversione di un dotto protestante, ha ricevuto un pettorale d'oro, regalo della diocesi, e in un momento privilegiato ha incontrato la signorina Maria Motta, che è venuta, durante il pellegrinaggio, a chiedere consiglio per il suo futuro.

Possiamo immaginarli, faccia a faccia in una lunga conversazione, mentre il treno ritorna da Roma verso Lugano. Mons. Bacciarini è tutto commosso per l'incontro con Papa Pio XI, che lo ha incoraggiato al lavoro apostolico, allo sviluppo dell'azione cattolica e ha lodato il suo operato nei nuovi campi di presenza della Chiesa, la stampa e la promozione della donna. Maria Motta, serena e umile, si presenta e gli espone il suo problema esistenziale.

I nizia con il racconto della sua vita trascorsa ad Airolo, delle faccende della potente famiglia che ha una tradizione di servizio a coloro che percorrono la via del San Gottardo per varcare le Alpi. La famiglia disponeva di una grande organizzazione, con operai e più di cento cavalli, un albergo per l'ospitalità e altri servizi. Dopo l'inaugurazione della ferrovia, questo servizio non è più richiesto. La famiglia è ancora potente in paese e nel cantone, il fratello Giuseppe è Consigliere federale. La mamma è morta da poco e lei l' ha assistita con tanta premura.

La morte della mamma diventa per lei l'occasione per dare un nuovo senso alla vita. Che cosa mi chiede adesso il Signore? La famiglia non ha bisogno del suo lavoro, poiché l'apertura della ferrovia, con il tunnel del San Gottardo, ha significato la fine del servizio ai passeggeri. Airolo non è più un luogo di lavoro, ma di emigrazione. Maria sente il desiderio di consacrare la sua vita al Signore, e sta facendo i primi passi per entrare nell'Opera del Cardinale Ferrari di Milano. Si sente chiamata a un'opera di carità, si trova nella pienezza delle sue forze e può essere utile al prossimo. La sua cultura è assai buona per una donna di quel tempo. Ha frequentato la scuola del paese, è andata come interna al Collegio delle Suore di Menzingen dove ha imparato le lingue

nazionali. Tornata in famiglia ha lavorato nell' amministrazione e nella direzione dell'albergo. Gli occhi negli occhi, faccia a faccia, il Pastore ha visto in Lei la persona. Che posso fare adesso, Padre mio? Potrei andare a partecipare all' opera del Cardinale Ferrari a Milano? Vostra Eccellenza potrà darmi una raccomandazione?

Il vescovo ha ascoltato con grande attenzione e ha avuto subito l'intuizione: perché andare a Milano, quando in diocesi abbiamo tanto bisogno di servizi? È la Provvidenza che ce la manda! Lei è chiamata alle opere di apostolato nella diocesi di Lugano! Insieme hanno pregato il Signore. Lei si è sentita accolta, chiamata, e ha visto nell'invito del vescovo la volontà di Dio e la strada della sua vita.

L'incontro durante il pellegrinaggio rappresenta un momento decisivo del carisma. Il vescovo vede chiaramente il bisogno di servizi nell'apostolato della diocesi. Maria è una donna preparata e disposta per i servizi che ha imparato in famiglia: amministrazione, cura delle persone, catechesi nella parrocchia. Le due personalità si sono trovate d'accordo: il vescovo è pieno di gioia per aver trovato la persona giusta per nuovi lidi di apostolato, Maria vede in lui l'espressione della volontà di Dio per lei, ciò che Dio le chiede. L'incontro è una mutua scoperta delle due personalità che da quel momento fanno insieme un programma di lavoro. Il vescovo Bacciarini intuisce che il posto giusto della nuova fondazione è in seno a due movimenti di apostolato, l'*Azione Cattolica*, e l'*Unione Femminile*. Il carisma di servire Cristo e la Chiesa sarà nell'orizzonte dei movimenti già attivi e di complemento ad essi. Il progetto di quei momenti originari matura nelle settimane seguenti e, molto presto, dopo altri colloqui, si arriva alla data del 21 gennaio 1926, alla fondazione dell'associazione per il servizio della diocesi.

All'Assemblea dell'Unione Femminile, nell'estate del 1927 egli manifesta quanto gli stia a cuore il movimento dell'U.F. «[Il vescovo] la vuole al punto che, se per incalcolabile disgrazia l' Unione Femminile dovesse andare in sfacelo, io mi metterei all'opera per rifarla, a prezzo di qualsiasi pena e di qualunque sacrificio, compreso, se fosse necessario, quello della vita». Nell'U.F. vi è vita di apostolato, ci sono Gruppi Donne, circoli, congregazioni, propagandiste, pubblicazioni come *Spighe al vento, Vita femminile, Ore in famiglia*, catechesi per la collaborazione con la vita della Chiesa, pellegrinaggi. In questa cornice egli presenta i primi passi dell'Istituto, come **un fatto nuovo,** una istituzione che sarà dedicata alle opere dell'U.F., che inizia con due persone ma è chiamata a crescere e, nella sua mente di fondatore, dovrà essere non religiosa, ma secolare, una *pia unione,* (tale era il termine del diritto canonico di quel tempo). La confida al patrocinio di santa Teresa del Bambino Gesù. Ecco il testo che dà notizia del fatto, con il progetto della Pia Unione, e la preghiera a Santa Teresa perché si realizzi.

«Non so se vi siete accorte di un fatto nuovo, accaduto vicino alla vostra Unione. Due signorine [Maria Motta e la sua prima compagna Margherita Dotta] hanno lasciato il loro paese, la loro casa, la loro famiglia, sono venute e si sono stabilite a Lugano, presso il Segretariato della U.F.C., per dedicarsi esclusivamente alle opere dell'Unione Femminile stessa, alle opere di bene e di apostolato.

«Sono due: ma io mi auguro che domani siano quattro, poi sei, poi dodici, poi venti... perché, se Dio ha misericordia di noi, l'intenzione e la speranza sono di poter costituire una Pia Unione sotto il patrocinio di Santa Teresa del Bambino Gesù, una Pia Unione che si dedichi totalmente all'apostolato.

«Non aggiungo altro: voi comprenderete bene che voglio con questo raccomandare di pregare, perché Dio assista questa nascente Unione, perché susciti vocazioni per essa, perché mandi ad essa i mezzi necessari, che pure sono indispensabili perché l'Unione si formi, viva, fiorisca, trionfi.

Dolcissima Santa Teresa del Bambino Gesù, ricorda ciò che hai patito per il regno di Gesù in terra; ricorda ciò che hai promesso di fare in paradiso per l'avvento di questo regno santo: ricorda e fa che sorgano anime generose, eredi del tuo spirito, spregiatrici, come tu fosti, del mondo e delle sue promesse, accese, come tu fosti, di ardore per il regno di Gesù, affinché questo regno stesso venga a salvare la nostra gioventù, le nostre famiglie, il nostro popolo, per farne un popolo del Signore, erede e partecipe delle sue ricompense temporali ed eterne!».[1]

Il seme sparso nel solco produce frutti. Due anni dopo, nello stesso scenario dell'Assemblea Generale dell'U.F., il 7 luglio del 1929, di nuovo il vescovo informa sull'andamento dell'apostolato nella diocesi, e riprende il discorso sulla nuova Istituzione che chiama con il suo nome. Mons. Bacciarini sottolinea il legame della Compagnia con il movimento dell'U.F. Nasce da esso e si consacra per la promozione di esso, al suo servizio. Dovrà lavorare nelle opere che già esistono e crearne altre nuove. Il vescovo ricorda l'aiuto che la Pia Unione ha ricevuto dalle Suore di Menzingen. Auspica la sua crescita, presenta il suo grande ideale di consacrazione all'apostolato, e prevede la croce sul suo cammino.

«...Dirò una parola sulla piccola e nascente *Compagnia di S. Teresa del Bambino Gesù. Come c'entra questa Compagnia coll'U.F.?*. C'entra, perché è sorta allo scopo preciso di aiutare la U.F.C.T. a raggiungere i suoi fini di apostolato e di bene. Sono delle giovani che lasciano la famiglia, la casa, il paese, e si consacrano, per vocazione e per missione, al servizio della U.F.C. e delle sue opere. E questo è un vantaggio incalcolabile per la U.F.C. Ah, se io potessi trovare un gruppo di giovani che si uniscano per fare altrettanto per le Associazioni maschili, e per le opere delle Associazioni maschili, io cadrei in ginocchio a cantare il *Te Deum* di una riconoscenza senza confini!

«Ci sono, sì, dei giovani generosi che consacrano le ore libere all'apostolato: ma che cosa non si potrebbe fare di più per le organizzazioni esistenti e per crearne nuove, per la stampa e per la beneficenza, per l'emigrazione e per tante altre opere di riscatto e di salvezza, se ci fossero giovani che si dedicano, per vocazione, all'apostolato! Questo, che per le Associazioni maschili non è che un sogno, è una realtà per l'U.F.C., ed io non ho parole per esprimere la mia gratitudine a quelle anime generose

---

[1] AZIONE CATTOLICA, *Voce d'apostolo,* a cura di E. CATTORI, III, Lugano 1942, pp. 395-396.

che hanno dato per prime, a questa Compagnia, il nome, il cuore, l'attività e la vita.

«Certo, l' opera che la Compagnia ha prestato sinora all'U.F.C. non è dovuta ad essa sola; è dovuta alle due Suore di S. Croce di Menzingen, le quali hanno lavorato con dedizione umile ed insigne ed alle quali io devo il più caldo ringraziamento. Ma, comunque, l'U.F.C. ha già risentito dalla piccola Compagnia un grande vantaggio, in quanto, senza la Compagnia, non avrebbe potuto svolgere tutta la mirabile attività che ha svolto.

«E quando il numero delle aggregate alla Compagnia crescerà, sentirà assai più ancora i vantaggi di questa *provvidenziale* istituzione. Dico *provvidenziale*, non solo per il bene che farà per l'U.F.C. e per il Regno di Gesù nel nostro paese, ma anche per la sua origine. Non crediate mai che queste siano opere umane: sono opere di Dio. Le vocazioni non si fabbricano colle mani, come si fabbricherebbe un modello di creta; è Dio che crea le vocazioni. Non c'è forza umana che valga a togliere una giovane dal seno di una famiglia, per collocarla su di un campo di azione dove non si rizza che la Croce e dove non si incontra che il sacrificio e la rinuncia: Dio solo può far questo, colla Sua grazia e col soffio del Suo Spirito. Perciò dico che quest'opera viene da Dio, e Dio la conserverà e la farà fiorire, nonostante le inevitabili prove che solitamente insanguinano le istituzioni di questo genere.

«Parlo così anche perché mi preme di aprire ad altre anime generose questo orizzonte bello, magnifico, simile a quello che Gesù aprì ai suoi apostoli ed ai suoi discepoli. È bello, senza dubbio, l'ideale di chi si consacra a Dio, nei chiostri religiosi: ma è pur bello l'ideale di quelle giovani che, sorrette dalla forza del distacco e della vocazione, si collocano nel cuore stesso del mondo paganeggiante, per dargli battaglia in un corpo a corpo, per piantare su ogni trincea conquistata le insegne di Gesù Cristo e del suo Regno! Dio misericordioso susciti di queste vocazioni nuove e preziose: la prima a goderne i frutti, sarà la vostra Unione, perché, ripeto, è per l'U.F.C che la Compagnia di S. Teresa vive e vivrà».[2]

Il progetto di Mons. Bacciarini quando dà avvio alla fondazione, ha ben chiare le linee essenziali del carisma di servizio nella diocesi. Si tratta di una Pia Unione di donne consacrate che lasciano tutto per dedicarsi totalmente all'apostolato nella diocesi. Non sono religiose del chiostro, ma sono laiche in mezzo al mondo. Il servizio apostolico è quello che ha iniziato l'U.F. con la stampa, la beneficenza, la promozione della donna nella Chiesa e nel mondo, e con altre opere che dovranno essere create, se soffia lo Spirito e ci sono nuove vocazioni.

Dal 1930 il vescovo segue passo per passo il lavoro e la crescita della Compagnia. Egli aveva espresso il desiderio di vedere aumentare il numero fino a venti... e il Signore gli concesse di vedere il numero salire fino a 28, prima della sua morte avvenuta il 27 giugno del 1935. Accanto a lui c'era Maria Motta, che aveva accolto il carisma del Fondatore e confortava le sorelle, tristi per la perdita del Padre: «Noi dobbiamo farci coraggio e seguire le sue orme. In cielo abbiamo un nuovo protettore e il

---

[2] *Ivi*, pp. 415-418.

ricordo della sua vita ci deve rendere più sereno il dolore».[3] A Lei e a tutte le sorelle della Compagnia era ben chiaro che il carisma del Fondatore per la Compagnia era quello del servizio a Cristo e alla Chiesa nell'apostolato della diocesi.

3. IL SERVIZIO PRESTATO E LE VIE DEL FUTURO

Il carisma del Fondatore Mons. Bacciarini passa all'Istituto nella misura in cui viene assimilato dalle persone, espresso nelle costituzioni e vissuto nelle opere. Dove c'è lo spirito, lì c'è anche la vita e la libertà (2Cor 3,17). Maria Motta fu la prima a ricevere e ad assimilare il carisma del servizio chiesto alla Compagnia. Essendo essa di nobile spirito, si sentì in perfetta sintonia con il carisma del Fondatore. Abituata da lunghi anni al lavoro alberghiero e alla direzione del personale impiegato, essa si è trovata con la giusta preparazione per l'esecuzione dei servizi che il vescovo proponeva. Il carisma si fa vivo nelle persone in quanto, come ogni grazia, porta a compimento ciò che già si possiede per natura. L'elemento di novità doveva essere trovato all'interno delle persone, nella totale consacrazione a Dio, nei fini proposti, non più per interesse, ma solo per il regno.

L'intuizione del vescovo era ben chiara: le sorelle della Compagnia erano delle consacrate come le religiose, ma invece di andare in convento, lontane dal mondo, andavano al cuore del mondo per essere fermento di trasformazione. Maria ha capito molto bene questo indirizzo della «secolarità» della vita e l'esigenza del carisma. Bacciarini ripeteva: «Non siate soltanto cristiane, siate apostole». Invece della *fuga mundi*, e del rifugio nel *deserto*, il carisma era seguire la legge dell'Incarnazione, che è legge di discesa fino al profondo dell'uomo, là dove si trova, nel lavoro, nella famiglia, nei rapporti, nella cultura. Il carisma chiedeva di sentirsi donne tra le donne, apostole come Maria Maddalena, chiamata dalla Chiesa *Apostolorum apostola,* o come Teresa de Lisieux, che si sentiva *cuore della Chiesa.* Il carisma di servizio prendeva tutta la persona e tutta l'attività allo scopo di portare il vangelo al mondo. Maria Motta ha capito a fondo questo carisma e lo ha comunicato alle sorelle, non tanto con discorsi, quanto nella vita di ogni giorno. In questo modo il carisma del fondatore, come seme che cresce ogni giorno, diventa carisma vivente dell'Istituto.

Il carisma è spirituale, ma richiede un supporto legale. La Compagnia ha curato l'espressione giuridica delle proprie leggi nelle costituzioni. Fino ad oggi ha avuto il dono di tre documenti costituzionali. Uno studio accurato dovrebbe mettere in risalto lo sviluppo del carisma di servizio attraverso le diverse leggi della Compagnia.

Un primo statuto costituzionale è stato dato da Mons. Bacciarini, scritto da lui stesso, e trasmesso in quaderni manoscritti di cui ogni sorella doveva fare una copia

---

[3] M. CATTANEO, *Una donna evangelica al servizio della diocesi,* in Aa.Vv. *Il vescovo Aurelio Bacciarini, Un profeta del passato, un testimone attuale,* Editrice Nuove Frontiere 1997, p. 96.

per il propio uso. Questo documento, che non ha avuto gli onori della stampa, è stato la norma di vita nei primi anni. Nell'art. 3 precisa: «Lo scopo particolare è quello: a) di formare la donna ai principi cristiani, b) di procurare, segnatamente, che la gioventù femminile sia preservata dal contagio del male...c) di infondere nell'anima della donna... lo spirito del più ardente apostolato». Precisa poi numerose opere di apostolato: la buona stampa, la parola, le conferenze popolari, la catechesi, la beneficenza, la collaborazione alle opere di iniziativa vescovile, ecc. In appendice tratta delle «ausiliatrici».

N el 1947 Pio XII, nella Cost. Apostolica *Provida Mater Ecclesiae*, riconosceva e regolava nella Chiesa gli Istituti secolari. Un anno dopo, l'1 febbraio 1948, la Compagnia di Santa Teresa otteneva l'approvazione pontificia, e il 13 giugno dello stesso anno, con un decreto del vescovo Angelo Jelmini, venivano approvate le prime Costituzioni. In esse la *secolarità* non viene accentuata, e l'apostolato viene considerato fine secondario, dopo quello primario della santificazione. Si dà una preferenza ben netta alle sorelle che vivono in comunità, ad esse sono indirizzate le norme sulla vita in comune, sulla formazione, e ad esse si affida il governo. Lo sorelle che restano nella loro casa sono ancora considerate soltanto *ausiliatrici.*

Il Vaticano II, con la sua profonda riflessione sulla Chiesa, invitò tutti i consacrati a un ripensamento *aggiornato* sul proprio carisma. Anche la Compagnia di Santa Teresa fece la sua revisione. La Congregazione dei religiosi del 24 maggio 1983 dava il nulla osta e il vescovo Angelo Jelmini, il 30 maggio, dava la sua approvazione alle Costituzioni rinnovate. L' edizione di queste ultime Costituzioni porta, nelle pagine dispari, il testo e, nelle pagine pari, una scelta di pensieri del Fondatore Bacciarini. In questo testo «la secolarità» viene ben definita e il carisma del servizio è posto in primo piano: «L'Istituto vuol realizzare il suo scopo fondamentale, che è *servire Cristo e la Chiesa* nel contesto della secolarità consacrata e nello spirito di Santa Teresa di Gesù Bambino» (art. 2).

La consacrazione viene vissuta percorrendo la via della «Infanzia spirituale», con la prassi dei consigli evangelici, con l'esercizio dell'apostolato, (dando preferenza ai servizi indicati e richiesti dal vescovo diocesano), con l'impegno nel lavoro e lo sviluppo della vita di orazione personale e liturgica. La Compagnia ha una Casa centrale con vita in comune, «per mettersi completamente a disposizione delle opere diocesane». La categoria di «ausiliatrici» scompare, in quanto «i membri possono vivere nelle loro più svariate attività e nei loro impegni sociali, senza obbligo di vita comune» (art. 6).

Il carisma di servizio esige una costante messa alla prova nel lavoro e nelle opere. Una semplice enumerazione delle opere di apostolato è edificante, ma risulta sempre più difficile con il passare degli anni, nella misura in cui la Compagnia lascia più spazio alla secolarità e quindi al lavoro delle persone. Nei primi anni prevale il lavoro nella Casa Centrale e le opere della Compagnia al servizio della diocesi. Già nei primi anni di vita dell'Istituto, in via Maghetti, sotto la direzione di Maria Motta, esse assumono due attività: il Segretariato dell'Unione Femminile Cattolica Ticinese, che

dura fino al 1952, e l'amministrazione del *Giornale del Popolo* gestita fino al 1973. Dal 1926 al 1937 le sorelle hanno animato un Oratorio Femminile, nel quartiere di Besso. Dal 1936 hanno accolto, nei giorni di festa, le collaboratrici domestiche di «Ancilla Domini». Dal 1926 curano anche la Rivista *Vita femminile*, «unica voce autenticamente ticinese nel campo delle riviste specializzate per le donne» fondata da Concettina Croce di Mendrisio nel 1913 e ceduta alla Compagnia.

Dal 1939 la Compagnia trasferisce la propria sede centrale in via Nassa 66, fino a quel momento residenza vescovile. In questa nuova sede le sorelle ospitano i corsi di Esercizi spirituali molto frequentati da qualsiasi ceto di persone, e la Conferenza Internazionale di scoutismo cattolico nel 1948. Ben presto, però, il palazzo non è più in grado di accogliere le opere che vengono affidate alla Compagnia. Nel 1954 viene costruita la Casa Pio X che amplia la sede e diventa terreno di numerose attività al servizio della diocesi. Nel 1953 viene celebrato in essa il Convegno Internazionale di Liturgia e nel 1963 il Simposio Internazionale cattolico del turismo.

In questi edifici trovano una collocazione pure diversi segretariati: U.F.T.C, Unione Popolare Cattolica, Associazione Sportiva Ticinese, Pellegrinaggi diocesani, Sacrificio quaresimale; parte di questi sono indipendenti. Ospita pure, per qualche anno, la Casa dell'apprendista e dello studente, diretta dai Padri Gesuiti. È pure stata sede dei Padri Missionari di Immensee *Betlemme.* Per diversi anni è stato gestito un pensionato per signorine, studentesse e impiegate in città, oltre all'ospitalità offerta ai corsi di Esercizi Spirituali e a incontri di aggiornamento. Nel 1975 hanno preso avvio la scuola privata *La Commerciale* e il Ginnasio con internato femminile *Sant'Anna.* Nel 1992 il palazzo di via Nassa 66 passa alla Facoltà di Teologia; la Compagnia si trasferisce in Via Nassa 64 e accoglie il Seminario diocesano nella Casa Pio X.

Questo breve elenco indica l'orizzonte del servizio e la qualità del carisma della Compagnia. La diocesi si è sentita molto fiera di queste prestazioni e tutti i vescovi le hanno riconosciute e lodate.

Accanto a questi servizi della casa centrale ce ne sono tanti altri, da parte delle sorelle che vivono in famiglia e si radunano una volta al mese, per il ritiro. e annualmente. per gli esercizi spirituali. Ciascuna di esse si occupa, secondo le proprie attitudini e preparazione, dell'apostolato, sia in parrocchia, sia nelle scuole, sia nel proprio lavoro sociale. Sarebbe molto edificante conoscere anche questa realtà dell' esercizio del carisma di servizio, che rimane nota soltanto agli occhi di Dio.

Questo carisma ha dato frutti abbondanti. Una storia completa di queste opere non è ancora scritta e non sarà facile da scriversi. Si può averne un panorama approssimativo se lo si suddivide in tre periodi, ciascuno di circa 25 anni.

Il primo è quello della crescita durante la vita della Fondatrice Maria Motta e in collaborazione con la pastorale della diocesi dei due vescovi Bacciarini, il fondatore, e Jelmini, che era in grande sintonia di spirito con lui. Maria Motta muore il 21 ottobre del 1948, anno dell'approvazione della Compagnia, dopo aver celebrato con grande gioia la festa di Santa Teresa, la Patrona. Il secondo periodo dura fino al 1976, quando la Compagnia celebra con gioia le nozze d'oro, con il vescovo Martinoli. Il terzo peri-

odo si prolunga fino ad oggi, periodo in cui la Compagnia si appresta alla celebrazione delle nozze di diamante, 75 anni, già nel secolo XXI. In questa epoca di *decentramento,* è palese l'aumento di sorelle *esterne* e la difficoltà di supportare il peso di nuove opere della Compagnia nella Casa Centrale.

Il futuro è nelle mani di Dio. Ma, in quanto Dio vuole cooperatori e chiede disponibilità e lettura dei «segni dei tempi», agli uomini si richiede la speranza creativa mentre sono in cammino. Non può essere l'ora della chiusura, ma del risveglio. Infatti tre piste sembrano aperte per una nuova tappa storica:

- la *prima è* il ritorno alle origini per cogliere il nucleo del carisma, ossia, il servizio di apostolato in mezzo al mondo «paganeggiante»;
- la *seconda* è il problema della donna, assunto fin dall'inizio, ma ancora più profondo nel nostro tempo, a partire dai movimenti giovanili;
- la *terza* è l'irradiazione del magistero della Patrona della Compagnia, nuovo Dottore della Chiesa, Teresa di Lisieux.

Queste semplici riflessioni sul carisma di servizio della Compagnia di Santa Teresa del Bambino Gesù sono assai eloquenti per manifestarne l'attualità nella diocesi e il bisogno di proseguire apostolicamente la felice intuizione del servo di Dio Mons. Aurelio Bacciarini, quando, per grazia del Signore, ci troviamo per così dire alla vigilia della sua beatificazione.

Le finalità della scuola nei testi legislativi ticinesi

Giorgio Zappa
già Direttore del Liceo, Mendrisio

1. Introduzione

Risale a Jacques Maritain, fin dagli anni Quaranta, l'accusa rivolta agli studiosi di pedagogia e di problemi dell'educazione in genere, di trascurare la considerazione dei fini in favore di una sovra estimazione dei mezzi.[1] Per il filosofo, ovviamente, la considerazione dei fini dovrebbe avere la priorità, in quanto atta a orientare ogni altro aspetto dell'attività educativa; inoltre, trattandosi di una finalità rivolta all'uomo, non potrebbe in nessun caso prescindere dalla visione filosofica, dalla risposta che ciascuno dà alla domanda: che cosa è l'uomo?, che è una domanda appunto di tipo filosofico.

Già fin dal 1943, Maritain tentava da parte sua una definizione dell'attività educativa, suggerendole questi scopi: «guidare l'uomo nello sviluppo dinamico durante il quale egli si forma in quanto persona umana, - provvista delle armi della conoscenza, della forza del giudizio, e delle virtù morali - mentre, nello stesso tempo a lui giunge l'eredità spirituale della nazione e della civiltà alle quali egli appartiene, e il

[1] Cfr. J. MARITAIN, *L'educazione al bivio,* tr. it., Brescia 1963. Il volume fu stampato la prima volta in America, nel 1943.

secolare patrimonio delle generazioni che così può essere conservato».[2] Il momento particolare in cui Maritain scriveva lo induceva poi anche ad insistere sul «carattere autenticamente democratico dell'educazione di domani» e a concretare questo aspetto nell'esigenza di «sviluppare insieme il senso della libertà e quello della responsabilità».[3]

Il tempo passato da allora ci sembra aver condotto ad una ulteriore divaricazione delle posizioni: se non sono mancati i pedagogisti che hanno ascoltato l'appello ad approfondire le ragioni ultime dell'educazione ed anche l'UNESCO ha organizzato negli anni Settanta dei seminari internazionali sul tema, si ha l'impressione che lo sviluppo più esteso si sia registrato nel campo dei mezzi, includendo in questo termine sia le strutture, sia l'organizzazione, sia la didattica. D'altra parte, lo studio del tema delle finalità non viene sempre collocato sul piano filosofico: Tim McMullen ha opportunamente distinto tre livelli diversi (le finalità generali, gli obiettivi intermedi e e quelli operativi)[4], mentre il rapporto Faure[5] ha rappresentato il momento più forte dell'opzione che tende a collocare l'educazione sotto l'egida della cultura scientifica. Gli sbandamenti a cui ha condotto una certa pedagogia non direttiva degli anni Sessanta e le nuove aperture dell'educazione interculturale (e di quello che è stato definito il politeismo dei valori nella società attuale) confermano, da contrastanti punti di vista, la necessità di una riflessione di fondo sugli orientamenti, prima che sui procedimenti didattici.

Il problema filosofico sollevato da Maritain diventa poi particolarmente difficile quando dal piano generale (fini dell'educazione) si passa al campo più ristretto, quello cioè della definizione della finalità della scuola, che è uno dei campi privilegiati di attuazione pratica delle concezioni educative. Il discorso si sposta quindi dal terreno prettamente filosofico a quello politico, nella misura in cui tali finalità, se vengono considerate, lo sono nei primissimi articoli delle leggi scolastiche: ed è ovvio che entrano in considerazione soprattutto le leggi di carattere generale, perchè quelle settoriali spesso definiscono delle finalità riferite non al problema di fondo ma alle risposte da dare a singoli problemi strutturali o perfino a singole riforme.

Siccome lo scopo di questo scritto è di analizzare le vicende di tali articoli nelle ultime due leggi scolastiche ticinesi, ci sembra utile osservare preliminarmente che nelle leggi di alcune altri cantoni svizzeri è dato rinvenire talvolta dei riferimenti espliciti alla religione e in particolare alla religione cristiana. Fatta salva (esplicitamente o implicitamente) la riserva della libertà di coscienza fondata sull'art. 49 della Costituzione Federale, si trovano (e più ancora si trovavano) espressioni come : «edu-

---

[2] *Ivi,* p. 25.

[3] *Ivi,* p. 126.

[4] T. McMULLEN, *L'innovazione nell'insegnamento secondario,* tr. it., a cura di R. CALZECCHI ONESTI, Torino 1979, pp. 51ss.

[5] E. FAURE (ed.), *Rapporto sulle strategie dell'educazione,* Unesco, Parigi 1972, (Ed. Roma 1973, passim).

care in uno spirito cristiano», «formare la gioventù nello spirito cristiano», «far nascere il rispetto di Dio», «spirito patriottico e cristiano», o ancora «formare uomini responsabili nei confronti di Dio e del prossimo», «preparare ai compiti di uomo e di cristiano» e simili.

Ciascuna di queste formule ha naturalmente una sua motivazione storica e spesso porta con sè un bagaglio di discussioni e di lotte. Nello stesso ordine di idee talvolta da parte dei cristiani sono state avanzate altre due esigenze: quella di definire la finalità della scuola non solo sul piano dell'istruzione, ma sulla base del binomio «educazione ed istruzione» (formula certamente giusta, ma insufficiente da sola a definire un indirizzo, se non in via negativa); e quella di riconoscere, subito fra gli aspetti generali, il compito di collaborazione con la famiglia, spesso ritenuta una garanzia sufficiente contro possibili «avventure» ideologiche sgradite.

Su questo sfondo, riteniamo di una certa utilità le rievocazioni e riflessioni che ci apprestiamo a fare, che riguardano essenzialmente lo sviluppo che la problematica ha avuto nelle fasi di elaborazione delle ultime due leggi scolastiche ticinesi, quella del 1958 e quella, attualmente in vigore, del 1990.

1. LA LEGGE DEL 1958

Nel testo approvato dal Gran Consiglio nel maggio del 1958 (e rimasto in vigore fino al 1990), l'art. 1 relativo alle finalità della scuola si presentava così:

«La scuola pubblica è ordinata, vigilata e diretta dallo Stato e dai Comuni e si propone l'istruzione e l'educazione della gioventù.

L'insegnamento vi è impartito nel rispetto della libertà di coscienza e di credenza».

Come si vede, l'articolo conteneva un elemento spurio, perché la responsabilità primaria dello Stato in questo campo non ha direttamente a che fare con gli scopi della scuola: è da presumere che la sua collocazione al primo posto rispondesse al desiderio di riaffermare una posizione ideologica di natura statalista sulla quale alcune forze politiche ponevano (e pongono) una questione di principio.

L'articolo tuttavia presentato dal Governo nel suo progetto di legge (4 gennaio 1957) era diversamente formulato, almeno al primo capoverso:

«La scuola pubblica è ordinata, vigilata e diretta dallo Stato e dai Comuni e si propone la formazione morale, civile, intellettuale, professionale e fisica della gioventù.»

Per capire i motivi del cambiamento, occorre ricordare che contro il complesso della Legge della scuola così come presentata dal governo (e allestita dal Dipartimento della Pubblica Educazione, retto da Brenno Galli) si aprì una forte contestazione da parte di intellettuali e di politici cattolici, nonché di organizzazioni del mondo cattolico, che accusavano il progetto di legge di non tener conto dei «principi cattolici» e di

volere in pratica «laicizzare» la scuola ticinese: posizione, questa, implicitamente polemica anche nei confronti del vescovo Angelo Jelmini che, sulla base della preoccupazione per la pace religiosa del Cantone, aveva deciso di accettare la legge (e in particolare l'articolo sull'insegnamento religioso nelle scuola), facendo fiducia alle Autorità cantonali che assicuravano di non voler mutar nulla rispetto alla situazione del passato. Tutta la vicenda è stata ricostruita puntualmente e con molto senso della misura da Fabrizio Panzera[6] e al suo testo possiamo fare riferimento per la parte informativa.

Per quanto riguarda il nostro argomento, ricordiamo che l'art. 1 poteva far capo anche ad una preistoria, se è vero che un testo precedente (elaborato da Giuseppe Lepori ed approvato dal governo cantonale nel 1945 sotto il nome di Codice della scuola), si presentava così:

«La scuola si propone di contribuire in collaborazione con le istituzioni religiose, politiche e sociali e in particolare con la famiglia alla formazione morale, civile, intellettuale e fisica delle nuove generazioni».

È evidente che questo articolo conteneva alcuni elementi positivi, sia perché non assolutizzava il compito della scuola, parlava esplicitamente di collaborazione con tutti gli altri enti educativi ed in particolare con la famiglia, sia perché rimandava all'art. 2 l'affermazione categorica della primaria responsabilità dello Stato. A questa formulazione del resto aveva fatto capo anche la Federazione Docenti Ticinese (organizzazione dei docenti cristiani) che, nella sua presa di posizione circa il progetto di legge[7], lo aveva integralmente riproposto.

Risulta tuttavia dai documenti e dalle discussioni del tempo che i motivi di opposizione alla nuova legge non erano tanto legati alla formulazione delle finalità, quanto a due argomenti sui quali il mondo cattolico è sempre stato sensibilissimo: la formulazione dell'articolo sull'insegnamento religioso (giudicata non sufficiente per garantire le aspettative del popolo cattolico) e il peggioramento della posizione riconosciuta all'insegnamento privato. Se è vero infatti che nel volume di Gerardo Broggini e Antonio Snider, che aveva appoggiato e nel contempo riassunto i motivi del contendere, si avanzava anche, sia pure a titolo di ipotesi, la proposta di un articolo in cui si faceva cenno ai «principi della civiltà cristiana e occidentale»[8] e che un testo simile fu proposto anche nella Commissione granconsigliare che stava esaminando il progetto, ci pare di poter affermare che le motivazioni polemiche non si appoggiavano in linea prioritaria sul tema delle finalità della scuola, forse implicitamente considerate

---

[6] Cfr. F. PANZERA, *Dalle acque della Biaschina alla legge scolastica: i cattolici ticinesi tra agonia culturale, masochismo, ribellismo (1956-1958)*, in D. JAUCH - F. PANZERA (a cura di), Carte che vivono, Locarno 1997, pp. 279-305.

[7] Cfr. *Memoriale della Federazione Docenti Ticinesi sul progetto per una nuova "Legge della scuola"*, Lugano, 31 marzo 1957; ristampato in "RISVEGLIO", aprile 1957.

[8] G. BROGGINI - A. SNIDER, *Principi cattolici per una riforma scolastica ticinese*, Lugano 1957, p. 73.

meno evidenti o meno importanti.

Una controprova si può trovare nel fatto che la «perizia» non firmata, di cui parla Fabrizio Panzera, inviata dal Vicario generale mons. Martinoli alla Nunziatura di Berna per confutare gli errori del volume qui appena citato[9], insiste con veemenza sugli altri punti di disaccordo (ed anche, ad intra, sulla contestazione del diritto dei laici a valutare questioni di questo tipo), ma sorvola e minimizza la questione della definizione delle finalità, affermando che l'indirizzo effettivo della scuola non dipenderà mai da un articolo «che più o meno felicemente e completamente ne indichi le finalità».[10]

Le discussioni di cui abbiamo parlato ebbero il risultato di prolungare i tempi di esame commissionale della legge, la quale potè approdare in parlamento soltanto nel maggio del 1958. L'approvazione fu resa possibile da un precedente accordo fra i tre partiti di governo (il Partito Liberale-radicale, il Partito Conservatore-democratico e il Partito Socialista) che aveva risolto con nuove formulazioni i vari punti di contenzioso che potevano interessare la Chiesa: i deputati del Partito Conservatore-Democratico, che avevano sostenuto il punto di vista dei cattolici, ottenevano un riconoscimento sul punto dell'insegnamento religioso nella scuola (sia pure con la riconferma di un articolo precedente, in pratica un rinvio del problema) e sulla questione della libertà d'insegnamento. Nel campo delle finalità, l'accordo fu un compromesso piuttosto scialbo e portò all'articolo da noi riportato all'inizio: in pratica ci si accontentò del binomio educazione-istruzione e si sorvolò sull'aspetto statalista di quell'affermazione iniziale.

Per quanto riguarda la collaborazione della famiglia, i tre partiti decisero di autorizzare il relatore, On. Olgiati, a farne cenno esplicito nel rapporto commissionale: ed egli se ne sdebitò per la verità in modo molto vago e sbrigativo.[11]

2. La legge del 1990

Ben più complesse e articolate furono nel Cantone le discussioni che accompagnarono e sostanziarono l'elaborazione della successiva Legge della Scuola, quella che sarebbe stata approvata l'1 febbraio del 1990 ed è oggi in vigore: intanto, dal punto di vista dei tempi che sono stati necessari, se appena si pensi che di una nuova legge si cominciò a parlare fin dai primi anni Settanta e che la commissione di esperti che doveva prepararla è stata messa in funzione nel 1976! Per ragioni di chiarezza espositiva, sarà opportuno tener presenti le varie fasi in cui il quindicennio di preparazione può essere articolato:

---

[9] F. PANZERA, *Dalle acque della Biaschina alla legge scolastica,* p. 299 nota. Il documento dattiloscritto si trova nell'archivio della Diocesi di Lugano, Archivio Mons. Jelmini, scatola 7.

[10] *Ivi*, p. 24.

[11] Cfr. *Verbali del Gran Consiglio ticinese,* Sessione ordinaria primaverile 1958, p. 371.

• I Fase commissionale, dal 1976 al 1982

• II Fase di consultazione : anni 1982-1983 (con una parentesi precedente, a seguito della prima assemblea di verifica, nel 1978)

• III Fase governativa (rispettivamente dipartimentale): 1984-1987

• IV Fase parlamentare: 1987-1990.

L'approdo finale, per quanto concerne l'argomento che ci occupa, è consegnato nel primo capoverso dell'art. 1 che comprende questa limpida definizione: «La scuola pubblica è un'istituzione educativa al servizio della persona e della società» e conseguentemente rinvia al secondo capoverso il tema della responsabilità prioritaria dello Stato. In modo più esplicito e articolato le finalità sono esposte invece nell'art. 2:

«1. La scuola promuove, in collaborazione con la famiglia e con le altre istituzioni educative, lo sviluppo armonico di persone in grado di assumere ruoli attivi e responsabili nella società e di realizzare sempre più le istanze di giustizia e di libertà.

2. In particolare la scuola, interagendo con la realtà sociale e culturale e operando in una prospettiva di educazione permanente:

a) educa la persona alla scelta consapevole di un proprio ruolo attraverso la trasmissione e la rielaborazione critica e scientificamente corretta degli elementi fondamentali della cultura in una visione pluralistica e storicamente radicata nella realtà del Paese;

b) sviluppa il senso di responsabilità ed educa alla pace, al rispetto dell'ambiente e agli ideali democratici;

c) favorisce l'inserimento dei cittadini nel contesto sociale mediante un'efficace formazione di base e ricorrente;

d) promuove il principio di parità tra uomo e donna, si propone di correggere gli scompensi socio-culturali e di ridurre gli ostacoli che pregiudicano la formazione degli allievi.»

L'analisi dei verbali della speciale commissione di esperti, presieduta da Sergio Caratti[12], permette di rendersi conto della strada compiuta prima di arrivare a questa formulazione, dei contrasti che è stato necessario superare e dei confronti che hanno permesso, progressivamente, di arrivare a delle convergenze, partendo dal desiderio di essere possibilmente esaustivi ma anche sintetici.

• Un primo ostacolo è stato quello di superare la tentazione di affidare alla scuola compiti troppo perentori: in questo senso è stato necessario ridiscutere e limitare termini come «assicurare» o «garantire», che sembravano riflettere un certo ottimismo illuministico.

• Relativamente facile fu invece concordare sul compito fondamentale, quello che è stato espresso con i termini di «personalità armonicamente sviluppate» o, in seguito, di «sviluppo armonico delle persone».

---

[12] I verbali della commissione non sono stati pubblicati. I rapporti e le proposte di legge nell'elaborazione della commissione Caratti si possono leggere nella rivista "SCUOLA TICINESE", rispettivamente n. 70 (gennaio 1979, rapporto intermedio) e n. 96 (gennaio-febbraio 1982, rapporto finale).

• Il testo della commissione comprendeva anche l'auspicio per la formazione di personalità «in grado di gestire e di promuovere le trasformazioni della società, allo scopo di realizzare ecc.» Di questo auspicio soltanto la seconda parte si ritrova nel testo definitivo: e su questa mutilazione ritorneremo più avanti.

• Il capoverso che tocca la trasmissione della cultura ha invece superato sostanzialmente indenne tutti i successivi aggiustamenti. Attentamente studiato e perfezionato dalla commissione, contiene affermazioni di peso, accompagnate da una serie di cautele che mirano ad evitare tutti gli scogli che un discorso del genere può incontrare: l'accusa di nozionismo e tradizionalismo, per es., oppure quella di indottrinamento a senso unico, oppure quella di collocazione in un iperuranio al di fuori della storia e della realtà.

• Per finire, il capoverso dedicato allo sviluppo degli ideali democratici era inizialmente completato nel modo seguente: «segnatamente attraverso la pratica adeguata all'età degli allievi dei principi di libertà e di partecipazione nell'elaborazione delle attività educative e didattiche». La frase aveva un suo preciso significato: mirava a dare concretezza all'esigenza di educazione agli ideali democratici, suggerendo un modo che è specifico della scuola, quello della partecipazione. La sua perdita è pertanto da indicare come un oggettivo impoverimento del testo.

Nella fase di consultazione (quella breve del 1978 e quella più completa degli anni 1982-83) il testo proposto dalla commissione fu oggetto di giudizi molto disparati: prevalenti gli apprezzamenti e i giudizi positivi, non mancarono tuttavia neppure critiche anche radicali. Le prese di posizione di tutti gli enti e persone interpellate sono integralmente contenute in un volume pubblicato dal Dipartimento della Pubblica Educazione e sintetizzate per argomento in un secondo volume[13]: ebbene l'esame delle risposte permette oggi di affermare che le critiche negative all'art. 2 del Progetto ben raramente erano motivate e suffragate da argomentazioni contrarie; per lo più l'articolo era criticato perchè di natura filosofica (con la riproposizione ormai stantia del binomio educazione-istruzione), oppure perchè troppo lungo e «verboso», oppure perchè gli obiettivi erano giudicati troppo ambiziosi, complicati, di difficile comprensione, e così via.

Una verifica delle fonti di provenienza di queste critiche conduce oggi a rendersi conto che esse erano influenzate da un certo atteggiamento di resistenza al rinnovamento, quando non di avversione a molte realtà e istanze che si erano manifestate nel mondo della scuola. Da parte nostra, non nascondiamo l'opinione che le resistenze venivano soprattutto rivolte alla frase «gestire e promuovere le trasformazioni della società», frase che da qualche parte fu ritenuta provocatoria e che in effetti scomparve dalla redazione finale. Spiace naturalmente che, almeno nel caso in cui queste critiche provenivano da cristiani, si sia dimenticato l'insegnamento del Concilio che, nel testo dedicato ai problemi dell'educazione, citando il discorso di Paolo VI all'Assemblea

---

[13] DPE - Ufficio studi e ricerche, *Legge-quadro della scuola, Raccolta delle prese di posizione...*, Bellinzona, aprile 1983; ID., *Legge-quadro della scuola,* Analisi dettagliata delle prese di posizione..., Bellinzona, aprile 1983.

dell'ONU, aveva indicato fra i compiti dell'educazione anche «il bene della società terrena» e «l'edificazione di un mondo più umano».[14]

Una critica diversamente ponderata fu invece rivolta al nuovo articolo da un saggio di Mario Forni[15] il quale, dopo aver giudicato «esemplare» proprio la frase che sarebbe stata cancellata, criticava tuttavia il resto dell'articolo, giudicandolo «troppo generico, onnicomprensivo e astorico» soprattutto perchè privo di indicazioni circa le priorità da dare ai singoli obiettivi. L'accusa appare piuttosto ingenerosa, salvo forse per l'aspetto della globalità: è facile osservare che se l'articolo fosse davvero stato generico e astorico non sarebbe stato così unilateralmente criticato da altri per la sua impostazione.

Quel che avvenne nella fase successiva (la terza) non è dato conoscere nei particolari: chiusi nei loro uffici statali, il gruppo di funzionari dipartimentali che hanno ricevuto il compito di rielaborare il progetto hanno lavorato nella più grande discrezione, con esclusione di ogni altra discussione pubblica. È da pensare che abbiano preso sul serio gli inviti a semplificare il testo dell'art. 2, riuscendovi in parte, ma che non abbiano trascurato neppure l'orientamento di alcune critiche di segno involutivo: è facile verificare che non tutte le risposte alla consultazione sono state considerate con la stessa attenzione.

Mentre però su altri aspetti della Legge (per es. quello della partecipazione delle componenti alla gestione della scuola), il testo licenziato dal governo il 30 giugno del 1987 è risultato ampiamente al di sotto delle attese ed anche del progetto comnmissionale, per quanto riguarda le finalità della scuola il danno è stato in un certo senso contenuto: si può condividere il giudizio che ha dato un autorevole commentatore, «un articolo più chiaro e leggibile che ha perso però la tensione che animava quello precedente».[16]

Si può forse ancora aggiungere che il difetto rilevato da Mario Forni e segnalato anche dal rapporto di minoranza è stato ancora accentuato nel corso della discussione parlamentare, quando i deputati hanno a loro volta buttato legna sul fuoco, proponendo ed accettando l'inclusione esplicita di altre finalità, nessuna certo da respingere in quanto tale: l'educazione alla pace e al rispetto dell'ambiente (proposti dai deputati del Partito Socialista Unitario) e la promozione della parità tra uomo e donna (proposta dalla stessa commissione parlamentare).

Del resto, il rapporto di maggioranza, steso dall'On. Alberto Lepori, attestava che «la commissione ha valutato positivamente lo sforzo di dare una definizione delle finalità della scuola..., ben cosciente che ogni articolo di questa portata è suscettibile di perfezionamenti, ampliamenti e critiche, mentre resta influenzato dalle mode anche verbali del momento».[17]

---

[14] *Gravissimum educationis,* dichiarazione del Concilio Vaticano II sull'educazione cristiana, par. 3.
[15] M. FORNI, *Sulla nuova legge della scuola,* in "DIALOGHI" n. 55, Locarno, febbraio 1979, p. 9.
[16] G. GAMBONINI, *Finalità della scuola,* in "RISVEGLIO", gennaio 1988, p. 15.
[17] *Verbali del Gran Consiglio ticinese,* Sessione autunnale 1989, p. 1347.

3. CONCLUSIONE

A questo punto del nostro discorso, sono possibili alcune osservazioni conclusive. Nel testo di legge attualmente in vigore in Ticino l'art.1 si riferisce esplicitamente alla scuola pubblica, mentre la stessa esplicitazione non si legge nell'art. 2, quello appunto che definisce le finalità.

Amiamo pensare che l'omissione non sia casuale e in ogni caso ci sembra lecito proporre le finalità della scuola presentate dall'art. 2 come valide per tutte le scuole, quelle private e quelle confessionali non escluse. Ciò non vuol dire che una scuola privata non sia libera di fondarsi su un proprio progetto educativo e che questo non possa a sua volta rifarsi anche ad altre finalità: significa soltanto che queste altre finalità dovranno semmai aggiungersi a quelle qui indicate, e non contraddirle.Ciò dovrebbe valere, a nostro avviso, non solo per le scuole elementari e medie, come è esplicitamente richiesto dall'art. 82 della stessa legge, bensì anche per le scuole di altri ordini e gradi.

Ci si potrebbe interrogare sul perché, nella discussione circa la Legge del 1990 non siano affiorate da parte dei cattolici, almeno per quanto riguarda le finalità, certe rivendicazioni terminologiche sulle quali si era fino ad un certo punto insistito nel 1957-1958.

Crediamo da parte nostra che il cambiamento non sia in relazione all'impossibilità pratica di far accettare, sul piano politico, oggi in Ticino, certe formule che fanno esplicito riferimento al cristianesimo; e neppure che si tratti di un cedimento. Il cambiamento è da ricondursi piuttosto ad un nuovo modo di porsi di fronte alla modernità, influenzato dagli orientamenti del Concilio Vaticano II ed anche, per quanto ci riguarda, del Sinodo diocesano; atteggiamenti che si potrebbero accostare alla raggiunta convinzione che le affermazioni generiche di un tempo, sia pure appaganti sulla carta, finivano per dare ai cristiani una tranquillità solo apparente e quindi illusoria.

Da un altro punto di vista, è giusto osservare che le lotte del '57-58, seppure non tutte condotte con rigore di distinzioni e con esito positivo, hanno garantito una situazione legislativa sulla quale, trent'anni dopo e in diversa atmosfera culturale, sono state possibili le acquisizioni del '90. Basti pensare, per avere un esempio concreto, alla facilità con cui il tema della collaborazione della famiglia «e delle altre istituzioni educative»,respinto allora come pericoloso anche da uomini di cultura di matrice liberale, ha potuto essere accolto nella nuova legge.

E, su un piano più generale, ai risultati positivi che è stato possibile conseguire nello sforzo di elaborare testi di legge senza espressioni confessionali, seppur riconducibili ad esigenze cristiane, nel confronto e nel dialogo quotidiano con gli uomini di diversa collocazione culturale. Un insegnamento che non vale solo per il tema delle finalità della scuola.

UMANITA' E CULTURA

UMANITA' E CULTURA

Rashi di Troyes. Appunti per uno studio

Patrizio Alborghetti
Facoltà di Teologia, Lugano

1. La rilevanza del maestro di Troyes

Per rendersi conto dell'importanza di Rashi basterebbe ricordare che il suo commentario fu il primo testo della tradizione ebraica ad essere stampato. Questo avvenne nel 1475, sette anni prima della stessa Bibbia. Ma se ciò non bastasse potremmo, riferendoci all'articolo di Rebecca Toueg[1], citare, tra le molteplici attestazioni di ammirazione, che sono giunte da più parti e lungo i vari secoli a questo grande commentatore, quella di Abraham ibn Ezra:

«Una stella è sorta all'orizzonte di Francia e splende in lontananza ...il cieco illumina, l'assetato delizia con il suo favo. È colui che gli uomini chiamano Parshandata, l'interprete della Torah, Tutti i dubbi risolve, i suoi libri sono la gioia di Israele. A lui spetta la corona, a lui appartiene l'omaggio regale».

Nell'ebraico biblico troviamo una sola volta il termine *Parshandata*: in Ester 9,7, dove sta a indicare il nome del figlio di Haman. Il significato che assume nel testo sopra riportato va cercato nella lingua aramaica, dove la voce viene divisa in *parshan*,

---

[1] R. TOUEG, *Rashi. The great Bible commentator,* World Wizo Department of education, Tel-Aviv 1989, p. 7.

interprete, e *data*, legge. *Parshandata* è allora l'interprete della legge, e Rashi diventa quindi per gli ebrei di Spagna l'interprete per eccellenza della *Torah*[2].

Inoltre tra gli ebrei medievali spagnoli ritroviamo il seguente detto:

כל פרושי צרפתא השלך לאשפתא צוץ מפרשנדתא

«Getta tutti i commentari francesi nella spazzatura, tranne quello di Parshandata».

Nella stessa tradizione cristiana il ruolo del maestro di Troyes è immenso. Se prima si pensava che l'influenza da lui esercitata avesse avuto inizio con Nicola di Lyre, successivi studi hanno mostrato come questa risalga già ai secoli precedenti. I suoi testi si fecero profondamente sentire nei commentari dei maestri di San Vittore: Ugo, Andrea - il suo discepolo Erberto di Bosham - e Riccardo. In maniera ancora più intensa nell'esegesi di Nicola di Lyre, e attraverso lui in quella di Lutero. Oltre che con Rashi questi autori presentano profondi legami con la scuola dei suoi discepoli: i tosafisti.

2. L'AMBIENTE STORICO CULTURALE REMOTO: TORAH SCRITTA E TORAH ORALE[3]

Accanto alla *Torah* scritta *(Torah shebikhtav)* il giudaismo presenta la *Torah* orale *(Torah shebe'al peh)*. Se la prima può riferirsi sia ai Cinque Libri di Mosè *(Chumash)* sia all'intero canone della Bibbia ebraica *(Tanakh)*, la seconda, per la tradizione rabbinica, rimanda a quella serie di insegnamenti che Dio consegnò a Mosè nei quaranta giorni e quaranta notti che trascorse sul Sinai. Leggiamo nelle *Massime dei Padri:*

«Mosè ricevette la Torah dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli Anziani e gli Anziani ai Profeti; ed i Profeti la trasmisero ai membri della Magna Congregazione. Questi ultimi dissero tre cose: "Siate lenti nel giudizio, educate molti discepoli e fate argine alla legge *(Torah)" (Pirqe Avoth 1,1)*».[4]

Mosè ricevette la Torah (Mosè qibbel *Torah):* in questo passo, sia che l'attenzione venga posta sull'aspetto della trasmissione, cioè sulla *Torah* orale[5], sia che venga posta su tutto il corpus della tradizione ebraica[6], il significato del passo sottolinea l'importanza degli insegnamenti non scritti. Nel secondo caso, il passo *«Mosè qibbel* et ha-*Torah»*, invece di «Mosè qibbel 'et ha-*Torah»*[7], non riportando l'articolo, lascia

---

[2] La parola *Torah* è un sostantivo che ha la sua radice nel verbo *yarah*, che tra gli altri significati ha quello di insegnare, istruire, dirigere. Dalla stessa radice abbiamo *moreh* (maestro, insegnante). Sarebbe quindi riduttivo intendere il termine come "legge" in senso puramente legalistico.

[3] Per una sintetica descrizione delle due voci si può consultare: A. UNTERMANN, *ss.vv. Torah* e *Torah orale*, in *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, Laterza, Bari 1994, pp. 296-298.

[4] *Pirque Aboth. Morale di maestri ebrei*, Carucci, Roma 1985, pp. 1-2.

[5] *פרקי אבות Massime dei Padri*, DLI, Brugherio 1995, p. 9 nota 1.

[6] *Detti di rabbini*, Qiqajon, Magnano 1993, pp. 15-16.

indeterminato il modo in cui deve essere intesa la *Torah*: vale a dire nell'accezione più ampia. L'importanza della tradizione orale si comprende alla luce della storia, e quindi delle situazioni concrete che, di volta in volta, si presentano a coloro che tentano di comprendere il vissuto alla luce di un testo normativo. Il testo scritto - anche se un testo determinato vero e proprio prende corpo nel periodo della riforma di Esdra - non era e non è in grado di rispondere alle nuove situazioni che si presentano alla comunità». È per questo motivo che si presenta la necessità di fornire letture, in grado di far fronte alle domande che sorgono nei nuovi contesti, fermo restando che non siano svincolate o in contrasto rispetto al testo per eccellenza.

Fate argine alla Torah: viene qui richiesta una protezione, una recinzione alla *Torah*. Affinché sia garantita l'osservanza della *"legge"* si domanda di stabilire minuziose prescrizioni. Queste non avranno l'importanza di ciò che vogliono proteggere, «occorre - *però* - sempre stare attenti a non fare della *"siepe"* una cosa più importante della "radice" - ossia la cosa recintata -, tuttavia si può ben dire che anche la siepe fa parte della vigna, proprio in quanto la custodisce e la protegge. Così i rabbini arrivarono a dire che a Mosè, sul Sinai, è stata rivelata non solo la *Torah* scritta, ma anche tutta quella serie di decisioni legali *(halakhot)*, di adattamenti del testo *(taqqanot)* e di misure atte a facilitarne l'osservanza che in realtà saranno opera di generazioni molto più tarde».[8]

L'inserimento della tradizione successiva all'interno di quell'insieme di comunicazioni fatte da Dio a Mosè, se da un lato vuole dare autorità a ciò che successivamente viene stabilito, rendendo in tal modo la tradizione viva, dall'altro ha l'intenzione profonda di mostrare che il testo scritto non va inteso in senso puramente fissistico, ma come parola simbolica, che ha al suo interno una ricchezza di significati che andranno di volta in volta fatti emergere.

Potremmo, seguendo il testo di Chaim Pearl, definire i tre aspetti attraverso cui si esplicita l'interrelazione fra tradizione orale e scritta.[9] Il primo riguarda gli insegnamenti biblici che i rabbini, nel corso della storia, hanno indicato come ormai privi di ogni importanza; il secondo l'insieme di prescrizioni e usi che sono presenti solo nella tradizione orale; infine il terzo rimanda l'insieme di insegnamenti nella Bibbia che non sono comprensibili con una semplice interpretazione letterale.

La trasmissione della legge scritta fu affidata agli scribi *(soferim);* essi furono chiamati a garantire l'esatta trasmissione del testo: «Di cui contavano le lettere».[10] Per quanto riguarda la Bibbia non abbiamo quindi i problemi che invece si presenteranno per determinare la stesura del *Talmud* ufficiale.

A proposito della legge orale invece, come si può evincere dal termine, gli insegnamenti dei saggi andavano, tramandati a voce, da studioso a studioso. Non venendo codificata sarebbe rimasta più aperta all'evolversi delle varie situazioni e avrebbe mante-

---

[7] Mosè ricevette *Torah* e non *la Torah*.

[8] *Detti di rabbini*, p. 16.

[9] C. PEARL, *Rashi. Vita e opera del massimo esegeta ebraico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 86

[10] A. UNTERMANN, *s.v. Scriba*, in *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, p. 258.

nuto un carattere più dinamico. Ma questo, a un certo punto, non fu più possibile. Alcuni studiosi attribuiscono la ragione di questa necessità al periodo delle persecuzioni romane e alla dispersione del popolo, con il conseguente rischio di perdere ogni insegnamento.[11] Altri la attribuiscono all'impossibilità, vista la vastità del materiale, di memorizzarlo.[12]

L'autore di questo lavoro fu Rabbi Yehudà ha-Nassì (il principe). Attorno al secondo decennio del terzo secolo d.C. egli completò quella che fu la prima raccolta degli insegnamenti della tradizione orale: la *Mishnah*. «La *Mishnah* consisteva di tre elementi: il *midrash*, cioè il metodo di interpretazione del *Pentateuco* per chiarire punti della Legge; la *halakhah*, plurale *halakhot*, il corpo delle decisioni legali generalmente accettate su punti particolari; e la *haggadah*, od omelie, che comprendeva aneddoti e leggende per far arrivare la gente comune alla comprensione della Legge».[13] Successivamente gruppi di studiosi iniziarono l'analisi e le discussioni attorno a quest'opera. Le scuole che svolsero questo lavoro furono quella babilonese, dove erano sorte nuove accademie, e quella palestinese. L'esito finale furono due testi differenti: le particolarità ambientali e l'indipendenza delle dispute contribuirono infatti a rendere singolari le ricerche. Abbiamo quindi una *Ghemara'*, nome che sta a indicare questo insieme di dibattiti, palestinese e una babilonese. A seconda che la *Mishnah* sia affiancata dalla *Ghemara'* palestinese o da quella babilonese avremo il *Talmud* di Gerusalemme, *Talmud* dell'occidente, IV secolo, o il *Talmud* babilonese, fine V.

Se le scuole palestinesi videro la loro fine nel IV secolo, le grandi accademie di Babilonia continuarono operosamente la loro attività dal VI al X secolo. In questo periodo si dedicarono principalmente agli studi talmudici. Le ampie discussioni attorno agli scritti ebbero come conseguenza l'affievolimento degli studi biblici. Fu proprio per questo motivo che nel IX secolo si levò un gruppo di studiosi che rivendicava alla *Torah* scritta la valenza di unico testo normativo: veniva da loro negata la possibilità di variare il testo biblico in base alle situazioni concrete in cui ci si trovasse a vivere. Il loro nome, *karaiti*, proveniva dal termine *Ba'ale Mikra:* signori della Scrittura. Grazie a questa disputa si ebbe un ritorno agli studi del testo sacro; soprattutto si tornò a prestare ampia attenzione all'analisi letterale dei versetti.

3. L'AMBIENTE STORICO CULTURALE PROSSIMO: GLI EBREI DI FRANCIA

Con la chiusura delle scuole di Babilonia giunse a termine l'influsso che esse avevano esercitato sulle comunità ebraiche disperse per il mondo. Abbiamo perciò in questo periodo degli sviluppi singolari. In Francia e in Spagna gruppi di studiosi iniziano a delineare i propri criteri di indagine. Sono questi, 900-1200, gli anni d'oro per

---

[11] Tra gli altri Pearl (cfr. nota 9) eToueg (cfr. nota 1).

[12] R.A. ROSENBERG, *L'ebraismo. Storia, pratica, fede*, tr. it., Mondadori, Milano 1995, p. 72.

[13] P. JOHNSON, *Storia degli ebrei*, tr. it., TEA 1994, p. 171.

gli ebrei d'Europa. Ed è proprio questo periodo di tranquillità in cui vissero uno dei motivi che permise loro di dare vita a un'attività culturale di valore fondamentale. Se gli ebrei spagnoli, anche a motivo dei contatti con la cultura araba, posero maggiore attenzione all'aspetto filosofico, letterario, poetico dell'indagine, quelli francesi sono più legati a quello letterale, attento al senso *obbiettivo* del testo.

Comunità ebraiche, sia nel sud della Francia sia nel nord sia nella valle del Reno, sono attestate sin dai tempi romani. Ma è a partire dal X, XI secolo che iniziarono a far sentire il loro influsso culturale.[14] È nel sud della Francia, in Provenza, che abbiamo le prime attestazioni di un centro di studi. Probabilmente ad opera di qualcuno che si era recato a studiare a Babilonia o di qualche emissario vagante di quei centri era stata aperta un'accademia. È qui che troviamo attorno alla metà del X secolo Rabbi Ghershom di Magonza. Rabbi Ghershom è famoso, tra l'altro, per aver redatto una propria versione manoscritta del *Talmud*.

Se per la Bibbia esisteva già una versione ufficiale accettata, per il *Talmud* si avevano a disposizione diverse trascrizioni, le quali potevano differire tra loro. Nella trascrizione il testo poteva essere variato involontariamente, oppure di fronte a un passaggio difficile si optava per un'interpretazione piuttosto che per un'altra. Ci si trovò quindi di fronte a molteplici trascrizioni differenti tra loro. Rabbi Ghershom si assunse il compito di redigerne una personale, che divenne in pratica la versione accettata del *Talmud*. Si ritiene che anche Rashi per il suo commento si sia basato su essa. E ora torniamo a Rashi.

4. La vita e gli studi di Rashi

Rashi, acronimo di Rabbi Solomon ben Isaac, nacque a Troyes nel 1040; nel 1105 vi morì. Sappiamo poco della vita di questo studioso, ma, se i dati storici sono scarsi, non altrettanto si deve dire per le svariate leggende fiorite attorno alla sua persona. Mentre il padre è raramente menzionato, qualcosa in più conosciamo dello zio materno: rabbi Simeon ben Isaac, che Rashi considerò come «un esperto studioso del Talmud»[15].

Essendo Troyes un centro privo di scuole talmudiche, Rashi, dopo la sua formazione giovanile, fu attratto dalle accademie situate nella Renania. La prima sede dei suoi studi fu Worms; successivamente, per approfondire la conoscenza del *Talmud* si trasferì a Magonza. I suoi insegnanti più importanti furono Iacob ben Yakar e Isaac ben Judah a Magonza, e Isaac ben Eleazar ha-Levi a Worms.[16] Ricordiamo che questi centri di studio erano stati resi famosi da Rabbi Ghershom ben Judah (Rabbi Ghershom di

---

[14] S. GRAYZEL, *Storia degli ebrei*, Fondazione per la gioventù ebraica, Roma 1964, p. 283.

[15] S.M. BLUMENFIELD, *Rashi*, in *Molders of the jewish mind*, A B'nai B'rith Book, Washington 1996, pp. 57-73.

[16] Cfr. A. ROTTHCOFF, *s.v. Rashi*, in *Encyclopædia Judaica*, XIII, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, col. 1558.

Magonza), colui che fu considerato il precursore di Rashi. All'età di venticinque anni, dopo gli studi condotti sotto l'ègida di questi maestri, fu pronto per ritornare alla città natale, dove avrebbe aperto una scuola talmudica: «Il suo ritorno a Troyes fu un evento straordinario, poiché da allora in poi le scuole della Champagne e del nord della Francia sarebbero state destinate prima a contrapporsi e poi a soppiantare quelle delle provincie renane».[17]

Il ruolo di giudice rabbino svolto all'interno della comunità non gli permetteva di assicurarsi il necessario per vivere: il rabbinato, che sorse anche grazie all'incremento di studi avvenuto in queste regioni, è un'istituzione posteriore. Rashi ricavò la sussistenza, così come molti altri ebrei che vivevano nei paesi vinicoli, dal possesso di un vigneto.

Sposato ancora prima di trasferirsi nelle città del Reno, ebbe tre figlie: Jocheved, Miriam e Rachel. Jochebed e Miriam sposarono due dei suoi discepoli, Meir ben Samuel e Judah ben Nathan. Se il primo fondò un importante centro rabbinico nella città natale di Ramerupt, l'altro fu un insigne talmudista. Meir e Jochebed ebbero quattro figli, e una figlia. Tutti i figli divennero eminenti studiosi, ma soprattutto due avrebbero lasciato un profondo segno nella cultura ebraica: Samuel (rabbi Samuel ben Meir, Rashbam) e Jaaqob (rabbenu Tam, in riferimento a Genesi 25,27, dove Giacobbe è definito תם איש, uomo retto). Il commento alla Bibbia di rabbi Samuel, «dopo quello di Rashi, costituisce il capolavoro dell'esegesi biblica francese».[18]

Rabbenu Tam fu invece un dotto studioso, e divenne uno dei primi tosafisti: questo termine proviene da una radice ebraica che significa "aggiungere" e la loro opera consistette appunto nell'aggiungere al commento di Rashi, al *Talmud*, ulteriori annotazioni. Un altro dei parenti di Rashi, Josef ben Simon Qara, fu un grande esegeta.

Come possiamo notare da questi brevi accenni un primo grande impulso alla continuazione e allo sviluppo degli studi intrapresi da Rashi provenne dalla sua cerchia più ristretta.

5. LE OPERE DI RASHI E IL SUO METODO ESEGETICO

Rashi scrisse, oltre ai commenti alla Bibbia e al *Talmud*, principalmente su argomenti di ordine giuridico. Tuttavia le sue opere fondamentali rimangono le prime: sono queste che gli hanno dato la possibilità di rimanere, nella storia della letteratura ebraica, e non solo in essa, una delle autorità insuperabili. La nostra attenzione, visto che il suo maggiore influsso sulla tradizione cristiana si è esercito proprio nell'ambito della Scrittura, si limiterà a prendere in considerazione alcuni aspetti del suo metodo

---

[17] Cfr. M. LIBER, *s.v. Rashi*,in *The Jewish Encyclopædia*, Funk & Wagnals, New York-London, 1901-1906.

[18] C. PEARL, *Rashi, Vita e opera del massimo esegeta ebraico*, p. 123.

esegetico. Cercheremo di far emergere alcuni dei punti guida, degli elementi di fondo, che guidano il suo procedere nell'analisi del testo attraverso l'analisi dei primi capitoli del Commento alla Genesi.[19]

In Genesi 3,8 abbiamo una dichiarazione programmatica: «Vi sono, a questo proposito, molti midrashim aggadici[20], che i nostri rabbini hanno già raccolto al loro posto nel Genesi·Rabbah e in altre raccolte midrashiche. Io, tuttavia, mi occupo solo del senso letterale della Scrittura e di quella *Aggadah* che definisce il senso delle parole della Scrittura, così che ogni parola è spiegata nel suo modo corretto».[21]

I commentari di Rashi sono un intreccio di interpretazione letterale e midrashica, ma come viene affermato in questo passo il *midrash* viene utilizzato solo quando può essere di aiuto alla chiarificazione del testo. Facendo ricorso ad un artificio mnemonico qual è il termine ***PaRDeS***, giardino, ricordiamo che vi erano quattro modi di leggere la scrittura: il senso letterale, ***Peshat;*** il senso allegorico, ***Remez;*** il senso etico omiletico, ***Derash;*** il senso mistico, ***Sod.*** Poiché il termine derash verrà utilizzato per indicare tutte le letture che si oppongono a quella letterale, gli ultimi tre sensi vengono riassunti sotto di esso.

Anche se i *midrashim* possono avere un aspetto normativo, per lo più si soffermano su quello aggadico, e questa parte rimanda alla nostra accezione del termine. Ricordiamo, tra l'altro, che l'utilizzo da parte di Rashi di questa letteratura, in un periodo in cui la diffusione dei testi era limitata, permise di far conoscere concetti che altrimenti sarebbero rimasti rilegati all'interno dei centri di studio.

Chi legge i commenti di Rashi alla Scrittura ha così la possibilità di avvicinarsi anche a tutto quel materiale extra biblico che è parte essenziale della letteratura rabbinica. Quindi è il senso letterale della Scrittura quello che si vuole portare alla luce, si vuole rimanere legati al testo così come si presenta senza cercare sensi reconditi. Beryl Smalley ci dice che Andrea di San Vittore quando, su suggerimento di Gerolamo, andò a cercare un'analisi letterale del testo presso gli ebrei, fu grazie a Rashi che la trovò, in quanto fu lui «a orientare l'esegesi ebraica verso nuove vie».[22] Sempre secondo la Smalley se solo Andrea fosse nato cento anni prima si sarebbe accorto che tra l'esegesi cristiana e quella ebraica la differenza era minima, essendo entrambe «dedite all'allegoria e all'immaginazione».[23]

Pur essendosi proposto di procedere attraverso il *peshat,* Rashi fece largo uso anche dei midrashim anche dove questi andavano oltre il senso letterale. Ciò ci è attestato sia dalla critica rivoltagli da Abraham ibn Ezra, che lo accusò di un utilizzo ec-

---

[19] Per quanto riguarda le traduzioni italiane abbiamo a disposizione tre libri biblici: RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi,* Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985; ID., Commento all'*esodo,* Marietti, Casale Monferrato (AL) 1988; ID., *Commento al cantico dei cantici,* Qiqajon, Magnano 1997.

[20] Sono i midrashim che insistono sull'aspetto narrativo, etico, omiletico del testo biblico.

[21] RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi,* p. 25.

[22] B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages,* Basil Blackwell, Oxford 1952, p. 171 (tr. it. *Lo studio della Bibbia nel medioevo,* Il Mulino, Bologna 1972).

[23] B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages,* p. 171.

cessivo dei metodi non letterali di analisi, sia dalla confessione dallo stesso Rashi al nipote Samuel, a cui confidò che se avesse avuto più tempo avrebbe riscritto i suoi commentari «maggiormente in conformità con le esposizioni letterali, di cui nuovi esempi sorgono ogni giorno».[24] Sia il fatto di essere stato un precursore, quindi con pochi riferimenti a disposizione, sia la particolare sensibilità per l'aspetto vivo del testo, portarono Rashi a non limitarsi ad un puro aspetto razionale.

Nel commento a Genesi 1,4 leggiamo: «Dio vide che la luce era cosa buona e Dio separò - Anche qui noi dobbiamo dipendere dall'*aggadah*. Dio vide che gli empi non sarebbero stati degni di godere della luce e perciò la pose in disparte per i giusti in vista del tempo futuro».[25] Ma poi aggiunge: «Quanto al senso letterale del testo, deve essere spiegato così...».[26] Così in Genesi 1,12: «Così è spiegato nell'*aggadah* del trattato *Hullin*»[27], e in Genesi 1,21: «Secondo quanto afferma l'aggadah».[28]

Vi sono poi dei testi che chiedono da sé di essere decifrati. Così in Genesi 1,1: In principio creò - «Questo testo non dice altro che: Interpretami!».[29] E l'interpretazione in questo passo è ottenuta grazie alla pluralità di significati che la preposizione B può assumere: «In principio (בְּרֵאשִׁית) significa "per amore della *Torah*", che è chiamata il principio della sua via, e "per amore di Israele", che è chiamato la primizia del suo raccolto».[30] Ma anche qui subito dopo viene aggiunto: «Se poi si vuole spiegare il testo secondo il suo senso letterale, lo si spieghi così».[31]

Questo utilizzo dei vari significati di una preposizione ci introduce a un altro aspetto importante dell'esegesi secondo il senso letterale: quello dell'analisi grammaticale. In questo fu aiutato dalle opere di due giudeo spagnoli Menahem ben Saruk e Dunash ben Labrat. Troviamo riflessioni sulle preposizioni, sulle congiunzioni, sui verbi, sugli accenti, sull'organizzazione della frase.

Sono, poi, proprio le caratteristiche di una lingua come quella ebraica, a struttura consonantica, che gli permettono di trarre delle interpretazioni singolari. Un esempio di ciò lo abbiamo in Genesi 1,26, dove giocando sulla leggera sfumatura, determinata da una vocale, che esiste tra il verbo *yrh* e *rdh* all'imperfetto giunge a dire: «Domini sui pesci del mare - Questa espressione ha il senso sia di dominare che di discendere: l'uomo, se ne sarà degno, "dominerà" sulle fiere e sul bestiame; se invece non ne sarà degno, "discenderà" più in basso delle fiere, sicché esse domineranno su di lui».[32]

Così, notando che in Genesi 2,7, dove si parla della formazione dell'uomo ab-

---

[24] *Ivi*, p. 151.
[25] RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, p. 5.
[26] *Ivi*, *p.* 5.
[27] *Ivi*, *p.* 8.
[28] *Ivi*, p. 11.
[29] *Ivi*, *p.* 3.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ivi*, pp. 3-4.
[32] *Ivi*, p. 13.

biamo וַיִּצֶר, mentre in Genesi 2,19, laddove si parla della formazione degli animali וַיִּצֶר, pur trattandosi dello stesso verbo, ma nel primo caso scritto due y, può commentare: «E il Signore formò - Due furono le formazioni: una formazione in vista di questo mondo e una formazione in vista della risurrezione dei morti; invece, nel caso degli animali, i quali non dovranno sostenere il giudizio, lo stesso verbo non è scritto con due lettere yod».[33]

Profonda attenzione è riservata anche a quelli che a prima vista possono sembrare sinonimi: nella lingua ebraica ogni termine ha un suo significato particolare, una sua sfumatura propria. Così in 1,11 leggiamo: «*La terra produca germogli (*דֶּשֶׁא): erbe (עֵשֶׂב) - *Deshe* non ha lo stesso significato di *'esév*, né *'esév* ha lo stesso significato di *deshe*. La Scrittura non avrebbe potuto dire: "La terra produca erbe", perché il termine *deshe* indica l'insieme delle diverse specie della vegetazione, ciascuna delle quali, in se stessa, è designata con il termine *'esév*. Perciò, parlando, non si può dire: "Questo o quel *deshe*", perché per *deshe* si intende il rivestimento della terra, quando essa è piena di germogli».[34]

Vi è poi l'utilizzo dei termini in lingua locale. Di fronte al pericolo che i suoi lettori, che in quel periodo e in quell'area parlavano francese, potessero non capire alcune parole Rashi traduce i termini dall'ebraico. Questi sono introdotti dall'espressione tipica בלעז[35]: termine interpretato sia come acronimo di *be-lashon 'am za*, nella lingua di un popolo straniero, sia come il termine be-lo'ez, cioè in una lingua incomprensibile (questa parola ricorre una sola volta nella Bibbia nel salmo 4 versetto 1).

Concludiamo questa breve analisi, cui occorrerà riservare ben altro spazio, riportando un passo in cui Rashi mostra di far uso dei criteri esegetici formulati da rabbi 'Eli'ezer; Genesi 2,8: «A Oriente - Egli piantò il giardino a est di Eden. Ma se si obietta che è già stato scritto: Dio creò l'uomo, si deve considerare la *Barayata* di R. 'Eli'ezer figlio di R. Yosè il Galileo, che tratta delle regole di interpretazione della *Torah*. E la seguente è una di quelle: un racconto che segue l'enunciazione generale di un fatto ci presenta i particolari del primo. Così: Dio creò l'uomo è una enunciazione generale di un fatto, che non ci precisa da dove l'uomo fu creato e quello che Dio fece per lui. Ora, il testo riprende e spiega queste cose: Il Signore Dio formò l'uomo, fece germogliare per lui il giardino di Eden, lo pose nel giardino di Eden e fece cadere su di lui un torpore. Chi legge, potrebbe pensare che questo sia un racconto del tutto diverso, mentre non è altro che la particolarizzazione della precedente enunciazione generale».[36]

---

[33] *Ivi*, p. 17.

[34] *Ivi*, p. 8.

[35] *Pentateuque avec Rashi*, tradotto da J. BLOCH-I. SALZER-E. MUNCH-E. GUGENHEIM, Association Samuel et Odette Levy, Paris 1993, vol. I, p. 2.

[36] RASHI DI TROYES, Commento alla Genesi, p. 18.

6. RAPPORTO CON I CRISTIANI

Il contributo dato alla cultura occidentale dagli ebrei nel medioevo è immenso: la loro opera si svolge nel campo delle traduzioni, della scienza, della filosofia e dell'esegesi. Proprio per questo motivo le occasioni d'incontro con i cristiani furono frequenti. Per quanto ci riguarda limiteremo il nostro interesse all'ambito biblico.[37]

Punto di partenza delle relazioni all'interno di questa sfera è il libro sacro: ogniqualvolta i cristiani si trovino di fronte alla necessità di redigerne il testo critico debbono fare ricorso ai loro autori, a coloro che conoscono la lingua in cui esso è stato scritto. Questo è accaduto più volte nella storia, ma vi sono periodi in cui gli incontri hanno un valore emblematico. Gerolamo con la sua Vulgata ne è un esempio, così come lo sono le opere di parecchi autori medievali.

Il contatto per discutere di questioni testuali o la consultazione diretta dei testi porta a prendere visione della letteratura extra biblica, che con la *Torah* forma un corpo unico. Quindi se inizialmente gli interessi tendono a limitarsi a un ambito specificatamente filologico successivamente essi si allargano sempre più, orientandosi anche verso il tipo di esegesi che accompagna i testi. Può essere significativo per comprendere la considerazione riservata dai medievali a questo materiale citare un testo riportato da G. Dahan nel suo articolo: «La Sacra Scrittura, data da Dio, è spiegata tramite il *Talmud* per gli uni, tramite i Padri per gli altri, e già Nicola di Lyre sottolineava che giudei e cristiani manifestavano la stessa devozione nei confronti di questi testi, sacri, per così dire, a un secondo livello».[38] E più oltre vedremo che vi sarà pure un terzo livello: «Lo sforzo dei moderni è oggetto di una reverenza particolare: la Glossa Ordinaria da una parte, il commentario di Rashi dall'altra divengono dei testi "autoritativi"».[39]

Uno dei motivi principali a cui si devono le frequenti relazioni che si vengono a stabilire tra le due parti è la necessità di realizzare una versione critica della vulgata. Questo lavoro iniziato sotto Carlo Magno, viene ora ripreso. Naturalmente la Vulgata rimane il testo sacro, nessun medievale avrebbe pensato di sostituirla con un'altra versione, testimonianza di ciò è la mancanza di traduzioni scritte, tuttavia si rende necessaria un'opera di revisione. Già Alcuino e Teodolfo avevano fatto ricorso alla comparazione con l'ebraico; ora la necessità di questa consultazione viene resa ufficiale dal Decreto di Graziano (1140).

La non conoscenza dell'ebraico, se non per rare eccezioni, porta alla consultazione diretta degli ebrei, sembra vi fossero vere e proprie sedute di studio. Gli scambi avvengono nella lingua del luogo: gli ebrei mettono a disposizione dei cristiani la loro

---

[37] Nella ricostruzione, se pur per sommi capi, dei rapporti tra cristiani ed ebrei in questo campo seguiremo lo studio di: G. DAHAN, *Juifs et chrétiens en occident médiéval. La rencontre autour de la Bible (XII^e^-XIV^e^ siècle)*, in "Revue de synthèse" (Janvier-Mars 1989), 3-31.

[38] G. DAHAN, *Juifs et chrétiens en occident médiéval*. p. 30.

[39] *Ibidem*.

cultura traducendola dall'ebraico, e questi a loro volta la ritraducono in latino. Significativo per rendersi conto di questa situazione è il passo, citato sempre da G. Dahan, tratto dalla prefazione che Stefano Harding fa precedere alla sua revisione della Bibbia: «Assai stupiti di fronte alle discordanze tra i nostri libri, pur se provenienti da un unico traduttore, ci siamo rivolti ai giudei esperti nelle loro Scritture, e, con la massima diligenza, li abbiamo interpellati in lingua romanza su tutti quei brani delle Scritture in cui figuravano passi e versetti che trovavamo nel nostro esemplare... Ed essi prendendo in esame davanti a noi diversi loro libri ci esposero in termini romanzi il testo ebraico o caldaico [40] dei passi su cui li interrogavamo; essi trovarono assai pochi passi o versetti per i quali noi eravamo in difficoltà. Per questo motivo, li abbiamo soppressi come assolutamente superflui, credendo alla verità ebraica e caldaica e ai numerosi manoscritti latini che non li includono, ma concordano pienamente con queste due lingue».[41]

Il modo di procedere di S. Harding è tipico di altri autori, i quali ce ne danno testimonianza nei loro scritti. Tuttavia qui la collaborazione si limita ancora al campo della revisione testuale. Ma vi furono autori che oltre a glosse di carattere filologico riportarono anche annotazioni esegetiche. Ancora, spingendosi oltre, ve ne furono poi altri che intrapresero opere di commento sistematico facendo ampio ricorso alla letteratura rabbinica. Ricordiamo che, per quanto riguarda gli ebrei, oltre alla scuola del nord della Francia vi erano importanti centri di studio anche in Spagna: qui l'esegesi si era orientata maggiormente verso la riflessione filosofica. Tuttavia quello che ora qui ci interessa è di accennare all'importanza assunta dalla scuola di Rashi.

Ricorrendo agli ebrei per le loro correzioni del testo biblico i cristiani vennero dunque in contatto con la loro esegesi tradizionale, ma accanto a questa trovarono anche le nuove forme d'interpretazione. B. Smalley, nella sua introduzione, fa notare che l'importanza attribuita all'influenza rabbinica nelle opere dei cristiani, di questo periodo, è sottostimata: «Si pensava che Rashi avesse fatto la sua prima apparizione nei commentari Latini con Nicola di Lyre, all'inizio del xiv secolo».[42] Certo il nome di "Rabbi Salomon" compare per la prima volta nel secolo xiv, ma dietro buona parte delle citazioni anonime (Hebrei dicunt) dei secoli xii e xiii secolo sta l'opera dell'esegeta di Troyes o dei continuatori della sua scuola.

---

[40] È il modo con cui viene indicato il *targum*, traduzione aramaica della Bibbia.

[41] G. DAHAN, *Juifs et chrétiens en occident médiéval*, p.9. Diamo il testo latino di S. Harding, da noi tradotto e riportato nel testo: «Multum de discordia nostrorum librorum, quos ab uno interprete suscepimus, admirantes, Iudeos quosdam in sua Scriptura peritos adivimus, ac diligentissime lingua romana ab eis inquisivimus de omnibus illis Scripturarum locis, in quibus illae partes et versus habebantur... Qui suos libros plures coram nobis revolventes, et in locis illis ubi eos rogabamus, Hebraicam, sive Caldaicam scripturam romanis verbis nobis exponentes, partes vel versus, pro quibus turbabamur, minime repererunt. Quapropter Hebraicae atque Caldaicae veritatis, et multis libris latinis, qui illa non habebant, sed per omnia duabus illis linguis concordabant, credentes, omnia illa superflua prorsus abrasimus» (Monitum, 6-8; ed. in *Historia dela Orden de Cìster*, Documentos, VI, Monasterio de la Huelgas 1995, pp. 236-238).

[42] B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, XVI.

«L'identificazione precisa dei loro prestiti non è stata fatta; mi sembra difficile, perfino impossibile che la si possa realizzare: i cristiani non hanno consultato i testi scritti (salvo al xiv secolo Nicola di Lyre), ma hanno acquisito la loro conoscenza al momento della discussione con degli ebrei».[43]

Tuttavia, tralasciando la pretesa di determinare l'influsso diretto di un autore su un altro, la comparazione dei testi dei maestri della scuola del nord con quelli di alcuni autori cristiani ha il pregio di mostrare quanto sia profondo l'influsso esercitato da quelli su questi. Noi, a titolo di esempio, riporteremo un singolo passo di Ugo di San Vittore, ma varrebbe la pena di soffermarsi anche sugli altri vittorini, sulla scuola biblica - morale parigina, su una serie di manoscritti e su altri autori.[44] Un discorso a parte meriterebbe Nicola di Lyre; egli conosceva bene l'ebraico, e quindi ebbe la possibilità di accedere direttamente ai testi degli studiosi del nord della Francia.[45]

Per concludere veniamo dunque al testo di Ugo di San Vittore. Secondo B. Smalley diverse opinioni presenti nelle sue *Notulae* mostrano come i suoi insegnanti appartenessero alla scuola degli «esegeti razionalisti fondata da Rashi».[46] A suo parere almeno vi è almeno una spiegazione che va attribuita a Rashi, una a Joseph Kara e tre a Rashbam. Soffermiamoci proprio su quella che lo accosta a Rashi. Commentando Genesi 49,12a («Vermigli ha gli occhi per il vino») Rashi afferma: «Vermigli - Il termine significa "rossi", ed è così che lo rende il *targum*. Allo stesso modo: Chi ha gli occhi rossi?[47] Chi ha l'abitudine di bere molto vino ha infatti gli occhi rossi».[48] Mentre Ugo: «Pulchriores sunt oculi ejus vino. In haebraeo habetur, rubicundiores: et notat secundum Hebraeos abundantiam vini, quod apparit in oculis potantium».[49]

Mentre per Genesi 49,12b (bianchi i denti per il latte) in Rashi abbiamo: «Bianchi i denti per il latte - Per l'abbondanza di latte. Il suo paese offrirà buoni pascoli per i greggi di pecore. Il testo dunque significa: "Avrà occhi rossi per l'abbondanza di vino e denti bianchi per l'abbondanza di latte"».[50] E in Ugo: «Dentes ejus lacte candidiores. Hic notatur etiam secundum illos abundantia ovium et lactis, quod in dentibus apparet comestum».[51]

---

[43] G. DAHAN, *Juifs et chrétiens en occident médiéval*, p. 23.

[44] Per un'introduzione al tema vedi G. Dahan (cfr. nota 37), B. Smalley (cfr. nota 22). Mentre per quanto riguarda una comparazione sistematica tra Andrea Di San Vittore e le sue fonti: R. BERNDT, *Les interprétations dans le Commmentaire de l'Heptateuque d'Andre de Saint-Victor*, Rech. Aug. 24 (1989), 199-240.

[45] Per quanto riguarda i rapporti tra Rashi e Nicola di Lyre ci limitiamo a ricordare il testo di: H. HAILPERIN, *Rashi and the christian scholars*, University of Pittsburgh Press, Pennsylvania 1963.

[46] B. SMALLEY, *The study of the Bible in the middle ages*, p. 103.

[47] Prv 23,29.

[48] RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, p. 410.

[49] HUGONIS DE S. VICTORE, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon, in Genesim*, 49, PL 175, 59.

[50] RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, p. p. 410.

[51] HUGONIS DE S. VICTORE, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon, in Genesim*, 49, PL 175, 59.

7. CONCLUSIONI

Come si è potuto vedere, anche se con brevi accenni, il maestro di Troyes e la sua scuola ebbero un profondo influsso sulla cultura cristiana: influsso che assume una rilevanza anche maggiore se si pensa che non cessò nemmeno dopo la condanna del *Talmud* e dei commentari di Rashi, avvenuta dopo la disputa attorno ai testi rabbinici del 1240.

Certamente una ricerca che prendesse nuovamente contatto, inizialmente tramite un approccio storico e analitico, con questi scritti, avrebbe la possibilità di riportare alla luce l'immenso e prezioso lavoro svolto dai pensatori di questi secoli: pensatori che fanno parte di una tradizione che, se ripresa, potrebbe arricchire profondamente gli studi contemporanei. Soprattutto se si pensa alla capacità degli autori cristiani di questi secoli di aprirsi alle culture esterne per integrarle, in qualche modo riconvertirle all'interno della comprensione del loro messaggio cristiano.

Con queste poche pagine abbiamo voluto offrire semplicemente un profilo della figura di un grande pensatore ebreo medievale. Consapevoli che l'importanza del soggetto meriti ben altro spazio e attenzione, ci auguriamo che le presenti riflessioni sollecitino, in futuro, un ulteriore approfondimento.

Messaggi del sistema immunitario

Marco Baggiolini
Università di Berna - Università della Svizzera Italiana

Negli ultimi anni mi è capitato qualche volta di presentare la mia attività di ricerca a lettori o ascoltatori con interessi culturali relativamente lontani dalle mie preoccupazioni scientifiche. Non mi sono mai avventurato, tuttavia, sulle pagine di una rivista di teologia e questo privilegio (che può essere minaccia per il lettore) lo devo a un'occasione che molto mi onora, quella di contribuire a un omaggio quasi letterario a un amico e maestro di vita.

Dal '96 le mie presenze in Ticino sono diventate più frequenti e soprattutto più pubbliche grazie all'Università. Parlare dell'Università sarebbe stato più facile. Ho deciso comunque a favore dell'immunologia perchè l'Università della Svizzera Italiana è opera degli studenti e dei docenti e la parola su questi temi non spetta necessariamente a me. La ricerca biologica, d'altra parte, ha fortemente determinato il mio percorso e mi è parso naturale attenermi al mio lavoro accademico.

1. UN PO' DI STORIA

Ho studiato medicina a Basilea con la ferma intenzione di prepararmi a curare dei pazienti, ma a confronto con la clinica, complessa e spesso imponderabile per uno studente, la mia "vocazione" cominciò a vacillare. Durante gli ultimi semestri avevo ormai rinunciato all'idea di fare il "dottore" e grazie all'insistenza di *Peter Dukor*, che era l'intellettuale fra i miei colleghi di studio, divenni assistente di biochimica. Feci così il mio apprendistato di ricercatore. Imparai a fare esperimenti, a sviluppare ed applicare techniche di analisi, a valutare risultati. Poi ci fu il colpo di fortuna: divenni collaboratore di *Christian de Duve* alla Rockefeller University di New York. Erano gli anni Sessanta e la differenza fra i grandi laboratori negli Stati Uniti, a livello di risorse intellettuali e materiali, e quelli delle nostre università era enorme. Anche il clima accademico era molto diverso da quello che avevo lasciato.

Alla Rockefeller c'erano più professori che studenti. Il campus, un quadrilatero di forse cento per trecento metri fra lo East River e la York Avenue, era un parco di libertà intellettuale dove gli studenti e i postdocs erano i VIP. Il presidente, Detlev Bronk, ci conosceva tutti per nome e i professori compresi i più anziani e famosi (ricordo Dubos, Lippmann, Moore, Palade, Stein) erano straordinariamente accessibili, presenti, attenti ai minimi problemi della sperimentazione. La biblioteca era aperta tutto il giorno e tutta la notte e le finestre dei nostri laboratori (c'era sempre qualcuno al banco di lavoro) davano un costante apporto di luce alla notte dei quartieri residenziali di Manhattan.

A New York imparai la differenza fra "il bene e il male" nel mestiere che avevo deciso di fare. Imparai che la ricerca si deve concentrare per principio su problemi fondamentali. Imparai che un progetto è una scalata per la direttissima, da preparare in ogni particolare pensando anche all'eventualità di uno scacco e alle informazioni da ricavare quando l'ipotesi non si avvera. Principi ovvi, forse, ma che spesso non sono rispettati.

Il mio compito era di isolare i granuli dei neutrofili, i globuli bianchi che difendono il nostro organismo contro le infezioni batteriche, per determinarne la funzione. I granuli sono inclusioni caratteristiche di queste cellule e furono evidenziati per la prima volta nel secolo scorso dal famoso studioso tedesco Paul Ehrlich, usando coloranti anilinici. La colorazione indicava che c'erano granuli di proprietà differenti ed Ehrlich aveva concluso che solo dopo averli isolati e caratterizati "chimicamente" si sarebbe potuta capire la loro funzione. Questo progetto mi occupò per circa tre anni a New York e continuò con Beatrice Dewald e Ursula Bretz al mio ritorno a Berna. La Rockefeller University era all'avanguardia nella ricerca sui meccanismi delle funzioni dei leucociti nella difesa antibatterica e contava ricercatori di grandissima fama, fra loro James Hirsch e Zanvil Cohn, ambedue scomparsi, che ricordo con molto affetto e riconoscenza per il loro continuo supporto quando presi la direzione delle ricerche immunologiche della Sandoz.

Rimasi per 12 anni nell'industria farmaceutica con più di cento collaboratori a carico. Ero diventato un manager, ma avevo ancora un mio laboratorio e pubblicavo regolarmente. Grazie a questi interessi rimasi presente in ricerca e nell'83 fui richiamato all'università come direttore di un istituto di ricerca che ricorda Theodor Kocher, leggendario chirurgo e unico premio Nobel bernese.

Descrivo in queste pagine le fasi salienti della ricerca che ha definito la segnaletica molecolare del traffico dei leucociti nella difesa immunitaria e nell'infiammazione.

Questa ricerca cominciò nell'87 con la scoperta della prima di una lunga serie di molecole segnale, l'interleuchina-8, che venne identificata contemporaneamente da noi e da un gruppo di ricercatori americani. Da noi il lavoro si sviluppò rapidamente e coinvolse ben presto circa due terzi dell'Istituto con Beatrice Dewald, Marcel e Pius Loetscher, Bernhard Moser, Marcus Thelen, Mariagrazia Uguccioni, Alfred Walz e Marlene Wolf come ricercatori pricipali nonchè numerosi studenti e ospiti stranieri e si avvalse di numerose collaborazioni di cui ricordo soltanto la più intensa, con Ian Clark-Lewis dell'Università della British Columbia di Vancouver.

2. I LEUCOCITI

Prima dell'avvento degli antibiotici, le malattie infettive e le infezioni locali che sovente degeneravano in ascessi e setticemia, erano la principale causa di morte. I patologi del secolo scorso sapevano perfettamente che i leucociti lasciano il torrente circolatorio passando attraverso la parete dei vasi capillari, e si accumulano nei tessuti invasi da batteri. La ragione di questa migrazione rimase tuttavia oscura finchè Elias Metschnikoff, uno zoologo russo attivo a Messina, dimostrò che i leucociti si comportano come le amebe: inglobano (fagocitano) i batteri e li degradano nel loro interno. È interessante che sia stato un biologo sperimentale e non un medico a dare la corretta interpretazione a quanto si osservava comunemente al microscopio e a chiarire il meccanismo della difesa antibatterica. La teoria sulla funzione dei leucociti nell'immunità, che valse a Metschnikoff il premio Nobel, è tutt'ora valida, come dimostrano le ricerche degli ultimi decenni che ne hanno svelato molti degli aspetti molecolari.

Circa un secolo dopo la scoperta di Metschnikoff alcuni ricercatori americani riuscirono ad isolare un "fattore chemiotattico", una sostanza secreta dai batteri che induce la migrazione dei leucociti, mostrando così come il sistema immunitario possa individuare e poi reprimere lo sviluppo di un'infezione. Chemiotassi significa migrazione in risposta a uno stimolo chimico. La sostanza prodotta dai batteri si diffonde localmente nei tessuti e all'interno dei loro vasi capillari. I leucociti la recepiscono come messaggio d'allarme, lasciano la circolazione e attratti nei tessuti da concentrazioni crescenti dello stimolo ne raggiungono l'origine.

3. LE CHEMOCHINE

Dopo la scoperta dell'interleuchina-8, in circa un decennio, furono identificate in vari laboratori ben quaranta proteine di questo tipo. Sono state denominate chemochine per richiamare le loro proprietà chemiotattiche e attivatrici. Esse sono prodotte e secrete da vari tipi di cellule in tutti i tessuti. Certe caratteristiche strutturali, come la posizione invariata di quattro cisteine che mantengono la proteina nella conformazione attiva, permettono di identificare le chemochine come membri di un'unica famiglia di messaggeri cellulari.

Anche sotto l'aspetto funzionale questi messaggeri hanno importanti proprietà comuni come la capacità di attivare leucociti e di stimolarne la migrazione. Le prime due cisteine sono adiacenti (CC) o separate da un aminoacido (CXC) e questa piccola differenza permette di separare le chemochine e i loro rispettivi geni in due classi funzionalmente diverse.

Le chemochine agiscono legandosi a recettori esposti sulla superfice dei leucociti in numero che può variare da 1000 a 50'000 per cellula. Quando lega una chemochina il recettore si attiva e emette dei segnali biochimici all'interno della cellula che entra così in funzione. L'attivazione dipende dalla presenza del complesso fra chemochina e recettore. Se la chemochina si dissocia o il complesso viene internalizzato dalla cellula, il recettore si inattiva e la risposta cessa a meno che nuovi recettori vengano attivati.

Normalmente si valutano le funzioni delle chemochine su leucociti isolati. La chemiotassi, per esempio, si saggia in una camera a due compartimenti (uno contenente le cellule e l'altro una chemochina) separati da una membrana con fori microscopici attraverso i quali le cellule stimolate migrano dal compartimento superiore a quello inferiore. La migrazione è un fenomeno complesso che richiede dalla cellula movimenti coordinati e la facoltà di aderire al substrato sul quale essa avanza.

Con delle tecniche speciali si può mostrare la stimolazione dell'apparato motorio. I leucociti neutrofili rispondono all'interleuchina-8 formando propaggini cellulari che si allungano e si ritraggono regolarmente e ricordano i movimenti natatori di esseri unicellulari come le amebe. Le chemochine inoltre attivano certe proteine della membrana aumentando l'adesività dei leucociti, che possono così fissarsi sulla parete dei capillari prima di diffondersi nei tessuti. Le chemochine, infine, inducono il rilascio di sostanze che i leucociti impiegano per uccidere i batteri, come i radicali di ossigeno e l'acqua ossigenata, o per alimentare il processo infiammatorio ed eliminare strutture tissutali da esso danneggiate.

4. LA DIVERSIFICAZIONE DEL SISTEMA

All'inizio degli anni novanta era ormai evidente che studiando le chemochine saremmo arrivati a capire i principi della selettività nell'attivazione di vari tipi di leu-

cociti: neutrofili nelle infezioni batteriche, eosinofili nelle allergie, monociti nelle infiammazioni croniche, ecc. La chiave della selettività stà nell'espressione dei recettori. Ne sono già stati identificati quattordici, cinque per le chemochine di tipo CXC e ben nove per le chemochine di tipo CC. Di ognuno si conosce esattamante la selettività ed è dunque possibile interpretare chiaramente la genesi di patologie infiammatorie diverse sulla base delle chemochine presenti nel tessuto e dei recettori presenti sulle cellule infiltranti. Nelle infiammazioni allergiche delle vie respiratorie, per esempio, si osservano sovente infiltrazioni miste di eosinofili e linfociti. È noto che i linfociti producono fattori che stimolano gli eosinofili e ne prolungano la vita.

Analizzando piccoli frammenti di tessuto leso abbiamo recentemente osservato che in queste patologie i linfociti e gli eosinofili presentano un recettore comune, il CCR3, e possono dunque essere reclutati dalle stesse chemochine. Questa osservazione suggerisce nuove modalità terapeutiche: bloccando l'attività di un unico recettore sarebbe possibile ridurre selettivamente l'infiltrazione dei due tipi di leucociti che condizionano l'infiammazione allergica. I linfociti sono spesso preponderanti nelle infiammazioni croniche come la poliartrite.

In questo caso l'analisi del tessuto dimostra un altro recettore, il CCR5 e la totale assenza di CCR3. I linfociti presenti nelle lesioni artritiche sono dunque differenti da quelli che troviamo nelle allergie. Questo ci aiuta a capire le differenze della patologia e ci suggerisce altre modalità per un eventuale intervento terapeutico.

5. Il traffico naturale dei linfociti

I linfociti presentano una grande varietà di recettori per le chemochine, la cui espressione dipende dal loro stato funzionale e di attivazione. Ho già citato l'accumulo di sottopopolazioni con proprietà funzionali differenti nell'infiammazione allergica e nelle infiammazioni reumatiche. Recenti lavori dimostrano che le chemochine regolano anche l'afflusso fisiologico di linfociti nei tessuti linfatici.

Un esempio particolarmente interessante riguarda la chemochina chiamata BCA e il suo recettore, il CXCR5. L'interazione fra BCA e CXCR5 è esclusiva: non c'è altra chemochina che si lega a questo recettore e non c'è altro recettore che lega la BCA. In topi transgenici nei quali è stato eliminato il gene del recettore mancano i linfonodi addominali e la formazione del tessuto linfatico associato all'intestino è difettosa. Nel tessuto umano troviamo la chemochina BCA unicamente nelle zone popolate da linfociti B e il suo recettore unicamente in questo tipo di linfociti che vengono così attratti nel tessuto al quale sono destinati.

Un altro notevole esempio del coinvolgimento della chemiotassi in funzioni estranee all'infiammazione è quello della chemochina chiamata SDF e del suo recettore, il CXCR4. Anche in questo caso la relazione fra chemochina e recettore è esclusiva. Lavori su topi transgenici mostrano che la delezione del gene della chemochina o

del gene del recettore hanno le stesse conseguenze: difetti multipli del sistema cardiovascolare. Si pensa sulla base di questi risultati che certe chemochine possano attrarre cellule embrionali destinate a formare un'unità funzionale, come la parete dei vasi capillari nel caso specifico.

5. CO-RECETTORI PER IL VIRUS DELL'AIDS

Alla fine del '95 apparve nella rivista "Science" un sorprendente articolo di Paolo Lusso, Robert Gallo e colleghi che descriveva tre chemochine, RANTES, MIP-1Ó e MIP-1ß, come fattori prodotti da linfociti e capaci di sopprimere l'infezione da parte del virus dell'Aids. La mia prima reazione, abbastanza tipica per un ricercatore assillato dagli affari suoi, fu di pensare che si trattasse di uno sbaglio. Ebbi tuttavia la modestia e l'avvedutezza di non lasciar perdere.

Contattai Fernando Arenzana e Jean Louis Virelizier, due noti ricercatori dell'Istituto Pasteur di Parigi, e inviai loro una ventina di chemochine oltre alle tre descritte da "Science" da saggiare come inibitori del famoso virus. Dopo qualche settimana arrivarono risultati che erano in perfetto accordo con dati pubblicati: l'infezione veniva inibita da RANTES, MIP-1Ó e MIP-1ß, ma da nessuna delle altre chemochine che erano state analizzate.

Pochi mesi dopo: altra notizia sensazionale. Edward Berger e i suoi colleghi al National Institute of Health di Bethesda dimostrano che un recettore simile a quelli delle chemochine funge da sito di legame per il virus dell'Aids.

Si sapeva da una decina d'anni che per infettare una cellula il virus si deve legare specificamente sulla sua membrana, e che una proteina della superficie cellulare, che è tipica per i linfociti e si chiama CD4, era coinvolta. Era pure chiaro, tuttavia, che il CD4 da solo non bastava. Berger aveva apparentemente indentificato un sito che complementava la funzione del CD4. Era semplice, a questo punto, tirare le conclusioni: dato che il virus si lega a un recettore per le chemochine l'effetto inibitore di RANTES, MIP-1Ó e MIP-1ß era probabilmente dovuto a competizione. Nel corso di poche settimane non meno di cinque gruppi di ricerca identificarono il recettore comune alle tre chemochine, il CCR5, e ne dimostrarono la funzione di sito di legame del virus, legame bloccato in presenza di RANTES, MIP-1Ó o MIP-1ß. Di colpo si era aperta una nuova possibilità nella terapia dell'Aids.

La funzione del recettore clonato da Berger, tuttavia, non era chiara, e il problema immediato era di trovare la chemochina che lo attiva. Eravamo in una posizione di vantaggio perchè questo recettore, senza che se ne sospettasse la funzione nell'Aids, era stato clonato due anni prima da Marcel Loetscher nel nostro Istituto.

Analizzammo tutte le chemochine a disposizione e ne trovammo una sola con le proprietà desiderate, l'SDF, e in collaborazione con il gruppo dell'Istituto Pasteur dimostrammo che anche questa chemochina blocca l'infezione. Il recettore fu denomi-

nato CXCR4. In base all'affinità per il CCR5 o il CXCR4 si distinguono oggi inequivocabilmente due tipi di virus denominati R5 e X4. I virus di tipo R5 predominano nella fase iniziale dell'infezione quando il paziente è sieropositivo, ma non ancora clinicamente ammalato, mentre i virus di tipo X4 prendono il sopravvento nella fase conclamata della malattia.

È ragionevole considerare l'uso di chemochine per inibire l'infezione sapendo che esse attivano i leucociti e possono dunque indurre sequele infiammatorie? Per rispondere a questa domanda abbiamo paragonato l'effetto protettivo di una chemochina naturale, il RANTES, e di un suo derivato, un cosidetto antagonista, che si lega al recettore, ma non lo attiva. L'antagonista si rivelò efficace dimostrando che è sufficiente occupare il recettore per impedire l'accesso del virus e che qualsiasi sostanza, chemochina o no, capace di bloccare il recettore è potenzialmente interessante.
Sono infatti apparsi recentemente vari lavori che mostrano l'efficacità antivirale di molecole molto più piccole delle chemochine e dei loro derivati, e dunque più facili da sintetizzare e da somministrare. La ricerca di nuovi inibitori aprirà senza dubbio e presto nuove possibilità terapeutiche anche per le malattie infiammatorie, certe forme di infiammazione allergica e per la prevenzione del rigetto d'organi trapiantati.

6. Passato e presente

N on molto avvezzo alle celebrazioni, ho scritto le parole come venivano usando poi abbondatentemente una grossa matita rossa virtuale per stralciare, strumento di igiene personale che ho poi dovuto abbandonare per evitare di stralciare tutto. L'esercizio che ho fatto, pensando all'amico che onoriamo e pensando a me, è diventato una specie di esame di coscienza nel quale le omissioni mi appaiono come le colpe più gravi.

Tre decenni di ricerca su cose che perlopiù non si vedono nemmeno al microscopio, ma che pur spiegano una funzione fondamentale del nostro organismo: la difesa in un mondo fatto di microbi dalle risorse inverosimili. Consiglierei a un giovane amico di far lo stesso? Non dissuaderei nessuno, perchè il lavoro con le tecniche di oggi, pur rimanendo artigianale, è diventato affascinante, più intellettuale e più aperto a successi concreti. Farei tuttavia notare il rischio per il ricercatore di rimanere a lungo e forse per tutta la carriera dietro le quinte di un teatro con la scena zeppa di attori e gli scenari che cambiano a dispetto del copione.

Lo stile della ricerca biologica oggi assomiglia solo lontanamente a quello degli anni sessanta, quando il lavoro era spesso affidato a ricercatori singoli, studenti o giovani assistenti che sotto la guida di un professore potevano dedicarsi a progetti di grande respiro. I campi erano suddivisi in base a temi biologici e a specifiche esperienze di lavoro. Oggi invece la partitura è il DNA. Centinaia di migliaia di sequenze sono accessibili a tutti attraverso le banche dati e il vantaggio per lo specialista o per chi

apre un filone nuovo è sovente minimo. Lo studioso solitario è rarissimo e anche nell'ambito di un unico istituto la ricerca procede con l'apporto coordinato di gruppi di superspecialisti.

Le tecniche di biologia molecolare conferiscono grande precisione e trasparenza al lavoro e le idee interessanti sono subito seguite, globalmente, da chi si trova sulla stessa pista. La maturità della tecnica ci ha fatto diventare più concreti, più lineari nelle nostre ipotesi, più efficienti, ma anche meno divertenti e divertiti.

Riflessioni sulla storia della teologia

Inos Biffi
Facoltà di Teologia, Milano (Italia) - Lugano

1. La storia della teologia e il suo statuto scientifico

1.1. Presupposti della storia della teologia

a) La figura della teologia

La figura della teologia: "sermo de Deo" e altro – rappresentazione ed esperienza

Al principio della storia, o di una storia della teologia, a fare da riferimento e da discernimento si pone anzitutto la *concezione della teologia*. Nel moltiplicarsi delle *Storie della teologia*, che è dato di constatare in questi anni, la mancanza di una "teoria" della teologia, cioè di una esplicita riflessione "teoretica" su di essa – che d'altra parte non può trascurare la lunga tradizione in cui varie teorie di teologia si sono espresse – appare la più vistosa e la più grave, ed è la ragione per la quale più che di *Storie della teologia* si hanno o *Storie della filosofia*[1] o una Medioevologia a carattere prevalente-

[1] Cfr., per esempio, la critica molto forte mossa al volume dedicato alla teologia del Rinascimento

mente descrittivo o positivo[2].

Di fatto, è in relazione a una "teoria" della teologia nel senso indicato

• che possono avvenire il reperimento e la "selezione" della "materia" specifica della storia della *teologia*,

• e che può esercitarsi un giudizio critico e una valutazione comparativa, senza dei quali non si oltrepasserebbe il livello informativo, sia pure della materia teologica.

Per esempio: irriconosciuta alle opere di san Bernardo la prerogativa di essere una teologia, a motivo di un canone teologico di tipo prevalentemente "intellettualistico" o affrettatamente detto "scolastico" – rimanendo poi da precisare che cosa intendere per "Scolastica", questione non poco oggi dibattuta[3] -, di fatto Bernardo non figurava in una storia della teologia (anche se attualmente figura ancora, non credo, in maniera in tutto pertinente e soddisfacente, o dopo sufficiente riflessione).

Da questo profilo si comprende la "provocazione" e la corrispondente reazione suscitata dalla "teologia monastica" – secondo la denominazione diffusa e resa comune da Jean Leclercq –: categoria storica e insieme teoretica, a sua volta non sempre correttamente compresa né sempre riconosciuta e usufruita felicemente, e tuttavia di forte interesse, non solo appunto come via "estrinseca" per la comprensione di una modalità di rendere il mistero cristiano in una tradizione del passato, ma anche come indice ed esigenza di una più ampia e ricca determinazione della stessa "teoria" della teologia, indebitamente delimitata in maniera esclusiva all'ambito e alla forma della concettualità o del "sapere"[4].

D'altra parte, se, da un lato, la "teoria" della teologia si è venuta in qualche luogo formalizzando come "sapere critico della fede", dall'altro, anche altri "ingredienti" stanno apparendo come indispensabili per il compimento stesso di quella "teoria", o figura della teologia, e va riconosciuto che non hanno mancato di contribuire alla sensibilità verso di essi i richiami evocati esattamente dalla "teologia monastica" .

Si pensi all'ingrediente dell' "estetica" – a sua volta non semplice da definire – , o a quelli, ugualmente difficili da governare, di "esperienza", di "prassi". La gestione rigorosa di questi che abbiamo chiamato "ingredienti" – e che in realtà sono da considerare componenti di definizione unificante – è comunque indispensabile, se non ci si vuole concedere ad espressioni in libertà, emotive e retoriche, più che non pensate.

Quello che si voleva qui, comunque, mettere in luce, al fine di realizzare una storia della teologia, è la richiesta pregiudiziale – non nel senso negativo "pregiudi-

---

nella *Storia della teologia* edita da Piemme – *Storia della teologia III: Età della Rinascita*, Casale Monferrato (AL) 1995: «Non si ha tra le mani una vera storia della teologia del Rinascimento» (M. FOIS, in "La Civiltà Cattolica" 149 [7 febbraio 1998], 305-307).

[2] Cfr. *infra* il § 4.

[3] Cfr. R. SCHÖNBERGER, *La scolastica medievale. Cenni per una definizione*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

[4] Sulla questione della teologia monastica cfr. I. BIFFI, *Cristo desiderio del monaco*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 1-33.

cante" – della determinazione o di una certa determinazione consapevole e dichiarata di ciò che si intende per teologia e quindi dei campi e dei significati della ricerca, e dei "punti di vista" che la "risolvono".

Le variabili della figura della teologia

• Ma, acquisita "astrattamente" come premessa questa necessità di una "teoria" della teologia, la questione più difficile è quella di precisarla e di "giustificarla". Tanto più che l'immagine stessa "teologia" indebitamente dovrebbe ritenersi statica.

Se non possono mancare componenti, l'assenza delle quali comprometterebbe la connotazione o qualifica "teologica" (ovviamente di teologia cristiana), una prima attenzione dev'essere volta a cogliere le risonanze variabili di teologia, con domande di questo genere: «Che cos'era teologia per i Padri o per i medievali?», se pur si può parlare in generale – e sarebbe indebito – di Padri e di medievali, e con l'avvertenza che sarebbe, in ogni caso, assolutamente insufficiente e deviante una analisi limitata al lemma "teologia", dovendo l'attenzione essere rivolta non al "nome", ma alla "res", molteplicemente denominabile.

Veramente, una analoga difficoltà sorge per la storia della filosofia. Si può vedere, al riguardo, l'acuto volume di R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiation à la philosophie médiévale*, dove tratta de "l'objet de l'histoire de la philosophie médiévale"[5]. Per parte sua il Gregory parla di «tramonto definitivo di un mito» a proposito della «filosofia medievale come processo unilineare»[6].

• Da questo punto di vista, non può non derivare una certa precarietà alla stessa esigenza precedentemente richiamata: quella di avere inizialmente, per il criterio della ricerca e l'assegnazione degli ambiti, una "teoria" della teologia, mancando assolutamente la quale il lavoro si troverebbe subito paralizzato e impraticabile.

Si dovrà allora parlare di ricorrente ripresa ermeneutica, che in successione, ritorna, modifica, precisa. Con una concezione in certa misura "aperta" e rivisitabile o "revisibile" di "teoria" della teologia.

"Definizioni" di teologia

• Una definizione ancora molto generale, ma non priva di pertinenza e di proprietà, di "teoria" di teologia – che inizia già dall'accoglienza stessa della Parola di Dio, anche se ha conosciuto in un tempo successivo e in pratica ininterrotto la sua formalizzazione – potrebbe essere enunciata nei termini di "sapere", di "intelletto", di consapevolezza critica, di "logica", di "scienza", di "sistematica", della Rivelazione e della fede.

---

[5] Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg/Suisse 1996, specialmente le pp. 1-8.

[6] T. GREGORY, *Gli studi di filosofia medievale fra ottocento e novecento. Conclusioni*, in *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, p. 391; discutibile, K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg/Suisse 1992.

L'epoca emblematica di questa formalizzazione è facilmente riconoscibile in quella medievale, tuttavia con l'avvertenza – che in parte corregge questa stessa convinzione – che sarebbe indebito far coincidere la formalità "scientifica" con la struttura della intelligibilità. Quest'ultima è radicalmente inerente al consenso della fede, che è la condizione ma insieme l'intenzione della intelligibilità e, da un determinato profilo, il compimento. Sarebbe storicamente inesatto assegnare solo ai secoli XII e soprattutto XIII la persuasione dell'*intelligere* come intrinseco al credere, comunque si chiami questo *intelligere*. Si pensi al «nisi credideritis, non intellegetis» in Agostino[7].

• Posta la "scientificità", o meglio la "intelligibilità", come proprietà caratterizzante la teologia, come abbiamo già accennato, vanno aggiunte anche altre prerogative "teoretiche" della teologia, che si possono enunziare nei termini di "rappresentazione" o di "esposizione", di modalità sperimentale e "contemplativa", di "narrazione", trattandosi poi di istituire i confronti e le correlazioni, ma riconoscendo in certo modo la conclusa delimitazione in sé di queste definizioni e proposizione di teologia.

b) La storicità della teologia

• La storicità riconosciuta alla teoria di teologia, o il fatto delle diverse concezioni storicamente rilevabili di teologia, hanno una motivazione o una genesi ben precisa, ed è la connessione o la solidarietà con la storia che contrassegna la Rivelazione, o il "rivelarsi" della Rivelazione, il suo "dirsi" e conseguentemente il dirsi della fede. È la conseguenza o il riflesso della struttura antropologica della Rivelazione e della fede stessa.

Esattamente per tale storicità, analiticamente imprevedibile e fattuale, è possibile una storia della teologia, che non è propriamente la storia della vicissitudine di un'idea astratta, incoinvolgibile e temporalmente indenne; e non è quindi neppure la storia delle peripezie della "teoria" della teologia, ma la storia delle scelte operate in situazioni e contesti diversi e variabili, con le possibilità in essi offerte e con progettualità e finalità differenti.

• La coscienza della storicità della teologia – che consegue a quella della storicità della fede e ultimamente della stessa Parola di Dio – è un dato ormai acquisito nella nostra cultura teologica.

Si può dire che le sue radici prossime risalgono come esigenza specialmente acuta all'epoca del modernismo, dove tuttavia la soluzione era come pregiudicata. Il proposito o la tendenza a ridurre la verità, o quanto meno la non chiara distinzione tra storicità e storicismo, da un lato, e, dall'altro, un'esclusiva attenzione all'aspetto intellettuale e deduttivo della teologia, non permettevano una chiarificazione e lasciavano la questione compromessa e insoluta.

---

[7] Si veda sul tema C. Marabelli, *"Nisi credideritis non intellegetis". La fede genesi della teologia*, pubblicato in questo stesso volume.

In particolare, questa concezione della teologia spiega le vicissitudini emblematiche legate sia all'operetta di Padre Chenu *Une école de théologie: le Saulchoir*[8] – posto all'Indice nel 1942 – , sia alla "théologie nouvelle", contesto dell'enciclica *Humani generis*. Sembrava che il rilievo delle relazioni e delle impronte storiche come luoghi di nascita e come spiegazione della teologia ne compromettesse il valore veritativo e relativizzasse il dogma cristiano. A Padre Chenu venivano, sopratutto, attribuite la critica e il rigetto della dimensione "speculativa" della teologia Scolastica.

• In realtà, la questione era un'altra ed era di principio: riguardava l'immagine della teologia in quanto tale, non riducibile né alle conclusioni teologiche, né al Magistero o al "dogma", che, pure, secondo la prospettiva cattolica, è incluso come dimensione imprescindibile nella teologia.

Ora, esattamente la riflessione sulla figura della teologia – scienza o "intelligenza della fede", meglio ancora: riflessione o "reazione" del *credente* all'interno della Parola di Dio – mostra che a vari livelli la storicità la contrassegna la teologia.

• La Parola di Dio è un "dato" la cui verità non è via via modellata secondo una storicistica mobilità, ma neppure prescinde dal "linguaggio" col suo aspetto di variabilità: ad esso è affidato il compito di "dire", o di rappresentare, o di elaborare l'esperienza di tale Parola, mediata dalla fede: queste funzioni teologiche nei confronti della Parola di Dio domandano a ogni epoca un loro rinnovato "riconoscimento"[9], che è ben altro rispetto a una semplice tradizione di concetti.

• Abbiamo parlato di P. Chenu, il quale non solo ha proposto una teoria critica della teologia e quindi della sua storicità, ma di fatto è stato il primo geniale storico della teologia, – particolarmente di quella medievale[10], con al centro san Tommaso – in conformità alle esigenze nuove. Oggi assistiamo a una rilettura della sua opera di storico, talora accompagnata da un inammissibile e penoso astio[11] o da una giusta esegesi puntigliosa[12], che tuttavia forse non altrettanto rileva l'originale ermeneutica dell'insieme, che caratterizza il metodo di Chenu e rende la sua opera un geniale riferimento permanente, intatto nel suo valore: «*La théologie comme science au XIII^e siècle...*; *La théologie au douzième siècle...*; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin...* – scrive Giuseppe Colombo – sono le opere di Chenu destinate a restare. Hanno infatti

---

[8] Cerf, Paris 1985; cfr. l'edizione italiana *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982.

[9] Si veda su questo rapido scorcio storico e sull'opera rinnovativa di Chenu G. COLOMBO in M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, tr. it., Jaca Book, Milano 1992, pp. 7-14.

[10] Chenu ha trattato anche della "teologia barocca"; sono di vivo interesse al riguardo gli appunti da lui lasciati sul tema.

[11] Vedi F. GABORIAU, *Le projet de la Somme. Une idée pour notre temps*, FAC-éditions, Paris 1996.

[12] H. DONNEAUD, *M.-D. Chenu et l'exégèse de* sacra doctrina, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 81 (1997), 415-437. Sempre in questo numero della stessa rivista si vedano anche gli altri saggi dedicati a Chenu, specialmente quello di JEAN JOLIVET (381-394).

già superato il collaudo del tempo, dimostrando di restare nella storia della teologia, non come preziosi reperti di archivio, ma come inesauribili stimoli di rinnovamento».[13]

c) La "storia" della teologia e il suo "oggetto"

"Fare storia" della teologia

A questo punto, si affaccia inevitabilmente una questione ancora preliminare, che poteva essere posta in apertura a tutte queste considerazioni, e cioè: che cosa significhi "fare storia": domanda interessante e di fatto dibattuta per tutte le scienze storiche, di cui sono ideati e proposti diversi modelli. Comunque si risolva analiticamente la questione, o qualunque siano i modelli accolti, sembra fuori dubbio – e il rilievo è elementare – che il fare storia comporti l'oltrepasso della descrizione e includa il giudizio, e prima ancora, in maniera speciale, l'attenzione alle radici e ai contesti che la scelta personale dei singoli autori ha investito e sintetizzato.

Il "linguaggio" come oggetto della storia della teologia

• Se ora prendiamo in considerazione l'oggetto proprio della storia della teologia, possiamo individuarlo nel "linguaggio" della fede, inteso linguaggio come l'insieme delle forme storico-antropologiche del sapere e della rappresentazione della Rivelazione. In altri termini, la storia della teologia mira alla ricostruzione dei modi espressivi della fede, degli "schemi" che li sottendono e li "condizionano", con le fonti che hanno determinato l'intelligenza e l'esposizione del mistero cristiano.

• Detto diversamente, e a modo di indicazione, possiamo proporre che la storia della teologia studi:

- Le forme della reazione teologica: del discorso, della rappresentazione e dell' "esperienza" di Dio.

- Le relazioni "esterne", culturali, della reazione e dell'espressione teologica, la portata di queste relazioni, come indici di mentalità e il confronto con il linguaggio "originale" della teologia (se si può parlare di linguaggio "originale", con la questione "linguaggio biblico" e "linguaggio teologico").

- Le tipologie del linguaggio culturale teologico risultanti.

• Su queste premesse la storia della teologia è in grado alla fine di produrre la figura stessa della teologia secondo le diverse epoche.

Ovviamente, senza lasciare mancare, in merito, il momento critico-teologico, che supera una pura constatazione, se mai questa sia effettivamente possibile - e non lo è.

---

[13] Cfr. M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, p. 7.

E questo dice le doti di cui deve disporre chi fa una storia della teologia.

d) Le "epoche" della storia della teologia

La precarietà delle periodizzazioni

• È nota ormai la critica alle periodizzazioni della storia nei diversi settori, letterario, filosofico, ecc.[14], spinta ideologicamente all'eccesso dallo strutturalismo. Anche il settore della teologia ovviamente è interessato da questa critica. Caduto l'artificio delle periodizzazioni assolute, la storia della teologia, che è quella che ci riguarda, si trova indotta, senza precomprese cesure e assegnazioni, a studiare fatti e autori di teologia nella loro "originalità" e nelle loro "differenze", e quindi anche nelle loro connessioni, con precedenze e sèguiti.

• Sarà in queste analitiche ricostruzioni e interpretazioni che potranno apparire le periodizzazioni, al sorgere quindi di elementi che, nel loro insieme, improntano e unificano e con ciò offrono le ragioni e i termini di una periodizzazione. La quale, per altro, non sembra discutibile, quando appunto si possa provare con i sensibili mutamenti soprattutto di "mentalità", diciamo ancora di "linguaggio", restando il fatto della continuità "essenziale", o di "tradizionalità", per la quale una teologia si definisce cristiana.

Storia "della teologia" e storia "delle teologie" o delle "materie teologiche"

Appare dalle considerazioni precedenti il significato di una storia "della teologia", che in realtà si risolve, proprio per essere "storia", in una storia "delle teologie", o delle "materie teologiche", intesa "materia" come il *subiectum* in senso medievale: delimitazione di campo di una scienza.

In sintesi: lo statuto scientifico della storia della teologia

• Non saprei se a questo punto sia possibile avere un'idea rigorosa dello statuto scientifico della storia della teologia. La connessione e la sintesi articolata dei termini emersi, forse, ne permette la descrizione, alla confluenza delle tre linee o dei tre percorsi:

- quello della "storia";
- quello dei modelli o "linguaggi" teologici, con l'emergenza delle diverse "forme di teologia" (sapere e rappresentazione) che ne sono l'oggetto, in ogni modo abbandonando l'"uniformità" della teologia stessa e in modo speciale il pregiudizio della equipollenza, senza margini e senza ulteriorità: teologia = intellettualità.

• Ma forse anche qui, lo statuto potrebbe essere la mercede meritata dall'esercizio stesso della storia della teologia.

---

[14] Cfr. L.-M. DE RIJK, *La philosophie au Moyen Âge*, Brill, Leiden 1985, pp. 1-24.

2. LA STORIA DELLA TEOLOGIA E LA SUA RELAZIONE CON LA *RATIO STUDIORUM* DI UNA FACOLTÀ DI TEOLOGIA

• Determinato il senso di una storia della teologia (delle teologie) e prospettato o ipotizzato un suo statuto scientifico, resta da individuare come essa si possa disporre e connettere dentro la *ratio studiorum* di una Facoltà Teologica.

- *All'interno dei singoli trattati di sistematica:* la storia della teologia corrisponde alla loro parte storica, condotta però con particolare attenzione al confronto critico, ossia al rilievo dei differenti "linguaggi" o dei diversi ingredienti, nella continuità (o meno) dell'identica fede.

Non basterebbe, di conseguenza, il resoconto storico, occorrendo invece un espresso rilievo e una precisa interpretazione della differenza che configura le forme. Da questo profilo risalta la necessità, in preliminare, della storia non solo della materia dei trattati, ma anche della formazione e della disposizione dei "trattati" della sistematica teologica.

Già questa storia metterebbe in luce la concezione e l'esegesi fondamentali della materia del trattato e della concezione della teologia che lo costituisce.

- *Come "introduzione" allo studio della teologia sistematica:* Nel senso che la storia "speciale" della teologia, con i singoli trattati, dovrebbe presupporre la storia "generale" della teologia; in tal modo risulterebbe perspicua e significativa nei suoi elementi caratterizzanti, che con la loro "grammatica" e "sintassi" si ritrovano emergenti e vengono a segnare i momenti storici dei trattati di sistematica.

- *Suddivisione della "storia generale della teologia":* pur tenuta presente la precarietà delle periodizzazioni, a cui abbiamo accennato, si può tuttora pensare alla suddivisione:

1) Storia della teologia patristica
2) Storia della teologia medievale
3) Storia della teologia moderna
4) Storia della teologia contemporanea,

anche se questa suddivisione deve essere sensibile ai prosiegui reali e alle "reviviscenze" e continuità che oltrepassano e infrangono i confini cronologici estrinsecamente imposti. D'altra parte, per tornare al piano di studi, si può pensare che i corsi della storia della teologia - particolarmente quello che si riferisce al periodo medievale, moderno e contemporaneo - accompagnino il triennio teologico.

- *Come oggetto di corsi di specializzazione nel biennio di preparazione alla licenza:* in questo contesto i corsi mirerebbero a sviluppare analiticamente aspetti, periodi o figure della storia della teologia, dall'età patristica all'epoca contemporanea.

- Se la storia della teologia tende a rilevare la variabile *storicità* o *vicissitudine storica* della *teologia*, essa a sua volta presuppone e include una *introduzione alla teologia*, alla sua, in un certo senso, figura "astratta", sia pure incipiente e nel senso sopra indicato, così che risulti determinato e "unificato" il referente della stessa storia della teologia: introduzione, d'altronde occorrente non solo per la storia della teologia,

ma per la definizione del campo proprio dello studio e della ricerca di una facoltà teologica.

• Appare a questo punto la connessione dei due insegnamenti:

1) Introduzione alla *teologia*;

2) Introduzione alla *storia della teologia*.

- Quanto all'*introduzione al mistero di Cristo*: in questo contesto viene a configurare la materia "concreta" della teologia e della stessa storia della teologia, con tutte le precisazioni necessarie in merito.

- Sempre in relazione al ciclo dello studio teologico sistematico, appare la differenza tra la *storia della teologia* da un lato, e la *storia della Chiesa* e la *patrologia* dall'altro:

a) La teologia fa parte della storia o di un certo modo di concepire la storia della Chiesa: rappresenta per la Chiesa la storia della sua coscienza e della sua espressione del mistero cristiano. La storia del "linguaggio" teologico concerne anzi un aspetto fondamentale della vita della Chiesa. Anche la teologia è un *fatto* o un *avvenimento* di Chiesa. A motivo, per altro, dei tratti che la contrassegnano e la unificano, la storia della Chiesa che è la teologia, o la storia della teologia, opportunamente si costituisce in scienza propria e distinta, anche se capitoli dedicati esattamente alla storia della teologia dovrebbero o potrebbero accompagnare la storia della Chiesa come tale, evidentemente sulla pregiudiziale di un effettivo statuto scientifico della stessa storia della Chiesa.

b) A modo di esempio, particolarmente in relazione con la patrologia, la storia della teologia dell'epoca patristica viene a configurarsi, ancora una volta, secondo le proprietà sopra individuate: ricerca il modo caratteristico dei Padri nel "reagire" e nel rendere il mistero cristiano, con tutte le connessioni che lo concernono. Come per la storia della Chiesa in generale, è indubbio che il metodo teologico dei Padri è un imprescindibile capitolo della patrologia; le stesse motivazioni valgono per concepire in "scienza" distinta, o distintamente insegnata, qual è appunto la storia della teologia nell'età patristica.

- Dalle considerazioni precedenti risalta la connessione e la differenza tra la *storia della teologia*, la *teologia sistematica* e l'*esegesi*. O, meglio, anzitutto le "teologie sistematiche". Il proposito della teologia sistematica è quello di avere una conoscenza compiuta e una ricostruzione connessa, o articolata in un insieme, del disegno divino in atto come storia; l'intenzione – come abbiamo visto – della storia della teologia è quella di seguire nella sua variazione quella conoscenza e "ricostruzione".

Ma due avvertenze vanno fatte.

- La prima: la teologia sistematica non va, in ogni modo, concepita come una forma astratta, una "somma" di verità comunque valida, ottenuta attraverso un'operazione "astrattiva" dalla storia, a cominciare dalla *storia che ha iniziato la teologia*. Non esistono da una parte gli eventi salvifici e dall'altra la loro "risoluzione". La teologia ricerca la intelligibilità che essi non solo contengono e che possono concedere, per essere abbandonati: essa è generata e "trattenuta" indissociabilmente nell'evento,

nell'atto stesso in cui viene "saputa". La scienza teologica non si riduce mai a dottrina al punto da consistere a sistematicamente a sé, in una validità astorica, d'altronde restando vero che, senza intelligibilità nessuna storia, nemmeno quella della salvezza, può avere senso e alla fine consistere. E quanto si afferma della teologia sistematica sotto l'insegna dell' *intellectus*, si deve, a loro modo, dire delle altre "forme" di teologia, che si può definire ugualmente sistematica sotto l'insegna degli altri trascendentali, quali il *bonum* e il *pulchrum*.

- La seconda: propriamente, non si può parlare di "una" teologia sistematica non solo nella successione storica, ma anche nella sincronicità. La storia della teologia vale a far prendere coscienza della "relatività" della sistematica e della pertinenza di parlare di "sistematiche", e contribuisce a approntarvi le risorse.

- Vorrei, però, anche solo ricordare l'imprescindibilità della storia della teologia in funzione dell'esegesi, e quindi della storia dell'esegesi, per una esegesi scientifica, dove "scientificità" non può significare "assolutezza" dalla coscienza biblica tradizionale della Chiesa.

Senza dubbio, lo statuto scientifico del sapere storico della teologia è ancora in fase di ricerca, per quanto concerne sia il "fare storia", sia il fare storia "della teologia", anche perché – abbiamo visto – a condizione di questo sapere sta la l'"immagine" della teologia, e non si può dire che essa abbia ancora ricevuto, neppure nella maggior parte degli autori di storie della teologia, una esauriente formulazione critica[15].

Il "discorso sul metodo" della storia della teologia presuppone il discorso sulla teologia come tale, soprattutto oggi, che è rifiutato il cosiddetto modello "neoscolastico" di teologia.

Abbiamo ripetuto che una "storia della teologia" è "pregiudicata" dalla "teologia". Si deve aggiungere che per fare storia della teologia bisogna essere teologi. E la conferma viene almeno da alcune delle storie della teologia che ora menzioniamo.

3. UN FIORIRE DI STORIE DELLA TEOLOGIA

Oggi, di là dalla condivisione o meno delle precedenti considerazioni, non solo non sembra più porre problemi una storia della teologia, ma le storie della teologia si stanno moltiplicando.

Ci limitiamo a citare come disponibili in area italiana[16]:

---

[15] Un'ampia riflessione su queste "condizioni" per fare storia della teologia troviamo specialmente nel volume *Teo-logia* di Coda (vedi la nota 23). Abbiamo già visto che non è ipotetico il rischio di fare, invece che una storia della teologia, una storia della filosofia (cfr. la nota 1).

[16] Per una sintetica e lucida introduzione alla storiografia critica in particolare della teologia medievale cfr. C. MARABELLI, *Storia della storiografia critica della teologia medievale,* in "Teologia" 20 (1995), 270-277.

• E. Vilanova, *Storia della teologia cristiana*[17];

• *Storia della teologia*, a cura di E. dal Covolo, G. Occhipinti, R. Fisichella[18];

• R. Osculati, *La teologia cristiana nel suo sviluppo storico*[19];

• B. Mondin, *Storia della teologia*[20];

• *Storia della teologia*: direzione di A. Berardino – B. Studer (Epoca patristica); e di G. D'Onofrio (Epoca medievale e rinascimentale)[21];

• Gh. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*[22];

• P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*[23];

• Jean-Pierre Torrell, *La teologia cattolica*[24].

• Accenniamo infine alla *Storia della teologia medievale* a cura dell'"Istituto per la Storia della teologia Medievale", di Milano, con la direzione di Inos Biffi e Costante Marabelli, e un International Adviser Committee formato da Stephen Brown,

---

[17] Voll. 1 (Dalle origini al XV); 2 (Preriforma, Riforme, Controriforma); 3 (secoli XVIII, XIX e XX), Borla, Roma 1991-1995 (ed. or. Editorial Herder, Barcelona 1987-1992, con una lettera del P. Chenu – al quale l'opera è dedicata – "maestro nella storia della teologia medievale", che afferma: «La storia della teologia non è la storia di un'ideologia, bensì di un'intelligenza della fede in atto nella comunità cristiana» - p. 12).

[18] Voll. 1 (Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle); 2 (Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino); 3 (Da Vitus Pichler a Henri de Lubac), Edizioni Dehoniane, Roma-Bologna 1995-1996.

[19] Voll. 1 (Primo millennio); 2 (Secondo millennio), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996-1997.

[20] Voll. 1 (Epoca patristica); 2 (Introduzione all'epoca scolastica); 3 (Introduzione all'epoca moderna); 4 (Epoca contemporanea), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996-1997.

[21] Apparsi 5 volumi: I (Epoca patristica); II (Storia della teologia nel Medioevo, in 3 tomi); III (Età della Rinascita), Piemme, Casale Monferrato (AL), 1993-1996.

[22] Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997 (ed. or. Cerf, Paris 1994).

[23] Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1997; vedi anche: L. PADOVESE, *Introduzione alla teologia patristica*, Piemme, Casale Monferrato 1992; P. GILBERT, *Introduzione alla teologia medioevale*, Piemme, Casale Monferrato (MI) 1992; K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, Vita e Pensiero, Milano 1995; B. McGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente. Le origini (I- V secolo)*, Casa Editrice Marietti, Genova 1997; J.L. ILLANES - J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995.

[24] Si tratta di una introduzione, sintetica ma non sommaria, alla storia della teologia, secondo i suoi momenti fondamentali o "epocali" – per quello che la distinzione in momenti ed epoche - come accennavamo - possa valere. Dovrebbe il volumetto essere uno dei primi libri letti da quanti, incominciando la teologia, subito occorre che ne conoscano il profilo storico. In questo del Torrell si riflette, e si sente subito, la lunga esperienza teologica e la precisa competenza dell'illustre docente di Friburgo (Svizzera) – di professione "teologo" – ormai noto anche in Italia soprattutto per due eccellenti volumi, che sono tra quanto di più profondo e fine sia stato scritto su san Tommaso, frutto di una assidua e penetrante frequentazione del Dottore Angelico: *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1993 (tr. it. Piemme, Casale Monferrato [AL] 1994) e *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation* 2, Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1996 (tr. it. Città Nuova, Roma 1998), dove, si può dire per la prima volta con tale ampiezza, viene illustrata, con larga e felice recensione di testi, la "spiritualità" di Tommaso. Di Torrell va espressamente ricordato l'esteso e preciso contributo su *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, nella *Storia della teologia nel Medioevo,* Piemme (uno tra i più riusciti di quest'opera).

Alain De Libera, Jean Jolivet, James McEvoy, Andreas Speer e Jacques Verger. Sono previsti un sessantina di volumetti, sulle 100-150 pagine ciascuno, da Agostino a Erasmo. L'opera, dal titolo complessivo "Eredità Medievale", è partita da una riflessione "teoretica" sulla teologia - non limitata a "intellectus fidei", ma attenta alla sua forma estetica e sperimentale, e sulla "storia della teologia", certamente ispirata a P. Chenu. Anche se non vogliamo con questo dire che tutto sia riuscito o assicurare che tutto riuscirà secondo questo proposito.

La casa editrice è la Jaca Book; i volumetti apparsi sono:

- cinque nel 1996: *Fede e dialettica nell'XI secolo*, di André Cantin; *Abelardo. Dialettica e mistero*, di Jean Jolivet; *Istituzioni e sapere nel XIII secolo*, di Jacques Verger; *Gli inizi di Oxford. Grossatesta e i primi teologi (1150-1250)*, di James McEvoy; *Figure francescane. Alla fine del XIII secolo*, di François-Xavier Putallaz;

- quattro nel 1997: *Boezio. La ragione teologica*, di Miguel Lluch-Baixauli; *Il rinascimento del XII secolo*, di Jacques Verger; *Bernardo di Clairvaux. Intelligenza e amore*, di Claudio Stercal; *Ugo di San Vittore*, di Dominique Poirel;

– tre nel 1998: *Meister Eckhart e la mistica renana*, di A. De Libera; *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*, di Michel Lemoine; *Professione: filosofo. Sigieri di Brabante*, di François-Xavier Putallaz e Ruedi Imbach.

Seguiranno prossimamente: *Enciclopedismo e sapere cristiano tra tardo-antico e alto-medioevo* di Manuel C. Díaz y Díaz; e *Giovanni Duns Scoto. Teologia "critica" e rigore della carità*, di Olivier Boulnois e *la teologia di Ockam,* di Joel Biard.

Tutto questo fervore di storie della teologia è indubbiamente segno che un modo e un'epoca di concezione della teologia sono definitivamente scomparse.

Francesco di Sales e la Riforma

Pierluigi Boracco
Facoltà di Teologia, Milano (Italia) - Lugano

1. Premessa

Dati i comprensibili limiti tecnici imposti all'articolo dalla sua appartenenza ad una Miscellanea in onore del Gran Cancelliere della Facoltà Teologica, il mio intervento procederà come un puro sondaggio, come una semplice trivellazione. Quello che si "preleva" non è tutta la montagna, ma una campionatura dei materiali, che permette di "interpretare" la consistenza e identità di essa lungo tutte le sue stratificazioni.

Perché però il punto di "assaggio" della figura di Francesco di Sales non sia arbitrario, occorre che avvenga in un "momento chiave" che offra lo spettro più ampio di materiale reperibile. Per questo scegliamo un significativo punto di "svolta" e "mutamento" del suo cammino, perché meglio illumini il trapasso da un tipo di terreno, divenuto ormai sottosuolo, ad un altro che si stratifica sopra di esso.

La prospettiva quindi è quella di chi guarda a Francesco di Sales per vedere quali variazioni o mutamenti spirituali intercorrono, quali cambiamenti di "registri" intervengono dentro un'esperienza di fede e di ministero presbiterale ed episcopale, e per quali motivi e quali obiettivi.

2. IL 1604 NELLA VITA DI FRANCESCO DI SALES

Il momento in cui noi intendiamo guardare a Francesco di Sales è, grosso modo, quello rappresentato dall'incontro con la Chantal, nel 1604. Un momento un po' particolare per Francesco di Sales! E, per noi, un ottimo balcone e punto di osservazione. Questo episodio fa un po' da cerniera fra due epoche della sua vita: chiude una pagina e ne apre un'altra; o, meglio, porta a maturazione una svolta che si era già aperta un paio d'anni prima, in un viaggio di Francesco a Parigi, nel 1602.

Prima di procedere all'individuazione di ciò che si sta aprendo, occorre, almeno rapidamente, delineare le vicende di Francesco fino al 1604. Chi è Francesco fino a quest'istante? Visto un po' dall'esterno, è un giovane prete, che ha fatto presto carriera: è diventato subito "Prevosto" (cioè "numero due" della diocesi), prima ancora di diventare sacerdote.

Una carriera rapida e brillante, dentro la quale si è segnalato per aver accettato una sfida impossibile: quella di impegnarsi e giocarsi come "missionario" per la conversione di Ginevra e dello Chablais. Sfida partita, fra l'altro, non su proposta originaria dell'autorità religiosa, del vescovo, ma su proposta dell'autorità laica, del principe di Savoia, Carlo Emanuele.[1]

Anzi per il vescovo Granier (quinto vescovo di Ginevra ridotto dai calvinisti a vivere in esilio ad Annecy) è proposta imbarazzante: conosce benissimo le difficoltà che si frappongono alla conversione di questa diocesi dal calvinismo al cattolicesimo.

Molto più che la riconduzione al cattolicesimo della popolazione di queste terre, appartenenti ai Savoia come stato e a Ginevra come diocesi, deve avvenire in modo morbido e prudente, tale da non risvegliare le suscettibilità delle autorità religiose calviniste nel frattempo insediatesi (in maniera definitiva, insegnerà poi la storia successiva) in Ginevra, ormai destinata a riconfermarsi come la "Roma di Calvino".

Per il Granier, il vescovo che (su invito dei Savoia) deve individuare una persona che accetti questa sfida impossibile, è una nuova grossa preoccupazione: nel caso Francesco non accettasse, non saprebbe chi deputare a tale compito. Francesco accetta! E accetta a occhi chiari e lucidi, con intelligenza consapevole della situazione. Sono sue parole: *«Questa è una provincia colpita da tutte le parti da tempeste e quasi sbriciolata dalle onde e dagli uragani che sollevano gli eretici... più di tutte esposta alla persecuzione dei protestanti»*.[2]

E, in effetti, gli ugonotti ginevrini, approfittando di un momento di tensione nei rapporti tra Savoia e Francia, tenteranno addirittura l'ingresso armato nella stessa Annecy. Francesco conosce bene la compattezza calvinista di Ginevra; sa che questa

---

[1] IL PARROCO DI SAN SULPIZIO DI PARIGI, *S. Francesco di Sales,* vol. I, Andria 1987, p. 111.

[2] *Ivi* p. 411. Esplicitamente rivolte a Papa Paolo V in occasione della sua elevazione al soglio pontificio, tali parole esprimono, nella maniera più chiara quella che è una convinzione più volte manifestata da Francesco.

diocesi è "terra di frontiera"; per di più appartiene a più signori. Ha infatti al suo interno almeno due autorità civili: una costituita dal re di Francia l'altra costituita dal principe sabaudo (cui si aggiunge, tra l'altro, anche la presenza del duca di Nemour, conte di Annecy).

Conosce bene, quindi, anche le inevitabili complicazioni provenienti all'autorità religiosa dall'appartenenza della diocesi a più autorità civili e politiche. Il rischio è, in sostanza, che in siffatta diocesi il problema religioso diventi nulla più che una variabile del problema politico: l'allargamento o il ritrarsi dei confini dello stato sabaudo - e ciò è in correlazione con gli umori della politica francese - deciderà del sopravvento del cattolicesimo o del ritorno del calvinismo in queste terre. Con la conseguenza che, nel gioco alterno di successi ed insuccessi delle parti, le popolazioni, a detta di Francesco, «non sappiano più a quale religione appartengano».

3. FRANCESCO DI SALES "MISSIONARIO"

Pur comprendendo, in definitiva, che la posizione geografica e la situazione politica assegna a questa diocesi nulla più che un compito di "contenimento" e "ridimensionamento" del protestantesimo ginevrino (e quindi un compito sostanzialmente difensivo) accetta il rischio di una campagna missionaria, nell'estremo e quasi disperato tentativo di riconvertire al cattolicesimo lo Chablais e il territorio di Ginevra.

Accetta, quindi, l'impresa non "nonostante" appaia rischiosa e i suoi successi del tutto improbabili, ma "proprio" perché essa è tale: una sfida impossibile; proprio perché, in effetti, non si trova nessun altro disposto a rischiarla; e nemmeno a finanziarla...[3]

Ciò gli consentirà però di condurla secondo quella libertà che gli viene: da un lato, da un'assenza di precise indicazioni, (la missione gli viene letteralmente "consegnata in bianco", perché egli la esegua a suo personale e giudizioso discernimento); dall'altro, dal desiderio progressivamente sempre più esplicito e dichiarato, di creare in questo apostolato missionario un modello sempre più consapevolmente "proprio", uno "stile nuovo", capace di confrontarsi, ma anche di prendere le distanze, da altri preesistenti e più abituali.

Può concedersi e prendersi questa responsabilità e libertà innovativa anche perché il mandato lo riceve, inizialmente, "*ad personam*", (la scelta del cugino, che fin dagli inizi lo accompagnerà nella missione, come successivamente la scelta di qualche altro compagno è frutto di sua personale, anche se non esclusiva, selezione)[4].

Nonostante la presenza di parecchi momenti drammatici di mille sofferenze e

---

[3] *Ivi*, p. 118.
[4] *Ivi*, p. 116.

contraddizioni, l'impresa della missione è momento "magico" per Francesco!

Psicologicamente e spiritualmente egli la vive quasi come la "sfida della sua gioventù", il "palio" dei suoi anni migliori; come il momento e l'occasione dove tutte le sue infinite risorse, fisiche, culturali e spirituali vengono giocate, in una grande partita, in una impari gara, da arrischiare solo in nome della fede.

Vi partecipa con tutto l'ardimento, ma anche con tutto il "gusto", il sapore e la soddisfazione di chi ama le partite difficili, ma invitanti e affascinanti, dove la posta in palio è troppo alta perché il mettere a repentaglio la vita fisica rappresenti deterrente sufficiente[5].

Tutto di lui viene messo in gioco, nessuna sua risorsa è risparmiata, il "dispendio totale di sé" è realmente parola d'ordine quotidiana.

C'è, quindi, una componente "sportiva", e "atletica", "cavalleresca" ed "eroica" che accompagna questo ministero cristiano, dove si ricorre con uguale prontezza, destrezza e soddisfazione alla "stola" e agli "speroni", alla bibbia e ai "ramponi" da neve.

Francesco è egualmente lieto di poter annunciare dal pulpito la parola di Dio (quando gli è, raramente, concesso); di "volantinarla", come simpatica trovata, sotto gli usci o sui muri delle case (quando non gli è consentito predicare in pubblico)[6]; di sospendersi per la cinghia ad un albero innevato, per salvarsi da una muta di lupi in cui si imbatte, di notte, sulla via del ritorno al castello di Allinges per essersi imprudentemente attardato nella sua catechesi diurna[7].

In questa impresa apostolica dei suoi primi anni emergono alcuni limiti, alcuni "sapori umani", che Francesco seppe del resto ben intravvedere.[8] Ma, soprattutto, emergono alcune caratteristiche religiose e spirituali di Francesco che saranno fondamentali nel suo successivo itinerario.

Una prima caratteristica è quella del riconoscimento delle colpe del clero di fronte al fenomeno dell'eresia e del corrispondente invito ad agire verso di essa animati da spirito di autentica carità: «È per mezzo della carità che dobbiamo smantellare le mura di Ginevra, per mezzo della carità invaderla, recuperarla ... Volete un metodo facile per espugnare d"assalto una città? Vi prego di impararlo dall'esempio di Oloferne. Assediando Betulia, taglia l'acquedotto e pone sotto guardia tutte le fontane ... Anche noi, vi scongiuro, usiamo il metodo di cui ci ha dato esempio... C'è un acque-

---

[5] Francesco fu più volte fatto segno di attentati da parte avversaria, cui sfuggì sempre con enorme sangue freddo.

[6] IL PARROCO DI SAN SULPIZIO DI PARIGI, *S. Francesco di Sales,* vol. I, p. 128.

[7] *Ivi,* p. 125. Cfr. *Ivi,* p. 145, quando si racconta che a causa del crollo dell"arcata di un ponte Francesco per parecchi giorni si vide costretto ad attraversarlo strisciando carponi sul ventre su una misera tavola di legno gelata, gettata sul vuoto tra le due arcate.

[8] In un biglietto di suo pugno di quest'epoca, ma rinvenuto dopo la sua morte, leggiamo: «Mi sembra che il mio zelo si sia trasformato in una specie di furore... è l'amore o il furore che mi spinge, Dio del mio cuore?» (*Ivi*, p. 155).

dotto che alimenta e rianima, per così dire, tutte le razze degli eretici: sono gli esempi dei preti perversi, le azioni, le parole, in sostanza l'iniquità di tutto, ma in particolare degli ecclesiastici. È per causa nostra che il nome di Dio viene bestemmiato giorno per giorno tra le nazioni e con piena ragione il Signore se ne lamenta amaramente per mezzo dei suoi profeti»[9].

È una sfida, dunque, dove non si tratta di "vincere" l'altro, ma, semmai, di vincere sé; dove non c'è alcun eretico da "battere", ma da aiutare o predisporre a "conversione"[10].

A tale scopo Francesco riconoscerà estrema importanza al "colloquio privato", alla catechesi del singolo, al reciproco riconoscimento delle colpe[11].

Ma, nonostante il riconoscimento dell'importanza che carità e santità rivestono nel dialogo con l'eretico, non manca mai, ed anzi ha sempre rilevanza eccessiva, il ricorso alla "disputa", alla "controversia". Il vocabolario ricorrente in Francesco, in riferimento ad essa, è estremamente indicativo. Si tratta di "dispute pubbliche", di "dibattiti", di "controversie", di "provare la verità della dottrina con evidenza", di "riuscire a far confessare l'errore", di "contraddittorio". E, per giunta, si tratta di dottrine che sono destinate a scontrarsi: son vere «sfide», vere «competizioni» (anche se Francesco le intende come «gare leali») in cui gli avversari son costretti ad «entrare in lizza».

Dal pulpito Francesco rilascia dichiarazioni secondo le quali «non è lui a ritirarsi», a «disertare il pubblico dibattito», che invece non gli vien concesso dagli altri. È ancora dal pulpito che si dichiara pronto a «scendere in campo avverso», cioè ad andare a Ginevra a sostenere, solo di fronte a tutti, un contraddittorio teologico.

È il linguaggio tipico della "controversia": ognuno deve difendere le proprie posizioni contrapponendole in maniera polemica o apologetica a quelle dell'altro. Anche non volendolo, le divergenze verranno inesorabilmente esaltate, concorrendo così a fomentare strascichi di pregiudizi e frustrazioni. Ma è anche un linguaggio dove si nota che l'aspetto del confronto "dottrinale", nella conversione degli eretici, è ritenuto ancora come il fondamentale dal giovane Francesco: la conversione è ancora sostanzialmente, per lui, il passaggio da una "dottrina", eretica, ad un'altra, cattolica. La valenza teoretico-concettuale dell'eresia resta, ancora, chiaramente sovradimensionata.

C'è poi l'altro limite costituito dalla «festa del dispendio di sé», dei propri anni

---

[9] G. PAPASOGLI, *Come piace a Dio*, Roma 1981, pp. 145-146.

[10] Si noti che Francesco, siccome si mostrava "incorreggibile", in questo suo atteggiamento ecumenico, dovette patire l'onta di vedersi denunciato dai suoi stessi collaboratori (sopraggiunti in un secondo tempo nella missione) presso il Vescovo, pregandolo addirittura di richiamarlo ad Annecy, perché egli «predica piuttosto da pastore protestante che da prete cattolico» (*Ivi*, p. 217). In un secondo tempo identica accusa verso di lui fu portata anche a Roma (cfr. *Ivi*, p. 453).

[11] *Ivi, p.* 151.

migliori e delle proprie risorse giovanili in maniera volutamente non amministrata e che rappresenta più espressione di un'età, di una psicologia, e di uno stato d'animo, che frutto garantito e certo di virtù.

4. FRANCESCO DI SALES A PARIGI

Il viaggio a Parigi sarà per lui fondamentale: costituirà quell'evento che, con il successivo incontro con la Chantal, creerà motivi di ripensamento. A Parigi ormai l'eretico, almeno ufficialmente, non esiste più: l'eresia, dopo la conversione, più o meno politica, di Enrico IV, è ufficialmente scomparsa. Il problema non è più quello della conversione dall'eresia, ma è quello, piuttosto, di come in realtà riappropriarsi veramente della fede da parte dei cattolici. L'essere rimasti dalla parte della «vera dottrina» non garantisce - e se ne accorgono - di essere rimasti dalla parte dei «veri credenti».

La *quaestio* a Parigi non è più quella costituita dall'«insegnamento ortodosso» - o meno - sulla Rivelazione; il problema non è più la spiegazione oggettiva e autentica di essa. La vera, radicale *quaestio* del momento verte sull'«assimilazione soggettiva e adeguata» di questa Rivelazione da parte del credente. Parecchie figure elette, a Parigi, si sentono spiritualmente povere anche dopo il trionfo della «teologia vera», e perfin dopo aver contribuito a tale trionfo.

In sostanza il problema non è più costituito dalla "dottrina", ma dalla "spiritualità". In effetti il *grand siècle* passerà alla storia francese non tanto per la sua "teologia", ma, soprattutto, per la sua "spiritualità" e la sua "mistica". "Conoscere" la Rivelazione, "spiegare" la Rivelazione era stato, fino a quell'istante, per Francesco il vero obiettivo. E vi aveva messo a partito tutte le lezioni di teologia apprese e tutti gli studi poi autonomamente fatti. Adesso comprende sempre meglio che fare «esperienza della fede» e «discernerne» i cammini e gli itinerari, assistere il fedele non solo nella intelligenza e comprensione della sua dottrina, ma anche nell'assimilazione autentica dei suoi valori, costituisce compito ben più complesso e delicato e storicamente più urgente.

A Parigi interviene in lui un'evoluzione e una svolta nell'immagine che si era costruito dell'eretico e dell'eresia. L'ugonotto da convertire perde sempre di più i lineamenti del dissidente ginevrino, irriducibilmente antiromano, e acquista sempre più i tratti dell'*honnête homme,* rimasto cattolico, ma figlio della nuova cultura e società che si sta progressivamente laicizzando e che riesce ancora a professare una fede ortodossa a prezzo di esorcizzarla dall'ambito del vissuto, del civile, dell'umano.

Più che la dissociazione tra gruppi credenti (cattolici-protestanti) sarà la dissociazione tra fede e mondo a richiamare progressivamente la sua attenzione e a costituire per lui la vera «eresia del secolo», come dirà nell'*Introduzione alla vita devota:* «È un errore, anzi un'eresia, voler bandire la vita devota dalla caserma dei soldati, dalla

bottega degli artigiani, dalla corte dei principi, dalla vita familiare dei coniugati».[12]

L'eresia assume sempre di più per lui il volto della distanza, della frattura che si va a poco a poco scavando tra la verità professata a livello di principio o di dottrina, e la sua assunzione vissuta. Il consolidarsi di una pericolosa dissociazione tra culto (formale ed esteriore) e pietà; e, più a fondo, tra vita civile e religiosità, tra mestiere e fede, tra "politica" e "mistica", rappresenterà l'eresia che raccoglierà la sua nuova sfida.

Tale scoperta non avviene "in proprio", non porta esclusivamente la sua firma: l'occasione gli è offerta dalla frequentazione di un circolo laico che si stringe attorno a quella Madame Acarie, che poi diventerà Madre Maria dell' Incarnazione.

Attorno a questo circolo (Berulle, Canfield, Pembrocke, dom Du Chèvre, dom Beaucousin, Duval, Brétigny, Gallemand) si coagula, con caparbia volontà, il progetto di giungere a formule di religiosità e spiritualità che facessero di un laico, e anche di un "uomo di mondo", un "devoto", un autentico cristiano.

Questo cenacolo si costituisce e si offre inoltre come "concreto laboratorio sperimentale" per la costruzione di un nuovo rapporto tra fede e società. Francesco, a contatto con questo salotto tramutatosi in *foyer* di spiritualità, raccoglierà e rilancerà la scommessa da esso ispirata: la possibilità di essere, ad un tempo, "gentiluomini" e "devoti". L'esigenza che si impone è che una semplice "ortodossia" diventi "spiritualità".

Francesco, che viene da un cattolicesimo più ingenuo e provinciale, soddisfatto del suo tradizionalismo (come è quello concretamente vissuto nella sua Savoia) si apre più lentamente a questa "nuova sfida", che a Parigi frullava già da tempo nell'aria; ma, alla fine, ne sarà il più grande e riconosciuto alfiere. L' *Introduzione alla vita devota*, costituirà la risposta pertinente e appropriata che la penna del Sales offrirà agli aneliti di questo circolo di parigini che dibatteva, e si batteva, per una ortodossia "della fede" e non solo "della teologia", per una "esperienza" della Rivelazione, non solo per la sua "intelligenza".

Con questo gesto, con questa assunzione della problematica trasfusagli dal circolo di Madame Acarie, Francesco comprende che ormai un'epoca della sua vita, costituita dalla sua impresa missionaria, si chiude; che quel momento "magico" va guardato e rivisitato alla luce di nuove e più "vere" istanze che questo mondo parigino gli trasmette.

In questa congiuntura Francesco mostra di essere uomo di grande ascolto - sarà il segreto di tutta la sua vita. Un uomo che imparerà a riconoscere le verità esattamente in relazione agli altri e a partire dagli altri. Questo mondo parigino (più direttamente rappresentato dal suo elemento femminile) lo provoca, lo invita ad "esporsi", a "scoprirsi": nella misura e nel senso almeno in cui la sua richiesta di spiritualità si traduce

---

[12] S. FRANÇOIS DE SALES, *Oeuvres,* (Edition critique d'Annecy), vol. III, pp. 20.21.

concretamente in richiesta non tanto di nuove *pensées,* di nuove idee; ma, soprattutto, di nuove "guide", di nuovi "compagni" e di nuovi "cammini" e tracciati spirituali.

È il momento dei grandi "padri" o "maestri spirituali". Nella Parigi di questi anni saper «teologare e predicare» è importante; essere santi lo è ancora di più; ma, soprattutto, il «saper fare» dei santi diviene la richiesta più impellente. È l'epoca dei grandi "formatori", ritenuti - a ragione - santi perché contagiati dalla stessa esigenza di «forma, modello e cammino» che proveniva loro dalle loro penitenti, e su cui avevano dovuto apprendere a fare «discernimento».

5. FRANCESCO DIRETTORE SPIRITUALE

Francesco non si sottrarrà neppure a questa "nuova" richiesta. Saranno queste donne a "strappare" una "direzione spirituale" a Francesco, a "inventarlo" come direttore spirituale (e non vale solo per la Chantal, che per parecchi tempo dovette fargli la posta). Senza il loro tenace ancorché delicato assedio, Francesco non sarebbe diventato quel gran padre spirituale così riconosciuto del '600 e di molta spiritualità successiva.

Sono state loro l'origine e la provocazione oggettiva; sono state poi ancora loro il "banco di prova", il laboratorio; e infine ne costituiscono anche il risultato e il frutto. Senza il loro appostamento attorno a lui, per snidarlo dalle sue posizioni di "predicatore di verità", per reclamarlo verso una funzione di "compagno di viaggio" spirituale di ognuna di loro; senza la fiducia e il credito appassionato che da subito gli largirono, senza questa loro primordiale capacità di percepire in lui la "guida" tanto attesa - attesa molte volte frustrata da altri - cui affidare senza riserve il loro cammino spirituale; senza di loro egli non sarebbe mai stato il padre spirituale che tutti conosciamo.

Bremond lo rileva come fatto tipico del '600 [13].

In questo senso Francesco non è un "caso", ma il rappresentante e l'emblema di un'epoca: i "mistici" e i loro "padri spirituali" nascono e muoiono insieme, si creano e si inventano l'un l'altro. Francesco impara ad ascoltare questo mondo che non solo gli è nuovo, ma che, per di più, gli si presenta con le caratteristiche esterne del "mondo di corte", che egli istintivamente sospetta e da cui tende a rifuggire.

Tale innato sospetto non diventa però prevenzione: non è pregiudizievole di un reale ascolto ed accoglimento di istanze che si rivelino autentiche al discernimento. Questo mondo femminile non solo lo reclama come padre spirituale, ma gli consente anche di esserlo, offrendogliene concreta occasione e aprendosi come campo di esercizio di tale paternità. Senza la loro pressante richiesta, non solo sarebbe mancato un

---

[13] H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* vol. II, Parigi 1921, pp. 36-43. Cfr. F. TROCHU, *Saint Francois de Sales,* Paris 1955, vol. I, p. 675.

"padre spirituale", ma non sarebbe probabilmente nemmeno sorto il "teologo spirituale" da cui tutti abbiamo attinto.

Sappiamo che l' *Introduzione alla vita devota* (un libro che ha avuto 1300 edizioni fino ad oggi e che nel 1656 era già stato tradotto in 17 lingue) è un'opera le cui pagine sono state scritte, in origine, non per il pubblico, ma per una persona singola, una donna.

Tale libro ha preso la sua prima forma nella concretezza di una relazione individuale e rispondendo, pagina su pagina, lui vescovo, ai problemi di un'anima: Madame di Charmoisy che, nel 1605, quando si incontrò con Francesco aveva solo 18 anni. Sposata a 13 anni aveva mantenuto, fra incarichi ed onori a corte, una intatta sete di acque fresche e limpide. Si deve a lei la comparsa di questo volume: ha infatti conservato le lettere dense di consigli e indicazioni che intercorrevano tra Francesco e lei.

Le ha poi selezionate catalogandone, per temi e argomenti, i contenuti. Le ha sottoposte poi al parere di un gesuita - padre Forrier - per suscitarne l'apprezzamento. Il padre ne fa subito circolare copie di estratti e alla fine sarà inoltrata la richiesta ufficiale a Francesco perché tutto ciò che egli ha già offerto, per iscritto, come semplice "padre spirituale" lo rifondi e rielabori come "teologo spirituale". E Francesco, ancora una volta, "ascolta": accetta di scrivere un libro che non aveva previsto, che non aveva progettato. E fu subito successo travolgente, come ben ricorda Bremond [14].

Il segreto di tanto trionfo è senza dubbio da ascrivere alla bontà delle sue risposte e soluzioni, al fascino del suo stile, alla poetica del suo linguaggio... ma è soprattutto da addebitare al fatto di aver perfettamente colto il problema. Francesco, ispirato dai suggerimenti del "circolo Acarie" ha centrato come nessun altro la domanda di un'epoca.

Tutto un mondo si è riconosciuto in lui è si è sentito interpretato da questo libro proprio perché Francesco è riuscito ad enucleare ed evidenziare in termini solari la domanda da tempo soggiacente, ma relegata ai margini e alla periferia. Francesco ha nobilitato tale domanda, l'ha riconosciuta come domanda autentica e centrale dei credenti, del suo tempo e di ogni tempo. E ce n'era bisogno! Tale domanda non portava ancora un "marchio di origine controllata". Proveniva, di fatto, non dalle centrali accademiche e teologiche, ma da un "salotto" laico parigino.

Ed era domanda di spiritualià, di "mistica", di "cammini" e "figure" per approfondirsi nella fede; in ultima istanza era domanda di "teologia spirituale". In una Parigi che aveva conosciuto il confronto con la Riforma calvinista e ne era appena uscita, si fa strada l'idea che Francesco capterà in pieno: la Riforma cattolica coglierà solo successi parziali se li cercherà prevalentemente a livello dottrinale e teologico. Francesco vede molto bene che si profila all'orizzonte il rischio che si possa, e si pretenda anche,

---

[14] H. BREMOND, *Histoire littéraire,* vol. I, pp. 68-70.127; cfr B. PAPASOGLI, *La lettera e lo spirito,* Pisa 1986, p. 31.

di «pensare» una fede in cui non si riesce più a «credere».

Non è del tutto casuale, del resto, che gli albori dell'Illuminismo coincidano in Francia con il tramonto della grande stagione dei mistici e degli spirituali. Di fronte a tale singolare incubazione e fortuna del libro, Francesco deve decidersi a dar credito alla sete spirituale di coloro che avevano amabilmente premuto su di lui perché il volume comparisse. Deve superare il dubbio e la naturale autodifesa che lo porta immediatamente a sospettare che queste donne possano essere vittime di "curiosità" ed "evasioni" emergenti in campo spirituale, ma le cui radici affondino invece in sensi di frustrazione e insoddisfazione di altra origine. Deve superare le remore secondo cui la sete che ora ritengono di dover indirizzare verso la spiritualità, possa essere apparente e che domani possa tranquillamente ricanalizzarsi verso quel mondo di pizzi e merletti a loro forse più abituale.

Deve decidersi e "porsi in palio" per esse! L'operazione non è facile, non gli fu mai facile neanche dopo. È interessante leggere in proposito le critiche, amorevoli, ma chiare e nette, che padre Bourdoise (colui che ha creato la comunità dello Chardonnet) gli rivolge: «Sono sorpreso che un vescovo, al quale Dio ha concesso sì grandi talenti, non li usi per formare dei buoni preti, invece di dirigere donne». «Sono d'accordo - rispose il vescovo senza offendersi per questo linguaggio ardito - e sono persuaso che non vi è nulla di più necessario nella chiesa della formazione di valenti sacerdoti. Ma questo è un mistero troppo alto per la mia debolezza e che lascio a persone più abili. Mons. de Berulle se ne sta occupando. Egli ha per questa missione maggiori capacità e tempo di me, che debbo dirigere una vasta diocesi... Nello stesso tempo penso che sia molto importante la santificazione delle donne... Mentre il loro sesso debole merita maggiore attenzione, il loro coraggio suscita grande interesse. Esse seguirono premurosamente Nostro Signore nelle sue corse apostoliche, lo accompagnarono sino ai piedi della croce, dove non si trovava che un solo discepolo»[15].

Francesco "ascolta", dà loro credito e si decide. Lo fa con convinzione, con consapevolezza, tanto più forte in quanto nessuna autorità religiosa glielo chiede o gliene dà mandato. È un gesto tutto suo: è sua esclusiva ricettività, è suo personale ascolto. L'ascolto diventa "ricezione" lucida e determinata, che non ha bisogno di nascondersi , ma che non si lascia neppure impensierire o intimorire dai frizzi e lazzi che la gente gli poteva riservare e che di fatto gli riserverà: «Questo afflusso di donne al vescovado - gli ricorda il suo vicario Déage - è sconveniente. Ho paura che le cattive lingue ne prenderanno occasione per gettare qualche ombra sulla vostra reputazione, che mi sta a cuore più della mia»[16].

Che meraviglia allora se, a questo punto, il rapporto con queste persone da lui "dirette" cambia?

Noi siamo abituati a citare come proverbiali le "amicizie femminili" di France-

---

[15] IL PARROCO DI SAN SULPIZIO DI PARIGI, *S. Francesco di Sales,* vol. II, p. 190.

[16] *Ivi,* p. 318.

sco e sembra che esse costituiscano casi strabilianti. In particolare, ammirevole, ma sorprendente, sarebbe quello costituito dal suo rapporto con la Chantal. Ma quale dovrebbe essere la sorpresa se queste sue "discepole" diventano anche sue "amicizie"? Il rapporto che li lega è ormai di totale e reciproco coinvolgimento. Non è un servizio di auscultazione, di consulenza, che esse gli chiedono; non si tratta di erogare una competenza già acquisita.

È una "complicità spirituale" che si sviluppa, condividendo passo passo il cammino di un altro; cammino che non si sa previamente, ma che si saggia e si riconosce insieme palmo dopo palmo. In Francesco, che indaga nella storia dei padri e dei maestri spirituali precedenti come esercitare questo suo compito, interviene però un altro ascolto, un'altra evoluzione. Egli ha visto come alcuni hanno esercitato e anche "codificato" questo ruolo; ma, di fronte alla situazione, sente che qualcosa deve essere cambiato, perché "qualcosa di nuovo deve essere ascoltato".

In sostanza, questo mondo femminile, non solo ha, in certo senso, "creato" Francesco come "padre spirituale"; ma ha "ricreato" (o contribuito a ricreare e ridisegnare) la figura stessa del "padre spirituale". Si modifica così in Francesco la figura e l'esercizio della funzione di guida spirituale. Fino al suo tempo si trattava di una guida molto direttiva - e direttiva fondamentalmente sul piano dei principi.

C'era il direttore spirituale, c'era la discepola e c'era un'attività di conduzione e direzione che andava dall'uno all'altra, dal vertice alla base. Era una guida, in fondo, a senso unico: dal "direttore" alla "diretta". Questa si apre, si svela, si spoglia; l'altro la veste degli abiti appropriati, degli abiti della virtù, quelli "suoi". In questo momento l'operazione tendenzialmente si rovescia. E Francesco se ne accorge: non la teorizzerà, ma la vivrà e rappresenterà.

È lui che è pregato di svelarsi, di dichiararsi, di esporsi, di rendere trasparente e comunicabile, nel linguaggio, nel concetto e nel comportamento, la sua fede, perché altri possano confrontarsi e abbeverarsi. Durante l'esercizio della sua missione nello Chablais, Francesco era già in qualche modo "santo", era veramente già "oblato" alla sua missione; ma la sua era una santità che attraeva gli sguardi, incuteva rispetto: era ammirevole; non era però una santità che immediatamente costruisse o passasse in santità degli altri.

Era un bell'esempio per tutti, ma un paradigma per nessuno. Era una santità che si presentava come "garanzia" dell'ortodossia della sua dottrina: era come un supporto esterno alla verità teologica che predicava. Ora invece è diverso, Francesco: sente che deve trattarsi di una santità che non sia tanto "garanzia esterna" ma "figura e rappresentazione vissuta" della fede; una santità non solo "misurabile" (come più o meno eroica); ma, soprattuttto, "leggibile" e "comunicabile", tale da costituire "riferimento" per altri cammini.

La direzione spirituale cessa allora di essere per lui un affare eminentemente "professionale", condotto solo secondo criteri di "competenza": diventa un esercizio, appunto di "complicità".

La responsabilità della gioia: prospettive lucane per la vita di ogni essere umano

Ernesto Borghi
Facoltà di Teologia, Lugano

Premessa

Il senso di queste pagine è facilmente esprimibile proporre che cosa significhi gioia secondo l'evangelo secondo Luca, e che cosa sia, fondamentalmente, la gioia cristianamente intesa, al fine di dare, in ultima analisi, una risposta ad un interrogativo, in apparenza curioso, ma culturalmente serio ed importante: che cosa è *la responsabilità della gioia*?

Per raggiungere questi obiettivi passerò rapidamente in rassegna i passi evangelici lucani dal punto di vista della nozione in esame e compirò qualche rapido sondaggio negli altri scritti del NT che parlano di *gioia* e e nell'ambito del magistero ecclesiastico contemporaneo relativo. Infine porrò a confronto le acquisizioni raggiunte con la nozione di responsabilità, per capire quali possano essere le ricadute di questo discorso nella vita di oggi.

Non si tratta quindi di un contributo di esegesi neotestamentaria *tout court* né di teologia pastorale o antropologia culturale, bensì di alcune riflessioni-ponte tra la rivelazione biblica e la vita quotidiana comune.

1. IL TEMA DELLA GIOIA NEL VANGELO SECONDO LUCA: LINEE DI SINTESI

I termini più immediatamente espressivi di questa nozione[1] sono *caivrein* e *carav.* Il verbo *chairein (χαίρειν)* e il sostantivo *chará (χαρά)* vogliono dire rispettivamente *gioire, rallegrarsi* e *gioia.* La radice dei due termini è la stessa. Ma quale è? Assai probabilmente *χar-$y^e/_o$, il cui ascendente indoeuropeo è *gh^or-$y^e/_o$, con il valore di base di *desiderare, amare, aver piacere a*[2]...

Vi sono poi altri vocaboli dello stesso campo semantico. *Εὐφραίνειν/ εὐφροσύνη* derivano dall'unione tra il noto prefisso *εὖ (= bene, buono)* e la radice ** φρν-δ* del sostantivo *φρήν,* che, in greco, designa il *diaframma.* Il significato *rallegrarsi / allegria* dei due termini esprime quindi una condizione di gioia connessa all'*essere in vita* di *chi la prova:* si tratta di un benessere legato ad un armonioso respiro[3].

Diversa è la base di riferimento del binomio *ἀγαλλιᾶσθαι/ ἀγαλλίασις* Essi discendono da *ἀγάλλειν/ ἀγάλλεσθαι (= rendere splendido, adornare; essere ornato, essere orgoglioso)* e il loro etimo potrebbe essere ricondotto all'unione tra l'avverbio *ἄγαν (= molto)* e il verbo *ἅλλεσθαι (= saltare)*[4] oppure, assai più difficilmente, alla stessa radice della famiglia di *ἄγασθαι (= essere pienamente soddisfatto)*[5]. Comunque sia, il significato, in relazione con l'ascendente *ἀγάλλειν,* non indica, come gli altri termini, un intenso, ma generale stato d'animo gioioso, bensì piuttosto un'orgo-

---

[1] In questo paragrafo si intendono offrire solo alcune coordinate semantiche di base, rinviando a trattazioni ben più approfondite le disamine di carattere lessicale e semantico che vogliano ripercorrere la storia dei singoli termini e del loro significato.

[2] Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* IV-2, Klincksieck, Paris 1980, p. 1241). Altra radice indoeuropea, presente, ma assai meno collegabile ai nostri termini è **gher(e)-* oppure **gherei-* nel senso sempre di *desiderare,* ma anche di *volere, avere voglia,* secondo un'accezione che ha potuto esprimere anche sentimenti di violenza e collera (cfr. il sanscrito *haras- = rancore* (cfr. E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* Carl Winter's - Klincksieck, Heidelberg - Paris 1923², p. 1047). Il significato è, quindi, ben delineato: una gioia di grande intensità, un'emozione caratterizzata da grandissima dinamicità e straordinario attivismo, senza alcunché di contemplativo estatizzante o, comunque, passivo.

[3] Cfr., quanto al verbo, OMERO, *Iliade,* V, v. 688; ESCHILO, *Coefore,* v. 742; SOFOCLE, *Aiace,* v. 280; EURIPIDE, *Medea,* v. 36; circa il sostantivo, che è un vocabolo che indica, come tutti quelli con la terminazione *-συνη* la qualità espressa dalla sua radice (cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento,* tr. it., Paideia, Brescia 1982, § 110,2), OMERO, *Odissea,* XX, v. 8; PINDARO, *Nemee,* 4, v. 1.

[4] Cfr. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae,* I, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1954, col. 153D.

[5] Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique,* I, 1968, p. 7.

gliosa fierezza di cui è essenziale la risonanza interiore[6]. Questo sentimento, non trova anzitutto espressione a parole, ma si manifesta - e qui vi è il punto di contatto, ad es., con il binomio *χαίρειν* / *χαρά*- con immediatezza e senza riflessione previa[7].

σκιρτᾶν, originariamente, indica il *saltare in ogni senso*[8], e, specificamente, il muoversi istintivo degli animali[9]: già nel V secolo a.C.[10] presenta, però, l'idea di un movimento del tutto istintivo, frutto di una forza prorompente, che può andare al di là del senso materiale puro e semplice[11].

Se si considera Lc nella sua globalità, guardando al vocabolario specifico della *gioia*, appena menzionato, quanto a termini ad esso collegati nei testi, è possibile individuare 11 pericopi, collocate lungo tutto il corso di questo libro neotestamentario: 1,5-25; 1,26-38; 1,46-55; 2,1-10; 6,20-26; 10,17-24; 13,10-17; 15,1-10; 15,11-32; 19,1-10; 24,36-53.

Al di là delle diversificazioni terminologiche, comune denominatore essenziale di questi brani sotto il profilo in esame è lo sfondo generale in cui tale sentimento viene vissuto: il rapporto costante con Dio. Per entrare nel merito ecco tre declinazioni concrete della nozione in oggetto, che servono a tratteggiarne il profilo globale.

1.1. Riconoscere la presenza divina

La celebrazione di Dio, ossia la proclamazione, esterna al singolo individuo, dell'importanza fondamentale dell'azione del Signore nella propria vita è motivo e contenuto di gioia. Infatti:

- Zaccaria è invitato a vivere così questo stato d'animo, il quale è legato alla grandezza di Giovanni dinanzi a Dio: tanto maggiore è la fedeltà al rapporto con Dio, secondo la prospettiva dello *Sh'ma'* (Dt 6,4-6) e dell'alleanza sinaitica, tanto più notevole è la gioia;
- l'associazione tra la lode magnificante di Dio e la manifestazione luminosa della gioia contrassegna le parole del Magnificat (1,46-55);
- di fronte alla nascita di Gesù i pastori, prima e, a maggior ragione, dopo la visione del bimbo, fanno trasparire un entusiasmo avvolgente e luminoso. Diciamo luminoso, perché è proprio la connotazione della luce a rendere palpabile la gioia stes-

---

[6] Cfr. F. GIOIA, *Il libro della gioia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, p. 29.

[7] Cfr. R. BULTMANN, *ἀγαλλιάομαι*, in GLNT, tr. it., I, Paideia, Brescia 1965, coll. 51-52. Il suffisso *σις* di *ἀγαλλίασις* denota un sostantivo astratto, di derivazione verbale (cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 109,3).

[8] Cfr., per es., ARISTOFANE, *Pluto*, v. 761; ID., *Vespe*, v. 1305; *Epigrammi Anthologia Palatina*, IX, 686, v. 3.

[9] Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique*, IV-1, 1977, p. 1020. Ecco due esempi testuali: PLUTARCO, *Simposio dei Sette Sapienti*, 161A; TEOCRITO, *Idilli*, I, v. 152.

[10] Cfr. PLATONE, *Fedro*, 254A: nel mito dell'anima, il cavallo nero si slancia sfrenatamente ad inseguire le grazie di Afrodite, il che apre l'uso del verbo *σκιρτᾶν* ad un'accezione anche traslata.

[11] Cfr. G. FITZER, *σκιρτάω*, in GLNT, XII, 1979, coll. 537-538.

sa. La gioia dei pastori (2, 15ss) sancisce, in prospettiva terrena esterna al quadro cultuale di Zaccaria e a quelli familiari, pur diversi tra loro, di Elisabetta e Maria, il connotato d'atmosfera qualificante in cui l'incontro tra Dio e gli esseri umani si compie: un senso di entusiastica pienezza proiettata nel futuro della propria esistenza[12];

• lo stato d'animo dei 72 discepoli al ritorno dalla loro missione (10,17ss) è legato alla loro presenza nell'amore di Dio e la stessa condizione spiritual-psicologica manifestata da Gesù si radica nell'atteggiamento grato e orante di relazione stretta col Padre.

1.2. Ritrovare se stessi e gli altri

La gioia si manifesta, dal poco al tanto, quanto più si è messi, quotidianamente, nella condizione di recuperare e/o riscoprire, in un clima festoso[13].

• le proprie facoltà psico-fisiche, come avviene per la donna anchilosata da diciotto anni (13,11s), e il senso autentico del riposo settimanale, dunque a favore, prima e sopra tutto, della vita;

• i beni da cui si è circondati, come fanno coloro che hanno perduto qualcosa di significativo tra le loro disponibilità (un pecora o una moneta - 15,4-10);

• le relazioni umane fondamentali e la loro giusta fisionomia (il ruolo di padre e di figlio - 15,17-32);

• un rapporto equilibrato con le risorse materiali, in una logica di giustizia, come assicura seriamente di fare Zaccheo (19,8).

E, con una crescente progressività nell'arco di tutto Lc, la gioia è se stessa, per il fatto che il ritrovamento o la riscoperta e gli eventuali effetti sono condivisi con altri esseri umani.

1.3. Scoprire il senso fondamentale della vita

La gioia si trasfonde da Dio agli esseri umani nel momento in cui essi sono invitati ad individuare il significato essenziale della loro esistenza e rispondono, liberamente e conseguentemente, a tale invito. A questo proposito il vangelo secondo Luca offre tre momenti che ne ritmano l'insieme della narrazione:

• Maria riceve la sua vocazione all'insegna dell'imperativo della gioia (1,28) e risponde ottativamente secondo lo stesso registro (1,38);

• all'inizio del discorso del pianoro (6,23) i discepoli sono invitati a gioire entusiasticamente perché sono nella prospettiva del loro Maestro. Non si tratta di un sentimento derivante da astrazione dalla realtà e neppure dalla ricerca determinata della sofferenza fine

---

[12] I pastori sono anche la via attraverso la quale la gioia dell'incontro, sia pure iniziale e breve così come Gesù è all'inizio della sua parabola terrena, giunge sino a qualsiasi essere umano.

[13] «L'opera di Gesù suscita **uno spazio di felicità** nel quale l'essère umano è chiamato a penetrare per prendere parte all'esultanza e alla festa» (G. ROUILLER - M.-C. VARONE, *Saint Luc,* in "Echos de Saint-Maurice", t. 4, 3/1974, p. 239).

a se stessa. Seguire realmente Gesù Cristo significa attirarsi la reazione ostile del mondo, dunque dolore e persecuzione. Se la sequela è effettiva, questo non potrà non avvenire e, contestualmente, la gioia non potrà non sussistere, in quanto le difficoltà anche più aspre non potranno far velo alla positività fondamentale della vita che si sta conducendo;

• la conclusione di Lc è contrassegnata dalla gioia degli esseri umani che vi partecipano. La rivelazione gesuana di quanto è essenziale nella loro esistenza - l'esperienza diretta del fatto che l'amore vince la morte, che cioè Cristo è risorto, e la necessità di testimoniare direttamente questa formidabile notizia in ambito universale (24,49-50) - è seguita dalla accettazione immediata da parte loro di questo ruolo (24,52-53).

La gioia è la conseguenza della riconciliazione tra Dio e l'uomo, della cui pista di realizzazione i discepoli sono divenuti definitivamente consapevoli e che sono esortati a diffondere ovunque possibile.

1.4. L'altro volto della gioia in Lc

Il nostro itinerario di letture nell'evangelo lucano è stato quasi esaustivo per quanto attiene ai passi in cui si riscontri la presenza oggettiva del vocabolario della gioia. Tre testi sono stati esclusi sinora dal nostro percorso:

• la versione lucana della parabola del seminatore (8,4-15), ove Gesù, nella spiegazione ai discepoli, parlando dei semi caduti tra le pietre, li definisce come coloro che[14], «quando ascoltano, accolgono la Parola *con gioia* (*μετὰ χαρᾶς*), ma non hanno radice; credono per un certo tempo, ma nel tempo della prova vengono meno» (v. 13);

• la parabola dell'uomo ricco (12,13-21), che, consapevole delle ricchezze accumulate, si confronta con se stesso, dicendo: «Anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni, riposati, mangia, bevi e *divertiti* (= *εὐφραίνου*)» (v. 19)[15];

• un altro racconto, quello che vede quali personaggi principali il ricco e il mendicante chiamato Lazzaro (16,19-31), in cui Lc sottolinea le abitudini del primo e tra esse quella di *fare bisboccia quotidianamente* (= *εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς*).

Certamente la terminologia della gioia ricorre in questi passi, ma in maniera assai diversa rispetto a quanto avviene in tutti gli altri brani letti, in quanto esprime anzitutto la precarietà, la fragilità di questo sentimento e, nello stesso tempo, la sua estraneità totale rispetto alla condizione di vita giudicata in Lc l'unica realmente degna dell'essere umano.

D'altro canto, parlarne è imprescindibile perché questi tre brani mostrano chiaramente situazioni in cui la gioia non è condizione propria dell'essere umano divinamente inteso, ma che possono prodursi, senza eccessiva difficoltà, nell'esperienza quotidiana di ognuno. E si tratta proprio di due tra gli atteggiamenti più lesivi dei rapporti essenziali per la vita umana secondo la Bibbia. Infatti

---

[14] *La Sacra Bibbia. Nuovo Testamento*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 167.
[15] *Ivi*, p. 181.

• un ascolto della parola divina soltanto momentaneo, emotivo e non esistenziale[16],

• un rapporto con le risorse materiali che delinei l'esistenza quale mero autosoddisfacimento dei propri beni, ossia come respiro contraddistinto da un benessere ripiegato su di sé,

minano alla base le relazioni con Dio e con gli altri esseri umani.

Si tratta di due comportamenti contro i quali l'intero vangelo secondo Luca, come anche noi abbiamo ripetutamente notato, prende costantemente posizione. Essi costituiscono il completamento, in negativo, di quanto sostenuto nei passi in cui la nozione di *gioia* è prospettata secondo connotati che ne esaltano la relazione con le scelte esistenziali a favore di Dio e degli altri esseri umani.

Il confronto con i testi lucani ha offerto un dato prezioso: non sussiste gioia umana piena senza capacità di rispondere del proprio agire radicandolo nel modo in cui Gesù Cristo ha vissuto: amando senza risparmio, senza finzioni, senza pregiudizi, senza paura, dunque, in modo pienamente responsabile di se stesso verso Dio e verso gli uomini.

2. LA VERA GIOIA SECONDO IL NUOVO TESTAMENTO: CENNI

Il vocabolario della gioia ricorre assai frequentemente anche al di fuori del vangelo lucano.

• I termini più ricorrenti sono quelli espressivi della gioia *tout court*, ossia il verbo χαίρω e il sostantivo χαρά Essi sono attestati rispettivamente 60[17] e 51[18] volte e una rapida considerazione di tutti questi testi consente di affermare che

- le lettere paoline affermano «il paradosso della vita cristiana: la gioia del credente è data sempre e necessariamente insieme alla tristezza, all'oppressione e alla preoccupazione; anzi essa trova proprio qui la sua forza»[19], non secondo una ricerca

---

[16] «Quelli che "hanno ascoltato", "con gioia accolgono", ma "non hanno radice", sono quelli sulla "pietra". Questa pietra è il nostro cuore. Solo lo Spirito lo può cambiare in cuore di carne, capace di vivere e rispondere alle pulsioni dello Spirito che è vita (cfr. Ez 36,26s). Questo cuore di pietra non è subito visibile: viene a nudo quando il torrente della contrarietà lava via la piccola copertura di bontà. Per questo è possibile una fede a scadenza» (S. FAUSTI, *Una comunità legge il vangelo di Luca*, EDB, Bologna 1994, p. 246).

[17] Mt 2,10; 5,12; 6,23; 18,13; 26,49; 27,29; 28,9; Mc 14,11; 15,18; Gv 3,29; 4,36; 8,56; 11,15; 14,28; 16,20.22; 19,3; At 5,41; 8,39; 11,23; 13,48; 15,23; 23,26; Rm 12,12.15(2); 16,19; 1Cor 7,30(2); 13,6; 16,17; 2Cor 2,3; 6,10; 7,7.9.13.16; 13,9.11; Fil 1,18(2); 2,17.18.28; 3,1; 4,4(2).10; Col 1,24; 2,5; 1Ts 3,9; 15,16; Gc 1,1; 1Pt 4,13(2); 2Gv 4,10.11; 3Gv 3; Ap 11,10; 19,7. In composizione con la preposizione συν il verbo ricorre 4 volte: 1Cor 12,26; 13,6; Fil 2,17.18.

[18] Mt 2,10; 13,20.44; 25,21.23; 28,8; Mc 4,16; Gv 3,29(2); 15,11(2); 16,20.21.22.24; 17,13; 20,20; At 8,8; 12,14; 13,52; 15,13.31; Rm 14,17; 15,13.32; 2Cor 1,24; 2,3; 7,4.13; 8,2; Gal 5,22; Fil 1,4.25; 2,2.29; 4,1; Col 1,11; 1Ts 1,6; 2,19.20; 3,9; 2Tm 1,4; Fm 7; Eb 10,34; 12,2.11; 13,17; Gc 1,2; 4,9; 1Pt 1,8; 3Gv 4.

[19] E. BEYREUTHER - G. FINKENRATH, χαίρω, χαρά in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, tr. it., a cura di L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, EDB, Bologna

della sofferenza di tipo masochistico, ma nell'attualizzazione della libertà (Rm 12,15), nella sua ineludibile connessione con la sovranità divina (Rm 14,17), dunque in una fede purificata, che ritma un'esistenza proiettata verso la vittoria escatologica sul mondo[20];

- negli scritti giovannei si parla ripetutamente (cfr., per es., Gv 15,11; 16,24) di una *gioia piena* (= ἡ χαρὰ... πληρωθῇ), non per sottolineare che questa condizione sia giunta al suo compimento definitivo, ma per far notare che il suo oggetto (= Gesù) si è fatto presente e che tale intensità entusiastica sarà la gioia stessa di Cristo che farà il suo ingresso nel cuore di coloro che avranno ascoltato e ascolteranno la sua parola[21]: «il fatto che a questa gioia si giunge attraverso l'osservanza dei comandamenti non significa che la condotta morale sia la via che porta alla salvezza, bensì va inteso nella cornice di tutto quanto si dice circa il precetto dell'amore»[22].

• un numero assai più esiguo di attestazioni concerne le due coppie di vocaboli εὐφραίνειν/εὐφροσύνη[23], ἀγαλλιᾶσθαι/ἀγαλλίασις[24]. La gioia espressa da questi termini - lo ricordiamo, più legata al ritmo complessivo della vita per i primi due, più concentrata sull'estrinsecazione esterna piena d'orgoglio per gli altri - trova un comune denominatore che mette in rapporto molti tra i passi in questione: la salvezza donata da Dio è la ragione fondamentale di questa gioia, che ha un chiaro fondamento escatologico. Si tratta di un'esultanza che discende dalla consapevolezza che la risurrezione di Gesù proietta al di là delle contraddizioni, delle difficoltà e delle sofferenze della dimensione mortale, perché le relativizza.

Anche queste brevi letture ulteriori confermano la consapevolezza prima espressa: la gioia, quali che siano la sua configurazione espressiva e le circostanze in cui si manifesta, assume positività fondante nella vita umana, riempiendola di soddisfazione e aumentandone le possibilità di esplicazione del singolo, in funzione della linea esistenziale in cui è radicata e da cui scaturisce, insomma, in base alla scelta pro o contro l'opzione di vita proposta dal Dio di Gesù Cristo.

1976, p. 780. Cfr. 2Cor 2,3; 7,4-16; Fm 7; 1Ts 1,6; 2Cor 6,10; 8,2).

[20] CONZELMANN, *χαίρω*, in GLNT, XV, 1988, col. 521.

[21] S. GAROFALO, *gioia*, in Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, a cura di P. ROSSANO - G. RAVASI - G. GIRLANDA, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 19914, p. 649.

[22] CONZELMANN, *χαίρω*, col. 524. «La conoscenza di Cristo, cioè l'adesione piena e incondizionata a lui e alle proposte che egli fa in nome del Padre, è ciò che allieta il credente, perché conferisce una dimensione divina al suo essere» (G. GIOIA, *Il libro della gioia*, Piemme, Casale Monferrato [AL] 1997, p. 159).

[23] Il verbo ricorre 6 volte al di fuori di Lc (At 7,41; Rm 15,10; 2Cor 2,2; Ap 11,10; 12,12; 18,20), il sostantivo 3 (At 2,28; 14,17; Gal 4,27.

[24] Il verbo è attestato 8 volte nella forma medio-passiva (Mt 5,12; Gv 5,35; 8,56; At 2,26; 16,34; 1Pt 1,6.8; 4,13), una sola volta in quella attiva (Ap 19,7). Per quanto riguarda il sostantivo i passi interessati sono tre: At 2,46; Eb 1,9; Gd 24.

3. LA GIOIA NELLA VITA CRISTIANA SECONDO LA PROSPETTIVA CATTOLICA CONTEMPORANEA

Quale è la nozione di gioia, da noi riscontrata nell'itinerario lucano percorso, che è complessivamente presentata all'essere umano contemporaneo dalla Chiesa cattolica? Per rispondere a questa domanda, attingiamo al documento normativo per antonomasia, ossia al *Catechismo,* pubblicato nel 1992, che parla diffusamente di questo tema[25].

In particolare concentriamo la nostra attenzione sui rapporti più importanti per l'esistenza di ogni essere umano, dunque per la missione della Chiesa, la cui strada maestra non può che essere il servizio alla vita degli uomini in tutta la sua complessità e ricchezza[26].

3.1. Il rapporto di ciascuno con se stesso

Il recupero della pace interiore in una relazione vitale con Dio, che si esplica in una crescente capacità di armonia con gli altri individui: ecco il percorso di cui il sacramento della riconciliazione intende essere segno e strumento, non in termini magici, ma come occasione di apertura per ogni persona alla necessità di rivedere la propria vita alla luce dell'amore di Dio.

Su questo tema, il CCC, commentando la parabola lucana del padre e dei due figli che noi stessi abbiamo letto dice: «l'abito bello, l'anello e il banchetto di festa sono simboli della vita nuova, pura, dignitosa, piena di gioia che è la vita dell'uomo che ritorna a Dio... Soltanto il cuore di Cristo, che conosce le profondità dell'amore di suo Padre, ha potuto rivelarci l'abisso della sua misericordia in una maniera così piena di semplicità e di bellezza» (n. 1439).

Questo è il quadro in cui il sacramento della riconciliazione dovrebbe essere proposto e vissuto. La gioia dell'incontro con gli altri, dunque con le mille versioni dell'unico volto di Dio che in cui ognuno ha modo d'incappare quotidianamente, è violata non anzitutto dal male che l'uomo non riesce ad evitare, ma da quell'ingiustizia del vivere - l'incredulità e l'odio - che sarebbe in potere di ciascuno contrastare[27].

La possibilità di opporsi a questa forme di male così quotidiane passa imprescindibilmente dal riconoscimento personale dei propri limiti, dunque non della propria radicale incapacità di sottrarsi a questa realtà negativa, quasi che gli esseri umani fossero dei fantocci nelle mani del destino, burattinaio crudele ed imperscrutabile, ma di «avere bisogno di aiuto, di averne bisogno ogni volta, di averne bisogno fino alla fine della vita»[28].

---

[25] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica* (d'ora in poi abbreviato in CCC), Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 752.

[26] Cfr., per es., GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, n. 14.

[27] Cfr. P. SEQUERI, *Ma cos'è questo per tanta gente?*, Glossa, Milano 1990², p. 28.

[28] *Ivi*, p. 30.

Le Chiese cristiane in genere e la Chiesa cattolica in particolare hanno, quindi, un compito importantissimo: aiutare tutti a ritrovare la gioia della riconciliazione sacramentale con Dio come via di umanizzazione evangelica vera. In questo ambito la celebrazione individuale, apprezzabilmente diffusa, ancorché in notevole calo, tra i cattolici, dovrebbe essere considerata una chance notevolissima di attenzione alla persona, un'occasione straordinaria per calare la logica dell'amore divino negli eventi della vita di ciascuno, tramite parole di misericordia, che non sono un "candeggiante spiritual-interiore", ma uno stimolo a capire che la gioia di ogni singolo è indissolubilmente legata a quella degli altri esseri umani con cui egli vive.

3.2. Il rapporto tra uomo e donna

La relazione d'amore tra donne ed uomini può essere, a vario titolo, occasione di gioia non passeggera. Quest'affermazione può sembrare assurda o, comunque, almeno poco generalizzabile, se si considera, ad esempio, il numero assai elevato di matrimoni che ogni anno sfocia nella separazione tra i coniugi[29].

Tuttavia la "patologia" non va confusa con la "fisiologia", così sembra dire il CCC, quando traccia l'identikit dell'amore sponsale cristiano: «"Come un tempo Dio venne incontro al suo popolo con un patto di amore e di fedeltà, così ora il Salvatore degli uomini e Sposo della Chiesa viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del Matrimonio".

«Egli rimane con loro, dà loro la forza di seguirlo prendendo su di sé la propria croce, di rialzarsi dopo le loro cadute, di perdonarsi vicendevolmente, di portare gli uni i pesi degli altri...e di amarsi di un amore soprannaturale, delicato e fecondo. Nelle gioie del loro amore e della loro vita familiare egli concede loro, fin da quaggiù, una pregustazione del banchetto delle nozze dell'Agnello» (n. 1642).

Le *gioie* di cui parla il testo passano tutte attraverso questa logica di accettazione dinamica dell'altro, assolutamente concreta, in cui la storicità e la fisicità non sono due dimensioni malgrado le quali occorre vivere, ma due campi importanti quanto qualsiasi altro per tendere alla felicità propria in quella degli altri. Questa consapevolezza concerne anzitutto gli ambiti sessuale e familiare ampio, terreni fondamentali per perseguire l'armonia con Dio e con gli altri esseri umani rispondendo alla vocazione alla santità propria del battesimo:

---

[29] In ordine alle motivazioni che conducono una donna e un uomo a separarsi dopo il matrimonio, è forse opportuno spostare il discorso in altro ambito. Ecco una silloge probabilmente non esaustiva, ma assai interessante delle ragioni false per sposarsi: 1. guardare solo il fascino esterno del partner; 2. Idealizzare le sue virtù; 3. Avere paura di restare soli o di fare brutta figura; 4. Volersi rendere indipendenti dai propri genitori; 5. Affermarsi, per ripicca nei confronti dei genitori contrari alla scelta del partner; 6. Temere di interrompere un fidanzamento ufficiale e/o socialmente gradito; 7. La paura dello scandalo quando la ragazza resta incinta; 8. Sposare qualcuno per motivi di compassione nella convinzione di aiutarlo a migliorare e/o a crescere; 9. Pensare di poter superare le proprie anomalie psico-affettive; 10. Ricercare nel marito un padre o nella moglie una madre (cfr. A. CATTANEO - F. PUGNI - P. PUGNI, *Matrimonio d'amore*, Ares, Milano 1997, pp. 62-64).

• «la sessualità è sorgente di gioia e di piacere: "Il Creatore stesso... ha stabilito che nella reciproca donazione fisica totale gli sposi provino un piacere e una soddisfazione sia del corpo sia dello spirito. Quindi gli sposi non commettono nessun male cercando tale piacere e godendone. Accettano ciò che il Creatore ha voluto per loro"» (CCC n. 2362);

• «il focolare è la prima scuola di vita cristiana e "una scuola di umanità più ricca". È qui che si apprende la fatica e la gioia del lavoro, l'amore fraterno, il perdono generoso, sempre rinnovato, e soprattutto il culto divino attraverso la preghiera e l'offerta della propria vita» (CCC n. 1657).

La gioia deriva, sempre e comunque, con tutte le difficoltà inerenti alla limitatezza mortale, dalla ricerca della relazione con l'altro, sia esso il partner dell'altro sesso, i figli o chiunque altro faccia parte del nucleo familiare, nelle mille circostanze che contraddistinguono i rapporti fondamentali tra le persone. Si tratta di relazioni che, per essere non momentaneamente, ma stabilmente gioiose, non devono mirare al soddisfacimento sempre unilaterale delle esigenze del singolo; in esse le "parti" e i "ruoli" non devono essere immutabilmente stabiliti, la valorizzazione di sé non può essere disgiunta da quella degli altri, nessuno deve essere meramente strumentalizzato per la crescita di qualcuno.

La base di tutto questo discorso è la condivisione di una concezione dell'amore alta e assolutamente realistica: «L'amore? Una comunione fra due esseri, in cui... ciascuno dona e riceve senza volerlo... Una relazione. Non si dà nulla senza ricevere, non si riceve niente senza dare. Un linguaggio di base. Una sensibilità all'armonia. Un desiderio di comunicare con quanto viene vissuto dall'altro»[30].

Di fronte a queste considerazioni la Chiesa, nel senso globale del termine, dovrebbe sentire in se stessa perlomeno due imperativi: mostrare, con coraggio, intelligenza e passione, a se stessa e al mondo, anzitutto nella pratica educativa e pastorale in genere, che

• il vangelo non è mai ostile all'amore tra uomo e donna, né alla promessa speciale che da esso s'ingenera tra loro né alla relazione sessuale che la contrassegna nella sua specificità;

• il vangelo gioisce nel farsi rappresentare «da questo legame e da tutte le virtù che esso fa nascere nella vita degli uomini. In altri termini, che il Signore si compiace di farsi immaginare dentro la costellazione dei simboli disegnati da questa relazione: intimità, tenerezza, fedeltà, comunione, procreazione, cura, dedizione e sacrificio della vita, se necessario»[31].

---

[30] J. DECHANET, *Va' dove ti porta il cuore*, tr. it., Cittadella, Assisi 1995², p. 40.

[31] P. SEQUERI, *Ma cos'è questo per tanta gente?*, pp. 40-41.

4. LA NOZIONE DI RESPONSABILITÀ OGGI

Se ognuno di noi cerca di guardare consapevolmente alla propria vita e alla quotidianità delle comunità umane di cui fa parte, non può non trovarsi immerso, *mutatis mutandis,* in due condizioni simultanee:

• da un lato, le grandi opportunità che la tecnologia mette a disposizione consentono di avere accesso a informazioni, nozioni, ambienti, situazioni che per complessità, distanza e profondità sarebbero risultate solo qualche decennio or sono e, in qualche caso, alcuni anni fa, inimmaginabili ed inattingibili. Si pensi, per fare solo qualche minuto esempio, ad ambiti come l'informatica, l'ingegneria genetica, i collegamenti via etere. L'emblema di questo processo mi pare sia il telefono cellulare, ormai endemicamente diffuso in Occidente: attraverso di esso si direbbe possibile avere contatti, intrattenere rapporti umani con una frequenza mai raggiunta nella storia dell'umanità;

• dall'altro, le moltissime opportunità esistenti relativizzano sempre di più le possibilità del singolo non solo di controllare, ma anche soltanto di avere una percezione precisa di molti dei processi socio-economici e socio-culturali che lo vedono, spesso a sua insaputa, coinvolto. I contorni di moltissime questioni sembrano sfumare al punto che a un numero crescente di persone sfugge il senso del proprio vivere quotidiano ed esse sembrano cercare degli "anfratti", dei "recessi" protettivi ove sottrarsi al ritmo sempre più ossessivo di una società in cui «non si afferma la propria appartenenza a una comune cittadinanza, né alcuna solidarietà di classe, perché gli interessi sono ormai molteplici e non più convergenti con forza in un progetto comune.

«L'interesse è catturato soprattutto dalla volontà di realizzare il progetto individuale»[32] contestuale al fatto che il singolo «nutre una diffidenza verso ogni "pensiero forte" e vuole accettare il presente così com'è, giocandosi in esso tutta la propria singolarità in autonomia, ricerca di senso, in tolleranza, in riconoscimento delle diversità, financo in compassione umana»[33].

Il quadro in oggetto, sia pure così sommariamente delineato, vede grandi opportunità di crescita e notevoli rischi di disumanizzazione del tutto concomitanti, in un pianeta dove una minoranza ridotta, della quale - è bene ricordarlo - noi facciamo parte, detiene il controllo della maggior parte delle risorse di tutti.

La convinzione dilagante che l'essere umano non possa più dire e fare nulla di apprezzabilmente affidabile e costruttivo per la vita propria e altrui si produce proprio nel momento in cui egli ha delle capacità d'influenza sugli equilibri naturali invasive come non mai: «proprio quel movimento che ci ha messi in possesso di quelle forze il cui impiego deve essere ora regolato normativamente - ossia il movimento del sapere moderno nella forma delle scienze naturali - ha spazzato via, con un'ineluttabile complementarità, i fondamenti da cui si erano potute dedurre le norme, distruggendo anzi la stessa idea di norma. «Per fortuna non è andato distrutto il senso normativo,... ma

---

[32] E. BIANCHI, *Come evangelizzare oggi,* Qiqajon, Magnano (BI) 1997, p. 14.
[33] *Ivi,* p. 15.

questo senso diventa sempre più insicuro, se solo un sedicente sapere lo contraddice o, quantomeno, gli nega ogni sanzione. Esso ha comunque difficoltà dinanzi alle clamorose pretese dell'avidità e della paura»[34].

In uno scenario ricco di luci ed ombre come questo credo sia sensato porsi questi due interrogativi: l'essere umano può ancora rispondere di qualcosa? Egli ha motivo di essere contento, di essere gioioso?

5. UNA POSSIBILE, VERA SOLUZIONE: LA RESPONSABILITÀ DELLA GIOIA

Di fronte alle angosce e alle tensioni di una fase storica multiforme e ambigua come l'attuale, la ricerca della gioia proposta dall'evangelo secondo Luca risulta particolarmente realistica perché oggettivamente umanizzante. Eccone le ragioni:

- gli individui non sono mai proiettati al di fuori della loro storia quotidiana: essi sono invitati a farsene carico con tutti gli incerti e le tristezze, ma anche con tutte le scoperte positive che essa comporta;
- nessuno è escluso dalla possibilità di vedere la propria vita attraversata da un cambiamento entusiasmante: quale che sia la sua condizione esistenziale, gli eventi e le circostanze più imponderabili possono dare varia ampiezza "ossigenante" al respiro della propria storia;
- la gioia lucana è inscindibilmente legata ad una serie di atteggiamenti (gratitudine, perdono, lode) che pongono l'individuo in un atteggiamento di relatività generosa, ove l'altro è al proprio livello e al di sopra;
- l'essere umano che gioisce in Lc non lo fa da solo: condivide con altri il momento felice che sta vivendo;
- la gioia delineata dall'evangelo lucano non è legata all'euforia o allo scoramento dei singoli momenti: essa presuppone una scelta di vita precisa e giunge all'acme di sé quando il senso della vita di coloro che la provano è riscoperto o definitivamente esplicitato.

Insomma la gioia è sempre frutto di un'assunzione chiara di responsabilità, perché essa non deve risultare un barlume di luce nella notte, ma, senza illusioni, una condizione di fondo da realizzare pazientemente con l'aiuto di Chi opera sempre per costruire, anche se per far questo ha accettato il proprio annientamento mortale: «la gioia vera non è l'attimo fuggente, ma uno stato abituale di tranquillità dell'animo, che nasce da un'equilibrata valutazione di se stessi e della situazione storica in cui concretamente si snoda la propria esistenza»[35]. Una tranquillità e un equilibrio che fanno della passione per l'analoga condizione degli altri uno dei moventi essenziali delle scelte personali quotidiane.

---

[34] H. JONAS, *Il principio responsabilità*, tr. it., Einaudi, Torino 1990-1993, p. 31.

Nella consapevolezza che la gioia più grande si ha, quando si fondano in questa logica le relazioni fondamentali della propria vita, tutte a misura di quella più importante, quella con Dio.

6. LINEE CONCLUSIVE

Se la gioia autentica è, come abbiamo visto, una *responsabilità,* occorre che chiunque sia alla sua ricerca, dimostri di esserne, appunto, **responsabile**. Ciò significa operare in almeno tre direzioni:

• intervenire, a tutti i livelli formativi e informativi raggiungibili, per cancellare *il luogo comune* che collega, rispettivamente, *gioia e superficialità, tristezza e profondità di senso.* A questo proposito un contributo significativo può essere dato da tutte quelle donne e da tutti quegli uomini che, cercando di essere cristiani, non si sentono in dovere di ostentare e suscitare, alternativamente, allegria smodata e compunzione incupita per evidenziare, secondo i casi, una loro maggiore fedeltà o minore infedeltà all'evangelo. Condizione previa per provare una gioia vera, è capire che cosa è evangelicamente il meglio di sé e tentare di viverlo il più costantemente e naturalmente possibile;

• comprendere quali sono *gli ambiti che interessano, in ogni modo, la propria vita* e quali *le possibilità immediate e future* di ristabilire e instaurare *relazioni umane* all'insegna della *valorizzazione di chi è costantemente marginalizzato* o *tende ad esserlo* e della *diffusione quotidiana* del senso *di gratitudine e di perdono;*

• contribuire a far emergere *tutte le occasioni* e *i momenti* di *gioia responsabile* e di *responsabilità gioiosa* che appaiono, quali che siano gli ambienti in cui ciò avviene, facendosi portatori di un atteggiamento di ascolto che non dà spazio al facile pessimismo e al qualunquismo denigratorio.

Questa triplice attenzione delinea una "strategia" di comportamento senz'altro esigente: Gesù ne era così consapevole da preparare incessantemente i suoi discepoli ad ogni tipo di difficoltà, interiori ed esterne, sempre tenendo presente di poter essere abbandonato da loro.

Nel mondo in cui viviamo le possibilità di gioire solo apparentemente e di comportarsi in modo irresponsabile sono in numero almeno uguale a quelle esistenti al tempo di Gesù, *mutatis mutandis,* in famiglia come nelle assemblee parlamentari, nelle comunità cristiane come per strada, alla testa di una società multinazionale come alla guida di una nazione.

Chi oggi si trova a camminare con Gesù Cristo, sente la chiamata a rallegrarsi con lui e desidera tentare di restarvi fedele, ha il compito di proclamare con la propria vita che *la gioia* di essa è *rispondere,* sempre di più e meglio, secondo la disponibilità del padre misericordioso, la forza delle beatitudini e lo spirito di giubilo di Maria, *alle offerte e richieste di amore* che tutto il Creato e, anzitutto, i propri simili legittimamente avanzano.

---

[35] F. GIOIA, *Il libro della gioia,* p. 201.

Esperienza fenomenologica e struttura metafisica dell'uomo in «Persona e atto» di Karol Wojtyla

Graziano Borgonovo
Facoltà di Teologia, Lugano

1. Metodo riduttivo e metodo induttivo

Le questioni di carattere antropologico costituiscono, già nel confronto con la tradizione filosofica condotto negli scritti giovanili, l'origine e il movente della riflessione etica wojtyliana. L'esperienza dell'uomo riferita alla moralità è risultata essere il punto di partenza empirico per la costruzione dell'edificio etico che, nei suoi fondamenti ontologici, si richiama alla struttura metafisica dell'essere, specificata in direzione personalistica (metafisica dell'essere-persona).[1] Dal momento, però, che nel-

[1] Rinvio al riguardo a due miei precedenti contributi: *Método fenomenológico y personalismo filosófico en algunos escritos prepontificales de Karol Wojtyla,* in *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Pamplona, 17-19 de abril de 1996), Pamplona, 1997, pp. 123-141 e *Scheler, Kant, Tommaso d'Aquino: il pensiero antropologico del giovane Karol Wojtyla nel confronto con la tradizione filosofica,* in *El problema del hombre y el misterio de Jesucristo. IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* (Barcelona, 24-27 de septiembre de 1997), in corso di stampa.

l'orizzonte conoscitivo dell'uomo si dà pure un'esperienza integrale e complessiva di se stesso, del mondo e dell'altro uomo, come riferita a se stesso, è indispensabile, ponendosi dal punto di vista di una fondazione fenomenologica dell'antropologia, non presupporre la persona all'atto come nel procedere tipicamente etico, ma individuare la persona attraverso l'atto. Wojtyla non intende infatti, in *Persona* e atto, dimostrare che l'uomo è, strutturalmente, persona; vuole mostrare, invece, il modo in cui l'uomo, nell'azione, è persona.

La non-contraddittorietà di questa impostazione è assicurata dall'esperienza stessa: «l'interpretazione del fatto "l'uomo agisce", in questa congiunzione dinamica "persona-atto", trova piena conferma nell'esperienza. L'esperienza non si oppone in alcun modo a questa interpretazione quando oggettiviamo il fatto "l'uomo agisce" come "atto della persona"».[2] Con ciò è già anche destituita di fondamento la concezione fenomenalistica dell'esperienza. Tale posizione, per la quale l'uomo si limiterebbe a conferire una forma intelligibile (ordinatrice) al cumulo di contenuti sensibili dati nella percezione come materiale dell'esperienza, non è adeguata perché non rende ragione della duplice direzione in cui ogni reale esperienza umana si dipana. Sperimentare un qualsiasi evento "esterno", infatti, è anche uno sperimentare sé sperimentante l'evento esterno; o, detto secondo le testuali parole di Wojtyla: «l'esperienza di ogni cosa situata al di fuori dell'uomo si associa sempre ad una sua propria esperienza ed egli non sperimenta mai qualcosa al di fuori di sé senza in qualche modo sperimentare anche se stesso».[3] Per l'uomo, conseguentemente, ogni esperienza è anche una certa comprensione originaria di sé.

E sembra essere proprio la distinguibilità e, di riflesso, la problematicità del rapporto tra i due aspetti dell'esperienza dell'uomo, quello esteriore (percezione della realtà) e quello interiore (coscienza di sé), la radice dell'opposizione storica tra la «filosofia dell'essere» e la «filosofia della coscienza». Wojtyla, dal canto suo, volendo comprendere ed interpretare la persona agente sulla base del dato esperienziale "l'uomo agisce", afferma che «qualsiasi assolutizzazione di uno dei due aspetti dell'esperienza dell'uomo deve cedere il posto all'esigenza della loro reciproca relativizzazione» perché, se è vero che l'atto «è un particolare momento della manifestazione della persona, allora è chiaro che non si tratta solo dell'atto come contenuto costituito nella coscienza, ma anche di quella realtà dinamica che simultaneamente rivela la persona come suo soggetto operativo», rimanendo nel contempo indubitabile che atto rivelatore e persona rivelata «si manifestano sempre attraverso la coscienza».[4]

Ciò che Wojtyla vuole superare è, dunque, la classica antinomia tra concezione oggettivistica e concezione soggettivistica dell'uomo, il permanere della quale non

---

[2] K. WOJTYLA, *Persona e Atto,* Introduzione di A. RIGOBELLO, tr. it. di S. MORAWSKI-R. PANZONE-R. LIOTTA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982, p. 29 (d'ora in poi indicato con la sigla PA).

[3] PA, p. 21.

[4] *Ivi* pp. 38-39.

consente un accesso all'antropologia dal punto di vista della soggettività umana, dinamicamente colta nell'azione. «Sono convinto - scrive in *Subjectivity and the Irreducible in Man* - che questa linea di demarcazione tra le concezioni soggettivistiche (o idealistiche) e le concezioni oggettivistiche (o realistiche) nell'antropologia e nell'etica deve venir meno ed effettivamente accade proprio così nell'esperienza umana. In realtà questa esperienza ci libera dalla coscienza pura, intesa come un soggetto concepito e presupposto "a priori", e ci introduce nell'intera concretezza dell'esistenza dell'uomo, cioè nella realtà del soggetto cosciente».[5]

Chiarire il contenuto dell'esperienza, attraverso una sua dialettica comprensione-spiegazione, è il compito imprescindibile che un'analisi di tipo fenomenologico intrinsecamente comporta. L'«induzione», intesa da Wojtyla nel senso della tradizione aristotelico-tomista, permette appunto di guadagnare una prima semplificazione della complessità dell'esperienza e una sua comprensione unitaria: i molteplici e variegati fatti in essa presenti vengono colti nella loro «sostanziale identità qualitativa» e nella loro «unità di significato».[6]

Possiamo perciò senz'altro dire che, contrariamente alla concezione dei moderni positivisti per i quali l'induzione è già una forma argomentativa (e dunque un processo di dimostrazione), nella prospettiva wojtyliana il metodo induttivo è ciò che «consente di mantenere la riflessione sul piano dell'esperienza, nella quale si manifesta l'unità reale dell'essere personale».[7] La connessione persona-atto, per esemplificare, è individuata in ogni dinamismo operativo (sintetizzabile nella struttura "l'uomo agisce") proprio grazie al processo induttivo.

Dalla comprensione sintetica, poi, emerge il bisogno della spiegazione analitica del ricco dato esperienziale (ci si può anche opportunamente richiamare alla dialettica *verstehen-erklären*). È la funzione di quello che Wojtyla, sulla scorta sia della metafisica classico-medievale che della fenomenologia husserliana, definisce «metodo riduttivo». Ad un primo sguardo, in verità, sembrerebbe che il significato fenomenologico del termine «riduzione» debba essere escluso. Si dice infatti nel testo che «non si tratta affatto di una riduzione intesa come diminuzione o limitazione della ricchezza dell'oggetto sperimentale... *Reducere* significa "ricondurre": riportare alle ragioni e ai fondamenti appropriati, cioè spiegare, chiarire, interpretare»[8].

Considerando però, e a ragione, che l'accesso ai fondamenti ultimi è dinamicamente possibile solo attraverso la possibilità dell'esperienza (proprio questa è l'originalità di Wojtyla rispetto al tomismo classico), concluderemo non solo che riduzione fenomenologica e riduzione metafisica non si escludono a vicenda, ma anche che,

---

[5] K. WOJTYLA, *Subjectivity and the Irreducible in Man,* in "Analecta Husserliana" 7 (1/1978), 108.

[6] PA, pp. 33-34.

[7] M. SERRETTI, *La coscienza in Karol Wojtyla,* in "Sapienza 36" (2/1983), 192. Si veda anche, sempre di M. Serretti, l'«invito alla lettura» di: K. WOJTYLA, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia,* Leonardo, Milano 1995, pp. 5-40.

[8] PA, pp. 35-36.

nella loro integrazione, è sinteticamente contenuto tutto il significato della novità metodologica wojtyliana.

Come spiega lucidamente A. Rigobello, sono essi due «momenti successivi di un unico processo: occorre ridurre nel senso fenomenologico per adire all'esperienza originaria; occorre ricorrere alla riduzione (*re-ductio)* in senso classico per chiarire il dato dell'esperienza, interpretarne le complessità, rivelarne l'interna unità».[9]

2. CARATTERIZZAZIONE DELLA COSCIENZA E DELLA CONOSCENZA

Nell'intento di realizzare questo programma, l'Autore si occupa, nella prima parte del suo studio, dell'analisi della coscienza e della causalità efficiente della persona. Sebbene sia proprio nell'operatività che l'azione cosciente si costituisce (concetto scolastico di *actus humanus*), nell'esperienza dell'uomo è pure presente una «coscienza dell'azione» che precede, accompagna e segue la stessa «azione cosciente». L'ambito di riflessione wojtyliano sulla tematica della coscienza è circoscritto proprio a questo referto esperienziale: «intendiamo concentrare le nostre ulteriori considerazioni sulla coscienza dell'azione, e di conseguenza sulla coscienza della persona agente: cioè collegarle con la persona e l'atto. Solo così intendiamo occuparci della coscienza in quanto tale... Non intendiamo qui occuparci della coscienza in astratto, ma in intima unione con il dinamismo e con l'operatività, così come nella realtà e nell'esperienza umana la coscienza dell'azione è strettamente connessa all'azione cosciente».[10]

Nel momento stesso in cui rifiuta il concetto di «coscienza pura», in quanto ipostatizzazione astratta di un dato, Wojtyla è contemporaneamente garantito dal pericolo di caduta nell'idealismo trascendentale. È perciò indubitabile che, rifacendosi alla fenomenologia, egli «si limita a ciò che viene chiamato il primo Husserl, quello delle *Ricerche logiche* (1900-1901) a cui si ricollegano anche Scheler... e il grande filosofo polacco Roman Ingarden».[11] In positivo, Wojtyla intende esplicare ciò che in san Tommaso era come implicito e velato, in quanto contenuto, per un verso, nella razionalità e, per altro, nella volontà (*appetitus rationalis*): si tratta di "porre fuori

---

[9] A. RIGOBELLO, *Introduzione* a PA, p. 7.

[10] PA, pp. 49-50.

[11] E. LÉVINAS, *Note sul pensiero filosofico del Cardinale Wojtyla,* in "Communio" 9 (54/1980), 101. Sembra, comunque, che anche le riflessioni dell'ultimo Husserl, raccolte nella Crisi delle scienze europee e incentrate attorno al concetto di «mondo della vita quotidiana» *(Lebenswelt)*, siano state tenute in considerazione da Wojtyla, benché, sempre, con una indipendenza di giudizio. Per ciò che riguarda Husserl, ci si limita qui a porre il problema (senza addentrarsi, ovviamente, nell'interpretazione del suo pensiero) se effettivamente egli abbia avuto una ricaduta nell'idealismo trascendentale (nelle *Idee* e, soprattutto, nelle *Meditazioni cartesiane*). A questo proposito sarebbe fondamentale indagare sul significato della «costituzione» del mondo da parte della coscienza. Se «costituire» è «creare», l'idealismo è indubbio; se invece è «rivelare», il realismo è ancora possibile.

parentesi", evidenziandolo, l'aspetto della coscienza, essenziale per il costituirsi di un dinamismo integralmente umano.

Per quanto si possa dire, in termini molto generali, che la funzione della coscienza è conoscitiva, agli atti della coscienza non appartiene, secondo il nostro Autore, la struttura dell'intenzionalità, intesa come un attivo volgersi verso l'oggetto: «diversamente dalla fenomenologia classica, riteniamo che la ragion d'essere conoscitiva della coscienza, nonché degli atti ad essa propri, non consista in una visione approfondita dell'oggetto, nell'oggettivazione che fa comprendere o costituire l'oggetto».[12]

L'efficacia della comprensione attiva (dove «comprendere non è altro che afferrare intellettualmente il significato delle cose o delle relazioni tra le cose»[13]) è invece lo specifico della potenza conoscitiva (conoscenza, *vis cognoscendi)*, nei confronti della quale la coscienza si delinea come momento derivato, condizionato, come «comprensione di ciò che è già stato compreso».[14] Non è possibile, perciò, intendere la coscienza come soggetto sostanziale di atti e, in particolare, di atti intenzionali, non costituendo essa alcun fondamento ontico precedentemente dato all'esperienza.

L'oggetto, d'altro canto, benché intenzionato non ad opera della coscienza, viene a formarsi anche nella coscienza. Sperimentalmente, essa avviene ed emerge in occasione dell'atto conoscitivo, come rispecchiamento della realtà oggettiva nel soggetto conoscente: è questa una funzione riproduttivo-memorativa, per la quale si ha un primo livello di soggettivizzazione dell'oggettivo. La differenza e la distanza, seppure nella reciproca connessione, tra atti conoscitivi intenzionali e atti coscienziali non-intenzionali è oltremodo marcata qualora sia lo stesso soggetto dell'atto ad essere intenzionato. Infatti, mentre l'autoconoscenza (conoscenza intenzionale di sé) oggettiva conoscitivamente la persona e la sua azione, l'autocoscienza (conoscenza non-intenzionale di sé) permette di interiorizzare l'io oggettivato dalla conoscenza intenzionale e di vivere, di conseguenza, l'atto dell'oggettivazione come atto proprio (esperienza vissuta di sé attraverso l'atto).

Queste sottili distinzioni consentono, in radice, di eliminare - secondo il perspicace rilievo di R. Buttiglione - «l'equivoco idealistico per cui la coscienza riflette indefinitamente se stessa ed il proprio agire, annullando in questo modo l'oggetto rea-

---

[12] PA, p. 52. Dato l'uso wojtyliano di termini fenomenologici con significato e portata diversi rispetto all'originale tradizione fenomenologica husserliana, è opportuno presentare, schematicamente, una breve *explicatio terminorum*. La coscienza, anzitutto. Essa non ha carattere intenzionale, ma, nonostante questo, è sempre consapevolezza di qualcosa. Wojtyla intende appunto spiegare perché *(qua ratione)* e in che modo *(quo modo)* la coscienza, nel tutto dinamico persona-atto, è sempre coscienza (riflettente) di qualcosa. Il concetto di intenzionalità è inteso come un attivo volgersi verso l'oggetto, proprio della potenza conoscitiva (conoscenza). Solo gli atti del sapere hanno un significato propriamente consistente; l'espressione «atti della coscienza» è invece metaforica. È infine evidente che il concetto stesso di atto ha in Wojtyla una calibratura soprattutto metafisico-classica: atto è l'attualizzazione della potenzialità personale (di fronte a cui stanno, invece, le «attivazioni» passive).

[13] PA, p. 56.

[14] *Ivi*, p. 53.

le della conoscenza. La coscienza, infatti, lungi dal costituire l'oggetto nel proprio processo di autoriflessione, riflette l'autoconoscenza che a sua volta ha come suo contenuto l'io considerato come oggetto».[15]

Attraverso l'esperienza vissuta della propria soggettività, perciò, l'io-coscienza si costituisce come dimensione essenziale di un soggetto realmente esistente, di un uomo-persona: «la coscienza, unita all'esistere e all'agire del concreto uomo-persona, non solo non assorbe in sé e non offusca questo essere, questa realtà dinamica, ma al contrario, lo svela "verso l'interno", e grazie a ciò, appunto, lo svela nella sua specifica individualità e nella più irripetibile concretezza. La funzione riflessiva della coscienza consiste in tale svelamento».[16]

E se è vero che è in occasione dell'atto che avviene, nella coscienza, la percezione del valore morale ad esso connesso (è quanto la lezione scheleriana ha insegnato), è pure innegabile che, nella coscienza, la persona è sperimentata come causa efficiente dell'atto stesso. Momento emozionale-soggettivo e momento valutativo-oggettivo vengono perciò, grazie alla duplice funzione della coscienza, dialetticamente rapportati: «la coscienza, grazie alla funzione rispecchiante strettamente connessa all'autoconoscenza, ci fa consapevoli oggettivamente del bene e del male, di cui siamo in un dato atto gli agenti; nello stesso tempo ci permette di viverli interiormente con l'operatività, ed in ciò si esprime la riflessività della coscienza».[17]

Nell'articolo *The Intentional Act and the Human Act, that is, Act and Experience*, dove è elaborato criticamente il medesimo problema, Wojtyla afferma una posizione analoga: «l'atto della coscienza è il punto chiave dell'intera esperienza della moralità. La realtà del bene e del male come valori ed inoltre la realtà dinamica della persona che chiamiamo atto è rivelata e resa visibile nell'atto della coscienza. Queste realtà vengono manifestate e raffigurate reciprocamente, l'una attraverso l'altra».[18] L'espe-

---

[15] R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyla,* Jaca Book, Milano 1982, p. 156. Nel corso della discussione sulla problematica di Persona e Atto, tenutasi all'Università Cattolica di Lublino il 16 dicembre 1970, Stanislaw Grygiel, analizzando la concezione wojtyliana della coscienza e della conoscenza, segnalò il pericolo di un gioco in infinitum tra la funzione riflettente della prima e la funzione oggettivante della seconda: «l'autoconoscenza infatti oggettivizza cognitivamente ciò che la coscienza ha già rispecchiato e trasformato in esperienza e ciò che essa stessa in precedenza ha consegnato alla coscienza. Successivamente la coscienza nuovamente riflette ed esperimenta ciò che l'autoconoscenza ha oggettivizzato... Succede più o meno come se fossero posti l'uno davanti all'altro due specchi. Per evitare queste conseguenze chissà che non si possa attribuire alla coscienza anche la capacità di compiere atti intenzionali. Allora l'autoconoscenza sarebbe una fiaccola per l'autocoscienza e l'autocoscienza non solo rispecchierebbe in modo passivo ma anche costituirebbe il senso degli oggetti; il che non indica necessariamente la loro creazione» (S. GRYGIEL, *L'ermeneutica dell'azione ed il nuovo modello di coscienza,* in AA.VV., *La filosofia di Karol Wojtyla,* CSEO, Bologna, 1983, pp. 118-119. Sembra dunque che Grygiel proponga qui, mantenendosi in linea più diretta con l'originale tradizione fenomenologica husserliana, di integrare la concezione realistica della coscienza con la caratterizzazione intenzionale degli atti da essa compiuti.

[16] PA, p. 68.

[17] *Ivi,* p. 71.

[18] K. WOJTYLA, *The Intentional Act and the Human Act, that is, Act and Experi*ence, in "Analecta Husserliana" 5 (1/1976), 276.

rienza che l'uomo ha di sé e l'esperienza che egli ha della moralità non possono perciò essere totalmente scisse: più ancora che dall'atto come tale, infatti, la persona è rivelata dal valore morale dell'atto stesso, riconosciuto, nella coscienza, come effetto della causalità operativa della persona.

3. IL DINAMISMO OPERATIVO UMANO. L'UOMO COME "SUPPOSITUM"

L'uomo, dunque, esperimenta in se stesso la causalità dei suoi propri atti. Dal momento che «essere causa vuol dire produrre la nascita e l'esistenza di un effetto, il suo "*fieri*" e il suo "*esse*"» [19], nell'esperienza vissuta dell'operatività è fenomenologicamente percepita la trascendenza della persona rispetto all'atto. In essa l'uomo vive interiormente se stesso come agente, come io attivo e, di conseguenza, fa esperienza dell'atto stesso come di un'azione sua propria, generata dalla sua efficacia produttiva (esperienza vissuta della prima struttura dinamica fondamentale: «l'uomo agisce»).

Tutto ciò non avviene qualora nel soggetto umano non si dia attività ma attivazione, definita da Wojtyla come una dinamizzazione passiva, in cui l'uomo non percepisce se stesso come agente operativo, ma come «soggettività» (esperienza vissuta della seconda struttura dinamica fondamentale: «qualcosa accade nell'uomo»). Secondo le testuali parole di Wojtyla, infatti, «l'uomo vive interiormente se stesso come soggetto, quando qualcosa accade in lui. Quando invece l'uomo agisce, allora vive interiormente se stesso come agente... La soggettività si presenta strutturalmente connessa con quanto accade nell'uomo, mentre l'operatività è legata strutturalmente all'azione dell'uomo».[20] Questo sul piano strettamente fenomenologico. Ma se è vero che «le strutture "l'uomo agisce" e "qualcosa accade nell'uomo" intersecano il campo fenomenologico dell'esperienza» e sembrano dilaniare l'uomo in due mondi contrapposti ed irriducibili, è altrettanto vero che «nel campo metafisico esse si congiungono e si uniscono. L'uomo-persona costituisce la loro sintesi, e definiamo *suppositum* il soggetto ultimo di tale sintesi».[21]

Per comprendere come l'antropologia filosofica di Karol Wojtyla sia solidamente fondata nella concezione metafisica classica della persona esposta da san Tommaso d'Aquino e come, nel contempo, contribuisca ad arricchire quest'ultima in senso dinamico-esperienziale, è indispensabile soffermarsi sulla nozione di *suppositum* e stabilire, innanzitutto, in che senso il *suppositum* possa dirsi soggetto e in che senso l'uomo possa dirsi *suppositum*. Mentre, infatti, nella metafisica tomista tradizionale tale concetto ha designato la *trans-attualità* e la trans-fenomenalità dell'essere personale, caratterizzato in termini oggettivistici a prescindere dall'*Erlebnis*, cioè «dall'espe-

[19] PA, p. 93.
[20] *Ivi*, p. 97.
[21] *Ivi*, p. 100.

rienza vissuta di quella soggettività nella quale il soggetto è dato a sé come "io"»[22], nella prospettiva spiccatamente personalista ed esistenziale del nostro Autore il *suppositum* emerge come il fondamento metafisico dell'unità dell'agire e dell'accadere, strutture originarie del dinamismo umano. Nel soggetto ontico (*suppositum*) hanno la loro radice tanto l'«accadere» della soggettività (fenomenologica) quanto l'«agire» dell'operatività. Perciò «il *suppositum* non è un sostrato statico, ma il primo, fondamentale piano di dinamizzazione dell'essere che è il soggetto personale: è dinamizzazione attraverso l'*esse*, attraverso l'esistenza. Ad esso in ultima analisi occorre riferire ogni divenire, ogni *fieri*, che si ha nell'ambito del soggetto "uomo" già esistente».[23]

Per quanto riguarda, poi, la determinazione delle potenzialità che regolano i diversi dinamismi, Wojtyla procede seguendo, di nuovo, «la fondamentale intuizione della persona, così come essa si rivela nell'atto e attraverso l'atto».[24] Tale procedimento è pienamente legittimo e giustificato dal momento che le diverse potenzialità hanno un loro «luogo» specifico nel rispecchiamento della coscienza e nell'esperienza vissuta dell'io cosciente che ne consente l'identificazione. È chiaro perciò che «l'intento di Wojtyla è quello di arrivare, per così dire, nelle immediate prossimità della potenzialità attraverso l'analisi dei dinamismi e mostrando come il riferimento al livello ontologico della questione semplifichi la problematica fenomenologica stessa».[25]

Tre sono, dunque, i dinamismi che sovraintendono al divenire (*fieri)* dell'uomo: quello somatico-vegetativo, quello psico-emotivo e quello morale (dinamismo della personalità libera). Mentre i primi due si caratterizzano per una certa passività, «propria di tutto ciò che nell'uomo solo accade, in cui scorgiamo la causazione della natura stessa, ma non l'operatività cosciente nella quale è racchiusa la causazione della persona»[26], nel dinamismo morale appare la spiritualità dell'uomo, la sua libertà, il suo non essere risolvibile in un modello di comprensione deterministico. Nell'azione cosciente (cioè nei singoli atti) si ha la partecipazione reale della libertà che si manifesta all'uomo nell'esperienza vissuta del «posso ma non sono costretto». La volontà poi, nell'impostazione wojtyliana, altro non è che il correlato potenziale del dinamismo nel *suppositum* umano: «tra "posso" e "non sono costretto" si forma infatti il "voglio" umano, ed esso costituisce la dinamizzazione propria della volontà».[27]

---

[22] PA, p. 66.

[23] *Ivi,* p. 123.

[24] *Ivi,* p. 114.

[25] R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyla,* p. 165.

[26] PA, pp. 124-125. Tra il dinamismo somatico-vegetativo e il dinamismo psico-emotivo si ha comunque, se così si può dire, un grado diverso di passività e l'azione cosciente dell'operatività umana realizza con essi un diverso approccio. Mentre infatti «l'organismo umano si forma quasi esclusivamente da solo» e «l'uomo crea soltanto le condizioni per il suo sviluppo, diversamente è nella sfera psico-emotiva, la quale di per sé offre le condizioni e fornisce il materiale del proprio sviluppo, e la formazione di questa sfera dipende in misura essenziale dall'uomo» (PA, p. 125).

[27] *Ivi*, pp. 126-127.

Da tutto quanto è stato detto, appare evidente, in definitiva, che «nell'atto della persona si raccoglie quella peculiare esperienza per cui nell'agire cosciente ne va del volere e della libertà dell'uomo, e in definitiva della sua responsabilità morale. È nel libero e responsabile realizzarsi del volere umano che si riconosce infatti più chiaramente il modo propriamente personale di generare l'azione, la dinamica cosciente della persona come causa dei suoi atti».[28] Tale dimensione dell'operare umano è qualificata da Wojtyla come «transitiva» *(transiens)*, in contrapposizione a quel rapporto «intransitivo» *(non-transiens)* che, nel tutto dinamico persona-atto, si instaura tra l'agire cosciente dell'uomo e lo stesso soggetto agente (esperienza vissuta dell'autodeterminazione).[29]

4. Autodeterminazione e trascendenza della persona nell'atto: la dinamica della libertà

La dimensione intransitiva dell'azione è primaria rispetto a quella transitiva perché «l'indirizzarsi verso un qualsiasi oggetto esterno come valore e come fine presuppone il fondamentale rivolgersi all'io come oggetto».[30] Ogni «voglio» realmente umano, cioè, racchiude nel suo pieno contenuto non solo il momento intenzionale, ma anche, e soprattutto, il momento dell'autodeterminazione, in virtù del quale l'uomo può stabilirsi il suo *fieri* essenzialmente personale. Volendo questo o quello, l'uomo decide anzitutto di sé; scegliendo «qualcosa», diviene «qualcuno». E dal momento che la struttura dell'autodeterminazione rivela (ma rivelando presuppone) le strutture dell'autopossesso e dell'autodominio come essenziali per la persona *(persona est sui iuris et alteri incommunicabilis)*, il movimento della volontà libera viene a coincidere, di fatto, con la stessa dinamica dell'autodeterminazione.

La persona, perciò, che oltre ad essere soggetto è anche oggetto primario del volere, appare nell'atto come unità dialettica di conoscenza e coscienza: l'oggettivazione del soggetto a se stesso avviene grazie alla funzione conoscitivo-direttiva *(nihil volitum nisi praecognitum)* mentre, attraverso la sfera coscienziale, tale oggettivazione si manifesta come esperienza vissuta del soggetto stesso. Nell'autodeterminazione, dunque, l'uomo si percepisce interiormente come essere libero e, conseguentemente, «attraverso l'autodeterminazione si spiega la trascendenza della persona nell'atto».[31]

Posto che etimologicamente «trascendere» significhi oltrepassare una certa so-

---

[28] C. ESPOSITO, *L'esperienza dell'essere umano nel pensiero di Karol Wojtyla*, in: AA.VV., *La filosofia di Karol Wojtyla*, p. 30.

[29] Wojtyla sviluppa tali concetti soprattutto in *Teoria e prassi nella filosofia della persona umana*, in "Sapienza" 29 (4/1976), 380-381 e in *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la praxis umana*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica" 69 (3/1977), 516-519.

[30] PA, p. 136.

[31] *Ivi*, p. 144.

glia e un certo limite, Wojtyla distingue due scansioni fondamentali del termine trascendenza: in senso orizzontale esso equivale al concetto di «intenzionalità», mentre in senso verticale equivale all'espressione sintetica del «contenuto più essenziale dell'esperienza "l'uomo agisce"».[32] Nell'autodeterminazione «non si tratta di trascendenza "verso qualcosa", trascendenza diretta, che constatiamo insieme con l'oggetto (valore o fine). Si tratta invece di trascendenza entro la quale il soggetto si conferma oltrepassando (in un certo modo superando) se stesso».[33] La volontà, perciò, non è anzitutto intenzionalità, bensì autodeterminazione: è questa una delle tesi fondamentali dell'antropologia wojtyliana, ribadita anche dieci anni dopo la pubblicazione di Osobaiczyn, nell'articolo *The transcendence of the Person in action and man's self-teleology:* «non l'intenzionalità della volontà, ma la struttura personale dell'autodeterminazione è essenziale al volere».[34] L'esperienza di sé deve senz'altro essere prioritaria rispetto alla scelta e alla realizzazione di valori, perché l'uomo «non può riferirsi ai diversi oggetti dell'azione e scegliere i diversi valori senza prima determinare se stesso e il suo valore, attraverso la qual cosa (through which) egli diviene oggetto per se stesso come soggetto. In questa particolare dimensione la struttura dell'atto umano è auto-teleologica».[35]

Per realizzarsi nell'atto, d'altro canto, il soggetto deve procedere oltre se stesso. Se la volontà è *appetitus rationalis* (costitutivamente connessa, cioè, con la ragione), solo il riferimento alla verità può essere il fondamento dell'atto della volontà e della trascendenza della persona nell'atto. Tale riferimento alla verità nell'azione è possibile perché la verità stessa partecipa in modo inevitabile e necessario all'azione e all'esistenza umana, costituendo, da una parte, il suo fondamento naturale e, dall'altra, il suo compimento definitivo.

Chiedersi, perciò, come debba essere intesa, nella maniera più precisa, la dinamica della libertà della persona nella concezione antropologica wojtyliana è compito dal quale non è possibile prescindere. Per una prima caratterizzazione del rapporto tra volontà (e tra scelta) e verità è illuminante il seguente passaggio di *Persona e Atto:* «scegliere non vuol dire solo indirizzarsi verso un valore tralasciando gli altri (sarebbe la concezione puramente "materiale" della scelta). Scegliere significa anzitutto decidere degli oggetti presentati alla volontà in ordine intenzionale sul fondamento di una certa verità. Non si può capire la scelta senza ricondurre il dinamismo proprio della volontà alla verità come principio del volere. Questo principio è qualcosa che è insito nella volontà e che determina l'essenza della scelta».[36]

---

[32] PA, p. 205.

[33] *Ivi,* p. 145, nota 40.

[34] K. WOJTYLA, *The transcendence of the person in action and man's self-teleology,* in "Analecta Husserliana" 9 (1/1979), 206.

[35] K. WOJTYLA, *The Person: Subject and Community,* in "The Review of Metaphysics" 33 (2/1979-1980), 282.

[36] PA, p. 163.

L'ordine oggettivo-normativo non va dunque inteso, dal punto di vista assiologico, come qualcosa di estrinseco, dato a prescindere dall'esperienza personale dell'autodeterminazione. Esso è piuttosto l'orizzonte entro il quale si sviluppa e si dipana tutto il dinamismo della persona, la cui trascendenza nell'atto si costituisce come un oltrepassarsi-nella-verità. Tra oggetto del volere e verità, allora, non può esservi né semplice identificazione, perché in tal caso si cadrebbe nel determinismo contro l'esperienza dell'autodeterminazione, né un rapporto di tipo intenzionale, perché l'oggetto del volere «viene sì conosciuto ma non scelto solo per la conoscenza che se ne ha». Il volere è invece «libero appunto perché non si limita a registrare "passivamente" le condizioni delle cose o delle situazioni, ma "risponde" a delle motivazioni, dipendenti dalla verità».[37] La padronanza che l'uomo ha di se stesso *(sui iuris)* si incontra e si chiarisce con la dipendenza della persona dalla verità. L'identità irriducibile del soggetto e la sua irripetibilità non indicano un'autonomia irrelata ed un cominciamento assoluto (come nel caso dell'«io penso» kantiano o dello «spirito» hegeliano), ma piuttosto un'apertura al vero: «la struttura dinamica dell'autodeterminazione ridice all'uomo ogni volta che egli è simultaneamente dato a se stesso come un dono e imposto a se stesso come un compito».[38]

Viene così a crearsi quello spazio per l'esperienza morale che tanto spesso oggi, sia teoricamente sia di fatto, è negato e sostituito con considerazioni di tipo empirico. Secondo il nostro Autore invece «la morale come realtà esistenziale rimane sempre in stretta relazione con l'uomo come persona» non esistendo essa «fuori del compimento di un atto come pure fuori della realizzazione di sé attraverso l'atto».[39] La morale come «realtà assiologica»[40], poi, altro non è che il radicamento dell'esperienza del valore nella realtà ontologica del *suppositum* umano (ma anche, per converso, il punto fenomenologico della sua individuazione).

5. Integrazione e trascendenza: l'unità dell'essere personale

Grazie alla categoria della trascendenza della persona nell'atto, Wojtyla è dunque in grado di comprendere e di spiegare l'intero dinamismo umano che, nella sua complessità, include anche il dato corporeo e materiale. Dal momento che tali elementi (lo «spirituale» e il «materiale») non sono in Wojtyla puramente giustapposti, l'unità dell'essere personale andrà colta proprio attraverso lo stesso realizzarsi della trascen-

---

[37] C. ESPOSITO, *L'esperienza dell'essere umano nel pensiero di Karol Wojtyla,* p. 34. Cfr. anche A. GUGGENHEIM, *Liberté et vérité selon K. Wojtyla,* in "Nouvelle Revue Théologique" 115 (2/1993), 194-210.

[38] K. WOJTYLA, *Subjectivity and the Irreducible in Man,* p. 112.

[39] PA, p. 178.

[40] *Ibidem.*

denza nell'atto. Perché, però, ad essa sia data concretezza ed appoggio nell'esistenza, è necessario esplorare e integrare tutti quei dinamismi che avvengono nella persona senza che essa sperimenti la sua operatività: è in virtù del concetto di «integrazione» che l'immediatezza naturale e il dato passivo possono inserirsi nel processo di autorealizzazione dell'io.

Nella struttura dell'atto umano è dunque presente il momento dell'integrazione della persona nell'atto che, rispetto al momento della trascendenza della persona nell'atto, è complementare. Wojtyla stesso precisa il senso di tale complementarietà: «dobbiamo intendere ciò non solamente nel senso che l'integrazione completa la trascendenza, da cui deriva la totalità dinamica persona-atto, ma ancor più profondamente nel senso che senza l'integrazione la trascendenza è come sospesa in una specie di vuoto strutturale... Infatti non si ha dominio di sé senza assoggettare e subordinare se stesso a tale dominio. E non è possibile avere possesso attivo di sé se non corrisponde ad esso una componente passiva nella struttura dinamica della persona».[41]

I dinamismi fisici e i dinamismi psichici, che le singole scienze sperimentali considerano descrittivamente, assurgono, in un contesto personalistico, a condizioni dell'integrazione. Attraverso di essi si rivela, di conseguenza, l'intero dell'esperienza dell'uomo, anche nella sua posizione gerarchica: ciò che opera l'integrazione (e dunque ciò che trascende) è superiore e prioritario rispetto a ciò che viene integrato (e dunque trasceso).

A proposito della dimensione somatica della persona Wojtyla scrive che «il corpo nel senso corrente della parola è... terreno e, in un certo qual modo, mezzo del compimento dell'atto nonché del realizzarsi della persona nell'atto e attraverso l'atto».[42] In tal modo «la reattività propria della somatica umana» costituisce «la materia prima specifica degli atti».[43]

La sintesi tra soggettività somatica, dinamizzata secondo le leggi della natura, e soggettività trascendente, dinamizzata secondo le leggi dell'ordine personalistico (ad esempio: la sintesi dell'atto e del moto) suppone la capacità di autogoverno e di autodecisione della persona: «si può dire che l'uomo nel momento dell'autodeterminazione "avvia" il dinamismo reattivo del corpo, e in tal modo si serve di esso. Si può anche dire che l'uomo nel momento dell'autodeterminazione "si inserisce" in tale dinamismo, si serve coscientemente di esso. Sia l'uno che l'altro fatto corrispondono al concetto di *usus* impiegato dai tomisti per definire il momento dell'atto umano».[44] Il corpo, perciò, è espressione della persona, è il linguaggio della sua interiorità: in esso si esprime il senso più personale della libertà umana.

---

[41] PA, p. 218. Sul problema dell'unità spirituale e corporale dell'uomo in Wojtyla si sofferma ampiamente T. Wojciechowski nel suo intervento al già citato dibattito svoltosi a Lublino nel dicembre 1970. Cfr. "Analecta Cracoviensia" 5-6 (1/1973-1974), 191-199.

[42] PA, p. 234. Analogamente è detto a p. 243: «il corpo è per la persona terreno e mezzo di espressione».

[43] *Ivi,* p. 252.

[44] *Ivi,* p. 242.

Così pure, considerando l'aspetto psichico della persona con il suo specifico carattere emozionale, Wojtyla afferma che, mentre l'emozionalizzazione della coscienza ostacola e addirittura preclude l'esperienza vissuta dei valori (critica della posizione scheleriana), «invece l'emozione stessa - la commozione, l'eccitazione, il sentimento o la passione - indirizzando il suo contenuto emotivo al di fuori di se stessa, proprio verso un determinato valore, crea nello stesso tempo l'occasione per vivere interiormente e conoscere sperimentalmente il valore».[45] Grazie a questa spontanea percezione del valore propria dell'elemento psico-emotivo, si determina, di conseguenza, un rimando, una polarità o, come testualmente si esprime il nostro Autore, una tensione tra emotività e autodeterminazione, tra immediatezza naturale e trascendenza nella verità, che richiede di essere composta, integrata.

Tradizionalmente è stato chiamato «ragione» quel fattore mediano e bilanciante che «indirizza la persona verso la realizzazione di se stessa nell'atto, non attraverso la semplice spontaneità emozionale, ma attraverso la relazione trascendente con la verità, con il dovere e la responsabilità ad essa legati... Essa indica una forza superiore rispetto ai sentimenti, alla spontaneità emotiva dell'uomo, e la capacità di farsi guidare dalla verità sul bene nella decisione e nella scelta... La proprietà di questa forza, anche se esige una certa distanza dai valori spontaneamente vissuti (è per così dire una "distanza di verità"), tuttavia non nega affatto tali valori, non li rifiuta in nome della "pura trascendenza", come apparentemente volevano gli Stoici o anche Kant. La subordinazione autentica alla verità, come principio delle decisioni e delle scelte della libera volontà umana, nella sfera delle emozioni richiede piuttosto una particolare connessione tra la trascendenza e l'integrazione».[46] Questo perché la verità dell'essere personale, così come è data riconoscerla nell'esperienza, non è riducibile né ai processi psico-somatici di sviluppo né al movimento della razionalità astratta ed autoriflettentesi. L'incontro della persona con la sua propria interiorità (autoconoscenza) è nel contempo incontro con la totalità dell'essere, esperito nella sua intrinseca verità, bontà e bellezza: la percezione emotiva del valore, perciò, se inglobata (integrata) nell'orizzonte veritativo dell'essere, è un potente mezzo per il suo disvelamento esistenziale.

Possiamo affermare, in conclusione, che se è vero che l'esperienza dell'«assoluta impartecipabilità del mio io» e della sua interiorità è strettamente connessa all'esperienza dell'«illimitata partecipabilità dell'essere in quanto tale»[47] di fronte e nel quale io sto, allora tutta una dimensione comunitaria si spalanca per il soggetto personale dell'azione. «L'io si svela nei suoi atti di autocoscienza e di autodecisione come un io riferito a un tu e nello stesso tempo come io che costituisce un tu per altri io, ed infine

---

[45] PA, p. 282. L'opinione espressa da Wojtyla non si identifica con quella fatta propria da Max Scheler. Secondo il nostro Autore, infatti, occorre distinguere «l'avvicinamento massimo del soggetto ai valori - il che è funzione dell'emozione - dalla loro adeguata conoscenza» (PA, p. 282, nota 71).

[46] *Ivi,* p. 283.

[47] N. GENGHINI, *La metacritica del concetto kantiano di libertà in Karol Wojtyla,* in AA.VV., *La filosofia di Karol Wojtyla,* p. 82.

come io che, insieme ad altri a lui simili, è chiamato a formare coscientemente e liberamente una comunità di soggetti: noi».[48] Così, «nel tentativo di esaminare le dimensioni fondamentali "io-tu" e quelle del "noi", Wojtyla raccoglie le sfide che salgono dal fondo del pensiero moderno».[49]

Alla persona in quanto tale, sia nella sua autodeterminazione trascendente e interiormente operativa che nella sua dimensione psico-somatica, si addice perciò la partecipazione *(communio personarum)* come possibilità storico-esistenziale della sua autorealizzazione. In tale *communio personarum* il singolo "io" è riconosciuto nella sua soggettività irripetibile e affermato nel suo diritto all'esistenza indipendente, al di là di ogni teoria e progetto sia individualistico che totalitario. La possibilità della piena realizzazione per l'uomo, infatti, risiede solo nel dono sincero e libero di sé: in tale «offerta» è significata la suprema legge dell'essere personale, legge che travalica lo stesso principio (pur valido e fondamentale) dell'inalienabilità del soggetto.

---

[48] T. STYCZEN, *Karol Wojtyla filosofo,* in: W. GRAMATOWSKI - Z. WILINSKA, *Karol Wojtyla w swielte publikacji (Karol Wojtyla negli scritti),* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, p. 31.

[49] A. SCOLA, *Conclusione del Colloquio Etica e Poetica: la concezione della persona in Karol Wojtyla,* Pontificia Università Gregoriana, Roma, 19 ottobre 1996. Gli Atti sono pubblicati a cura di L. LEUZZI, *Etica e poetica in Karol Wojtyla,* SEI, Torino 1997 (la citazione è a p. 166).

Mutamento della famiglia e nuove problematiche pastorali

Giorgio Campanini
Facoltà di Teologia, Lugano

1. Premessa

Il pontificato di Giovanni Paolo II passerà sicuramente alla storia, oltre che per le numerose componenti innovative del suo magistero, anche e forse soprattutto per la costante ed appassionata attenzione accordata alle problematiche della famiglia, nella linea che va dalla *Familiaris Consortio* alla *Mulieris dignitatem*, dalle *Catechesi del mercoledì* alla *Carta dei diritti della famiglia*, senza dimenticare le innumerevoli allocuzioni dedicate a questo tema e gli spunti contenuti in pressocché tutte le encicliche, dalla *Centesimus annus* alla *Evangelium vitae* [1].

Da questo punto di vista, la Chiesa cattolica appare assai attrezzata, dottrinalmente e spiritualmente, ad affrontare le nuove problematiche del terzo millennio cri-

[1] Per una silloge dei documenti della prima parte del pontificato, cfr. G. BARBERI - D. TETTAMANZI, *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, Massimo, Milano 1986; cfr. inoltre GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò - Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano - Roma 1992. Una ripresa di non pochi temi del magistero del Pontefice in A. SCOLA, *Spiritualità coniugale nel contesto culturale contemporaneo*, in AA.VV., *Cristo sposo della Chiesa sposa*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 22ss., nonché in G. CAMPANINI, *Il sacramento antico*, Dehoniane, Bologna 1996.

stiano. Non pochi, né di piccolo rilievo, sono per altro i mutamenti intervenuti in questo ultimo scorcio del XX secolo e che probabilmente si accentueranno nel prossimo secolo. Fra queste nuove problematiche vanno segnalate la crescente fragilità delle unioni in tutti i paesi dell'Occidente (ma, in prospettiva, anche nelle aree sin qui caratterizzate da una sostanziale tenuta dell'antico modello di famiglia); il difficile impatto con le nuove prospettive della scienza medica in ordine alla trasmissione della vita; l'aumento dei matrimoni inter-religiosi ed inter-culturali, con la difficile conciliazione fra prospettive etiche, religiose, culturali diverse, e via dicendo.

In questa sede - pur nella consapevolezza della vastità e della complessità degli orizzonti dei mutamenti della famiglia - ci si vorrebbe soffermare esclusivamente su un aspetto, per altro centrale, dei mutamenti in atto (e ancor più di quelli che si annunziano), e cioè la vera e propria crisi che sta attraversando, per ora quasi soltanto in Occidente, la categoria stessa di matrimonio, struttura fondante della famiglia; e, per essere più precisi, non solo e non tanto del matrimonio come realtà religiosa, e specificamente come «sacramento» (oggetto di una complessa problematica che, soprattutto nelle relazioni con le chiese nate dalla Riforma, mette a repentaglio, ma insieme sfida e sollecita, il movimento ecumenico) ma del *matrimonio come tale* [2].

È questo, ci sembra, il vero punto nodale della crisi - o comunque dei vasti e profondi processi di cambiamento - che interesseranno la famiglia nel XXI secolo e che porteranno anche alla pastorale della Chiesa una serie di problemi in gran parte nuovi e con i quali la comunità cristiana dovrà confrontarsi, attrezzandosi adeguatamente sul piano culturale per far fronte ad una realtà sotto molti aspetti del tutto nuova.

2. UN PRIMO NODO: L'ISTITUZIONE

Un primo nodo problematico è rappresentato dal matrimonio come realtà umana, e più specificamente come istituzione sociale: universale da sempre, reperibile in varie forme in tutte le culture, ma oggi - per la prima volta su vasta scala e non limitatamente a piccoli e ristretti circoli elitari - rimesso in discussione come forma eminente e privilegiata, quando non addirittura «naturale», di rapporto fra uomo e donna.

Deve fare riflettere, al riguardo, il dato statistico - che accomuna, sia pure in dimensioni diverse, tutti i paesi dell'Occidente - relativo alla diminuzione del tasso di nuzialità, con la conseguente profonda modificazione del rapporto fra popolazione sposata e non sposata. Il matrimonio è, certo, ancora prevalente, ma non ha più la posizione egemone di quegli anni fra il 1930 e il 1960 che hanno segnato in Occidente

---

[2] Per un inquadramento del tema all'interno di una riflessione di insieme sulla famiglia, cfr. E. SCABINI - P. DONATI (a cura di), *Lessico familiare*, Quaderno monografico di «Studi interdisciplinari sulla famiglia», 1995, n. 14 (ivi, in particolare le voci *Famiglia* di P. DONATI, pp. 15ss. e *Matrimonio* di G. CAMPANINI, pp. 31ss.).

l'apogeo del matrimonio come istituzione. Numerosi osservatori valutano che circa un quarto degli uomini e delle donne occidentali del ventunesimo secolo è destinato a non sposarsi mai; non, ovviamente, nel senso del rifiuto dell'incontro sessuale, ma nel senso dell'opzione per forme diverse di relazione.

L'incontro stabile e duraturo, tendenzialmente unico e irripetibile, fra uomo e donna espresso dalla «tradizionale» figura del matrimonio monogamico non appare più il «modello» esclusivo e sembra avviato a perdere la posizione dominante per lungo tempo occupata[3]. In numerosi paesi dell'Occidente varie forme di convivenza, quasi sempre a termine, ne hanno preso il posto in strati non marginali della popolazione. Ciò che per due millenni (ma in Occidente anche oltre, se si pensa alla strutturale continuità, sotto questo aspetto, fra l'antica famiglia romana e la famiglia cristiana) era apparso «naturale» - e cioè che la forma normale di convivenza fra i sessi fosse quella della famiglia fondata sul matrimonio - appare ora rimesso frequentemente in discussione.

Il matrimonio come istituzione sociale è assoggettato ad una critica corrosiva, ora frontale ma più spesso indiretta e strisciante, da parte dei mezzi di comunicazione di massa, è contestato da autorevoli esponenti della cultura, è rifiutato nella prassi da fasce non marginali della popolazione giovanile e talvolta anche di quella adulta.

3. La sfida della durata

Un secondo nodo problematico è rappresentato dalla sfida recata all'istituzione del matrimonio dalla nuova realtà della «lunga durata». Per circa 1800 anni - prima che le rivoluzionarie scoperte della medicina e della biologia moderna e i miglioramenti delle condizioni di vita indotti dalla società industriale portassero ad un rapidissimo annalzamento delle speranze di vita - il matrimonio era stato contrassegnato nella grande maggioranza dei casi dalla breve durata: frequentissime erano nella popolazione femminile le morti in conseguenza del parto o del puerperio, mentre la vita maschile era falcidiata dalle carestie, dalle guerre, dalle precarie condizioni di lavoro; breve era nel complesso la vita degli uomini e delle donne, come quella dei bambini.

Senonché, nell'arco di circa due secoli - tra la fine del Settecento e la fine del Novecento - le speranze di vita sono immensamente aumentate e la durata potenziale del matrimonio si è in Occidente all'incirca triplicata. Già ora, ma ancor più nel XXI secolo, cinquant'anni di vita comune - se non interverranno separazione e divorzio,

---

[3] Per un profilo comparativo di insieme dei mutamenti coinvolgenti la realtà del matrimonio e della famiglia - in un quadro italiano ma attento agli analoghi processi in corso del panorama europeo - si vedano i periodici *Rapporti sulla famiglia* editi dal CISF (San Paolo, Milano 1989, 1991, 1993, 1995) e, da ultimo, il *V Rapporto sulla famiglia in Italia - Uomo e donna in famiglia*, sempre a cura di P. DONATI, San Paolo, Milano 1997. Cf. inoltre C. SARACENO, *Mutamento della famiglia e politiche sociali in Italia*, Il Mulino, Bologna 1998.

non più la morte - diventeranno la regola; le «nozze d'oro», un tempo considerate un fatto straordinario, quasi al limite del miracoloso, diventeranno in futuro la normalità.

Mentre la durata potenziale della convivenza matrimoniale si è progressivamente allungata, sono tuttavia venuti meno parallelamente i sostegni alla durata posti in essere dalla società, quali la compattezza e la coesione di un gruppo sociale che non accettava facilmente al suo interno quella sorta di «devianza» (e di potenziale minaccia alla coesione del gruppo) rappresentata dalla volontaria rottura dell'unione, insieme con la forza e il peso di diffuse convinzioni religiose che stavano alla base del matrimonio e ne giustificavano la tenuta non solo davanti agli uomini ma davanti a Dio. Quella che a lungo era stata una «realtà forte» e socialmente e religiosamente rafforzata - la tenuta del matrimonio - è diventata una situazione esistenziale continuamente esposta al rischio; da potente istituzione sociale la famiglia fondata sul matrimonio è diventata una realtà debole, la «famiglia minimale» descritta da non pochi sociologi di oggi[4], componente marginale della società, costretta nell'angolo da un'aggressiva e totalizzante cultura orientata a legittimare la precarietà e la provvisorietà della relazione, in nome di una sorta di «orrore della durata» che sembra caratterizzare i modelli familiari dell'Occidente di questa fine di secolo.

Ciò che ieri appariva degno di stima, ed anzi venerabile - la lunga durata - è considerato oggi un ostacolo alla libera esplicazione della personalità, e delle potenzialità dei singoli, rispetto ai quali l'istituzione viene presentata come una sorta di gabbia mortale.

4. L'AMBIGUITÀ DEL MERCATO

Connaturata alla struttura profonda del matrimonio è la categoria della *stabilità,* emozionale ed affettiva ma anche residenziale, spaziale, temporale (tutte strettamente connesse, del resto, fra di loro). Ma quella contemporanea è una società intrinsecamente votata alla mobilità e pronta a privilegiare sistematicamente ciò che cambia rispetto a ciò che non muta. Tipica, sotto questo riguardo, la figura - dominante non soltanto sul piano della produzione delle merci ma anche su quello della formazione delle mentalità - del «mercato», per sua natura mobile e cangiante, all'interno del quale nessun operatore rimane a lungo nella stessa posizione, ma ora avanza, ora arretra, ora si sposta in altri ambienti e verso altre frontiere [5]. La stessa cultura - che in sé e per

---

[4] J.E. DIZARD - H. GADLIN, *La famiglia minima - Forme della vita familiare moderna*, Franco Angeli, Milano 1996. Un'analisi dei processi storici che hanno portato a questi mutamenti in G. CAMPANINI (a cura di), *Le stagioni della famiglia*, San Paolo, Milano 1994 (con frequenti riferimenti anche al contesto europeo).

[5] Su questo tema cfr. AA.VV., a cura di S. ZAMAGNI, *Economia, democrazia, istituzioni in una società in trasformazione*, Il Mulino, Bologna 1997.

sé dovrebbe essere estranea al mercato, in quanto teoricamente «indifferente» a criteri di valore puramente economici - ne subisce in realtà i contraccolpi, sia per i condizionamenti esterni che il mercato determina, sia per la propensione che essa stessa finisce per esprimere a perseguire il «successo» (e dunque, in qualche modo l'utile) piuttosto che a porsi sul piano della ricerca disinteressata della verità e della bellezza.

Conseguentemente l'apparato produttivo esige che gli uomini e donne - indipendentemente dal loro *status* - agiscano come singoli, e non come famiglia; che le città siano costruite ad immagine dei produttori e dei consumatori, e non delle realtà familiari: che i ritmi della vita sociale siano quelli della produzione e dello scambio dei beni e non quelli della vita, degli affetti, delle relazioni interpersonali.

In questo orizzonte di accentuata mobilità - che spesso comporta lo sradicamento degli uomini e delle donne dal loro contesto culturale, dal loro paese, dal loro *habitat*, dalle loro tradizioni e dalla loro lingua - lo stesso matrimonio appare assoggettato alla *regola* tacita del cambiamento e rivela una progressiva fragilità, espressa dall'elevato numero di separazioni e divorzi. Una società complessivamente orientata alla mobilità sembra non riuscire a «sopportare» (e tanto meno a sostenere) quell'unica oasi residuale di stabilità (non necessariamente di opacità o di stagnazione) rappresentata da un rapporto di coppia capace di durare nel tempo.

La regola dei rapporti commerciali si estende all'ambito delle relazioni interpersonali, all'interno delle quali si trasferisce la «logica del nuovo» che nell'ambito delle merci si esprime nella pura e semplice sostituzione di un prodotto ad un altro ma nell'ambito delle relazioni interpersonali dovrebbe esprimersi invece nell'attitudine a rinnovare continuamente, e a riempire di nuovi significati, un rapporto che tuttavia rimane ancorato alle stesse persone e che sa esprimere nel tempo, pur nella varietà delle modalità, sempre nuove potenzialità di relazione e di arricchimento reciproco.

5. Il banco di prova della "felicità"

Posta in discussione come istituzione sociale e minacciata nella sua attitudine alla durata, la relazione coniugale mantiene tuttavia inalterata, anche agli occhi degli uomini del XX secolo, la sua potenzialità di essere luogo di ricerca e di realizzazione della «felicità». Anzi, a mano a mano che la «lotta per la vita» si fa più dura - soprattutto nella sfera del lavoro e della professione, quella appunto del «mercato» - ed a mano a mano che il vivere sociale diventa più aspro e talora più violento, tanto più il rapporto di coppia tende a configurarsi come una «isola felice», come un «rifugio in un mondo senza cuore»[6]. Paradossalmente, quanto più sembrano diminuire - in un contesto sociale che tende ad emarginare la coppia - la possibilità che il matrimonio possa essere,

---

[6] CH. LASCH, *Rifugio in un mondo senza cuore - La Famiglia in stato d'assedio*, Bompiani, Milano 1982.

da solo, l luogo della piena ed inalterabile «felicità», tanto più si accrescono le attese nei confronti del matrimonio in quanto fonte di appagamento, di gratificazione, di realizzazione affettiva ed emozionale. Così, *dal matrimonio ci si aspetta sempre di più, all'interno di un contesto sociale che garantisce sempre di meno.*

Si determina pertanto un tragico divario nel «sistema delle attese», fra ciò che si vorrebbe che il matrimonio fosse e ciò che effettivamente è. L'avere fatto del matrimonio il luogo eminente della «felicità» (privata), rinunziando agli altri possibili luoghi della felicità (pubblica), quali la vita sociale e politica, e talora anche la professione e il lavoro (apprezzati per il loro riscontro in termini monetari e di benessere, ma non per la loro «qualità») rischia di fare del matrimonio del XXI secolo una promessa che non potrà essere mantenuta: troppo forte è il peso che sulle sue spalle, diventate ormai esili, tende ad essere accollato; un peso che alla lunga rischia di risultare insostenibile.

La «ragionevole» felicità che nei secoli passati poteva provenire ai coniugi da un matrimonio spesso condizionato dall'ambiente familiare e sociale, ma insieme custodito e protetto, orientato verso i figli piuttosto che verso la realizzazione di sè, accolto nella sua componente religiosa e non ridotto a realtà puramente secolare, appare alle nuove generazioni come una prospettiva piatta ed insignificante. Quanto più la relazione sessuale sembra ridursi a pura istintualità, ed il matrimonio viene conseguentemente relegato al pericoloso ruolo di fattore di appagamento sessuale attraverso tecniche erotiche sempre più affinate, quanto più riemerge - non in contraddizione con questa tendenza, ma piuttosto come suo «inveramento» - il mito dell'«amore romantico» come perenne stato di innamoramento e come dato «fusionale»; mito rispetto al quale il matrimonio raramente riesce a sottrarsi al rischio di apparire troppo umile e di troppo limitato respiro. La logica del «tutto o niente» sembra nettamente prevalere sull'umile fatica della mediazione fra l'ideale romantico e la realtà, spesso apparentemente grigia e banale, della vita quotidiana.

Il matrimonio del futuro non potrà reggere alla sfida della «felicità» se non saprà trovare un giusto equilibrio fra «felicità pubblica» e «felicità privata» - e cioè tra la *buona vita* dei singoli e la buona vita della comunità - e se non saprà abbandonare il sogno della coppia «fusionale» che non conosce la sofferenza e il dolore, l'abbandono e il distacco, per imparare a misurarsi con queste realtà attraverso il difficile ed esigente banco di prova della misericordia, del perdono, dell'accettazione dei limiti dell'altro e, prima ancora, di se stessi. Il mito romantico della «felicità» non può che portare all'infelicità, e dunque alla fuga dal matrimonio (con l'eventuale ricerca, con un nuovo *partner*, di una felicità ancora una volta inseguita e mai raggiunta nè raggiungibile)

6. LA NUOVA FRONTIERA DELL'EVANGELIZZAZIONE DEL MATRIMONIO

Sullo sfondo di questi mutamenti in atto o preannunziati, si apre quella che sarà la nuova frontiera dell'evangelizzazione della famiglia del XXI secolo. Si tratterà,

cioè, prima di tutto, e forse soprattutto, non tanto di evangelizzare il matrimonio come sacramento (aspetto che era stato a lungo ritenuto tipico e caratterizzante della missione della Chiesa) quanto di evangelizzare puramente e semplicemente il matrimonio, di ripetere e rinnovare - e di fare accettare persuasivamente, soprattutto attraverso la concreta testimonianza di vita delle coppie cristiane - il «lieto annunzio» della Creazione, insostituibile punto di partenza per la rivelazione della pienezza del disegno di Dio sul matrimonio attraverso la parola di Cristo e il suo forte appello alla fedeltà, al reciproco servizio, al mutuo e definitivo dono di sè. Occorrerà dunque fare comprendere che *è bello sposarsi*, per potere poi proclamare che *è bello sposarsi nel Signore* [7].

In questo suo annunzio la Chiesa rischia di rimanere isolata. La società civile, per la sua parte, sembra avere in larga misura rinunziato ad assumere un atteggiamento preferenziale nei confronti dell'istituzione del matrimonio. Il timore di operare presunte «discriminazioni» nei confronti di rapporti di coppia non riconducibili alla tradizionale figura del matrimonio - dalle convivenze alle relazioni omosessuali - insieme all'immenso proliferare di forme differenziate di matrimonio tipiche di una società multietnica e multiculturale, determinerà con ogni probabilità, nel prossimo futuro un ulteriore «arretramento» della società civile nei confronti dell'istituzione del matrimonio, di cui si avvertono, in molti Paesi, i segni premonitori.

È dunque possibile che la Chiesa sia lasciata pressoché sola nel duplice compito di promuovere e difendere il matrimonio, e non solo di evangelizzare il matrimonio nella sua forma cristiana. Essa avrà tuttavia dalla sua parte, in questa difficile impresa, la più profonda coscienza dell'umanità, per la consapevolezza - spesso oscura, ma mai del tutto assente - che l'unione definitiva ed irrevocabile di un uomo e di una donna che sappiano costruire nella lunga durata un comune progetto aperto al dono della vita[8] è un luogo eminente di vita personale, rappresenta un'immensa risorsa etica e spirituale per una società altrimenti abbandonata alle derive utilitaristiche e consumistiche, è una promessa per il futuro in quanto assicurerà la presenza nella società di uomini e di donne disponibili all'impegno e al servizio.

Alla fine i «modelli» culturali - e, ancor più, le «mode» culturali - passano, e la testimonianza del matrimonio cristiano resta. A condizione, tuttavia, che vi siano ancora e sempre uomini e donne disponibili a porsi in questa difficile ed impegnativa strada, avendo lungo il percorso la compagnia di una Chiesa consapevole che, servendo il matrimonio, essa serve il Dio dell'amore e della vita.

---

[7] Ciò presuppone anche una rifondazione della stessa teologia del matrimonio cristiano, fin qui incline a preoccuparsi più della sua lettura religiosa che della sua fondazione antropologica. Interessanti spunti in direzione di un nuovo approccio in C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia - Saggio di teologia del matrimonio cristiano,* Città Nuova, Roma 1996.

[8] Non è possibile, in questa sede, mettere in evidenza l'importanza del momento educativo come compimento e coronamento della decisione generativa e come realtà che pone necessariamente la coppia nell'orizzonte della «durata». Sul tema si vedano le puntuali notazioni di E.W. VOLONTÉ, *Educare i figli - Il Magistero del Vaticano II*, Città Nuova, Roma 1996.

La *bella prigioniera:* la cultura del pieno Medioevo dinanzi alla proposta islamica

Franco Cardini
Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Firenze (Italia)

1. Premessa

Gli antichi *auctores* erano stati, per i Padri della Chiesa, un conforto e un dilemma. Da un lato, essi erano una riserva di saggezza; dall'altro, si sapeva che tale saggezza era inquinata dall'assenza della luce della fede. A partire da Origene e da san Gerolamo si meditava al riguardo sull'*Esodo* e sul *Deuteronomio*, fornendo una lettura allegorica di passi come l'asportazione del tesoro degli egiziani da parte degli ebrei che partono con Mosè verso la Terra Promessa o come quello della "bella prigioniera": s'insegnava così che lo spogliare gli antichi dei loro tesori, le verità che avevano sparso nelle loro opere, era giusto e lecito[1]. Ma potevano esserci verità, come

[1] Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, tr. it., Roma 1962, pp. 522ss. Sul problema generale della trasmissione della cultura da Oriente a Occidente, cfr. AA.VV., *Orientalische Kultur und europäische Mittelalter*, Berlin 1985.

in quelli dei pagani, anche negli scritti dei musulmani? E, se ve ne fossero state, non sarebbe stato altrettanto giusto e lecito impadronirsene?

2. L'ISLAM E LA CULTURA OCCIDENTALE NEL PIENO MEDIOEVO

C'erano i loro libri sacri, che cristiani orientali e mozarabi di Spagna conoscevano da tempo; e c'erano i libri degli antichi, che i musulmani avevano studiato e tradotto mentre i cristiani li avevano da tempo perduti. Si cominciò a pensare, già dalla metà del XII secolo, ch'era giusto partire alla conquista di tanti tesori. Verso la fine di quel secolo un traduttore dall'arabo, l'inglese Daniele di Morley, giungeva appunto a teorizzare che il Signore aveva ordinato al Nuovo Israele, la Cristianità, di spogliare gli egizi dei loro tesori per arricchirsi come già era avvenuto con Mosè: «Spogliamo dunque in conformità al comandamento del Signore e col suo aiuto i filosofi pagani della loro saggezza e della loro eloquenza, spogliamo questi infedeli in modo da arricchirci delle loro spoglie nella fede»[2]. "Filosofi" era ormai il termine con cui gli studiosi latini indicavano quegli arabi che per gli *illitterati* erano solo "pagani" e "infedeli": e lo stesso Abelardo, perseguitato da Bernardo di Clairvaux, avrebbe minacciato di fuggire tra i "filosofi" per mantenere alte la sua libertà e la sua dignità.

D'altronde, se le *chansons* parlavano dei saraceni idolatri e circolavano le dicerie sul Maometto eretico, non era mai mancato chi ci vedeva più chiaro anche a un livello di cultura che non era necessariamente quella dei traduttori inglesi o del maestro parigino. Verso il 1120, Guglielmo di Malmesbury precisava con molta sicurezza: «...nam saraceni et Turchi Deum creatorem colunt, Mahomet non Deum sed eius prophetam aestimantes»[3]. Sempre in Inghilterra, attorno ai medesimi anni, circolavano i *Dialogi* di Pietro Alfonsi, un ebreo spagnolo di Huesca battezzato nel 1106 e divenuto il medico di Alfonso I d'Aragona e di Enrico I d'Inghilterra. Attraverso il tramite dei rapporti così accesi fra penisola iberica e isole britanniche passavano una serie d'informazioni di prima mano: Pietro Alfonsi, ad esempio, si mostrava estremamente dotto in tutto quel che riguardava le religioni di ceppo veterotestamentario[4]. Il *Chronicon* di Ottone vescovo di Frisinga, redatto fra il 1143 e 1146, non nutriva dubbi a proposito del fatto che i musulmani fossero monofisiti: un testo per altri versi fantasioso e pronto a fornire sull'"idolatria" saracena i più ampi e strani dettagli, la *Historia de vita Caroli Magni et Rolandi eius nepotis* dello Pseudo-Turpino, contraddice a tratti se stesso: in una pagina

---

[2] DANIELE DI MORLEY in J. LE GOFF, *Genio del Medioevo*, tr. it., Milano 1959, p. 21 (questo prezioso libretto è stato in seguito più volte ristampato col titolo *Gli intellettuali nel medioevo*, più fedele all'originale francese).

[3] WILLELMI MALMESBIRIENSIS, *De gestis regum Anglorum*, ed. W. STUBBS, in *Rerum Britannicarum Scriptores*, XC, p. 230.

[4] PL CLVII, coll. 535-672.

sconvolgente e destinata ad alimentare un altro *topos* epico, la disputa fra Rolando e Ferracuto, esso fornisce notizie teologicamente parlando abbastanza precise.

Quell' "estremo Occidente" ch'era l'Inghilterra aveva avuto fin dal VII secolo, cioè fin da quanto i monaci benedettini ne avevano iniziato la cristianizzazione, un ruolo speciale nella conservazione e nello sviluppo della cultura dell'Occidente. Le sempre più strette frequentazioni - evidentemente anche per via di mare - con il settentrione della penisola iberica le avevano consentito un rapporto privilegiato, quasi diretto, con la cultura araba ed ebraica di al-Andalus: Pietro Alfonsi era figlio di questa straordinaria situazione. E lo era anche Adelardo di Bath, uno dei primi traduttori occidentali dall'arabo. Nato verso il 1070, aveva a lungo soggiornato in Normandia dove aveva insegnato in un centro di cultura importante come Laon. Da lì era passato a Salerno, quindi in Sicilia dove al vescovo di Siracusa aveva dedicato il suo *De eodem et diverso*. Nel periodo grosso modo compreso fra 1106 e 1111 viaggiò in Siria e in Palestina e fu ad Antiochia e a Gerusalemme: lì si occupò soprattutto di questioni astronomiche. Rientrato a Laon, compose le *Quaestiones naturales* e un trattato sull'uso dell'astrolabio: in questo modo, attraverso l'opera di Ermanno detto *Contractus*, egli si riallacciava direttamente al magistero di Gerberto d'Aurillac[5]. Nel 1126, Adelardo tradusse le tavole astronomiche di al-Khuwarizmi.

I tempi erano maturi - proprio mentre dalla penisola iberica alla Siria si dispiegavano i vessilli della crociata - perché una delle personalità più autorevoli della Chiesa del tempo, Pietro il Venerabile abate di Cluny, si facesse protagonista d'una straordinaria iniziativa che ebbe come centro Toledo, da poco più di mezzo secolo restituita alla Cristianità, e quale garante l'arcivescovo stesso della città, Raimondo di Sauvêtat[6].

L'"imperatore" Alfonso VII di Castiglia appoggiò l'esperienza dell'abate di Cluny, che da un lato lavorava con convinzione alla maggiore e migliore conoscenza dell'Islam mentre dall'altro sosteneva con forza l'ideale della *Reconquista*. Dall'iniziativa di Pietro nacque l'attività di un'*équipe* che, con la consulenza di musulmani e di ebrei, provvide a una prima traduzione del *Corano* che porta il nome di Roberto di Ketton nel Rutlandshire: essa, a quel che pare ottenuta attraverso una serie di versioni - dall'arabo in ebraico e in castigliano, quindi in latino -, per quanto risultasse piuttosto confusa, lacunosa e incompleta, fu tanto importante da restare fondamentale per i quattro secoli successivi[7]. Naturalmente non si deve pensare a un gruppo organico e strutturato di traduttori: si trattò piuttosto di una costellazione di personaggi che agivano sulla base di una rete di relazioni.

---

[5] Cfr. AA.VV., *Adelard of Bath*, ed. CH. BURNETT, London 1987.

[6] Cfr. AA.VV., *Tolède XII.e - XIII.e siècles. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Paris 1991.

[7] Cfr. M.TH. D'ALVERNY, *Deux tradutions latines du Coran au Moyen Age*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge", XVI (1947/1948), 69-131; J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964; J. VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona 1978; J. JOLIVET, *The Arab inheritance*, in AA.VV., *A history of twelfth century western philosophy*, ed. P. DRONKE, Cambridge 1988, pp. 113-148.

La fatica del gruppo coordinato dal Venerabile non si fermò al *Corano.* Per quanto si possano individuare almeno tre nuclei fondamentali di questa densa attività: uno spagnolo, uno inglese, uno italo-meridionale - il ruolo della penisola iberica resta centrale e fondamentale[8]. I testi islamici redatti in versione latina per cura di traduttori come Giovanni di Siviglia, Domenico Gundisalvi, Ermanno il Dalmata, Platone di Tivoli, Gerardo di Cremona, e quelli islamologici redatti sulla base di quel rinnovato approccio rimasero a lungo la base della forma migliore di conoscenza dell'Islam di cui l'Europa medievale disponesse. Non si può dire che Pietro avesse tratto da quegli studi tutte le conseguenze cui avrebbe potuto giungere: tuttavia, come si può vedere nei suoi due trattati, la compendiosa *Summa totius heresis saracenorum* e il più ampio *Liber contra sectam sive heresim saracenorum*, egli segnò progressi importanti, che in molti casi presentavano consonanze con opere come la *Diàlexis sarrakenù kài christianù* di Giovanni Damasceno[9], che pure il Venerabile almeno in un primo momento non poteva conoscere, dal momento che gli opuscoli del Damasceno furono tradotti da Burgundio da Pisa solo verso il 1148-50. L'interesse di Pietro per l'Islam non si trasformò tuttavia in una migliore comprensione della figura e dell'opera del suo fondatore: Muhammad restava un apostata e un eretico; era necessario raggiungere con l'amore e la conoscenza i musulmani, persuaderli dei loro errori, convincerli a convertirsi.

Mentre Roberto di Ketton traduceva il *Corano,* Ermanno di Carinzia si occupava di una genealogia di Muhammad e Pietro di Toledo - un cristiano mozarabo - traduceva in latino con l'aiuto del segretario del Venerabile, Pietro di Poitiers, uno scritto apologetico, la *Risala* di al-Kindi. Con tutti questi testi, assemblati insieme, si formò la collezione per secoli più completa, sicura e autorevole di opere islamiche, il *Corpus cluniacense*, conosciuto anche come *Collectio Toletana.* In seguito, Marco di Toledo propose una versione del *Corano* ancora migliore della precedente: ed è sintomatico che Marco stesso, oltre che il libro santo, traducesse dall'arabo anche le opere di Galeno, uno scritto controversistico, opera probabilmente di un ex-musulmano fattosi cristiano, e un'opera mistica dovuta a Ibn Tumart, il celebre maestro almohade.

La personalità di Marco di Toledo è sotto molti versi esemplare. Il fine ultimo di studiosi come lui non era per nulla puro amor di conoscenza: si era, anzi, in una sfera molto pratica. Anzitutto s'intendeva recare armi alla controversistica: imparare cioè a meglio conoscere la dottrina islamica per meglio poterla confutare. Se questo tipo di atteggiamento è perfettamente comprensibile in un Occidente ormai guadagnato al metodo del grande amico di Pietro il Venerabile, cioè alla logica di Abelardo, meno chiaro è com'esso poteva recare frutto in un àmbito squisitamente missionario. È ovvio che, nel *dar al-Islam*, il metodo controversistico avrebbe condotto a un solo esito: il martirio. Senza dubbio molti cristiani si auguravano di conseguire tale gloria: tuttavia, sul piano degli esiti missionari pratici, il martirio avrebbe condotto al massi-

---

[8] Cfr. J. VERNET, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris 1985.
[9] PG XCVI, coll. 1336-1348.

mo - né ciò poteva essere considerato cosa da poco - agli esiti già segnalati fra il II e il III secolo da Tertulliano, cioè a nuove conversioni generate dal sangue dei martiri. La Chiesa era però al riguardo molto cauta e severa: né la controversia era adatta, nè la pratica missionaria possibile in terra islamica, dov'era proibito confutare la legge islamica.

V'erano tuttavia i musulmani fuori dal *dar al-Islam*: ed erano sempre più numerosi. Abitanti dei territori siropalestinesi o iberici conquistati dai cristiani, mercanti, prigionieri: a loro, forse, ci s'intendeva rivolgere anzitutto con una propaganda missionaria che in terra controllata dai cristiani era possibile e che sottintendeva che l'infedele andasse non obbligato, bensì convinto a convertirsi attraverso la persuasione. Vedremo come Francesco d'Assisi, in questo senso, fornisse un esempio nuovo, indicasse un'altra strada; e come nel suo stesso Ordine il suo insegnamento entrasse sovente in conflitto con atteggiamenti d'altro genere. Dal canto suo Tommaso d'Aquino, che aveva dedicato all'Islam come sappiamo una parte della sua *Summa contra gentiles*, condivideva l'intenzione di Pietro il Venerabile di concorrere in qualche modo alla conversione dei musulmani e, nel breve *De rationibus fidei contra saracenos, Graecos et Armenos*, stabiliva in quattro punti l'assunto controversistico destinato a restar a lungo tradizionale: l'Islam come deformazione della verità; l'Islam religione della violenza e della guerra; l'Islam religione fondata sulla licenza sessuale; Muhamad falso profeta[10].

La letteratura controversistica prosperò nel corso del Duecento: in area iberica si ebbero opere quali la *Quadruplex reprobatio* del domenicano Ramon Martì[11], fedele interprete ed esecutore del progetto missionario di Ramon de Peñafort, e il *De origine et progressu Machometis* del mercedario Pietro Pasqual, in area siropalestinese scritti come il *De statu saracenorum* di Guglielmo da Tripoli e il *Contra legem saracenorum* del domenicano fiorentino Ricoldo da Montecroce[12], che viaggiò fino a Baghdad assistendo quindi al debutto della conversione dei mongoli di Persia all'Islam e alla fine di uno dei grandi sogni della Cristianità occidentale, quello della cristianizzazione del mondo tartaro che avrebbe comportato una sua grande crociata, comune con l'Occidente, in grado di schiacciare come in una morsa l'Islam dei sultani mamelucchi d'Egitto.

---

[10] J. WALTZ, *Muhamad and the muslims in St. Thomas Aquinas*, in "Muslim World", 66 (1976), 81-95.

[11] Cfr. E. COLOMER, *La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramon Martì*, in AA.VV., *Diálogo Filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad madia en la peninsula iberica*, ed. H. SANTIAGO-OTERO, Brepols 1994, pp. 229-257; AA.VV., *Medieval ancounters. Jewish, christian and muslim culture in confluence and dialogue,* ed. G.D. NEWBY, Leiden 1998.

[12] Sulla personalità e i viaggi di frate Ricoldo, cfr. U. MONNERET DE VILLARD, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di Frate Ricoldo da Montecroce*, Roma 1948; sul *Contra legem sarracenorum*, cfr. la traduzione italiana con ampio saggio introduttivo e bibliografia in RICOLDO DA MONTECROCE, *I Saraceni*, a cura di G. RIZZARDI, Firenze 1992.

Nato presso Firenze verso il 1243, domenicano dal 1267, Ricoldo fu inviato ad Acri di dove, a partire dal 1288, aveva cominciato i suoi viaggi nel mondo mesopotamico e persiano; fu schiavo di una tribù beduina, cammelliere, ma anche protagonista di dotte dispute con i teologi e giuristi musulmani. Ne nacquero due opere importanti, nelle quali l'impegno missionario e il consueto atteggiamento apologetico e controversistico si associano a una notevole competenza: il *Contra legem saracenorum* e l'*Ad nationes orientales.*

Anche Ricoldo si meravigliava del contrasto tra l'infame personalità del Profeta, l'oscurità e la contradditorietà della sua legge e la mitezza, la generosità, la sapienza dei musulmani: come poteva gente così buona aderire a un credo tanto nefasto e venerare un tanto perfido profeta e accettare un credo così turpe? Questo giudizio schizofrenico costituì una specie di costante autodifesa della Cristianità nei confronti dell'Islam fino almeno al Seicento inoltrato: il pregiudizio della religione coranica come infame e corrotta non poteva essere abbandonato, ma in cambio le virtù dei musulmani servivano come argomentazione etica per rinfacciare ai cristiani i loro cattivi costumi. Pare che fonte diretta del *Contra legem* fosse un testo del IX secolo redatto da un ex-musulmano spagnolo convertito al cristianesimo, che Marco di Toledo aveva tradotto con il titolo di *Contrarietas alfolica* e che sarebbe stato poi utilizzato anche da Raimondo Lullo[13]. Troviamo Ricoldo di nuovo nella sua Firenze a partire dal 1301. Lì era attivo nella domenicana Santa Maria Novella, fin dal 1246, uno *Studium theologiae*; e lì in quegli stessi anni viveva un grande predicatore, Giordano da Pisa, nelle opere del quale i saraceni sono una costante presenza.

3. LA LINGUA ARABA QUALE VEICOLO DELLA CULTURA ISLAMICA IN OCCIDENTE

Intanto, però, un'altra verità si andava facendo strada. Sempre più necessario appariva lo studio dell'arabo non solo in quanto esso era non soltanto una lingua sacra, la lingua d'una Scrittura rivelata - che poi si fosse o meno disposti ad accettarla come tale, era un altro discorso -, ma anche nella misura in cui essa era una grande lingua di cultura. In arabo erano stati tradotti i tesori della sapienza degli antichi greci; e, per quanto essi potessero essere accessibili anche attraverso versioni dal greco - per le quali però al momento erano a disposizione degli occidentali, ad esempio nel mondo bizantino, opportunità ben minori di quanto il mondo iberico non mettesse alla portata degli studiosi per l'arabo -, le versioni da quest'ultima lingua si rivelavano di gran lunga preferibili sia per l'eccellenza dei commenti che traduttori e studiosi arabi ave-

---

[13] Cfr. M. TH. D'ALVERNY - G. VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'ibn Tumart*, in "Al-Andalus", XV (1951), 124-132.

vano redatto, sia per l'abbondanza di studi nuovi da essi intrapresi, sia infine perché ci si andava accorgendo che attraverso l'arabo l'Occidente poteva accedere - magari per via indiretta, riflessa - al sapere e ad alcune tecnologie proprie anche a paesi e a civiltà ancora più lontane, dalla Persia all'India alla stessa Cina[14].

La penisola iberica è la vera madre del rinnovamento scientifico dell'Occidente e, prima, della propagazione di uno dei fondamentali supporti di esso. Sappiamo bene che la carta, originaria della Cina e già diffusa nell'Asia centrale dall'VIII secolo, era già presente nella Spagna musulmana fin dal X secolo: manifatture di carta esistevano a Toledo e soprattutto a Jativa, nel Levante, dove Giacomo I d'Aragona istituì una specie di monopolio di produzione per tutto il regno di Valencia. Fu dall'Aragona del Duecento che il nuovo, prezioso materiale si diffuse in tutte le contrade occidentali.

Anche sul piano della diffusione del sapere scientifico veicolato nel mondo musulmano attraverso la lingua del Libro sacro, la penisola iberica dette splendidamente l'avvio grazie a un precursore: Gerberto d'Aurillac, che giovanissimo viaggiò in Catalogna e apprese fra il 967 e il 970 rudimenti di aritmetica e di astronomia arabe e forse anche greche grazie alla familiarità con la curia vescovile di Vich e con il monastero di Ripoll. Divenuto in seguito capo della scuola episcopale di Reims e quindi abate di Bobbio, Gerberto poté diffondere le sue conoscenze in attesa di ascendere al soglio pontificio col fatidico nome di Silvestro II[15]. L'influenza esercitata da Gerberto d'Aurillac su Fulberto, vescovo di Chartres nel ventennio compreso tra 1008 e 1028, è importante nel successivo sviluppo della scuola di Chartres, dalla quale uscì un'opera fondamentale come la traduzione, curata da Ermanno il Dalmata, della versione araba del *Planisphe-rium* di Tolomeo. Traduttori del Corano e delle opere scientifiche si identificavano. L'interesse religioso fu sostenuto e veicolato per filosofico e scientifico.

D'altra parte il processo avviato soprattutto in Spagna e del quale senza dubbio l'équipe di Pietro il Venerabile fu protagonista sarebbe stato meno agevole e avrebbe recato con sé conseguenze molto meno rapide e profonde se il contatto con la cultura araba (o comunque veicolata attraverso la lingua araba) non fosse stato reso perentoriamente indispensabile dal travolgente sviluppo dell'economia e della mercatura. Grazie ad amalfitani prima, a veneziani, pisani e genovesi più tardi, furono conosciuti dunque ben presto - di rado in traduzioni sistematiche: più spesso attraverso volgarizzamenti ed epitomi - opere la conoscenza delle quali era necessaria sul piano pratico: quindi gli scritti dei geografi, dei matematici, dei medici. Si tradussero dall'arabo il grande trattato di Tolomeo detto *Almagesto,* nonché gli scritti di al-Khuwarizmi dedicati all'algebra o quelli astronomici-astrologici come il *Liber de aggregatione scientiae stellarum* di al-Farghani - un'opera conosciuta dallo stesso Dante - nonché l'*Introductorium in astronomiam* e il *De magnis coniunctionibus et annorum revolutionibus ac eorum profectioni-*

---

[14] Cfr. AA.VV., *La diffusione delle scienze islamiche nel medio Evo europeo*, Roma 1987.

[15] Cfr. PH. WOLFF, *Storia e cultura del medioevo dal secolo IX al secolo XII*, tr. it., Roma-Bari 1971, pp. 109-198.

bus di Abu Ma'shar, il celebra Albumasar della tradizione occidentale. I latini d'altronde non si limitarono a recepire questo vasto materiale: lo elaborarono anzi profondamente, come si vede nel *Liber abbaci* redatto verso il 1202 dal pisano Leonardo Fibonacci (1170-1240), che compose un quadro sintetico dell'aritmetica elementare e che, nella *Practica geometriae* del 1220, introdusse in Occidente l'uso dell'algebra[16]. Risultato di questi scritti ancor più evidente sul piano pratico, e rivoluzionario su quello concettuale, fu l'adozione delle cifre che gli arabi chiamavano "indiane" e i latini "arabe", insieme con l'introduzione di una vera e propria novità epocale, lo zero.

Oggetto privilegiato di traduzione fu per molto tempo la medicina[17]. Nell'XI secolo il monaco cassinese Alfano aveva già tradotto alcuni testi dal greco; ma nella seconda metà dell'XI secolo fu un altro monaco di Montecassino, Costantino Africano - originario dell'odierna Tunisia - a rinnovare profondamente la dotazione libraria della medicina occidentale traducendo in latino dall'arabo e anche dal greco opere quali il *Liber aphorismorum* di Ippocrate arricchito dal commento di Galeno, i *Prognostica* di Ippocrate, il *Liber graduum* di al-Gazzar[18]. Centro importante di studi medici fu Salerno, dove convergevano conoscenze provenienti dalla cultura greca, da quella araba - attraverso la Sicilia e l'Africa settentrionale - e da quella ebraica[19].

Le opere di matematica e di medicina rispondevano essenzialmente, con le loro traduzioni, a esigenze pratiche e tecniche. Diversamente andavano le cose invece con la filosofia, che rivestiva un particolare significato per gli occidentali anche a livello teologico. Ci si avvicinò così soprattutto alle opere di Aristotele: che però era un Aristotele del tutto particolare, tradotto e rielaborato sotto i califfi abbasidi fra VIII e IX secolo, profondamente imbevuto di elementi neoplatonici desunti soprattutto da Plotino e da Proclo[20].

Fondamentali furono, per l'Europa, le traduzioni del *Liber de intellectu* di al-Kindi e dei commenti di al-Farabi, che aveva confrontato le tesi di Aristotele con quelle neoplatoniche, soprattutto di Porfirio[21]. Ma importantissime furono le traduzioni di Ibn Sina, che per gli occidentali è Avicenna[22], cui si devono tanto il celebre *Canone* - un'opera medica che nel Cinquecento venne più volte stampata e che, usata ancora

---

[16] Cfr. AA.VV., *Leonardo Fibonacci. Il tempo, le opere, l'eredità scientifica*, a cura di M. MORELLI - M. TANGHERONI, Pisa 1994; G. MOLLAND, *Mathematics and the medieval ancestry of physics*, Aldershot 1995.

[17] Cfr. D. JACQUART, *La science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIe s. - XVe s.)*, Aldershot 1997.

[18] Cfr. H. HATHOUT, *Topics in islamic medicine*, Kuwait 1984; L. STERPELLONE - M. SALEM ELSHEIKH, *La medicina araba*, Milano 1995.

[19] Cfr. P.O. KRISTELLER, *Studi sulla scuola medica salernitana*, Napoli 1986;
P. MORPURGO, *Filosofia della natura nella "schola" salernitana del secolo XII*, Bologna 1990.

[20] Cfr. R. WALZER, *Greek into Arabic. Essays on islamic philosopy*, Columbia 1962.

[21] Cfr. AL-FARABI, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Milano 1996.

[22] Cfr. L.E. GOODMAN, *L'Universo di Avicenna*, tr. it., Genova 1992.

nelle università europee del Seicento, rese Avicenna (accanto a ar-Razi)[23], l'autore di scritti di scienze mediche più noto in Occidente dopo i classici Ippocrate e Galeno[24]- quanto i trattati filosofici (soprattutto il *Kitab as-Sifa)* che restarono fondamentali nella vita universitaria due-trecentesca e senza il quale la riflessione filosofica di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura da Bagnoregio ci resterebbe incomprensibile. Naturalmente, le traduzioni immisero nel tessuto della cultura latina anche gli echi e le tracce delle fortissime polemiche, dalle quali il mondo musulmano, diviso tra gli autori più sensibili alla filosofia greca "pagana" e alle sue ragioni e quelli preoccupati che tali influssi non finissero col compromettere la sostanza profetica sulla quale si fonda l'Islam, era attraversato; celebre al riguardo la polemica scatenata da al-Ghazzali, nella *Destructio philosophorum*, contro al-Farabi e Avicenna.

Un segno potente fu comunque lasciato da Avicenna nella filosofia musulmana anche più preoccupata della ragioni della fede e della rivelazione: in autori come Ibn Bajiah (per gli occidentali "Avempace") e Abu Bekr ibn Tufail ("Abubacer") l'impronta avicenniana è molto forte: ma lo è anche in tutti i filosofi latini, platonici e aristotelici che fossero, tra Due e Cinquecento. Solo un altro Maestro musulmano può stargli al confronto nell'influenza sul pensiero occidentale: il cordobano Ibn Rushd al-Hafid, notissimo fra i latini con nome di Averroè, condannato come "empio" e "nemico del Cristo" da alcuni teologi ma venerato da altri che lo consideravano il vero e autentico interprete di Aristotele[25]. Così la pensava del resto lo stesso Alberto Magno, maestro di Tommaso d'Aquino, per quanto la forte componente neoplatonica che gli era propria lo conducesse lontano da Averroè. Naturalmente, accanto agli autori arabi, molta importanza ebbero per l'Occidente i pensatori ebraici: fra essi, vanno ricordati Salomon ibn Gabirol ("Avicebron"), Giuda ha-Levi, Abraham ibn Ezra e soprattutto il grande Moshed ben Maymon ("Maimonide") di Córdoba, che fu anche medico del Saladino e attraverso i commentatori dell'opera del quale - specie di uno splendido scritto, la *Guida dei perplessi* - andò rinnovandosi l'influenza di Averroè nel mondo ebraico non meno che in quello musulmano e in quello cristiano[26].

In meno di mezzo secolo, nella seconda metà del XII secolo, erano uscite dall'*atelier* dei traduttori toledani le versioni latine degli scritti astronomici di Albategni, Alcabizio e Alfagrano, il *De intellectu* di al-Kindi[27], parte del *Kitab as-Sifa* di Avicenna, gli scritti di al-Ghazzali. Del tutto meritorio - con i limiti che fin troppo gli furono

---

[23] Cfr. G.A. LUCCHETTA, L*a natura e la sfera*, Bari 1987.

[24] Cfr. D. CAMPBELL, *Arabian medicine and its influence on the Middle Ages*, London 1926; M. MEYERHOF, *Studies in medieval Arabic medicine: theory and practice*, London 1984; D. JACQUART - F. MICHEAU, *La medécine arabe et l'Occident médiéval*, Paris 1990.

[25] Cfr. L. GAUTHIER, *Ibn Rochd*, Paris 1948.

[26] Cfr. M.-R. HAYOUN, *I filosofi ebrei nel medioevo*, tr. it., Milano 1994.

[27] Sull'importanza di al-Kindi nel corso di tutto il Basso Medioevo, specie nell'ambito della *perspectiva*, cfr. F. ALESSIO, *Per uno studio sull'ottica del Trecento*, in "Studi medievali", III serie, VI (1965), 444-504.

più tardi addebitati: fretta, errori, equivoci, barbarismi - fu il lavoro infaticabile di Gerardo da Cremona (morto nel 1187), che tradusse il *Canone* di Avicenna, l'*Almagesto* di Tolomeo - del quale esisteva tuttavia un'altra traduzione anonima, dal greco, redatta in Sicilia verso il 1160 -, opere di al-Kindi e forse anche di al-Farabi, una quantità di scritti aristotelici e lo pseudoaristotelico *Liber de causis*; alle opere arabe egli aggiunse quelle ebraiche, come il *Libro delle definizioni* e il *Libro degli elementi* del neoplatonico Isaac Israeli che s'ispirava ad al-Kindi e che fu tradotto anche da Domenico Gundisalvi[28].

Il gigantesco impegno di Gerardo fu ripreso e continuato alla corte palermitana dell'imperatore Federico II dal filosofo, astrologo, medico, "mago" Michele Scoto (1180-1235), che aveva visitato Toledo, Bologna e Roma. Egli tradusse vari scritti aristotelici con i relativi commenti di Averroè, il *De sphaera* di Alpetragio, il *De animalibus* di Avicenna[29]. Intanto un traduttore d'ambiente ancor toledano, Ermanno il Tedesco, tradusse fra il 1240 e il 1256 altri fondamentali commenti di Averroè, come quello all'*Etica nicomachea*. La rinascita filosofica e scientifica dell'Occidente, che porta il segno del neoplatonismo e dell'incipiente aristotelismo, si deve a questo grande abbraccio tra cultura latina e cultura islamica[30].

I decenni tra metà del XII e metà del XIII secolo furono tra i più importanti dell'intera, lunga avventura intellettuale del mondo euromediterraneo. Nacquero, con la scuola di Abelardo e con l'affermazione della scolastica, la logica e il metodo dialettico; mentre si confrontavano inquisizione e spinte ereticali, la religiosità e la vita della Chiesa si rinnovavano grazie al contributo degli Ordini mendicanti; decollava la grande stagione degli *Studia* universitari; si consumava il duello tra regno e sacerdozio mentre si affermavano le monarchie feudali e le autonomie cittadine; trionfava l'economia monetaria e l'Occidente tornava alla coniazione aurea. Furono, questi, anche i decenni centrali del movimento crociato: che sarebbe quindi un errore interpretare come enucleato dal suo contesto, del quale anzi va considerata la componente militare, essenziale come s'è visto in quel rapporto tra l'Europa e l'Islam che non può d'altronde in alcun modo essere ridotto ad essa.

---

[28] Per l'*Almagesto* e le sue traduzioni, cfr. C. H. HASKINS, *Studies in the history of mediaeval science*, Cambridge Mass 1927². Un panorama sintetico sulle traduzioni dall'arabo è quello di H. DAIBER, *L'incontro con la filosofia islamica*, in AA.VV. , *Storia della filosofia. 2. Il Medioevo*, a cura di P. ROSSI - C.A. VIANO, Roma-Bari 1994, pp. 180-195, con relative informazioni bibliografiche. Cfr. anche C.F. BECKINGHAM, *Between Islam and Christendom*, London 1983; P. KUNITZSCH, *The Arabs and the stars: Texts and traditions on the fixed stars and their influence in medieval Europe*, London 1989.

[29] L. THORNDIKE, *Michael Scot*, London 1965.

[30] Per una panoramica sugli esiti scientifici di questo processo storico, cfr. *Scienza e tecnica nel medioevo*, in "Nuova civiltà delle macchine", XI (1993). Per alcuni problemi specifici, come quello dell'ottica di Alhazen, molto utile G. FEDERICI VESCOVINI, *Astrologia e scienza*, Firenze 1979. In generale sulle scienze della natura, con riferimenti alla polemica antimusulmana, *Il teatro della natura*, in "Micrologus", IV (1996).

Esiste nella cultura europea un episodio che non è forse in sé di fondamentale importanza, ma che è notevole sia perché sta alla base di un capolavoro, sia perché il "caso" da esso rappresentato è emblematico. Si tratta dell'insieme dei racconti in arabo che si riferiscono a una tradizione riguardante il Profeta attestata dalla Sura 17 del *Corano*, la Sura del *Viaggio notturno*, e da una serie di *Hadith* riguardanti il *miraj*, cioè l'ascensione notturna del Profeta da Gerusalemme al cielo in sella al cavallo Buraq. L'originale arabo che coordina questa serie di racconti è andato perduto, ammesso che sia mai veramente esistito; tuttavia Abraham Alfaquim ne aveva compilato una riduzione dall'arabo al castigliano sulla quale verso il 1264 Bonaventura da Siena, *domini regis notarius et scriba* alla corte di Alfonso X di Castiglia, aveva ricavato una versione latina e una francese. Presso quel sovrano, proprio nei medesimi anni, era esule da Firenze il guelfo Brunetto Latini che, viaggiando in Spagna al tempo della battaglia di Montaperti del 1260, che aveva segnato l'inizio di un periodo di governo ghibellino nella sua città, aveva preferito non tornare in patria.

Non sappiamo se nella bisaccia di Brunetto Latini, che sarebbe rientrato a Firenze di lì a qualche anno, vi fosse una copia del *Liber di scala*, o un'epitome, o degli appunti; non sappiamo per quale via il più illustre allievo del Latini, Dante Alighieri, sia pervenuto a conoscere il contenuto di quel testo. Certo è che le analogie tra il *Liber* e la *Divina Commedia* sono tali e tante che ormai si può con certezza affermare che l'ascensione del Profeta, ritessuta e rinarrata attraverso una serie di successivi racconti, sia uno dei fondamenti - il più profondo forse - del più grande poema del medioevo occidentale[31].

4. Cenni conclusivi

Se il risultato dell'incontro fra Europa e Islam fosse solo questo, il debito di gratitudine della prima nei confronti del secondo sarebbe già immenso. Ma non basta ancora. Pensiamo al dibattito acceso nell'Università di Parigi in pieno Duecento attorno a

---

[31] Nel 1919 l'arabista spagnolo Miguel Asín Palacios, in un'opera ricca di erudizione e costruita con grande abilità, rivendicava all'Islam la paternità dell'immaginario dantesco dell'Aldilà. La sua tesi, a lungo contrastata (cfr. M. ASÍN PALACIOS, *Dante e l'Islam*, tr. it., I-II, Parma 1994), fu confermata dal ritrovamento da parte di Enrico Cerulli, nella Biblioteca Vaticana, di un codice della Bibliothèque Nationale di Parigi contenente la versione latina e francese del *Liber de scala* (cfr. E. CERULLI, Il *"Libro della Scala"* e la *questione delle fonti arabo-spagnole della "Divina Commedia"*, Città del Vaticano 1949). Un altro codice, conservato alla Vaticana, oltre al *Liber de scala* contiene anche una copia della *Collectio Toletana*. Cfr. ora anche *Il Libro della Scala di Maometto*, tr. it. di R. ROSSI TESTA, intr. di C. SACCONE, Milano 1991; *Le Livre del l'échelle de Mahomet*, tr. fr. G. BESSON - M. BROSSARD-DANDRÉ, Paris 1991. Per collocare il *Libro della Scala* nel contesto delle ricerche d'età alfonsina cfr. E. CERULLI, *Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente,* Città del Vaticano 1972. È probabile che l'opera fosse conosciuta comunque anche nella Sicilia sveva.

idee e concetti che sarebbero stati impensabili senza al-Ghazzali, Avicenna e Averroè (e pur nell'inconciliabile differenza tra questi filosofi, forse trascurata dal metodo scolastico o della quale esso addirittura non aveva interesse a tener il dovuto conto).

È stato detto con molta ragione che «sono stati Avicenna e al-Ghazzali a imporre la teoria dell'accidentalità dell'esistenza e, tramite questa, la concezione della differenza tra essenza ed esistenza che, ben oltre Tommaso d'Aquino, ha influenzato tutta la filosofia occidentale fino all'esistenzialismo sartriano... Chi volesse trattare in modo dettagliato le fonti arabe del pensiero europeo dovrebbe far riferimento al vocabolario, alla concettualità e alla problematica della filosofia dal 1150 al 1500»[32]. A questo passo esemplare manca solo, per essere perfetto, un cenno peraltro essenziale: quello al fatto che - al di là dell'esperienza sartriana - senza Avicenna e al-Ghazzali inconcepibile resterebbe (proprio in termini di rapporto fra essenza ed esistenza) la voce più alta di tutta la filosofia occidentale del XX secolo, quella di Martin Heidegger[33].

Né andrebbe dimenticato - per quanto più vago e incerto da inquadrare -il contributo della poesia e della musica araba alla lirica occidentale: dopo le ricerche del Menéndez Pidal sulla strofa *zejelesca* araba e la sua diffusione in tutta l'area romanza e le indagini sulle parole e frasi in idioma protoromanzo iberico nelle *Kharge* (le "chiuse") delle poesie arabe ed ebraiche di Spagna, possiamo affermare che da molti punti di vista la poesia euromediterranea d'amore dei secoli XII-XIII fu caratterizzata da un *continuum* denso sì di articolazioni e di variabili, ma esteso in una *koinè* d'atmosfera, di scambi d'esperienze e di temperie e in una pluralità espressiva e idiomatica dall'Andalusia alla Provenza e dalla Sicilia alla Toscana.

---

[32] A. DE LIBERA, *Sources arabes de la pensée européenne*, in AA.VV., *Granada 1492: histoire et représentations*, Toulouse 1993, pp. 83-84, cit. in GUICHARD, *L'Islam e l'Europa*, p. 331.

[33] Cfr. però quanto si dice in A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris 1995, un libro l'assunto del quale è stato preceduto in forme polemiche e "militanti" (che a me non sono peraltro dispiaciute: al contrario) in ID., *Penser au Moyen Age*, Paris 1991.

Un contributo dell'esegesi biblica alla teologia della Chiesa particolare: riflessioni sul termine *ekklesia*

Arturo Cattaneo
Pontificia Università della Santa Croce, Roma (Italia)

1. Premesse

Il Concilio Vaticano II non si è limitato a segnalare che «lo studio della sacra Scrittura deve essere come l'anima di tutta la teologia» (OT, 16 cfr. DV, 24), ma ha attinto copiosamente alla fonte della Parola di Dio nell'elaborazione dei suoi documenti. I numerosi ed importanti progressi ecclesiologici conciliari sono stati propiziati – anche se in misura diversa – da una accresciuta valorizzazione e comprensione dei dati biblici. Basti ricordare l'aspetto misterico e trinitario della Chiesa, la sua indole escatologica, la riscoperta della nozione di *koinonia*, del sacerdozio comune, dei carismi ecc.

Fra tali progressi ecclesiologici spicca per le vaste ripercussioni pastorali, missionarie ed ecumeniche la rivalorizzazione della Chiesa particolare[1], sia considerata in se stessa, sia in quanto costituisce la Chiesa universale quale *«communio Ecclesiarum»* (AG 19/c e 38/a), tema che prima del Concilio era rimasto quasi ignorato dall'ecclesiologia. Furono soprattutto gli studi biblici, patristici e storici a ridestare l'attenzione degli ecclesiologi nei confronti della Chiesa particolare, mettendo in luce che la struttura della Chiesa primitiva era caratterizzata dalla comunione fra le diverse Chiese.

Tale concezione è rimasta predominante nell'ecclesiologia orientale; invece nella Chiesa latina – soprattutto per il progressivo aumento del ruolo del papato a partire dal secolo IX – si era sviluppato un regime di organizzazione unitaria e quindi una concezione che sottolineava la dimensione universale della Chiesa a scapito di quella particolare. Espressione di tale prospettiva è per esempio la formula *«unus grex sub uno pastore»* usata nel Vaticano I ed in vari documenti pontifici successivi. Al riguardo Yves Congar ha osservato che «questa teologia dell'unità esprime un aspetto importante della realtà, ma non tutta la realtà»[2]. In essa manca effettivamente il posto delle diversità in virtù delle quali l'unità risulta cattolica.

Non sorprende quindi che, malgrado la rivalorizzazione della Chiesa particolare avviata dal Vaticano II, nei suoi documenti il tema affiori solo in modo saltuario e collaterale. Non si trova nessun capitolo dedicato *expressis verbis* alla Chiesa particolare; brevi affermazioni su di essa vengono fatte a proposito della universalità e della cattolicità della Chiesa (LG, 13), del ruolo dei vescovi (LG, 23; LG, 26 e CD, 11), dell'attività missionaria (AG, 19-29), dell'ecumenismo (UR, 14) e della vita liturgica (SC, 41-42). Il Concilio ha tuttavia saputo offrire gli spunti che diedero il via, negli anni successivi, allo sviluppo di un'importante teologia della Chiesa particolare.

Per quanto concerne il progresso conciliare che portò alla riscoperta della Chiesa particolare[3] va anche rilevato che nel Concilio sono confluiti, oltre ai menzionati studi biblici, patristici e storici[4], anche altri importanti fattori quali il dialogo ecumeni-

---

[1] In questo studio utilizziamo l'espressione *Chiesa particolare* nel senso definito da CD, 11/a e ripreso dal CIC, ossia quale «porzione del popolo di Dio che viene affidata alla cura pastorale di un Vescovo con la cooperazione del presbiterio, in modo che... [in essa sia] veramente presente e operante la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica» (CIC, can. 369).

[2] Y. CONGAR, *La Chiesa come unità nella pluralità*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, 7, a cura di J. FEINER - M. LÖHRER, Brescia 1972, p. 488.

[3] A proposito dei diversi movimenti e delle riflessioni teologiche che hanno preceduto e preparato la riscoperta della Chiesa particolare nel Vaticano II cfr. la monografia di J.R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. La doctrina sobre la Iglesia particular en la teología de lengua francesa (1945-1964)*, Pamplona 1991 e lo studio di O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Genesi di una teologia della Chiesa locale dal concilio Vaticano I al concilio Vaticano II*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991*, a cura di H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA Y GARCÍA, Bologna 1994, pp. 27-61.

[4] Un importante precursore degli studi patristici e storici fu J.A. MÖHLER, *Die Einheit der Kirche*, Tübingen 1925. Per gli studi storici negli anni precedenti il Vaticano II ricordiamo J. Colson, J. Lécuyer e B. Botte.

co[5], il movimento liturgico[6], gli studi sulla teologia della missione che hanno introdotto la prospettiva della *plantatio Ecclesiae*[7], e gli studi sull'episcopato che hanno portato alla riscoperta del ruolo ecclesiale del vescovo[8]. È difficile dire in che misura ciascuno dei menzionati fattori contribuì alla riscoperta della Chiesa particolare, ma un ruolo importante va sicuramente riconosciuto agli studi di esegesi biblica registratosi nel ventesimo secolo. In un certo senso si può dire che il contributo della scienza biblica ha costituito un po' come l'anima dei diversi movimenti su citati che prepararono e confluirono nel Vaticano II.

La teologia biblica ha contribuito ad illuminare non solo i diversi aspetti della natura, della vita, della struttura e della missione delle Chiese particolari, ma anche i rapporti fra di esse e quelli con la Chiesa di Roma. Va infatti tenuto presente che tutto il Nuovo Testamento è nato in Chiese locali e ne riflette quindi le caratteristiche. In queste pagine rivolgiamo la nostra attenzione all'uso neotestamentario del termine *ekklesia*, nel quale affiora l'autocomprensione del Popolo sorto dalla nuova Alleanza, e mostreremo le conseguenze teologiche che ne derivano per la comprensione della Chiesa particolare.

2. L'uso neotestamentario di *ekklesia* e la novità del popolo convocato da Cristo

Fra i diversi studi biblici che contribuirono alla riscoperta della Chiesa particolare spiccano quelli di Lucien Cerfaux[9] che riprende diversi spunti del luterano di Ba-

---

[5] In questo contesto si è introdotta, soprattutto nel dialogo con la Chiesa ortodossa, l'espressione di *Chiese sorelle* (cfr. M.J. Guillou, Y. Congar, E. Lanne ecc.). Un influsso rilevante sugli ecclesiologi cattolici – anche se suscitando alcune serie riserve e reazioni critiche a causa dell'accentuazione unilaterale della Chiesa particolare – venne dai contributi dal teologo ortodosso N. Afanassieff – che sviluppò l'ecclesiologia eucaristica – e da alcuni suoi discepoli dell'Istituto teologico di Saint Serge di Parigi quali J. Meyendorff, A. Schmemann e P. Evdokimov. Fra gli attuali teologi ortodossi va ricordato l'importante contributo di J. Zizioulas, che si muove in un'ottica più vicina a quella cattolica (cfr. G. GALEOTA - A. MANCIA, *La chiesa locale nella teologia ortodossa contemporanea*, in "Asprenas" 34 (1987), 273-279).

[6] Il movimento liturgico ha richiamato l'attenzione sull'ecclesiologia eucaristica. La considerazione che «l'Eucaristia fa la Chiesa» (H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris 1952, cap. IV) apre le porte alla comprensione della presenza misterica della Chiesa in un luogo; inoltre nell'assemblea liturgica, strutturata secondo il principio Capo-membra, si riflette la Chiesa universale (ricordiamo, fra gli altri, G. Martimort e K. Rahner).

[7] Cfr. G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*, Bologna 1975, soprattutto pp. 103-105.

[8] Il vescovo, quale membro del collegio episcopale e in virtù della pienezza del sacerdozio, è riconosciuto come l'elemento chiave per rendere presente la Chiesa universale in quella particolare. Mentre il collegio episcopale ha la sua ragione di essere nella *communio Ecclesiarum*, il singolo vescovo è visto in rapporto alla realizzazione particolare o locale della Chiesa (cfr. al rispetto soprattutto le riflessioni di K. Rahner).

[9] La sua opera principale è *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris 1942, 1948[2], 1965[3]; *La Teologia della Chiesa secondo S. Paolo*, Roma 1968.

silea Karl Ludwig Schmidt[10]. Quest'ultimo, di fronte alla corrente esegetica liberale, nel suo contributo sul termine *ekklesia*, pubblicato in uno dei principali lessici biblici[11], ricupera la dimensione teologica della Chiesa, osservando che essa non è una mera realtà sociologica, un raggruppamento di individui nato dal basso, ma una convocazione suscitata da Dio, adempimento della promessa dell'AT e la cui novità è ancorata alla risurrezione di Cristo[12]. In modo particolare si sofferma a mettere in rilievo il significato biblico di *ekklesia*, situandolo nel solco della traduzione dell'ebraico *qahal* ad opera dei Settanta[13]. Nell'AT *qahal* indica l'assemblea del popolo eletto riunita davanti a Dio, soprattutto l'assemblea del Sinai, dove Israele ricevette la Legge e fu costituito da Dio come suo popolo santo. Anche se per i greci la *ekklesia* è un'assemblea sociopolitica[14], è chiaro che nella Bibbia questo termine riceve una chiara connotazione sacra. Ciò spiega perché l'espressione che si impose per designare la comunità dei credenti in Cristo non sia stata quella di *laos toû Theoû*, ma la *ekklesia toû Theoû*..

Le riflessioni dei due citati esegeti – e, seguendo la stessa linea, di tanti altri – costituiscono ormai una dottrina comune[15]. In sintesi possiamo riassumerla così: il fatto che il popolo della nuova Alleanza si sia autodenominato *ekklesia* non è per niente casuale, ma rispecchia la profonda consapevolezza delle prime generazioni cristiane che il *qahal* dell'AT ha trovato pieno adempimento nella *ekklesia*, nella nuova e definitiva con-vocazione[16] di Dio fra tutti i popoli della terra. La prima comunità di coloro che credevano in Cristo, e nella quale Dio convoca il suo Popolo da tutti i confini della terra, si riconosce perciò erede dell'assemblea dell'AT, del *qehal JHWH* che ora è la *ekklesia toû Theoû*, sintagma usato ben 11 volte da san Paolo.

Il carattere sacro del termine *ekklesia* – in virtù del suo uso nel testo greco dell'AT – spiega perché si sia imposto in latino il termine *ecclesia*, mutuandolo dal greco senza cercare un corrispondente termine latino. Non era infatti «una parola che i cristiani greci avevano tratto dal loro patrimonio linguistico, ma una parola che nella Bibbia aveva una storia sacra»[17]. Non sarebbe stato difficile per i cristiani trovare un termine di tipo cultuale fra i tanti in uso nelle comunità o società misteriche. Il fatto

---

[10] Ricordiamo anche l'articolo *Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie*, in AA.VV., *Festgabe für Adolf Deissmann*, Tübingen 1927, pp. 258-319.

[11] K.L. SCHMIDT, *Ekklesia*, in GLNT, V, 1965, coll. 1487-1580 (originale tedesco dell'intero articolo in TWNT, III, Stuttgart 1938, pp. 502-539).

[12] *Ivi*, col. 1509.

[13] Cfr. *Ivi*, coll. 1524-1570. Sulla traduzione greca della LXX, alveo naturale del termine *ekklesia*, cfr., fra gli studi più recenti, M. NOBILE, *Ecclesiologia biblica*, Bologna 1996, pp. 37-48.

[14] In questo senso il termine è utilizzato in At 19,32 e 40 per designare quell'assemblea tumultuosa che ebbe luogo a Efeso. Naturalmente in questi casi *ekklesia* viene tradotto con *assemblea* o *adunanza* (cfr. traduzione della CEI del 1997).

[15] Cfr. le affermazioni del *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 751.

[16] *Ekklesia (da ek-kalein)* significa letteralmente *chiamare fuori.*

[17] K.L. SCHMIDT, *Ekklesia*, col. 1530.

invece che il termine *ekklesia* si imponesse con il valore di caratteristica esclusiva mostra che «il cosiddetto culto di Cristo non era, né voleva essere, un culto accanto ad altri, ma si poneva contro tutti, nel senso che esso si contrapponeva al mondo intero e quindi anche a tutto il mondo cosiddetto religioso. A garantire ciò, è proprio la scelta di *ekklesia* come denominazione propria in cui non va mai dimenticato di sottolineare *toû Theoû (en Christô)*»[18].

È stato anche osservato che dietro a questa scelta si scopre «tutta la novità cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio neotestamentario»[19]. Il *qehal JHWH* era infatti tale solo quando si trovava radunato per il culto. Terminata l'assemblea santa gli israeliti continuavano ad essere « Popolo di Dio», ma non «Chiesa di Dio». Il popolo della nuova Alleanza porta con sé questa novità: « Benché sparso per tutta la città o tutto l'orbe, è sempre *ekklesia toû Theoû,* convocazione del Padre per Cristo nello Spirito Santo, che attraverso Cristo e nello Spirito dà al Padre l'onore e la lode»[20].

Il nuovo popolo di Dio è infatti permanentemente e misteriosamente con-vocato dal suo Signore[21]. Convocazione e congregazione che costituiscono la natura propria del nuovo Popolo di Dio e che permettendo di chiamarlo *ekklesia* non solo quando si riunisce in assemblea cultuale. In tal senso Paolo si rivolge ai cristiani di Tessalonica – nel più antico scritto del NT –, chiamandoli la « Chiesa dei Tessalonicesi che è in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo» (1Ts 1,1) e ai Corinzi, indirizzando le due lettere «alla Chiesa di Dio che è a Corinto» .

3. LA CHIESA SI È ESTESA FIN DALL'INIZIO QUALE «*CORPUS ECCLESIARUM*»

Un'altra particolarità messa in evidenza dagli esegeti è il fatto che la letteratura neotestamentaria parla di *ekklesia* non solo per indicare la Chiesa di Cristo estesa ovunque[22], ma anche per riferirsi a una[23] o a varie[24] Chiese particolari[25]. Il linguaggio dell'AT conosce invece solo l'uso di *ekklesia* al singolare. Per gli ebrei non esiste che un'unica

---

[18] *Ivi,* col. 1532.

[19] P. RODRÍGUEZ, *Verso una comprensione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio,* in AA.VV., *L'ecclesiologia trent'anni dopo la «Lumen Gentium»,* a cura di P. RODRÍGUEZ, Roma 1995, p. 167.

[20] *Ibidem.*

[21] Si comprende l'equivalenza che c'è fra le espressioni neotestamentarie *Chiesa di Dio* (At 20,28; 1Cor 1,2; 2Cor 1,11; Gal 1,13; Ts 2,14 ecc.) *Chiesa di Cristo* (Rm 16,16) o *Chiesa in Cristo* (Gal 1,22).

[22] Mt 16,18; At 9,31; 20,28; 1Cor 12,28; Gal 1,13; Ef 1,22; 3,10.21; 5,23.27; Fil 3,6; Col 1,18 etc.

[23] At 8,1; 11,22; 13,1; Rm 16,1; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 1Ts 1,1; Ap 2,1 e *passim* (ciascuna delle sette Chiese di Asia).

[24] At 15,41; 16,4-5; Rm 16,4.16; 1Cor 4,17; 1Cor 16,1; 2Cor 8,1; Gal 1,2.22; 1Ts 2,14; Ap 1,4 e *passim* (le sette Chiese di Asia).

[25] Anche se l'espressione non si trova nel NT – come neppure quella di Chiesa locale – la realtà a cui si fa riferimento è la Chiesa in una città o in una regione e, quindi, *in nuce,* una Chiesa particolare.

ekklesia (qahal), quella del popolo eletto, la cui sede e luogo sacro d'incontro con Dio è il Tempio di Gerusalemme[26]. L'aspirazione del popolo ebraico – che si riflette in molti testi dell'AT[27] – era perciò la riunione di tutti nella Terra santa e nel Luogo santo. La dispersione non era vista come desiderabile e le comunità della diaspora si trovavano, dal punto di vista religioso, in una situazione di inferiorità rispetto a quelle della Terra santa.

Ma ecco che nella Chiesa della nuova Alleanza subentra un cambiamento radicale che, proprio per la sua radicalità, avrà bisogno di un po' di tempo per penetrare nella mentalità dei discepoli e poter essere attuato[28]. Il movimento centripeto verso Gerusalemme e il Tempio che si osserva ancora durante i tre anni della vita pubblica del Signore, si inverte dopo la sua risurrezione dando inizio ad un movimento centrifugo suscitato espressamente dal Risorto: «Andate per tutto il mondo e predicate il vangelo...» (Mc 16,15)[29]. L'antico Luogo santo ha perso così i suoi privilegi dal momento che tutti i luoghi sono ugualmente aperti alla presenza del Risorto e all'azione del suo Spirito. Il Paraclito scende a Cesarea, città pagana, su Cornelio e i suoi congiunti (cfr. At 10,44-46) come era sceso a Gerusalemme sugli Apostoli. Con parole di A. Vanhoye possiamo quindi affermare che questa nuova prospettiva fornisce «il fondamento dottrinale dell'esistenza delle Chiese locali»[30].

La genesi della Chiesa quale *plantatio Ecclesiae* viene narrata con particolari teologicamente molto significativi negli Atti degli Apostoli, il testo in cui *ekklesia* appare più spesso (23 volte)[31]. Con una certa frequenza viene usato per indicare la Chiesa universale[32], ma più numerosi ancora sono i riferimenti alle Chiese particolari, parlandone sia al singolare[33] che al plurale[34]. Gli Atti ci informano che il movimento centrifugo a cui accennavamo, non venne attuato subito. In un primo tempo la Chiesa

---

[26] Cfr. P. CODA, *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero dell'unità nella molteplicità*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo,* II, Roma 1986, p. 255.

[27] Cfr., per es., Sir 35,10-13; Tb 13,5.10-12; 2Mac 2,18 ecc.

[28] Cfr. A. VANHOYE, *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento*, in AA.VV., *La Chiesa locale. Prospettive Teologiche e Pastorali,* a cura di A. AMATO, Roma 1976, p. 21. Lo stesso autore osserva (a p. 22, nota 5) che l'orientamento centrifugo della missione dei discepoli viene delineato già nei sinottici e specialmente in Luca. Il Signore invia i suoi discepoli « innanzi a sé, in ogni città o luogo dove stava per recarsi» (Lc 10,1).

[29] Cfr. anche Mt 28,19; Lc 24,47; Gv 20,21 e At 1,8: «...e sarete miei testimoni fino all'estremità della terra».

[30] A. VANHOYE, *La Chiesa locale*, p. 21.

[31] Gli altri testi in cui il termine è maggiormente citato sono la 1Cor (22 volte) e l'Apocalisse (20 volte). Nei Vangeli si trova invece solo due volte in Mt: (16,18) in senso universale e (18,17) in senso di assemblea locale.

[32] Quando, per esempio, si riferisce a « Saulo che devastava la chiesa» (8,3), o quando afferma che «la Chiesa in tutta la Giudea, la Galilea e la Samaria era in pace, costruendosi e progredendo col timore del Signore e si moltiplicava con la consolazione dello Spirito Santo» (9,11).

[33] Ci si riferisce per esempio alla «chiesa che è a Gerusalemme» (8,1; 11,22), o alla chiesa di Antiochia 11,19-26 e 13,1. Si afferma, fra l'altro, che Paolo e Barnaba «costituirono per loro [i cristiani di Listria, Iconio e Antiochia] in ogni chiesa alcuni presbiteri» (14,23) e si narra che Paolo «attraversando la Siria e la Cilicia, dava nuova forza alle chiese» (15,41).

[34] Per esempio quando racconta che «Paolo attraversava la Siria e la Cilicia, fortificando le chiese» (15,41), o che «percorrendo le città, trasmettevano loro le decisioni prese dagli apostoli e dagli anziani di

nascente rimase ancora fissata a Gerusalemme ed in stretta relazione con il Tempio. Fu in virtù di « una violenta persecuzione» (8,1) che ebbe inizio la dispersione, l'evangelizzazione in altri centri urbani e la fondazione di nuove comunità. Gli Atti parlano così, oltre che della «Chiesa di Gerusalemme» (8,1; 11,22; 15,4), della fondazione della «Chiesa di Antiochia» (13,1).

Al riguardo è interessante osservare che non sono i fedeli ad andare a Gerusalemme, ma è Barnaba che viene inviato da Gerusalemme ad Antiochia, restandovi un anno intero per istruire i nuovi cristiani (cfr. 11,19-26). L'espansione si accentua poi con l'invio di Barnaba e di Paolo (cfr. 13,2), i quali fondano diverse Chiese e consacrarono «presbiteri in ognuna delle Chiese» (14,23) e altre Chiese vengono fondate: la Chiesa di Cilicia (15,41), la Chiesa di Cesarea (18,22), la Chiesa di Efeso (20,28) ecc.

Le informazioni forniteci dagli Atti vengono arricchite dalle lettere di Paolo, nelle quali il termine *ekklesia* appare ben 61 volte. Nello scritto più antico del NT – la prima lettera ai Tessalonicesi – *ekklesia* si riferisce ad una Chiesa particolare. L'Apostolo si indirizza alla «chiesa dei Tessalonicesi» (1,1) e dice ai cittadini di Tessalonica: «Voi, o fratelli, siete divenuti imitatori delle chiese di Dio che sono nella Giudea» (2,14). Nelle lettere successive – rivolte ad altre comunità – Paolo preferisce la designazione locale invece di quella personale. Parla così della « chiesa di Dio che è a Corinto» (1Cor 1,2; 2Cor 1,1), delle « chiese della Macedonia» (2Cor 8,1), delle «chiese della Galazia» (Gal 1,2; 1Cor 16,1) della «chiesa di Cencre» (Rm 16,1), ecc. Tranne che nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi[35] – che sono più tardive – la letteratura paolina parla molto più spesso delle Chiese, che non della Chiesa in senso universale. Alquanto significativa per la comprensione di quelle prime Chiese è la caratterizzazione che Paolo fa della Chiesa che è in Corinto quando si rivolge a quei fedeli dicendo: «La testimonianza di Cristo si è stabilita tra voi così saldamente, che nessun dono di grazia più vi manca» (1Cor 1,6).

Le lettere pastorali mostrano la preoccupazione dell'Apostolo affinché la Chiesa di Efeso e di Creta vengano governate da ministri degni, chiamati – con una terminologia ancora fluttuante – *episcopos*, presbiteri e diaconi. Oltre agli Atti e alla letteratura paolina, il documento del NT in cui il termine *ekklesia* ha una maggiore ricorrenza è l'Apocalisse (19 volte). Qui il termine è sempre riferito a Chiese particolari: «La chiesa che è a Efeso» (2,1), «la chiesa che è a Smirne» (2,8) ecc.

Possiamo quindi concludere che la letteratura neotestamentaria manifesta come la Chiesa sia cresciuta – per dirlo con l'espressione patristica usata dal Vaticano II – quale *«corpus Ecclesiarum»* (LG, 23/b); non aggregando cioè fedeli alla primitiva comunità di Gerusalemme, ma tramite la fondazione di nuove comunità, ciascuna delle quali viene pure chiamata *ekklesia*. In tal senso appare logico che il documento del

---

Gerusalemme, perché le osservassero. Le chiese intanto si andavano fortificando nella fede e crescevano di numero ogni giorno» (16,4-5).

[35] In esse affiora la nozione di Chiesa quale realtà una, unica e universale, destinata ad abbracciare tutti gli uomini, l'intero cosmo (cfr. per esempio Ef 1,22-23 e Col 1,18ss).

Vaticano II che presta maggior attenzione alle Chiese particolari è il decreto *Ad gentes*, dedicato all'attività missionaria della Chiesa (cfr. 19-22). Una delle principali radici della riscoperta della Chiesa particolare si trova infatti nella riflessione teologica sull'azione missionaria, «nel senso che, se precedentemente veniva intesa come diretta alla «propagazione della fede e alla salvezza degli infedeli», la nuova riflessione porta a intenderla come diretta alla *«plantatio Ecclesiae»*[36].

4. L'USO NEOTESTAMENTARIO DI *EKKLESIA* E LA RELAZIONE FRA CHIESA PARTICOLARE E CHIESA UNIVERSALE

Gli studi biblici non solo hanno contri buito alla riscoperta della Chiesa particolare e della sua rilevanza nella struttura originaria della Chiesa primitiva, ma hanno anche offerto uno spunto che si è rivelato di grande portata teologica nella comprensione di quel rapporto veramente singolare che esiste fra Chiesa universale e Chiesa particolare. Del resto la rivalorizzazione della Chiesa particolare non poteva avvenire senza la presa di coscienza del menzionato rapporto, che il Vaticano II ha espresso sinteticamente con l'ormai celebre formula *«in quibus et ex quibus»* (LG, 23/a), e che gli ecclesiologi hanno poi denominato «rapporto di reciproca inclusione».[37]

Per cogliere l'importanza che la riflessione intorno all'uso della voce *ekklesia* ha avuto nello stabilire i termini di tale rapporto occorre rilevare che in esso sono presenti due aspetti: da un lato esso implica che nelle Chiese particolari (*in quibus...*) è presente quella universale e, dall'altro, che quest'ultima è costituita da Chiese particolari (*ex quibus...*). Il primo aspetto risponde ad una realtà interna e misterica, mentre il secondo si trova più a livello strutturale ed esterno. Molti studiosi si sono soffermati a mettere in evidenza la rilevanza della formula e che entrambi gli aspetti sono essenziali e inscindibili nella loro reciprocità.

Uno dei primi che si occupò del tema fu W. Aymans, il quale rinvenne in tale formula la legge strutturante della *communio Ecclesiarum* e, fra l'altro, osservò: «Chi dicesse che la Chiesa universale in quanto tale esiste solo nelle Chiese particolari, dissolverebbe la Chiesa universale nelle Chiese particolari; in tale prospettiva escludente, la Chiesa universale perderebbe la sua reale esistenza e svanirebbe in una vaga idealizzazione. Chi invece si limitasse a dire che la Chiesa si compone di Chiese particolari, si baserebbe solo su fatti meramente sociologici che non darebbero ragione della "realtà misterica" con cui la Chiesa universale si manifesta in quella particolare.

---

[36] G. COLOMBO, *Teologia della Chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale,* a cura di A. TESSAROLO, Bologna 1970, p. 18.

[37] Denominato anche *rapporto di mutua immanenza o interiorità.* La lettera *Communionis notio* della Congregazione per la dottrina della fede ha precisato tale rapporto osservando che la formula del Vaticano II *«Ecclesia in et ex Ecclesiis»* è inseparabile da quest'altra: *«Ecclesiae in et ex Ecclesia»* (n. 9).

In questa seconda escludente prospettiva la Chiesa particolare verrebbe dissolta nella Chiesa universale»[38].

Il maggior progresso ecclesiologico, con rilevanti ripercussioni pastorali, va ravvisato nel primo aspetto[39]. Li esamineremo in quest'ordine, osservando tuttavia che la genialità della formula consiste proprio nella sintesi di entrambi. Il nucleo del mistero della Chiesa particolare consiste infatti nella presenza del tutto nella parte senza che quest'ultima cessi di essere parte.

4.1. La Chiesa particolare quale presenza del tutto nella parte

Le riflessioni esegetiche sul termine *ekklesia* svoltesi nei decenni anteriori al Vaticano II aprirono la prospettiva della misteriosa presenza della Chiesa universale in quella particolare, osservando che nel NT il termine *ekklesia* viene usato sia per indicare la Chiesa di Cristo estesa ovunque, come pure ciascuna delle singole Chiese particolari[40]. Tale peculiarità della struttura ecclesiale può essere evidenziata confrontandola con quella della società civile. In quest'ultima sarebbe impensabile chiamare con lo stesso nome la nazione e una delle sue circoscrizioni (provincia, regione ecc.).

L'esegeta che maggiormente richiamò l'attenzione degli ecclesiologi sull'uso neotestamentario del termine *ekklesia* fu il già citato K.L. Schmidt. Prendendo spunto dal modo con cui Paolo parla della Chiesa presente a Gerusalemme, a Corinto, a Roma..., afferma: «La comunità universale, la chiesa, non è il risultato di un'addizione di comunità singole, ma ogni comunità, per piccola che sia, rappresenta la comunità universale, la chiesa, come si può chiaramente rilevare in 1Cor 1,2 e 2Cor 1,1»[41]. Nel linguaggio di Paolo – che riprenderà qualche decennio più tardi sant'Ignazio d'Antiochia – è infatti chiaro che a Corinto (o altrove) non si trova una *parte* della Chiesa, ma si trova *tutta* la Chiesa. Sulla scia di K.L. Schmidt altri esegeti, sia protestanti[42] che cattolici[43], svilupparono la concezione che venne poi tematizzata da alcuni ecclesiologi negli anni Cinquanta[44] e finalmente accolta nei testi del Vaticano II.

---

[38] W. AYMANS, *Das Synodale Element der Kirchenverfassung*, München 1970, pp. 321-322 (la traduzione è nostra).

[39] Riguardo infatti al secondo aspetto ricordiamo che già nel 1943 Pio XII nell'enciclica *Mystici Corporis* parlava, anche se di sfuggita, delle Chiese particolari, dicendo che «*ex quibus una constat ac componitur Catholica Ecclesia*» (AAS 35 [1943], p. 211).

[40] Cfr. i passi del NT citati *supra*, note 22-24.

[41] K.L. SCHMIDT, *Ekklesia*, col. 1505.

[42] Cfr. per esempio H. Köhnlein e A. Friedrichsen.

[43] Cfr. per esempio L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris 1942, 1948², 1965³ e P. TENA, *La palabra Ekklêsia. Estudio histórico-teológico*, Barcelona 1958.

[44] Del tema si è occupato J.R. VILLAR, che nelle conclusioni della monografia *La teología de la Iglesia particular*, p. 531 ha osservato che l'ecclesiologia degli anni quaranta e cinquanta fu caratterizzata «dal progressivo riconoscimento della presenza operativa della Chiesa universale in ogni Chiesa particolare» (la traduzione è nostra). Prendendo spunto dalle considerazioni bibliche i diversi teologi hanno sviluppato le loro riflessioni secondo i diversi punti di vista: sacramentale-ministeriale, liturgico-eucaristico, mis-

Questa presenza del tutto nella parte viene espressa a due riprese dalla *Lumen gentium*: dapprima affermando che «l'una e unica Chiesa cattolica esiste nelle e a partire dalle Chiese particolari» (*in quibus et ex quibus... exsistit)* (LG, 23/a). Qualche numero più avanti, sempre a proposito del ruolo dei vescovi, si osserva che «la Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali di fedeli, le quali, aderendo ai loro pastori, sono anche chiamate Chiese nel Nuovo Testamento» (LG, 26/a)[45]. Ancora più esplicito è il decreto *Christus Dominus* quando afferma che nella Chiesa particolare «è presente ed opera (*inest et operatur)* la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CD, 11/a)[46]. È anche significativo il fatto che il decreto *Ad gentes* apra il numero dedicato all'attività missionaria delle Chiese particolari, ricordando che esse devono « rappresentare nel modo più perfetto possibile la Chiesa universale» (AG, 20/a).

Il CCC sintetizza l'insegnamento conciliare, mettendo in rilievo la prospettiva che si evince dall'analisi esegetica. Nel primo paragrafo dell'articolo dedicato alla Chiesa ricorda che nel linguaggio cristiano il termine *ekklesia* «designa l'assemblea liturgica[47], ma anche la comunità locale[48] o tutta la comunità universale dei credenti[49]» (n. 752). L'intima relazione che esiste fra i tre significati viene illustrata osservando che « la "Chiesa" è il popolo che Dio raduna nel mondo intero. Essa esiste nelle comunità locali e si realizza come assemblea liturgica» (n. 752). In modo succinto, ma esatto tutto ciò è spiegato in uno dei testi catechetici elaborati dalla CEI: «È ovvio che Chiesa universale e Chiesa particolare sono rispettivamente il tutto e la parte sul piano sociologico esteriore. Non lo sono però interiormente, a livello profondo e misterioso... E si comprende come sia giustificato l'uso molteplice della parola "Chiesa", trattandosi di diverse manifestazioni di un'unica realtà»[50].

4.2. La Chiesa particolare rimane tuttavia parte del tutto

L'affermazione conciliare secondo cui l'unica Chiesa di Cristo si costituisce di *(ex)*Chiese particolari (LG, 23/b) implica la consapevolezza che ogni Chiesa particolare – pur comprendendo quella universale – mantiene il carattere di *parte* dell'insieme. In diversi modi si evince infatti dal NT che nessuna Chiesa particolare è sufficiente a se stessa[51].

---

sionario, ecumenico ecc. Non essendo ora possibile esaminare più da vicino tali contributi, rimandiamo alla citata monografia di J.R. VILLAR e ricordiamo alcuni dei nomi più significativi: Y. Congar, H. De Lubac, A.G. Martimort, K. Rahner, J. Hamer e J. Lécuyer.

[45] Cfr. anche SC, 20 che considera l'assemblea liturgica presieduta dal vescovo, circondato dal suo presbiterio e dai ministri, come «la principale manifestazione della Chiesa».

[46] Sul tema cfr. K. RAHNER, *Qualche riflessione sui principi costituzionali della Chiesa*, in AA.VV., *L'episcopato e la Chiesa universale,* a cura di Y. CONGAR - B.D. DUPUY, Roma 1965, p. 681. L'originale tedesco di questo articolo è apparso in "Stimmen der Zeit" 161 (1958), 321-336.

[47] Cfr. 1Cor 11,18; 14,19.28.34.35.

[48] Cfr. 1Cor 1,2; 16,1.

[49] Cfr. 1Cor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6.

[50] CEI, *La verità vi farà liberi*, Roma 1995, p. 226 [455].

[51] Cfr. A. VANHOYE, *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento*, p. 26.

In tal senso possiamo ricordare che le epistole paoline mostrano l'importanza fondamentale che ha la relazione fra le Chiese e l'Apostolo vivente, il quale attesta, d'altra parte, che tutto il suo lavoro apostolico sarebbe vano senza l'unione con gli Apostoli di Gerusalemme (cfr. Gal 2,2). Paolo è pienamente consapevole che il Vangelo non sia un fatto privato, ma ecclesiale, e si sofferma in apertura alla lettera ai Galati a spiegare che la sua predicazione è autentica perché in continuità con la tradizione e in comunione con gli Apostoli. La forte coscienza universale dell'Apostolo si manifesta in tanti modi. Così, venne osservato, fin dai più antichi scritti paolini si trova nell'uso di *ekklesia* un'oscillazione fra quello di comunità locale e universale[52]. A proposito del celebre testo sull'Eucarestia di 1Cor 10,17 si deve rilevare che Paolo non dice ai Corinti « voi siete un solo corpo», ma «noi siamo un solo corpo, giacché tutti partecipiamo all'unico pane»; al riguardo è stato osservato: «Questo "noi" fa saltare i limiti della comunità locale di Corinto, perché include Paolo, che non è a Corinto, e tutti gli altri credenti»[53].

Il NT ci porta inoltre a riconoscere che le diverse Chiese particolari sono nate e si sono sviluppate non indipendentemente le une dalle altre, ma con una fitta rete di rapporti reciproci. I testi neotestamentari mettono in evidenza che le prime Chiese di Giudea, Samaria, Antiochia ecc. non si considerano indipendenti, ma si intrecciano visite, riconoscimenti, aiuti.[54] La Chiesa di Gerusalemme si sente responsabile di quelle comunità (cfr. At 8,14); a loro volta esse percepiscono l'esigenza di essere in comunione con la Chiesa di Gerusalemme e il collegio apostolico (cfr. 11,27-30). Significativo – quale gesto non solo di carità, ma che riflette la natura della Chiesa – è anche la colletta organizzata da Paolo in favore della comunità di Gerusalemme.[55] Diversi altri dati storici della vita della Chiesa primitiva confermano quanto fosse viva questa consapevolezza: le iscrizioni sui «sacri dittici», contenenti, fra l'altro, i nomi dei vescovi della provincia e di quelli con cui si era in comunione; la preghiera per i vescovi delle altre Chiese durante la celebrazione eucaristica; le «lettere di comunione» che permettevano l'ammissione all'eucaristia in altre Chiese.[56]

Siamo ben consapevoli che le riflessioni proposte andrebbero sviluppate e approfondite sotto molti aspetti. Pensiamo tuttavia di aver sufficientemente mostrato l'importanza del contributo offerto all'ecclesiologia dalle riflessioni sul termine *ekklesia;* al contempo abbiamo messo in luce i fondamenti imprescindibili per ogni teologia della Chiesa particolare.

---

[52] Cfr. M.A. FAHEY, *La cattolicità della Chiesa nel Nuovo Testamento e nel periodo patristico primitivo*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità,* pp. 70-72.

[53] A. VANHOYE, *La Chiesa locale,* p. 27.

[54] Cfr. B. MAGGIONI, *La chiesa locale nel Nuovo Testamento*, in "Vita e Pensiero" 54 (1971), 52.

[55] Al riguardo è stato osservato: «Le relazioni fra le Chiese non sono solo un fatto pratico, lo scambio non nasce solo in forza del bisogno. Il bisogno è l'*occasione*, come per Paolo la povertà di Gerusalemme fu occasione per la colletta. Lo scambio però nasce in forza della *natura* (che è realtà di comunione) e della *missione* (che consiste nel proclamare il grande raduno in Cristo) della Chiesa» (B. MAGGIONI, *La chiesa locale nel Nuovo Testamento*, p. 54).

[56] Cfr. M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione,* Bologna 1998, pp. 119-121.

«Viva Rosmini... Nuovo Lutero». L'opuscolo di don Ernesto Fontana *La verità per la carità* in un inedito dell'arcivescovo di Milano Luigi Nazari di Calabiana

Carlo Cattaneo
Facoltà di Teologia, Lugano

«Desidero che cessi fra voi ogni rancore, ogni contesa di partiti, ogni ira, ogni invidia, ogni vendetta... Desidero che su tutta quanta la mia novella spirituale famiglia risplenda perpetuo il sole della verità, della giustizia e della pace»[1]. Con queste parole,

[1]G. TORNELLI, *L'episcopato milanese (1867-1893) di Mons. Luigi Nazari di Calabiana*, in "Civiltà ambrosiana" 5 (1988), 49.

il 23 giugno 1867, il nuovo arcivescovo di Milano Luigi Nazari dei conti di Calabiana[2], tracciava le linee programmatiche del suo episcopato.

Un episcopato che, si sperava, ponesse fine alle profonde lacerazioni nel tessuto diocesano. Ma, come sottolinea Carlo Snider, «né la grande pietà, né il sincero attaccamento alla Santa Sede preservarono il Calabiana dall'essere coinvolto egli pure nei conflitti del tempo. La sua formazione, i pubblici uffici ricoperti nella vita politica piemontese, le relazioni con la corte, peraltro mai servili anzi sempre degne di un vescovo esemplare, l'atteggiamento assunto con altri vescovi della sua regione natale durante il Concilio Vaticano, costituirono un perenne motivo di prevenzione da parte degli intransigenti»[3].

Un gruppo compatto e combattivo quello degli intransigenti, capeggiato da don Davide Albertario[4] che fece del giornale l'Osservatore Cattolico[5], «una cattedra ammirata e temuta, dalla quale non soltanto fulminava i suoi anatemi contro i governi liberali ma, a volte, impartiva anche lezioni a quei vescovi che, a suo avviso, si mostravano poco risoluti, o peggio, assumevano atteggiamenti concilianti nei confronti del liberalismo e sembravano simpatizzare con la filosofia rosminiana, supporto - secondo gli intransigenti - del cattolicesimo liberale»[6].

Le divisioni si ripercuotevano anche all'interno del Seminario con ulteriore disordine in diocesi. *«La convinzione... che il giornale introducesse tra il basso clero e i seminaristi uno spirito di critica e di ribellione contro l'autorità dei vescovi e la gerarchia»*[7], è testimoniata efficacemente anche da un semplice coadiutore. «La mia meraviglia... è che tali scrittori, avvezzi a gettar il fango in faccia ad altissimi personaggi, a seminare zizania e guerra fra il Clero, a demolire la legittima autorità Diocesana, e che amareggiarono con amarissima fiele il mitissimo nostro Arcivescovo insie-

---

[2] Sul Calabiana, oltre alla biografia di C. CASTIGLIONI, *Luigi Nazari dei conti di Calabiana arcivescovo di Milano e i suoi tempi (1859-1893)*, Ancora, Milano 1942, si veda E. APECITI, *Alcuni aspetti dell'episcopato di Luigi Nazari di Calabiana arcivescovo di Milano (1867-1893). Vicende della Chiesa ambrosiana nella seconda metà del 1800*, NED, Milano 1992; G. TORNELLI, *L'attività civile e parlamentare di Msg. Luigi Nazari di Calabiana*, in "Civiltà ambrosiana" 4 (1987), pp. 446-465.

[3] C. SNIDER, *L'episcopato del Cardinale Andrea C. Ferrari. Gli ultimi anni dell'Ottocento*, I, Vicenza 1981, p. 248.

[4] Unica biografia dell'Albertario, ma fortemente apologetica, quella di G. PECORA, *Don Davide Albertario campione del giornalismo cattolico*, SEI, Torino 1934. Si veda, inoltre, A. CANAVERO, *Davide Albertario*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, II, Marietti, Torino 1982, pp. 9-16; A. MAJO, *Albertario Davide*, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, vol. I, NED, Milano 1987, pp. 61- 64; V. ROGNONI - A. MAJO - G. RUMI, *Davide Albertario giornalista*, NED, Milano 1981.

[5] Cfr. A. CANAVERO, *Albertario e «L'Osservatore Cattolico»*, Roma, Edizioni Studium, 1988; P. GIOVANETTI, *«L'Osservatore Cattolico» di Milano. I perché del successo di un giornale cattolico*, in «Civiltà ambrosiana», 6 (1989), pp. 99-110; C. MARCORA, *L'Osservatore Cattolico: una intransigenza contestata*, in «Diocesi di Milano - Terra ambrosiana», 29/2 (1988), pp. 53-59.

[6] A. MAJO, *Storia della Chiesa ambrosiana,* IV, NED, Milano 1984, p. 56.

[7] M.E. ZUFFI, *Don Davide Albertario e il problema contadino ne "L'Osservatore Cattolico" di Milano (1869-1898)*, NED, Milano 1988, pp. 21-22.

me ai più buoni e santi Sacerdoti della Diocesi, che tali scrittori, dico, abbiano continuato per tanto tempo e possano continuare ancora nella loro opera demolitrice, pestifera e dannosa alla Chiesa, dichiarandosi Cattolici e coprendosi col manto Pontificale! Bisognava e bisogna strappar loro questo manto...

«È un dolore lungamente represso, nel vedere e toccar con mano massime lo stravolgimento di idee cagionato dal Giornale l'Osserv. C. nel giovane Clero. Andava in Seminario l'Albertario? Era ricevuto come un eroe, e si acclamava al campione della Fede. Ci andava l'Arcivescovo. Ricevimento glaciale! I candidati, prima di separarsi, fanno il gruppo fotografico? Ebbene, si vota se debbasi o no mettere nel mezzo al gruppo il ritratto dell'Arcivescovo!! Escono i Chierici per la feria? Si va a S. Maria Secreta a fare come una comunione Generale per le mani dell'Albertario, che poi non manca di diriger loro un fervorino, a suo modo. Il Rettore, per espresso comando dell'Arcivescovo, li sgrida per questo? C'è un confessore che dice ai Chierici: oh se fossero tutti questi i peccati! Non è più il legittimo pastore della Diocesi che invia al Clero ed ai fedeli, commentandola, la parola del Sommo Pontefice. La vera interpretazione bisogna leggerla sull'Osservatore. Qui bisogna cercare il puro Cattolicesimo. Chi non si conforma, è un liberale e peggio. Non è più l'Arcivescovo o la Curia che debba correggere un Sacerdote errante. È il Giornale che o copertamente, o anche palesemente lo addita e lo denigra, massime se sa essere suo avversario...

«Povera Chiesa di Ambrogio e di Carlo, quanto sei decaduta, scissa e gettata nel fango da scrittori biricchini! "Gli Scrittori dell'Osservatore C. sono biricchini come quelli che scrivono il Secolo ed il Pungolo". Così dice Cesare Cantù. Ed io sottoscrivo pienamente a tale sentenza»[8].

Altra occasione di divisioni «la valutazione del rosminianesimo dopo il celebre dimittantur, il culto di Rosmini per gli uni (i conciliatoristi) e l'avversione a tutto ciò che echeggiasse di rosminiano per gli altri (gli intrasigenti)»[9].

Di indirizzo chiaramente rosminiano l'Istituto Villoresi di Monza[10]. Nato nel 1862 per intuizione del padre Barnabita Luigi Maria Villoresi[11] e coll'autorizzazione

---

[8] C. CATTANEO, *L'epistolario Cantù-Seriolo. Le origini dell'abbazia olivetana di Seregno (1884-1891)*, in *Placido Maria Schiaffino (1829-1889) monaco e cardinale. Atti del X Incontro di Monte Oliveto Maggiore*, Edizioni «L'Ulivo», 1991, p. 387. Il coadiutore era don Antonio Cantù, nativo di Seregno e ivi residente. Vale la pena conoscere quanto scrive E. APECITI, *Alcuni aspetti dell'episcopato di Luigi Nazari di Calabiana*, p. 514: «Quando Calabiana fu in punto di morte e il Vicario Generale indisse pubbliche preghiere, si diffuse la voce che i chierici del Seminario avessero deciso di pregare per il fratello infermo in obbedienza al precetto della carità cristiana e non per il vescovo, perché "per il bene della diocesi sarebbe da pregarsi Dio, perché se lo prendesse con lui nell'altra vita, dacché come liberale, come contrario all'Osservatore Cattolico, è nemico della Chiesa"».

[9] G. SPADOLINI, *Autunno del Risorgimento*, citato in B. FERRARI, *Dalla Rivoluzione francese alla morte dell'arcivescovo Calabiana*, in *Diocesi di Milano*, II parte, La Scuola, Brescia 1990, p. 699.

[10] Cfr. A. RECALCATI, *Un educatore del clero ambrosiano Padre Luigi M. Villoresi*, NED, Milano 1983, pp. 14-31.

[11] Cfr. ID., *Villoresi Luigi Maria*, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, vol. VI, NED, Milano 1993, pp. 14-31.

del vicario capitolare Mons. Carlo Caccia Dominioni[12], l'Istituto[13] raccoglieva gli aspiranti allo stato ecclesiastico che non potevano frequentare il Seminario diocesano soprattutto per motivi economici.

Il Calabiana, simpatizzante della filosofia del roveretano[14], approvava l'Istituto di padre Villoresi e stimava i preti che uscivano dalle sue fila, *«sempre disposti ad assumere i compiti meno gratificanti e facilmente rifiutati dagli altri»*[15].

Il Seminario diocesano osservava con diffidenza l'Istituto del Villoresi[16], diffidenza che sfociò in un episodio che accese, ulteriormente, gli animi.

Il 21 settembre 1877, don Enrico Massara[17], redattore dell'Osservatore Cattolico, inviò a Roma, ad un prelato[18], alcune copie di un opuscolo stampato[19] del prefetto degli studi del Seminario arcivescovile, nel quale si dimostrava che nell'Istituto diretto da padre Villoresi, «sotto il titolo di insegnare la filosofia di Rosmini, si insegnava Panteismo ed Ontologismo in formole già condannate dalla S. Sede»[20]. Don Ernesto Fontana[21], autore della Memoria, che fu consegnata a Pio IX, denunciava errori di filosofia razionale «esternati da alcuni studenti i quali in diversi anni si esposero alli esami per essere ammessi allo studio della Teologia»[22].

---

[12] Cfr. C. CATTANEO, *Caccia Dominioni Carlo*, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, I, NED, Milano 1987, pp. 543-545.

[13] Fu l'arcivescovo Calabiana a preferire l'appellativo di Istituto a quello di Seminario. Cfr. E. APECITI, *Alcuni aspetti dell'episcopato di Luigi Nazari di Calabiana,* p. 520.

[14] Cfr. *Ivi,* p. 521.

[15] *Ibidem.*

[16] Cfr. A. RECALCATI, *Un educatore*, p. 18. L'Apeciti sottolinea che nell'Istituto Villoresi «gli anni di studio erano sei e non otto come nel seminario di Milano. Questo portava ad inevitabili confronti, anche se il numero complessivo di ore settimanali era maggiore: al Villoresi si facevano sei ore di scuola ogni giorno della settimana... e due ore di scuola, più due di studio, nelle vacanze autunnali. Oltre alla differenza nell'*iter* scolastico c'era quella nella formazione spirituale: presso il Seminario diocesano vigeva la netta separazione dei fori... all'Istituto di Monza, invece, padre Villoresi era ad un tempo rettore, confessore ed insegnante. Un solo esempio, la devozione eucaristica: per un Villoresino la comunione quotidiana era normale, mentre nel Seminario teologico la comunione era quindicinale e quella settimanale era appena tollerata. La vita quotidiana, poi, non era austera e severa come nel Seminario diocesano... perché regnava... un clima "di famiglia", in cui tutti erano stimolati a dare il meglio». E. APECITI, *Alcuni aspetti dell'episcopato di Luigi Nazari di Calabiana,* p. 520. - Sul metodo educativo del Villoresi si veda pure A. RECALCATI, *Note sull'opera educativa del P. Luigi M. Villoresi*, in "Civiltà ambrosiana" 5 (1988), 276-281.

[17] Cfr. A. MAJO, Massara Enrico, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, vol. IV, NED, Milano 1990, pp. 2109-2110.

[18] Nella lettera manca l'indicazione del destinatario.

[19] *La Verità per la Carità. Memoria del Sac. Ernesto Fontana Pref. degli studi e Prof. nel Sem. Arcivescovile di Monza*, Tip. Serafino Ghezzi, Milano 1877. Allo scritto del Fontana rispose il padre Sebastiano Casara delle Scuole della Carità di Venezia (Congregazione Cavanis) con il fascicolo *La Verità per la Carità Memoria del prof. E. Fontana esaminata dal Rev. P. Sebastiano Casara. Lettera all'amico P...*, Tipografia Arcivescovile Ditta Giacomo Agnelli, Milano 1878.

[20] Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (abbreviato AA.EE.SS.), Italia, fasc. 56, 3r.

[21] Nato a Milano nel 1830, fu ordinato sacerdote nel 1854. Insegnante in Seminario e poi rettore del Seminario lombardo a Roma. Nel 1894 vescovo di Crema. Muore nel 1910.

[22] AA.EE.SS, Italia, fasc. 56, 31r.

La denuncia si basava su alcuni brani stralciati dalle risposte date, in latino, negli esami degli anni 1873 e 1877. L'arcivescovo Mons. Sallua[23], commissario del Santo Officio, incaricato dal papa di indagare sui fatti, in effetti rilevò che i brani delle risposte degli esaminati «sono confusi, erronei e quasi ontologicamente Panteistici»[24]. Ma subito aggiungeva che «sarebbe cosa pericolosa pubblicare un giudizio appoggiato sui brani staccati dal contesto. La carità per la verità cui si appella il censore vorrebbe, che quei studenti fossero ammoniti a meglio studiare sui principii della vera e soda filosofia cristiana; giacché si mostrano molto imperiti anche nel modo di esprimersi»[25].

Il commissario sottolineò il fatto che la censura del Fontana *«evidentemente colpisce il maestro o Professori insegnanti nel Seminario di Monza; ma contro costoro non si conosce alcun reclamo»*[26]. Il papa stabilì che Mons. Sallua interpellasse privatamente Mons. Calabiana circa l'Opuscolo e l'insegnamento filosofico impartito nell'Istituto del Villoresi.

L'arcivescovo rispose il 26 novembre 1877 con una lunga lettera[27] che stigmatizzava la pubblicazione del Fontana. In particolare, il Calabiana, pur ammettendo nell'agire del prefetto degli studi il «dovere di coscienza»[28], tuttavia non escluse la «passione [che] senza avvedersene può esservi entrata»[29]. L'arcivescovo concludeva dicendo che il Fontana, che si giustificava con gli elogi ricevuti da alcuni vescovi, «si è regolato molto imprudentemente»[30]. Nessuna meraviglia, sottolineò il Calabiana, per la posizione assunta dagli scrittori dell'*Osservatore Cattolico*[31], perché «pare che essi godano quando possono fare un appunto a qualcuno del Clero, che non pensa a modo loro»[32].

La testata dell'Albertario, infatti, il 1° ottobre 1877, si premurò di ricordare ai suoi lettori che «la condizione... di cattolici è attualmente di guerra e di lotta. Come se la patria ci chiama a sacrificii, noi non dobbiamo lesinare sulla misura loro e gravezza... Il dovere generale che ci incombe di sostenere le ragioni della verità e del diritto, domanda ad ogni momento di essere applicato e le pressure alle quali il liberalismo sottopone la Chiesa e quanto nella Chiesa è sacro, reclamano l'assidua sorveglianza di

---

[23] Nato a Garessio nel 1815, entrò nell'Ordine dei Domenicani e fu ordinato sacerdote nel 1838. Nel 1840 maestro dei novizi nel convento di Forlì, commissario della Sacra Congregazione del S. Officio. Nel 1877 vescovo titolare di Calcedonia. Muore nel 1896.

[24] AA.EE.SS., Italia, fasc. 56, 31r.

[25] AA.EE.SS., Italia, fasc. 56, 31v. Mons. Sallua segnalò vari errori di grammatica e sintassi latina.

[26] AA.EE.SS., Italia, fasc. 56, 32r.

[27] Cfr. AA.EE.SS., Italia, fasc. 56, 89r-90v.

[28] AA.EE.SS., Italia, fasc. 56, 89v.

[29] *Ibidem.*

[30] AA.EE.SS., Italia, fasc. 56, 90r.

[31] Cfr. *La Verità per la Carità. Memoria del Sac. Ernesto Fontana Prefetto degli studi, Prof. nel Sem. Arciv. di Milano*, in "L'Osservatore Cattolico", 25-26 settembre 1877, pp. 3-4. *La Verità per la Carità*, in «L'Osservatore Cattolico» (28-29 settembre 1877), 2.

[32] AA.EE.SS., Italia, fasc. 56, 90v.

ciascun cattolico per sè, per la famiglia, la scuola, l'istituo, la Parrocchia, la Diocesi»[33]. L'articolo terminava con l'elogio della Memoria del Fontana giudicata «sommamente vantaggiosa e prudente... se si pone mente alla squisita delicatezza e alla spassionatezza dell'egregio autore»[34].

Nel novembre successivo, commentando la lettera dell'arcivescovo di Bologna Lucido Maria Parocchi, tomista convinto[35], mise in evidenza l'autorevole «giudizio sull'idoneità di certe filosofie messe in voga addì nostri anche nelle scuole di chi s'avvia alla teologia, sia perché fanno risaltare l'immenso bene che è per una diocesi l'avere una sola filosofia e questa essere la tomistica, e il non trovarsi scissa da un dualismo che porta naturalmente a tristi eccessi scientifici e pratici la parte che è meno nutrita di soda dottrina»[36]. Era un chiaro messaggio rivolto all'indirizzo dell'arcivescovo di Milano.

L'inedito di Mons. Calabiana qui pubblicato, è un saggio eloquente della frattura che attraversava, non solo la sua arcidiocesi, ma tutta la Chiesa italiana della seconda metà dell'Ottocento, e che vedeva schierati su due fronti opposti i cattolici liberali, cioè favorevoli al nuovo ordine di cose, conseguente al costituirsi del Regno d'Italia, e i cattolici intransigenti contrari al disgregarsi del potere temporale del papa.

Al gruppo liberale appartenevano, per lo più, preti simpatizzanti per la dottrina filosofica del Rosmini. La stampa intransigente non si lasciò sfuggire l'occasione per strumentalizzare l'antirosminianesimo in funzione politica. Con un'equazione logica, il rosminianesimo venne dipinto come la fonte di tutti gli errori filosofici e teologici dell'epoca, come il liberalismo lo era di tutte le deviazioni sociali e politiche, fra le quali l'annientamento del potere temporale.

La vicenda dell'opuscolo del Fontana è un esempio di come gli intransigenti utilizzarono, strumentalmente, gli errori di alcuni seminaristi sprovveduti, per colpire padre Villoresi, e invocare da Roma un efficace provvedimento disciplinare[37]. Lo stesso Mons. Sallua, nella relazione trasmessa al papa, mise in evidenza che nello stampato del Fontana venivano citate le risposte «di alcuni dei giovani esaminati»[38]. Nulla si diceva, né degli altri esaminati, né degli esami sostenuti in tutti gli altri anni[39].

---

[33] *Tempus loquendi*, in "L'Osservatore Cattolico" (1-2 ottobre 1877), 2.

[34] *Ibidem.*

[35] Cfr. A. PIOLANTI, *La lettera del Card. Lucido M. Parocchi sul Tomismo (1877)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985.

[36] *La filosofia e la teologia*, in "L'Osservatore Cattolico" (24-25 novembre 1877), 1.

[37] Non vi fu nessun provvedimento disciplinare. Mons. Sallua, lasciando Monza, scrisse al Villoresi: «Il Signore benedica al Padre Villoresi: "bonitatem, scientiam ac animarum zelum adiiciat Jesus"» (C. CASTIGLIONI, *Luigi Nazari dei conti di Calabiana arcivescovo di Milano*, p. 222).

[38] AA.EE.SS., Italia, fasc. 56, 37r.

[39] Il Castiglioni sottolinea che il Fontana portò come prova «alcuni brani di cinque candidati (su 21) intorno ad un quesito e di sei (su 21) intorno ad un secondo quesito per l'esame del 1873 e di altri sei candidati dell'esame del 1877» (C. CASTIGLIONI, *Luigi Nazari dei conti di Calabiana arcivescovo di Milano*, p. 219).

Era lo stile dell'intransigenza che, a Milano dalle colonne dell'Osservatore Cattolico, non perdeva occasione per fomentare polemiche astiose e insolenti e suscitare vivaci proteste[40]. «Lotta senza quartiere» dichiaravano gli intransigenti. «Vediamo se possiamo intenderci» rispondevano i conciliatoristi. E questo, in effetti, fu lo stile signorile di Mons. Calabiana, che nel suo agire pastorale ebbe costantemente presente uno dei più significativi insegnamenti di Alessandro Manzoni: «La prevenzione, l'ostinazione, il fanatismo, l'impazienza dell'esame, sono spesse volte le armi con cui si combatte la religione; bisogna che esse non si possano trovare mai nelle mani di chi la difende»[41].

Gli intransigenti, infaticabili paladini dell'ortodossia, dimostrarono, coi fatti, di preferire al principio cristiano della carità quello della verità. Come scrive lo Snider, questi erano «troppo occupati nella difesa della "loro" fede per avere il tempo di praticare le virtù con costanza, la rassegnazione, l'esemplare sottomissione alla volontà di Dio, l'amore sincero alla Chiesa delle loro vittime»[42].

I «cattolicissimi», come il Fontana, credendosi i soli nel giusto furono assimilati alla categoria degli «zelotes più che zelanti»[43], dimenticando l'assioma agostiniano: *«necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas»*, assioma che il Calabiana testimoniò, con sofferenza, nel suo trentennale servizio episcopale a Milano.

Rosminianesimo e tomismo: due antagonisti non solo a livello filosofico, ma soprattutto a livello di schieramenti *«politici»*. I *«rosminiani»* accettavano con flessibilità il dialogo con la cultura e il mondo moderno. I *«neotomisti»* richiamavano i più rigidi sostenitori dell'opposizione alle *«novità»* contemporanee[44]. Chiusi al dialogo e forti del loro autoritarismo, gli intransigenti non furono profeti intraprendenti. Il loro fondamentalismo li portò alla cecità nel riconoscere il valore dei loro interlocutori, li portò a dimenticare il comandamento della carità, rendendo, così, un pessimo servizio alla verità e, in definitiva, alla Chiesa.

---

[40] Sulle polemiche, denunce e processi che videro protagonista l'*Osservatore Cattolico* cfr. A. CANAVERO, *Albertario e "L'Osservatore Cattolico"*, pp. 49-67. Si vedano pure C. CATTANEO, *Don Albertario e l'arcivescovo Calabiana. I contrasti del 1878 in documenti inediti*, in "Civiltà ambrosiana" 7 (1990), 418-444; C. CATTANEO, *Don Davide Albertario rimproverato ed esiliato dalla Santa Sede. Nuovi documenti inediti*, in "Civiltà ambrosiana" 8 (1991), 129-143; C. CATTANEO, *Il processo Stoppani-Albertario nelle rime curiose di una anonima autrice ticinese*, in "Civiltà ambrosiana" 11 (1994), 288-302.

[41] A. MAJO, *Storia della Chiesa ambrosiana*, p. 85.

[42] C. SNIDER, *L'episcopato del Cardinale Andrea C. Ferrari*, p. 353. Il vescovo di Cremona Msg. Geremia Bonomelli, in una lettera inedita indirizzata alla contessa Giuseppina Negroni Prati Morosini, scrive: «Le vie di quel tal partito sono feroci e implacabili; le credono un dovere. Dio li compatirà; ma non cessa d'essere un gran male quello spirito. Quanto avviene aliena dalla Chiesa! Invece di soffrire per amore di Dio fanno soffrire. Calunniano, ingiuriano e credono di combattere per la Chiesa!» (Archivio Cantonale Bellinzona, fondo Negroni Prati Morosini, scatola VIII, cartella 11).

[43] G. VARISCHI, *La Piccola Patria di Mons. Bonomelli: il Vescovo intimo*, Queriniana, Brescia 1920, p. 48.

[44] Cfr. C. BELLÒ, *Storia ed evangelizzazione nell'Italia contemporanea. Linee di una storia e di una pastorale*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 63-64.

Milano, 26 Novembre 1877

Eccellenza Reverendissima

Spiacente di non essermi trovato presente in Milano nell'occasione, che V. E. Reverendissima visitava questa città spero, che recandovisi un altra volta vorrà prevenirmene, mentre io desidero ardentemente di averla ospite in casa Arcivescovile, come sin d'ora la prego di disporre di me e delle cose mie.

Venendo ora alla malaugurata divergenza eccitatami da un mio Professore di Seminario coll'Istituto Villoresi ecco le cose come si passarono.

Il Prof. D. Ernesto Fontana incaricato di esaminare sulla filosofia i giovani che dall'Istituto Villoresi dimandano di passare al Seminario di Milano per lo studio della Teologia sino dal 1873 faceva alcuni appunti sugli elaborati di quei giovani intorno ad alcune risposte che non erano abbastanza esatte. Il Villoresi sapendo ciò annuiva a consegnare il trattato, che insegna secondo il sistema Rosminiano allo stesso Fontana, il quale dopo averlo esaminato non trovò nulla a ridire. Io pure lo esaminai senza rilevare alcuna dissonanza dalla dottrina rosminiana, e la cosa finì lì. In quest'anno poi senza prevenirmene il Fontana volle dare per tema d'esame i quesiti, che si leggono nel suo stampato "La verità per la carità", *ed i poveri esaminandi risposero nel modo pur ivi accennato. Che il Fontana abbia fatto ciò per dovere di coscienza lo si può credere, ma anche la passione senza avvedersene può esservi entrata. Basti il dire, che il Fontana studente di filosofia in Seminario, quando ferveva la questione Rosminiana un giorno avendo letto scritto nella lavagna queste parole da un altro compagno:* "Viva Rosmini"*; lui vi scrisse sotto:* "Nuovo Lutero". *Con questa prevenzione non v'è a stupire, che ora abbia creduto di fare opera santa nel pubblicare quel libercolo, quando invece cagionò uno scandalo né suoi colleghi ed anche in coloro, i quali pur combattendo le dottrine rosminiane hanno molta stima del Villoresi, e riconoscono il gran bene, che fa alla Chiesa iniziando poveri giovani al chiericato ed al Sacerdozio, per cui si è reso benemerito della Diocesi. Se i giovani hanno potuto errare nel dar saggio dei loro studi ciò proviene non dal sistema d'insegnamento, ma piuttosto dalla difficoltà dei quesiti, e dalla mancanza di cognizioni ossia di scienza in questa materia così astratta. Vuolsi poi osservare, che molti di questi giovani non hanno fatto gli studi regolari, perché poverissimi; ma io posso assicurare, che già molti di questi ordinati al Sacerdozio fanno assai bene nell'esercizio del ministero, ed hanno buoni principii come sono di buona condotta. Il povero Villoresi non meritava davvero questo isfregio.*

Dirò adunque, che il Fontana in questo affare si è regolato molto imprudentemente.

1° Perché ha reso pubblico ciò, che s'ignorava tanto è ciò vero, che il Clero fatte poche eccezioni era ed è favorevole al Villoresi.

2° Perché ha pubblicato quel libercolo senza la mia permissione. È vero, che

ha ottenuto la revisione del D. Martinoli[45]*, ma questi era già assalito dalla infermità, che nella settimana scorsa lo portò alla tomba.*

3° Perché il manoscritto doveva presentarlo alla Curia, come si deve fare a norma delle discipline ecclesiastiche di questa Diocesi, onde lo rassegnasse essa stessa al censore, che avrebbe creduto più opportuno.

4° Perché come oblato doveva professare maggior riguardo al suo Ordinario, cui si ribellò invece, ed a cui cagionò un grandissimo dispiacere. A che servono allora i voti se si vuole operare a capriccio?

So che il Fontana si giustifica con dire che ricevuto degli elogi da alcuni Vescovi: io rispetto tutti, ma per me non scriverei complimenti ad un Professore di un Seminario, che non sia il mio, senza conoscere bene le circostanze particolari del luogo, dei tempi e delle persone. E la pubblicità, che si è data a questo libercolo non è forse riprovevole?

*Che i scrittori dell'*Osservatore Cattolico *abbiano dato fiato alle loro trombe per annunziarlo a tutta Italia non mi sorprende, perché pare, che essi godano quando possono fare un appunto a qualcuno del Clero che non pensa a modo loro. E qui si trattava di un prete anzi di un religioso, il Villoresi.*

È ormai tempo, che si cessi dalle questioni di scuole, e che si pensi a combattere i più mostruosi errori, che pur troppo si vanno disseminando contro la Chiesa, contro la fede, contro Gesù Cristo stesso, contro Dio.

Ringraziandola della benevolenza, che mi esprime nella cara di lei lettera ho il pregio d'essere ossequiosamente.

Di V. E. Reverendissima
Dev.mo Aff.mo Conf.o
+ Luigi Arc. di Milano

---

[45] Cfr. *Brevi parole lette innanzi al feretro del Sacerdote D. Carlo Martinoli. Censore ecclesiastico, membro della consulta teologica, rettore delle Suore di Carità dal Sacerdote D. Giuseppe Rossi Prof. emerito ed oblato*, Milano 1877. *Discorso funebre letto dal M. R. Sac. Don Giov. Batt. Ferrari Parroco di Buscato il 18 dicembre 1877 nella Chiesa Prepositurale di S. Eufemia in Milano per occasione del solenne ufficio di trentesimo ivi celebrato a suffragio del fu M. R. Sac. oblato Don Carlo Martinoli da molti Sacerdoti Svizzeri diocesani ivi convenuti*, Tipografia di S. Giuseppe, Milano 1878.

Sicurezza sociale e solidarietà

Daniele Cattaneo
Tribunale d'appello, Lugano

1. Introduzione

Il **principio della solidarietà** è talmente necessario da essere considerato un elemento costitutivo della definizione di sicurezza sociale[1]. Esso si manifesta sostanzialmente in due aspetti: quello della **solidarietà verticale** (cioè tra redditi elevati e

[1] Cfr. P.Y. GREBER, *Droit suisse de la sécurité sociale,* Ed. Réalités sociales, Lausanne 1982, p. 56; ID., *Les principes fondamentaux du droit international et du droit suisse de la sécurité sociale,* Ed. Réalités sociales, Lausanne 1984, pp. 395-445 (443); ID., *La solidarité dans la sécurité sociale: nécessité et limites,* in "Cahiers genevois et romands de sécurité sociale" (= CGRSS) 18 (1997), pp. 61ss; ID., *L'adaptation des systèmes de sécurité sociale,* in CGRSS 19 (1997), pp. 7.13-14; ID., *Les principes directeurs de la sécurité sociale,* in CGRSS N° 20 (1998), pp. 3.17.33-34; P.Y. GREBER - J.L. DUC, *La portée de l'article 4 de la Constitution fédérale en droit de la sécurité sociale*, in RDS 1992, II, pp. 473.503; Ph. BOIS, *Spécificités de la politique sociale en Suisse,* in AA.VV., *Droit et politique sociale,* a cura di P. de LAUBIER-J.P. FRAGNIÈRE, Ed. Delta, Vevey 1980, pp. 29.34; *Rentes AVS: 62, 63 ou 65 ans,*" in "Domaine public" 895 (18.2.1988), 7; G. PERRIN, *La fin de l'Etat-Providence en Europe?*, in AA.VV., *Droits sociaux et politique sociale,* a cura di Ch. RICQ, Ed. Réalités sociales, Lausanne 1986, pp. 115.145-146; *L'avenir du droit de la sécurité sociale*, in AA.VV., *Le droit social à l'aube du XXI^e siècle. Mélanges Berenstein,* Lausanne 1989, pp. 457.465-467; A. EUZÉBY, *Sécurité sociale: une solidarité indispensable,* in "Révue internationale de sécurité sociale", 3 (1997), 3-4; C. EUZÉBY, *Quelle sécurité sociale pour le XXI^e siècle?,* in RISS 2 (1998), 3-4.

redditi modesti, da realizzarsi tramite i contributi e/o mediante le imposte)[2] e quello della **solidarietà orizzontale** (ad esempio fra nuove e vecchie generazioni, tra persone sane e persone malate, tra celibi e sposati). La solidarietà fra le generazioni è soprattutto importante nell'assicurazione per la vecchiaia e i superstiti (AVS), fondata sulla ripartizione: gli attivi versano i contributi che vengono utilizzati per pagare le rendite ai pensionati. Il patto generazionale è alla base del sistema.[3]

Nessun adattamento parziale, né tantomeno nessuna riforma globale della sicurezza sociale svizzera potrà dunque fare astrazione del **principio della solidarietà**. Nella nostra società il **valore della solidarietà** è in crisi. «Siamo o stiamo diventando un continente di egoisti?... Non stiamo forse diventando custodi gelosi e accaniti di quelli che riteniamo beni personali o di gruppo, fino alla negazione della solidarietà?». Così si esprimeva il Card. Martini nel discorso alla città tenuto in occasione della festività di Sant'Ambrogio nel dicembre 1992, recentemente pubblicato con il titolo *Esiste ancora la solidarietà in Europa?*.[4]

Le Chiese svizzere in questi ultimi anni hanno dato e stanno tuttora dando un contributo molto importante per favorire la riscoperta del valore della solidarietà e, di conseguenza, per rafforzare la nostra sicurezza sociale.

---

[2] Cfr. P.Y. GREBER, *Les principes fondamentaux,* pp. 395-396; *La solidarité dans la sécurité sociale,* pp. 65-66. Il modello classico è quello dell'*AVS:* i contributi vengono versati sull'intero reddito, la rendita è invece plafonata. La rendita massima è il doppio della rendita minima (nel 1998: fr. 995.— / fr. 1990.—). L'*assicurazione malattia* prevede invece la solidarietà mediante le imposte attraverso il versamento di sussidi ai redditi più bassi. La prima revisione parziale della legge federale sul'assicurazione contro le malattie (LAMal) ed il Decreto federale sui sussidi federali nell'assicurazione contro le malattie intendono migliorare ancora questo elemento.

[3] Vedi il postulato Widmer del 10.12.1997 *(Rapport sur les relations entre les générations)* in "Sécurité sociale" 1/1998, 49. Vi sono tensioni possibili soprattutto in un periodo di disoccupazione accresciuta. Ad esempio un servizio di *Mise au point* (una trasmissione della televisione romanda) ha mostrato che 120.000 persone in Svizzera effettuano un' attività lucrativa dopo aver raggiunto l'età del pensionamento! È necessario? O non potrebbero lasciare il posto a giovani disoccupati? Ecco la solidarietà degli anziani verso i giovani. Oppure, ancora, a livello della solidarietà verticale, è giusto versare la rendita AVS a persone anziane, con patrimoni elevatissimi? Secondo alcuni sì, perché costoro hanno contribuito tutta la vita. Secondo altri no, viste la difficoltà di finanziamento dell' AVS, non è necessario. Il direttore dell'Ufficio federale delle assicurazioni sociali Otto Piller ha recentemente citato l'ex consigliere federale Tschudi il quale diceva che «il milionario non ha bisogno dell'AVS, ma l'AVS ha bisogno dei suoi contributi» ("Cooperazione", 17 [22 aprile 1998], 13).

[4] Cfr. C.M. MARTINI, *Alla fine del millennio lasciateci sognare,* Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, pp. 169.171: l'arcivescovo di Milano indica con estrema chiarezza e lucidità quelli che sono gli ostacoli allo spirito di solidarietà: uno stile di vita individualistico e la recessione economica che riduce le spinte alla solidarietà. Egli individua anche «radici morali e spirituali più profonde di questa decadenza, strettamente collegate, che possono essere designate sommariamente come la paura, meglio l'angoscia di perdere la patria; la ricerca a ogni costo dei beni terreni; l'autoritarismo» (*Ivi,* p. 174). Vedi pure: SYNODE DES ÉVÊQUES - DEUXIÈME ASSEMBLÉE SPÉCIALE POUR L'EUROPE, *Jesus-Christ vivant dans son Eglise. Source d'espérance pour l'Europe*, Lineamenta, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 11.16.

2. ALCUNI RECENTI DOCUMENTI SULLE CHIESE SVIZZERE

2.1. La pubblicazione Condividere per lavorare

La Commisione nazionale Giustizia e Pace si è inserita, tra i primi, in modo estremamente propositivo sui dibattiti in corso relativi alla ripartizione del lavoro e al futuro del nostro Stato sociale.

In uno studio del 1995, intitolato significativamente *Condividere per lavorare. La disoccupazione interpella la società,* viene postulata la riduzione della durata media del lavoro di almeno un terzo nei prossimi tre decenni al fine di assicurare un lavoro a tutti coloro - uomini e donne - che hanno l'età e la voglia di lavorare.

Il successo di questa proposta, al di là di considerazioni di carattere economico[5], presuppone un radicale cambiamento di mentalità rispetto alla nozione di lavoro. In particolare si tratta di riconoscere pieno valore e legittimità a tutte le attività non retribuite, ma di grande importanza sociale (ad esempio quelle educative e di assistenza) e ai periodi di formazione (una formazione che attualmente deve essere continua, con periodi di lavoro e periodi di interruzione del lavoro).

Come sottolinea Dahrendorf infatti «nell'arco della propria vita le persone avranno dei periodi di lavoro e dei periodi di disoccupazione, attività a tempo pieno e attività part-time, periodi di addestramento e di riaddestramento».[6] La sicurezza sociale svizzera *non* si interessa a sufficienza di questo aspetto che pure è essenziale in un paese come il nostro, che dispone di poche risorse naturali, ed in cui per rimanere competitivi vi è la necessità assoluta di «investire in materia grigia».[7]

Ho segnalato questa grave lacuna della nostra assicurazione contro la disoccupazione (in ottica preventiva) già nella tesi di dottorato e anche in una recente pubblicazione con particolare riferimento al rifiuto nel 1993 da parte del Consiglio Nazionale di una mozione Brunner che *voleva fare pagare dall'assicurazione contro la disoccupazione il salario di un lavoratore disoccupato assunto da un datore di lavoro in sostituzione di un proprio dipendente disposto ad usufruire di un congedo di formazione pagato durante un anno.*[8] Nel documento citato la Commissione Giustizia e Pace rileva, dunque, che la riduzione del tempo di lavoro favorirebbe la creazione di uno spazio per "la responsabilità sociale".[9]

---

[5] In proposito rinvio, tra gli altri, al recente studio di ANTILLE - BÜRGMEISTER – FLÜCKIGER, *L'économie suisse au futur. Une réforme en trois piliers*, Ed. Réalités sociales, Lausanne 1997, pp. 77-81.

[6] Cfr. R. DAHRENDORF, *Quadrare il cerchio,* Bari 1995, p. 60.

[7] Cfr. P. GILLIAND, *Politique sociale en Suisse,* Ed. Réalités sociales, Lausanne 1988, p. 310.

[8] cfr. D. CATTANEO, *Les mesures préventives et de réadaptation de l'assurance-chômage,* Helbing&Lichtenhahn, Basel-Frankfurt am Mein 1992, pp. 106-108.114-115; ID., *I provvedimenti inerenti al mercato del lavoro nella legge sull'assicurazione contro la disoccupazione*, in AA.VV., *Il Ticino e il diritto. Raccolta di studi pubblicati in occasione delle giornate dei giuristi svizzeri 1997,* a cura di C.L. CAIMI - F. COMETTA - G. CORTI, CFPG, Lugano 1997, pp. 257-258.

[9] Cfr. COMMISSIONE GIUSTIZIA E PACE, *Condividere per lavorare,* La Buona Stampa, Lugano 1995, p. 36 (cfr. anche p. 30, sulla riduzione della durata del lavoro).

2.2. La pubblicazione Il futuro della sicurezza sociale

Constatata la crisi dello Stato sociale (difficoltà di finanziamento dovute all'invecchiamento della popolazione - soprattutto nei settori delle cure mediche e delle spese previdenziali -; all'impennata della disoccupazione; alle difficoltà di seguire la trasformazioni in atto, ad esempio le nuove forme familiari, o a soddisfare i nuovi bisogni)[10] e preso atto dei continui duri attacchi che vengono formulati nei confronti della nostra sicurezza sociale (ad esempio il libro bianco di De Pury[11] ma anche le proposte di moratoria in materia di assicurazioni sociali[12]), la Commissione Giustizia e Pace ha ritenuto opportuno intervenire direttamente su questo argomento.

Lo ha fatto, non per proporre ricette o soluzioni, ma per sottolineare un aspetto che sta a monte del problema: talune critiche alla sicurezza sociale denotano una divergenza di fondo sui valori che stanno alla base del nostro vivere insieme. La Commissione, in questo studio del 1997, ha così voluto «richiamare alla coscienza di tutti i valori che stanno alla base dello Stato sociale per rafforzarli»[13], anche alla luce dell'insegnamento sociale cristiano.

Il documento parte dalla convinzione che una volta ritrovato il consenso sui valori ideali che stanno alla base del nostro Stato sociale (in particolare il principio della solidarietà e dunque l'attenzione ai più deboli) sarà più facile affrontare con pacatezza e risolvere i problemi di finanziamento (che pure sono di fondamentale importanza).[14]

La Commissione Giustizia e Pace conclude le sue riflessioni affermando che «un impegno consapevole per la sicurezza sociale non é mai stato tanto importante come oggi» e che «occorre una determinata volontà di preservare la coesione sociale».[15]

---

[10] Cfr. J.H. SOMMER - S. SCHÜTZ, *Changements des modes de vie et avenir de la sécurité sociale,* Ed. Réalités sociales, Lausanne 1998.

[11] cfr. DE PURY - HAUSER - SCHMID, *Ayons le courage d'un nouveau départ,* Orell Füssli, Zürich 1996, in cui si propone ad esempio di privatizzare l'assicurazione contro la disoccupazione, di sopprimere il secondo pilastro obbligatorio e di rimpiazzare l'AVS con un'assicurazione di base minima.

[12] Cfr. la mozione Seiler del 20.6.1997 *(Assurances sociales. Mantien du statu quo)* in "Sécurité sociale" 1/1998, 47.

[13] COMMISSIONE GIUSTIZIA E PACE, *Il futuro della sicurezza sociale,* Lugano 1997, p. 64.

[14] Sulle difficoltà di finanziamento delle assicurazioni sociali svizzere sono già stati pubblicati due rapporti da parte di due gruppi di lavoro interdipartimentali. Il primo (IDA/Fiso 1) del giugno 1996 ha effettuato un'analisi della situazione tenendo conto in particolare dell'evoluzione demografica (cfr. GROUPE DE TRAVAIL INTERDÉPARLAMENTAL, *Rapport sur les perspectives de financement des assurances sociales,* Aspects de la sécurité sociale, UFAS, Bern 1996, riassunto in "Sécurité sociale" [5/1996], 164ss). Il secondo (IDA/Fiso 2) del dicembre 1997 ha esaminato le evoluzioni sui costi tenendo conto di tre scenari possibili riguardo alle prestazioni (mantenendo il livello attuale delle prestazioni, una diminuzione mirata delle prestazioni, un'estensione mirata delle prestazioni). Un riassunto dello studio è pubblicato in "Sécurité sociale" 1/1998, 35ss. Cfr. anche J.P. FRAGNIÈRE, *Combien coûte l'insécurité sociale,* in "Domaine public" 1261 (20 giugno 1996), 6.

[15] COMMISSIONE GIUSTIZIA E PACE, *Il futuro della sicurezza sociale,* pp. 64-65.

2.3. La Consultazione ecumenica per il futuro sociale e economico della Svizzera

Il 18 gennaio 1998 la Conferenza dei Vescovi svizzeri (CVS) e la Federazione delle Chiese evangeliche (FCES) hanno lanciato una Consultazione ecumenica per il futuro economico e sociale della Svizzera, che è aperta a tutti e durerà fino al mese di giugno 1999. Al termine, le Chiese formuleranno le loro proposte sul futuro sociale ed economico della Svizzera. Per facilitare le risposte alla consultazione è stato pubblicato un opuscolo dal titolo *Quale futuro vogliamo costruire?*, che contiene importanti stimoli ed elementi di discussione.

Nella prima parte *(Capire la società nella quale viviamo)* vengono analizzati innanzitutto gli sconvolgimenti della nostra società ed in particolare la rinuncia al vecchio "contratto sociale".[16] Il documento descrive poi le conseguenze pratiche che i grandi cambiamenti in atto hanno a livello planetario ed anche nei paesi industrializzati, segnatamente in Svizzera.

Nel capitolo *Le norme imposte*, vengono esaminati criticamente alcuni aspetti della mentalità neoliberale (e cioè quello della libertà obbligatoria e il richiamo alla responsabilità individuale). A questi aspetti si aggiunge l'enumerazione di alcuni miti in corso (quello della perfezione del mercato e quello della crescita).

La seconda parte del testo esamina *la situazione attuale alla luce della nostra fede cristiana*. Essa «propone come tema centrale l'orientamento cristiano e biblico delle prospettive per il futuro».

La terza parte del documento *(Alla ricerca di un nuovo "contratto sociale")* illustra i valori che stanno alla base del nuovo contratto sociale, mette in discussione e sviluppa i criteri che dovranno essere utilizzati per realizzare il nuovo contratto sociale e indica gli obiettivi e suggerisce le linee direttive per una soluzione che corrisponda ai criteri proposti. I cinque valori fondamentali necessari per un *contratto sociale sostenibile* sono la giustizia sociale, la libertà e la responsabilità, la partecipazione, la sostenibilità, la solidarietà.

Il testo propone poi alcuni criteri etici che devono essere rispettati sul piano individuale e collettivo in tutte le azioni politiche ed economiche. In particolare si sottolinea che le soluzioni ai problemi devono essere socialmente accettabili: non devono cioè pregiudicare i più sfavoriti, ma garantire loro, invece, le maggiori possibilità di sviluppo. Questi valori e questi criteri etici dovranno permettere di elaborare «un nuovo contratto sociale».

Il documento disegna quindi i pilastri del nuovo contratto segnalando i problemi centrali in sei settori diversi: la componente economica, la componente sociale (in

---

[16] Cfr. CVS/FCES, *Quale futuro vogliamo costruire?*, Bern/Fribourg 1998, p. 21: «Il contratto sociale fin qui valido non corrisponde più alle esigenze di una situazione che si è socialmente e globalmente trasformata, la nostra società deve quindi preoccuparsi di trovare una nuova solida base di convivenza».

particolare occorre sviluppare un nuovo concetto del lavoro: ripartire il lavoro produttivo, introdurre maggiore flessibilità nel tempo di lavoro e di non lavoro nell' arco dell'intera esistenza, superare la separazione attuale tra lavoro retribuito e lavoro non retribuito, valorizzare il ruolo del volontariato), la componente democratica, la componente ecologica, la componente mondiale (occorre prevedere una globalizzazione della politica sociale), il contratto culturale (occorre aprirsi ad una società multiculturale e accettare che la società è in continua evoluzione; di conseguenza bisogna accettare la cultura del cambiamento).

3. LA SICUREZZA SOCIALE SVIZZERA: ULTIME REALIZZAZIONI E NUOVI PROGETTI

Il periodo di grave crisi economica che stiamo attraversando non ha impedito alla sicurezza sociale svizzera, sia a livello federale che a livello cantonale, di colmare alcune lacune e di preparare nuove importanti revisioni legislative. Ecco alcuni esempi.

3.1. Il sostegno alla famiglia[17]

a) L'assicurazione per la maternità

Il 25 giugno 1997 il Consiglio federale ha adottato il Messaggio relativo all'istituzione dell'assicurazione per la maternità (LAMat)[18].

È previsto di attribuire una prestazione di base (di fr. 3980.- al massimo), in modo selettivo, a tutte le madri e un'indennità di perdita di guadagno in caso di maternità pari all'80 % del guadagno assicurato durante 14 settimane per coloro che esercitano un'attività lucrativa subordinata o autonoma.

Il Consiglio degli Stati, approvando il progetto di legge il 24 giugno 1998, ha optato per il finanziamento dell'indennità di perdita di guadagno con un aumento immediato dell'IVA (0.25 % al massimo), ciò che provocherebbe necessariamente una votazione popolare, e non con un contributo prelevato sui salari e sui redditi da attività lucrativa indipendente, come proposto dal Consiglio federale (cfr. Sécurité sociale 1/1998, p. 2).

Vi è da augurarsi che anche il Consiglio Nazionale accetti al più presto la pro-

---

[17] Cfr. in proposito D. CATTANEO, Il sostegno alla famiglia nella sicurezza sociale svizzera in AA.VV., *La famiglia alle soglie del III Millennio,* a cura di E.W. VOLONTÉ, Facoltà di Teologia - Union Internationale des juristes catholiques, Lugano 1996, pp. 204-206.

[18] Cfr. FF 1997, IV, pp. 773ss. Vedi pure: M. JÄGGI in "Sécurité sociale" 4/1997, 182ss. Il Consiglio federale ha invece respinto una mozione Jutzet che chiede l'introduzione di un congedo di paternità di una settimana (cfr. "La Regione" [24.3.1998], 8).

posta relativa all'assicurazione per la maternità e preveda una diversa modalità di finanziamento (ad esempio utilizzando per alcuni anni il fondo delle indennità di perdita di guadagno in caso di servizio militare e di protezione civile).

Le madri e le famiglie hanno già atteso assai più a lungo del dovuto, se solo si pensa che il mandato di legiferare (e non una semplice attribuzione di competenza, cfr. art. 34 quinquies cpv. 4 Cost. fed.) è stato assegnato alla Confederazione nel 1945.[19]

b) Gli assegni di famiglia

Il 28 novembre 1997 la Commissione della sicurezza sociale e della salute pubblica (CSSS) del Consiglio Nazionale ha accettato con 12 voti contro 11 la proposta della sua sotto-commissione di istituire una legge quadro federale in materia di assegni di famiglia.[20] Essa rischia di essere "congelata" (almeno fino al 2001) alla luce delle attuali difficoltà di finanziamento della sicurezza sociale.

La Federazione svizzera dei sindacati cristiani (FSSC) ha così deciso di lanciare un'iniziativa popolare per introdurre degli assegni familiari di fr. 600.— mensili per il primo figlio e di fr. 400.— per il secondo, da finanziare tramite un'imposta federale delle successioni[21].

A livello cantonale, invece, l'11 giugno 1996 il Gran Consiglio ha adottato una nuova legge sugli assegni di famiglia che prevede quattro prestazioni: l'assegno di base fino a 15 anni (di fr. 183.— mensili), l'assegno di formazione fino a 20 anni (di fr. 183.— mensili), l'assegno integrativo (per coprire in modo selettivo il costo aggiuntivo del figlio fino a 15 anni) e l'assegno di prima infanzia (che costituisce un vero e proprio reddito minimo garantito, assegnato in modo selettivo, a coloro che rinunciano all'esercizio di un'attività lucrativa per dedicarsi alla cura del proprio figlio, durante i primi tre anni di vita del bambino).

La legge è entrata in vigore in parte il 1° luglio 1997 e in parte il 1° gennaio 1998[22]. Alcune critiche, anche giustificate, sono già state formulate:

1) Due iniziative parlamentari e una petizione dell'OCST contestano il fatto che *l'assegno di formazione* venga attribuito solo ai lavoratori i cui figli seguono una formazione in Svizzera. I lavoratori frontalieri sono soprattutto discriminati, ma anche gli svizzeri e le persone domiciliate in Svizzera che hanno figli che studiano all'estero.

---

[19] Cfr.: PH. GNÄGI, *Histoire des assurances sociales en Suisse,* Schultess, Zürich 1998, pp. 86s.

[20] Per maggiori dettagli cfr. "Sécurité sociale" (1/1998), 1: assegno di fr. 200.— per i figli fino a 16 anni e assegno di formazione professionale di fr. 250.— fino a 25 anni. Cfr. pure lo studio: *Les enfants coûtent temps et argent* in "Sécurité sociale" (1/1998), 42s (con un reddito medio 90'000 franchi, il costo per allevare due figli fino a 20 anni è valutato in 500'000 franchi). I risultati dello studio *Figli, tempo e denaro* sono riassunti nella pubblicazione *Famiglia & Società,* Edizione speciale del bollettino Questioni familiari n. 1, UFAS, Berna 1998.

[21] Cfr. le dichiarazioni del presidente Hugo Fasel in "Il lavoro" (8 maggio 1998), 1-2 e in "Le temps" (7 maggio 1998), 13. Vedi pure: "Il lavoro" (24 aprile 1998), p. 3.

[22] Cfr. *Pratique VSI 1997,* p. 204s. per una presentazione della legge.

Il Tribunale delle assicurazioni del Canton Ticino (TCA) ha ammesso la costituzionalità di questa disposizione legale, lasciando tuttavia aperta la questione della sua eurocompatibilità (vista la discriminazione indiretta contenuta nella legge, cfr.: STCA del 4 giugno 1998 nella causa W.S.).

2) Il limite di età per poter percepire l'assegno di formazione è fissato a 20 anni e non a 25 anni come avviene in quasi tutti gli altri Cantoni (cfr. Pratique VSI 1998 pag. 1). In conseguenza di ciò alcuni genitori disoccupati con figli agli studi si sono visti ridurre l'*indennità di disoccupazione* al momento della soppressione dell'assegno di famiglia. La giurisprudenza ha comunque corretto questo ulteriore effetto negativo dichiarando illegale e anticostituzionale l'articolo 33 cpv. 1 dell'OADI (cfr. STCA nella causa W.R. del 10 settembre 1996 pubblicata in SVR 1998 ALV Nr. 8 e confermata dal TFA il 31 marzo 1998 e parzialmente pubblicata in DTF 124 V 64).

3) Il TCA ha già sancito una violazione del principio costituzionale di uguaglianza tra uomo e donna visto che titolare dell'*assegno integrativo* è solo la donna (cfr. STCA del 5 marzo 1998 nella causa E. e Z.B.).

4) Il TCA ha pure stabilito che il Regolamento del Consiglio di Stato è contrario alla legge in quanto il *domicilio* viene definito con riferimento al permesso di polizia degli stranieri e non al domicilio ai sensi del diritto civile (cfr. STCA del 5 marzo 1998 nella causa E. e Z.B.).

Malgrado queste critiche occorre riconoscere che la legge ticinese, introducendo il concetto di reddito familiare e di garanzia di un reddito minimo per le persone e le famiglie che rinunciano a lavorare per occuparsi di figli piccoli, costituisce un valido modello per il resto della Svizzera. Essa si inserisce correttamente nella linea indicata di Giovanni Paolo II nell'enciclica *Centesimus annus* «È urgente promuovere non solo politiche per la famiglia, ma anche politiche sociali, che abbiano come principale obiettivo la famiglia stessa, aiutandola, mediante l'assegnazione di adeguate risorse e di efficienti strumenti di sostegno, sia nell'educazione dei figli, sia nella cura degli anziani, evitando il loro allontanamento dal nucleo familiare e rinsaldando i rapporti tra le generazioni».[23]

3.2. La lotta contro la povertà

Secondo il Tribunale federale, la Costituzione federale attuale garantisce in modo implicito un diritto soggettivo al minimo esistenziale (a condizioni minime di esistenza, a un limite di sopravvivenza[24]). Questo diritto verrà espressamente riconosciuto

---

[23] GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus,* n. 49. Vedi in proposito il testo integrale di detta enciclica e della *Rerum Novarum,* con introduzione e analisi storica di Mons. Franco Biffi, edito a Casale Monferrato (AL) da Piemme nel 1991 (in particolare le pp. 148-149).

[24] Cfr. DTF 121 I 367; DTF 121 V 26 = Pratique VSI 1995 p. 209; DTF 122 I 101; DTF 122 II 193; P. MAHON, *La jurisprudence du Tribunal fédéral en matière de droit public publiée en 1996*, in RDAF 1997, pp. 436-438; ID., *L'aide sociale dans la tourmente,* in ASS 3 (1997), 28s.

(anche se in termini più restrittivi rispetto al Messaggio del Consiglio federale) nella nuova Costituzione federale (introduzione di un *diritto all'aiuto in situazioni d'emergenza*[25]).

Tale proposta si inserisce fra le misure per combattere la nuova povertà. In Ticino, per i disoccupati di lunga durata, il 3 ottobre 1994 è stata modificata la legge sulla pubblica assistenza, introducendo un dispositivo a favore dell'inserimento. Questa legislazione è stata nuovamente adattata dal Gran Consiglio il 24 giugno 1997. Si tratta indubbiamente di un passo in direzione di un reddito minimo di inserimento, che è già stato definito, con una certa enfasi, «una svolta nella storia della sicurezza sociale».[26]

È invece solo un primo passo nella giusta direzione poiché, da una parte, l'assistenza sociale non viene ancora integrata nella sicurezza sociale e, d'altra parte, il sistema complessivo di protezione sociale offerta dal Cantone non viene razionalizzato dal profilo istituzionale (questa legge venendosi ad aggiungere alle altre che intendono garantire alle persone e alle famiglie un reddito minimo).[27]

Visto il perdurare della crisi economica e la necessità di valorizzare le attività non retribuite, ma di grande importanza sociale, si impone pertanto con urgenza l'adozione di *una legge federale sul reddito minimo di inserimento*.[28]

3.3. L'assicurazione contro la disoccupazione

Nell'ottica della prevenzione e del reinserimento va rilevato che la concezione che sta alla base dell'assicurazione contro la disoccupazione a livello federale è stata cambiata in modo radicale. La seconda revisione della LADI adottata dal Parlamento il 23 giugno 1995 (in vigore parzialmente il 1° gennaio 1996 e per il resto il 1° gennaio 1997) ha stabilito che le misure attive (tendenti al reinserimento) hanno la priorità sulla semplice indennizzazione.

---

[25] Cfr. CONSIGLIO FEDERALE, *Messaggio concernente la revisione della Costituzione federale,* (20 novembre 1996) in FF 1997, I, p. 562; *Progetti delle Commissioni costituzionali delle Camere federali,* in FF 1998, pp. 258.327.

[26] Cfr. J.P. FRAGNIÈRE, *Un tournant dans l'histoire de la sécurité sociale,* in "Domaine public" 1187 (20.10.1994), 6; ID., *Le RMI au Tessin, trois ans déjà,* in ASS (3/1997), 14s; P. MAHON, *L'aide sociale dans la tourmente,* in ASS, p. 31.

[27] cfr. D. CATTANEO, *Reddito minimo garantito: prossimo obiettivo della sicurezza sociale,* in RDAT II 1991 p. 447.463-464; ID., *I provvedimenti inerenti al mercato del lavoro nella legge sull'assicurazione contro la disoccupazione (LADI),* in AA.VV., *Il Ticino e il diritto,* p. 231; 261 nota 92.

[28] Cfr. *Ivi,* p. 260, n. 55; D. CATTANEO, *Sicurezza sociale svizzera: verso la riforma globale?,* in RDAT II 1995, p. 357s; ID., *Les mesures préventives et de réadaptation de l'assurance-chômage,* in *Ivi,* p. 553 n. 973; F. HUBER, *Prestations complémentaires...,* in ASS (1/1998), 13.17; R. DREIFUSS, *Politique sociale suisse,* in "Social" 3/1994, 21.23; J.M. FERRY, *L'allocation universelle, solution d'avenir ou utopie dangereuse?,* in ID., *Emploi. Sécurité zéro?,* Genève 1998, pp. 109ss; Ch. EUZÉBY, *Quelle sécurité sociale pour le XXI^e siècle?,* in RISS (2/1998), 3.13-15; J.P. TABIN, *Deux poids, deux mesures et une dose de cynisme,* in "Domaine public" 1336 (19 marzo 1998), 6.

3.4. Le altre revisioni

Tra le altre modifiche di leggi federali che si presentano all'orizzonte vanno soprattutto ricordate:

- La 1ª revisione della Legge sulla previdenza professionale che dovrebbe contenere misure atte a migliorare la protezione delle lavoratrici e dei lavoratori a tempo parziale, realizzare l'uguaglianza di trattamento fra uomo e donna e permettere il pensionamento flessibile.
- L'11ª revisione dell'AVS (obiettivi: uguaglianza tra uomo e donna nell'età legale di pensionamento a 65 anni; pensionamento flessibile da 62 anni - senza riduzione della rendita in alcuni casi -; soluzione dei problemi di finanziamento provocati dall'evoluzione demografica, ad esempio attraverso l'aumento dell'IVA).
- In materia di assicurazione contro le malattie, oltre ai necessari adattamenti della LAMal (soprattutto per le questioni di finanziamento e il controllo dei costi), bisognerà risolvere il grave problema della copertura della perdita di guadagno in caso di malattia, dove la protezione è spesso insufficiente (non esiste nessun obbligo legale di copertura attraverso un'assicurazione per perdita di guadagno). Su questo aspetto l'OCST ha pubblicato un importante documento.[29] Per risolvere la situazione la Federazione dei sindacati cristiani svizzeri e l'Unione sindacale svizzera hanno deciso di lanciare una iniziativa popolare.[30]

3.5. La necessità di sempre rispettare la Costituzione

In uno Stato di diritto sembrerebbe superfluo ricordarlo ma in momenti come questi è bene riaffermarlo con chiarezza: la prima base per costruire la nostra sicurezza sociale si trova nella Costituzione federale, soprattutto,e anche in quella cantonale[31].

Come visto, la Costituzione federale prevede dal 1945 il mandato di istituire l'assicurazione maternità. Esso non è ancora stato realizzato. La Costituzione federale contiene pure agli articoli 34 quater (a proposito del sistema dei tre pilastri in materia di vecchiaia, superstiti ed invalidità) e 34 novies (riguardo all'assicurazione contro la disoccupazione) un vero e proprio «programma di politica sociale» in quanto vengono già stabiliti nella Carta fondamentale, in particolare, le persone assicurate, il livello delle prestazioni e le modalità di finanziamento.[32]

Ora, la Costituzione federale va rispettata, in caso contrario va modificata. Ta-

---

[29] OCST, *Una deriva deplorevole*. Lugano, febbraio 1998.

[30] Cfr. FF 1998 p. 2521s; A.W. ALBRECHT, *FSSC: una migliore protezione per lavoratrici e lavoratori malati,* in "Il Lavoro" (15 maggio 1998), 1.4.

[31] Ad esempio, in materia di diritto di sciopero, viste alcune tendenze attuali in Svizzera (cfr. la sentenza del Canton Zurigo pubblicata in SJZ 1998, p. 167s), la nuova Costituzione ticinese del 14 dicembre 1997, ed in particolare l'art. 8 cpv. 2 lett. f, potrebbe assumere una notevole importanza.

[32] Cfr. H.P. TSCHUDI, *La Constitution sociale de la Suisse,* USS, Bern 1987, pp. 32-33.76.

lune recenti decisioni in materia pensionistica lasciano dunque molto perplessi. Come noto lo scopo dell' AVS è quello di permettere ad anziani, invalidi e superstiti di poter far fronte ai bisogni vitali; l'obiettivo della previdenza professionale è quello di permettere ai beneficiari di mantenere «in modo adeguato il loro precedente tenore di vita» (vi è poi il terzo pilastro, complementare agli altri due, la cosidetta previdenza individuale).

Nel 1972, allorché era stato adottato il sistema dei tre pilastri, era evidente che gli obiettivi dei primi due pilastri dovevano essere perseguiti contemporaneamente[33]. Così è stato fino a poco tempo fa.

Il Dipartimento federale dell'interno, in un Rapporto del 1995 concernente la struttura attuale e l'evoluzione futura della concezione svizzera dei tre pilastri, ha invece stabilito che, viste le difficoltà finanziarie attuali, occorre fare in modo di realizzare, anche tramite il 2° pilastro, dapprima il primo obiettivo (nuova interpretazione della Costituzione secondo l'opzione «gerarchia degli obiettivi»). Questa operazione è assai discutibile e questa interpretazione della Costituzione non è corretta.[34]

Altrettanto criticabile ed anzi assai più insidioso è il tentativo di ridurre la protezione offerta dall' assicurazione contro la disoccupazione limitandola alla semplice alla copertura dei bisogni vitali, magari in modo selettivo.

L'art. 34 novies della Costituzione federale prevede infatti «un'adeguata compensazione di guadagno», ciò che, secondo tutti gli autori, va al di là della garanzia di un semplice reddito minimo. Una modifica radicale delle prestazioni della LADI deve dunque passare attraverso una modifica costituzionale.

Lo stesso discorso vale per la proposta di privatizzare questo settore delle assicurazioni sociali, visto che le caratteristiche e la struttura di diritto pubblico dell'assicurazione contro la disoccupazione sono disegnate nella Costituzione.[35]

In proposito, nel Messaggio relativo alla seconda revisione della LADI, il Consiglio federale è stato del resto molto chiaro precisando che la questione di una privatizzazione parziale dell' assicurazione contro la disoccupazione o l'esigenza - espressa

---

[33] Cfr. ID., *Rückblick und Ausblick,* in SZS 1998, pp. 163.167-168.

[34] La seconda opzione, prevista dal Rapporto, è denominata *mandato costituzionale* (cfr. UFAS, *Rapporto del Dipartimento federale dell'interno concernente la struttura attuale e l'evoluzione futura della concezione svizzera dei 3 pilastri della previdenza per la vecchiaia, i superstiti e l'invalidità. Aspetti della sicurezza sociale,* UFAS, Bern 1995, pp. 26.37-38; riassunto e commenti in "Sécurité sociale" (6/1995), 35-36); D. CATTANEO, *I provvedimenti inerenti al mercato del lavoro,* in *Il Ticino e il diritto,* p. 264 n. 102; D. STUFFETTI, *Problèmes actuels du 2e pilier ...,* in "Sécurité sociale" (4/1997), 199-200; L. GÄRTNER, *Est-on parvenu aux objectifs fixés en 1972?,* in "Sécurité sociale" (6/1997), 327-329.

[35] Su questi punti rinvio ai miei seguenti contributi: *I provvedimenti inerenti al mercato del lavoro* in AA.VV., *Il Ticino e il diritto,* p. 264; *Article constitutionnel relatif à la protection contre le chômage,* in *Dictionnaire suisse de politique sociale,* a cura di J.P. FRAGNIÈRE-R. GIROD, Ed. Réalités sociales, Lausanne 1998, p. 50. Cfr. anche P.Y. GREBER, *L'évolution de la sécurité sociale,* in CGRSS 19 (1997), pp. 99.117; DTF 122 V 435 (l'ultima frase della sentenza è criticabile). Le proposte formulate in una mozione Brändli del 20.3.1997 e in una mozione Cottier del 19.12.1997 (cfr. "Sécurité sociale" [2/1997], 116; [4/1997], 177; [1/1998], 1.232).

da più parti di determinare le prestazioni assicurate sulla base del fabbisogno "presupporrebbe una revisione della Costituzione" (cfr. FF1994 I pag. 316.).

La revisione in corso della Costituzione federale avrebbe potuto costituire un importante stimolo per il passaggio alla concezione funzionale della sicurezza sociale.[36] Nel Messaggio del Consiglio federale del 20 novembre 1996 la disposizioni relative alla sicurezza sociale davano ancora la preferenza alla concezione analitica, pur non ignorando la concezione funzionale. I lavori parlamentari hanno ripreso e fatta propria questa impostazione.[37]

4. CONCLUSIONI

Il principio della solidarietà è più che mai presente nei testi dell'insegnamento sociale cristiano ed è riaffermato con forza anche in ognuna delle recenti encicliche (dalla *Laborem exercens*[38] alla *Sollicitudo rei socialis*[39] alla *Centesimus annus).*

In quest'ultimo documento il Papa afferma che il principio della solidarietà "si dimostra come uno dei principi basilari della concezione cristiana dell'organizzazione sociale e politica".[40] Non poteva del resto che essere così visto l'enorme e costante impegno di Giovanni Paolo II a favore dei più deboli.[41]

---

[36] Secondo le proposte degli specialisti si dovrebbe in futuro passare da una concezione analitica (protezione settore per settore) ad una concezione funzionale della sicurezza sociale. Questo nuovo modello potrebbe essere strutturato sulle quattro grandi finalità della sicurezza sociale e cioè: 1. garantire le cure mediche e la protezione della salute; 2. garantire un reddito sociale di sostituzione del reddito professionale; 3. garantire un reddito sociale di compensazione per gli oneri familiari e un reddito sociale minimo; 4. garantire l'adattamento, la valorizzazione e l'utilizzazione ottimale delle risorse umane (misure preventive e di reinserimento), aiuto alla formazione (continua). La concezione funzionale della sicurezza sociale, elaborata dalla dottrina, ed in particolare dallo scomparso G. Perrin, ha già trovato una significativa concretizzazione nella Raccomandazione del Consiglio della UE del 27 luglio 1992 relativa alla convergenza degli obiettivi e delle politiche di protezione sociale. In questo contesto va pure segnalata la Raccomandazione del 24 giugno 1992 concernente i criteri comuni relativi a delle risorse e prestazioni minime nei sistemi di protezione sociale. In questa seconda raccomandazione viene riconosciuto il diritto di ogni persona ad ottenere un reddito minimo garantito e di inserimento. Sul tema della riforma della sicurezza sociale rinvio al mio articolo (*Sicurezza sociale svizzera: verso la riforma globale?,* pubblicato in RDAT II 1995, p. 353s) in cui vengono riassunti i modelli di riforma sinora presentati. Vedi pure: P.Y. GREBER, *Les principes directeurs de la sécurité sociale,* in CGRSS 20 (1998), 7.17-30; M. FERRERA, *Le trappole del welfare,* Il Mulino, Bologna 1998, p. 123 e pp. 128-129 sulla protezione di base; L. PENNACCHI, *Lo stato sociale del futuro,* Donzelli, Roma 1997 pp. 71-74; Y. CHASSARD, *La protection sociale dans l'Union européenne,* in CGRSS 18 (1997), 7.15.

[37] Per una critica cfr. D. CATTANEO, *I provvedimenti inerenti al mercato del lavoro,* pp. 263-264.

[38] GIOVANNI PAOLO II, *Laborem exercens,* n 8; C.M. MARTINI, *Esiste ancora la solidarietà in Europa,* in *Alla fine del Millennio lasciateci sognare,* pp. 169.172.

[39] GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis,* nn. 9.38-40.

[40] ID., *Centesimus annus,* n. 10.

[41] Ciò che gli è valsa addirittura l' "accusa" di cattocomunista, cfr. A. OSSICINI, *Il fantasma cattocomunista e il sogno democristiano,* Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 6-7.

La solidarietà (intesa come valore e pure come elemento fondamentale) è essenziale per il futuro della nostra sicurezza sociale. Tale principio deve essere tenuto ben presente mentre si affrontano le necessarie riforme dello Stato sociale, il quale «non va smantellato o dissolto: va ripensato e ricostruito attraverso la centralità di alcuni valori e di alcuni soggetti».[42]

Le diverse componenti del mondo cattolico ticinese, impegnate nel settore sociale e politico (OCST, Caritas, PPD), allorché hanno proposto le ultime importanti iniziative legislative a favore dei settori più sfavoriti della nostra popolazione (ad esempio la riforma della legge sugli assegni di famiglia nel 1987 oppure l'iniziativa per un reddito minimo garantito e di inserimento nel 1991) hanno cercato di tradurre in pratica, assieme ad altri, gli insegnamenti delle encicliche sociali.[43]

Questo dovrà valere anche per le nuove sfide, dure ma stimolanti, che ci attendono. Sappiamo di potere contare sul sostegno affettuoso del nostro vescovo Giuseppe, il quale ci ricorda costantemente con le parole e con le opere che «la dottrina sociale della Chiesa non è un'appendice, ma centro e sostanza della nuova evangelizzazione;..."Il Vangelo dei nostri tempi" (la dottrina sociale!) ripropone la verità tanto semplice quanto definitiva della centralità dell'uomo».[44]

---

[42] COMMISSIONE GIUSTIZIA E PACE DELLA CEI, *Stato sociale ed educazione alla socialità,* CED, Bologna 1995, p. 13.

[43] Cfr. E. CORECCO, *L'OCST e il suo futuro, rinnovarsi nella continuità,* in AA.VV., *Siate forti nella fede,* a cura di F. LOMBARDI-G. ZOIS, Giornale del Popolo, Lugano 1995, pp. 174-175; ID., *Monteforno, i due Comandamenti,* in *Ivi,* pp. 168-171; ID.,*Con Caritas sulle frontiere dei nuovi bisogni*, in *Ivi,* pp. 176-177; la già citata edizione delle encicliche sociali della Chiesa curata da F. Biffi, p. 89.; ID., *"Convertitevi e lottate per la giustizia". Cento anni di Magistero Sociale,* Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997², con l'introduzione di C. JELMINI (si veda in particolare p. 6).

[44] Cfr. AA.VV., *G. Torti, "Parroco del Ticino",* a cura di G. Zois, La Buona Stampa, Lugano 1995, p. 85.

La *memoria futuri.* Amnesia della teologia e della pastorale

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia, Lugano

1. Premessa

Questa riflessione nasce da un'esperienza e da una constatazione. Ma questo è giusto, sembra, in quanto la teologia è anche riflessione provocata dall'esistenza cristiana, cioè dalla vita e dalla prassi, che costringe a riflettere su certe situazioni alla luce della fede e della parola di Dio.

Si tratta di un'esperienza utile, ma anche, in un certo senso, dura. La conclusione è subito detta: vescovi e presbiteri, abituati a celebrare, ognuno con uno stile personale, non si rendono conto (o non ci rendiamo conto!) di come la liturgia, in particolare l'eucaristia domenicale, può apparire pesante, senza vita. Per dirlo con una formula paradossale, ma vera: in troppi casi la messa domenicale è un insieme di gesti e parole terribilmente noioso.

La formula è paradossale, ma non nasce da voglia o intenzione di provocare. Viene da una profonda sofferenza. Per un periodo abbastanza lungo, un tempo di riposo quasi obbligato, sono stato in una splendida zona della Toscana centrale[1]. Senza

[1] L'esperienza ricordata qui non è purtroppo circoscritta a questa sola regione.

compiti di ministero, ho cercato di partecipare alla celebrazione domenicale della comunità locale; non solo in una parrocchia, ma in diverse. Celebranti che agiscono come pessimi attori, o capipopolo, o molto clericali; fanno gesti e parole *come* se non credessero il senso profondo di ciò che compiono (non è un giudizio sulle intenzioni: il *come* precedente ha un vero valore). Canti privi di contenuto teologico e spirituale; parole da far vergognare e melodie peggio che infantili. Omelie non costruite, senza contenuti (non si aspetta una lezione di teologia. Ricordo con riconoscenza un celebrante modesto, che parlava con difficoltà, ma che diceva una parola viva e che trasmetteva qualche cosa).

Poi, per mia salvezza, ho scoperto una piccola comunità di frati "servi di Maria", che vivono in un eremo che è come un'oasi in mezzo al deserto. Ma perchè, oggi, troppo spesso, per trovare una celebrazione seria, vera, una predicazione che dica qualche cosa bisogna cercare monasteri o comunità particolari?

Perchè la liturgia, fonte e culmine della vita cristiana, è così maltrattata? Che cosa è avvenuto in questi tre decenni che hanno seguito il Concilio Vaticano II e la riforma della liturgia allora avviata? Perchè, c'è da chiedersi, la gente "va ancora a Messa"?

2. CELEBRARE IL GIORNO DEL SIGNORE

Noi continuiamo a parlare della domenica e della celebrazione eucaristica come di una festa: festa del giorno del Signore, festa continuamente rinnovata e attualizzata della Pasqua; ma così non sono moltissime messe domenicali. Perchè?

Le cause sono diverse, ma ve n'è una molto profonda e forte, una grande amnesia della teologia contemporanea e della pastorale: è la perdita della *memoria futuri*. Negli ultimi tempi sono usciti diversi saggi e libri su apocalisse ed escatologia.[2] I primi soprattutto in un contesto di ricerche e studi storici, i secondi in campo di teologia sistematica.[3] Quello che manca non sono trattati sui *Novissimi*, non è una predicazione su morte, giudizio, inferno, paradiso, ecc.; ma è la dimensione escatologica, l'orizzonte escatologico di tutta la teologia, di tutta l'esistenza cristiana. Perché la fede cristiana è, storicamente e per il suo oggetto, essenzialmente una fede escatologica.

Ciò significa che perdere la *memoria futuri* è perdere non qualche cosa, ma un aspetto essenziale della fede, un dato fondamentale della rivelazione cristiana. Senza la *memoria futuri* la fede cristiana diventa pietismo, devozionalismo, moralismo.[4] Diventa qualche cosa di piatto, orizzontale in senso negativo.

---

[2] Cfr., per esempio, J. MOLTMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia 1998.

[3] Per quanto riguarda la questione storica si veda una buona presentazione dei problemi in *Apocalittica e origini cristiane. Ricerche storico-bibliche*, 2, 1995.

[4] Vorrei citare tutta le splendida relazione di E. BIANCHI, *La liturgia nella cultura odierna*, Bose 1998. «*Lex orandi, lex credendi:* la Chiesa crede ciò che celebra. Ma oggi i cristiani sanno che la loro

Se è vero che il centro della fede cristiana è l'epifania di Dio nell'evento unico e decisivo della morte e risurrezione di Gesù, ne viene la conseguenza che tutto deve essere pensato e vissuto alla luce di quel medesimo evento. Tutto nasce dalla Pasqua di Gesù e tutto vive nell'attualizzazione, compiuta in virtù dello Spirito, di quel momento unico e sempre presente.

Allora la fede, la teologia, la pastorale e la liturgia vanno pensate a partire da quell'evento e sempre in qualche modo in rapporto ad esso.

3. L'EUCARESTIA È IL SACRAMENTO DELLA VITA

Bisogna dunque riflettere, anche senza entrare in questioni tecniche esegetiche, partendo dal testo (1Cor 11,23-26) più importante (anche, ma non solo[5] perché il più antico!) che testimonia dell'eucaristia che è per noi l'attualizzazione dell'evento fondatore e fondante.

Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me". Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me". Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finchè egli venga.

Questo testo è il racconto-tradizione di una parola-azione di Gesù. Il racconto è fatto per ricordare un comando del Signore: fare con il pane e con il calice memoria di Lui. Il *fare memoria* [6] è dunque fondamentale. E questo fare memoria comporta delle parole (la ripezione di quelle di Gesù) e dei gesti, mangiare il pane e bere il calice. A loro volta queste azioni ne costituiscono un'altra, così forte da essere parola-azione espressa dal verbo annunciare (*Καταγγέλλετε* dallo stesso verbo fondamentale della fede cristiana da cui evangelo). Ma ancora: è importante continuamente ricordare e

---

assemblea celebrante è il sacramento fondamentale del Cristo risorto?.... Infine un'ultima urgenza sulla celebrazione: educare i fedeli per far loro capire che la celebrazione liturgica abbisogna di fede, è possibile solo se c'è *il primato della fede*. Da anni vado ripetendo questa esigenza, ma a me sembra che non solo nella vita ecclesiale, ma anche nella celebrazione *il primato della fede* sia fortemente minacciato da un lato da urgenze etiche, filantropiche (è l'interpretazione del cristianesimo come etica) e dall'altro da esigenze ancor più mondane, anche se paiono più spirituali: l'interpretazione del cristianesimo come religione» (pp. 14-15).

[5] Importante perchè qui Paolo usa il linguaggio tecnico della *traditio*. «*Ho ricevuto quello che a mia volta vi ho trasmesso*»: cfr. con 1 Cor 15,3 dove troviamo i medesimi termini e verbi. Nel c. 11 Paolo parla di una *traditio* mediata dalla comunità, che di fatto risale al Signore.

[6] Non è necessario, in questa sede, sottolineare tutta la densità che è contenuta nel termine memoria/memoriale nel linguaggio biblico e già biblico-ebraico. La bibliografia è molto grande, nota e facilmente accessibile.

sottolineare l'oggetto di quell'annunciare: la morte (e la risurrezione, cfr. 15, 3-6) del Signore.

Il momento più denso e forte della fede e del culto cristiano è tutto qui: memoria che, nel mangiare il pane e bere il calice, annuncia la morte del Signore. Memoria che non è vuoto ricordo; ma, secondo la concezione biblica, attualizzazione per ogni generazione dell'evento unico (in sé irripetibile, Eb 10,11 *"una volta per sempre")*. Memoria che, però, è aperta sul futuro :*"Voi annunciate la morte del Signore finchè egli venga"*.

Si può, anzi si deve concludere che il cuore dell'esistenza e della fede cristiana è proprio questa memoria pasquale che è aperta sul futuro *(finchè egli venga);* e ancora: che è apertura sul futuro fondata e scaturita da quella memoria.

La conseguenza è già molto chiara, per quanto riguarda l'esistenza cristiana (ovviamente, non solo del singolo, ma prima e soprattutto della comunità credente, poi anche, necessariamente, dell'uomo credente) che è un'esistenza segnata dalla croce e dalla venuta del Signore, dalla Pasqua e dall'orizzonte escatologico. Si possono dare altre definizioni dell'esistenza cristiana, ma tutte devono essere dentro questi due poli e segnate dai due eventi: croce e venuta del Signore Risorto. Ogni definizione che dimentica questo è fuorviante. Come è fuorviante ogni teologia non fondata sulla croce (1Cor 1,17-25) e non positivamente illuminata dalla luce del Risorto; letteralmente: non sarebbe una teologia pienamente *cristiana* (perchè non più coscientemente tra la croce e il ritorno - manifestazione definitiva del Signore).

Per questo, quasi necessariamente, la Chiesa, in situazione di intensa autocoscienza, che non è azione umana, ma frutto dello Spirito Santo, descrivendo se stessa non ha potuto non percepire come la dimensione escatologica è essenziale per la comprensione e definizione della comunità dei credenti. Così il Vaticano II, con una scelta straordinariamente significativa, unisce il tema ecclesiologico e quello escatologico mettendo in evidenza *l'indole escatologica della Chiesa*.[7]

Ma è necessario ritornare, anche se rapidamente, al Nuovo Testamento. Per quanto le discussioni su questi problemi[8] siano complesse è certo che il tema escatologico è al centro della predicazione di Gesù, dal denso riassunto marciano *(Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino, convertitevi e credete al Vangelo* - Mc 1,15) al primo e fondamentale insegnamento di molte parabole. Gesù annuncia il Regno che sta alle porte, che incombe, che viene. La sua morale non si condensa quasi in precetti precisi, ma nel chiedere un atteggiamento che è quello della vigilanza (che è anche conversione) per accogliere il Regno. Perciò al centro della preghiera da lui insegnata è l'invocazione di carattere indiscutibilmente escatologico: *venga il tuo Regno* (Mt 6,10)[9].

---

[7] *Lumen gentium*, 7.

[8] Questione dell'orizzonte apocalittico, rapporti apocalittica-escatologia. V. tutta la discussione nata dalla e dopo l'affermazione di E. Käsemann sull'*Apocalittica madre di tutta la teologia cristiana* nella sua celebre conferenza del 1960, *Gli inizi della teologia cristiana*, ZThK 57 (1960), 162-185.

[9] È interessante notare come nella versione lucana tutta la prima parte del *Padre nostro* consiste nella santificazione del Nome (espressione caratteristica dell'ebraismo) e nell'invocazione del Regno (cfr. Lc 11,2).

Ricordiamo un ultimo dato, estremamente significativo se ci muoviamo dentro un'interpretazione che legge non solo i singoli brani o scritti, ma tutto l'insieme, il *corpus* intero del Secondo Testamento. Esso infatti termina (e tutt'intera la Scrittura cristiana, fatta di Primo e Secondo Testamento, termina) con l'invocazione escatologica *maranà tha, vieni Signore Gesù* (Ap 22,20). È lo Spirito e la sposa (v. 17) che gridano insieme *Vieni!* La sposa invoca perché mossa e animata dallo Spirito e si deve dire che questo grido, che esprime l'attesa del Veniente, è il desiderio e il compito fondamentale della Chiesa. Essa, come il cristiano singolo, non ha "tante cose" da fare (anzi ne ha una sola: *andate, ammaestrate, battezzate* - Mt 28,20 - e fare la memoria di Gesù morto e risorto), ma soltanto desiderare, aspettare, invocare, preparare l'incontro con il suo Signore che è *ὁ ἐρχόμενος* La Chiesa è per la sua stessa natura *conversa ad Dominum* [10].

A questo punto è necessario, anche se solo schematicamente, indicare alcune conseguenze derivanti dal fatto che tutta l'esistenza cristiana è posta in un orizzonte escatologico. Prima di tutto si tratta, ancora una volta, di ricordare con grande forza l'esistenza stessa di quell'orizzonte; la necessità per la teologia di una continua "riserva escatologica"[11]. La teologia non è chiamata a fare ipotesi su come saremo dopo la morte, o su che cosa sarà dopo la fine (il *come* non è così significativo per la fede) ma ad essere riflessione sulla rivelazione e sulla fede che deve svilupparsi tutta alla luce escatologica. Così dunque sarà il timbro ed il colore della teologia cristiana ad essere escatologico. Questo vuol dire pensare tutta la rivelazione, tutto il "credo" sapendosi in situazione di attesa; pensare al mistero di Dio rivelato, in attesa cosciente di *Colui che viene* per introdurci, alla fine, nello stesso mistero di Dio Uni-trinità.

L'orizzonte escatologico dà dinamismo e movimento alla riflessione teologica che, pur lavorando sulla memoria, è tesa verso il futuro, verso quel fine che non è vago e indefinito, ma è il Regno di Dio e il Veniente (dove il Signore Veniente si identifica con il Regno che si compie).

4. La vita della Chiesa

A questo proposito facciamo soltanto due esempi: il primo riguarda l'ecclesiologia e l'altro la riflessione sull'uomo salvato in Cristo.

---

[10] «Vorrei essere capito: l'uomo di oggi chiede uno spazio per l'incontro con Dio e non solo con gli altri, chiede uno spazio con dimensioni di vuoto per chi è invisibilmente presente, per il silenzio, per il non-detto, per raccontare la gratuità, per far risuonare l'indicibile. Uno spazio memoria dell'alterità, di ciò che è *altrimenti* e perciò profezia della trasfigurazione di questo mondo e manifestazione di ciò che appartiene agli *éschata*. Chi entra in una chiesa deve essere portato a incontrare il Veniente, *ho erchomenos*, il Signore invisibile, ma che "viene incontro ai suoi". Mi si capisca bene: *orientamento* perchè rivolti a *oriente*, ma soprattutto orientamento perchè popolo di Dio, *conversus ad Dominum*, rivolto e convertito al Signore.» (E. Bianchi, p.10).

[11] Così definita dallo studioso di Gioacchino da Fiore, e teologo riformato, HENRY MOTTU. «La rappel du caractère toujours surprenant du Règne à venir»; «La mèmoire du futur: signification de l'ancien

• L'ecclesiologia, riflessione sul mistero della Chiesa, tende facilmente a trasformarsi ed a fissarsi in riflessione sugli aspetti istituzionali, a diventare un'ecclesiologia statica. È questo un processo, che sembra inevitabile, che si può osservare anche nelle discussioni e derive di questi decenni seguiti al Concilio Vaticano II. Ad un certo momento è sembrata diventare più importante la discussione sulle questioni strutturali che non la riflessione sul grande mistero della Chiesa. Così sono state spese tante energie e sofferte tante frustrazioni.

Anche dopo il Vaticano II, la tendenza è spesso a una visione dell'istituzione pesante, statica. Non si vuol suggerire qui un'opposizione tra istituzione e concezione carismatica, o addirittura negare la necessità dell'istituzione. Tuttavia, di fronte a questo aspetto, che tende di sua natura a essere pesante, è necessaria una concezione dinamica, leggera. Di sua natura la Chiesa è popolo in cammino, popolo che ha sperimentato la Pasqua del suo Signore come liberazione definitiva, e tuttavia essa è ancora e sempre comunità dell'esodo.

Una comunità dell'esodo è, per necessità, leggera. Non si può rendere prigioniera di desideri e atteggiamenti di potere e dominio terreno. Necessariamente si sente e vive come povera e serva. Serva e libera nello stesso tempo perchè protesa solo verso il suo Signore che viene. Ed essa ricorda, continuamente, che non è lei il Regno, ma in cammino verso e incontro al Regno di Dio.

Così si evita un'altra tentazione che insidia la prassi e trova sottili giustificazioni nell'ecclesiologia e che possiamo chiamare la tentazione dell' "ecclesiocentrismo": la Chiesa in cammino è segno del Regno, ma proprio come segno deve rinviare ad altro. Non è lei il fine, ma è il Kyrios, il Signore risorto e veniente. *Lumen gentium* non è la Chiesa, ma il Signore della Chiesa e del mondo, che la illumina nel suo cammino verso il Regno.

Da questo punto di vista si capiscono meglio e si risolvono tante questioni connesse che è possibile racchiudere sotto il titolo "la Chiesa e il mondo", perchè la Chiesa è nel mondo. Si possono così riscoprire alcune intuizioni di fondo, più che dettagli precisi dell'altra grande costituzione del Vaticano II, la *Gaudium et Spes* (troppo dimenticata, forse perchè le condizioni socio-culturali sono così mutate. Ma l'orizzonte della *Gaudium et Spes* resta fortemente portatore di significato teologico).

• L'orizzonte escatologico deve segnare anche la riflessione sull'uomo salvato in Cristo. Non si dà vera antropologia teologica che non sia anche escatologica. Ogni uomo è chiamato ad essere in Cristo e alla fede ed al battesimo. È chiamato al Regno e per il Regno. Con il battesimo entra nella Chiesa che è comunità e popolo in cammino verso l'incontro. La vocazione battesimale comporta una vocazione al Regno. In questo senso il cristiano è posto nel provvisorio; un provvisorio che non squalifica la realtà mondana, che non scioglie dalle responsabilità nel mondo e verso gli altri (natura e società); ma, evidentemente, relativizza. Il senso del provvisorio non è fuga, ma dinamismo.

Testamente dans la pensée de Joachin de Fiore» (*L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*, San Giovanni in Fiore 1986, p. 28).

Si tratta dunque di prendere sul serio, fino alle ultime conseguenze, la parola di Gesù in Giovanni *(essere nel mondo, senza essere del mondo,* cfr. Gv 17).

Ci sono vocazioni che più fortemente manifestano il carattere escatologico dell'esistenza cristiana, come la scelta monastica. Ma ogni battezzato deve vivere e anche in qualche misura riflettere l'attesa del Veniente e del Regno. O ancora: ogni esistenza cristiana deve riflettere la luce del Signore Gesù che è la luce della Pasqua, ma anche di Lui che sta davanti e che viene.

Qui, necessariamente, si riscopre che la vita cristiana non è solo di fede e di carità; ma è anche di speranza. Il discorso sulle "virtù teologali" è quasi sempre monco (e così la predicazione e la catechesi che ne deriva): molto, e spesso ottimo, su fede e amore. Poco, e spesso povero e superficiale, sulla speranza.[12]

5. LINEE CONCLUSIVE

Queste rapide osservazioni ci portano, avviandoci alla conclusione, ad alcune considerazioni di tipo pastorale. Una teologia povera o carente ha delle conseguenze negative nel campo della pastorale. Anche qui non si tratta di riprendere una catechesi e una predicazione incentrata sui "novissimi" che hanno avuto, in certi paesi e negli ultimi secoli fino agli anni cinquanta, un posto anche eccessivo. È però necessario riscoprire e rivivificare il grande tema escatologico e quello della speranza.

Più che in passato, l'uomo contemporaneo vive "a una dimensione" e conduce un'esistenza piatta. Non c'è posto, in questo momento, per nessuna speranza, anche perchè la storia sembra aver perso ogni senso. Questo secolo ha vissuto troppe tragedie, troppi orrori, proprio nel nome del progresso, di una liberazione, del futuro e della storia. Sotto apparenze, a volte ancora brillanti, questa fine di secolo e di millennio presenta un grande terreno pieno di rovine. L'uomo contemporaneo sembra sperare sempre meno, anzi farsi sempre più disperato. L'uomo e anche il cristiano.

Così un annuncio, vera buona notizia, che parli veramente di senso, che si fondi sull'evento decisivo della Pasqua di Gesù, e che presenti una parola di speranza, è ancora più urgente.

Per chi crede è assolutamente vero che si va incontro al Signore che viene e che tutta la storia è diretta a quel momento, e da esso prende senso. Questo "essere vero" deve però passare nei comportamenti, nelle decisioni, nell'agire.

La Chiesa deve annunciare, deve testimoniare e rendere continuamente ragione

---

[12]Bisogna ricordare con riconoscenza il valore di tutta l'opera teologica di Jürgen Moltmann. Il suo itinerario è significativo: dalla *Teologia della speranza* (1964) a *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana* (ed. tedesca 1995). A questo proposito vedere l'introduzione a quest'ultima opera (tr; it., Brescia 1998, pp. 5-8), con la bella citazione di Karl Barth: «Il cristianesimo è interamente, e non soltanto in apprendice, escatologia. Esso è speranza, prospettiva, sguardo rivolto in avanti,e quindi apertura e trasformazione del presente».

della speranza che è in lei (cfr. 1Pt 3,15) Qui è però necessaria una revisione, una conversione completa, che dipende anche da una corretta teologia.

La Chiesa ha svolto e svolge spesso una funzione di supplenza nella società. È anche questo un compito in qualche modo legato alla sua missione. Ma la funzione di supplenza è, per definizione, provvisoria (dovesse anche durare secoli) e può diventare, come è avvenuto in diverse occasioni nella storia, un pericolo. Quello che è detto qui in generale della Chiesa riguarda anche la pastorale. E qui i rischi (le tentazioni!) oggi sono forti: attivismo in tutti i sensi, presenzialismo, efficientismo, cedimenti alle mode; rischio di una parola che diventa moralismo. Così alla fine la chiacchiera sostituisce la Parola autentica e il moralismo soffoca l'annuncio liberatore dell'evangelo di Gesù risorto e veniente.

E torniamo, per concludere, alla liturgia. Ho notato, all'inizio, partendo dall'esperienza vissuta, quello che possiamo ben chiamare, senza generalizzare ma in moltissimi casi e situazioni, la "miseria liturgica". La causa principale è spesso nelle scelte o, si perdoni il termine, nell'ignoranza dei responsabili delle celebrazioni. Anche qui è necessaria una decisa conversione e forse una nuova formazione, affinchè la liturgia non sia trattata con leggerezza, seguendo la propria fantasia, o come cosa secondaria.

La "miseria" della predicazione nel contesto liturgico è in molti casi una vera "piaga" nella vita della Chiesa oggi. Vescovi e presbiteri devono convincersi che questo è il loro primo e principale compito[13]: annunciare la Parola, suscitatrice della fede, che edifica la comunità capace di celebrare e di vivere l'evento della salvezza nella memoria del Signore crocifisso, risorto, vivente e veniente. Una predicazione derivante dalla Scrittura, fedele al contesto della celebrazione liturgica, è un messaggio forte, che porta anche il segno della speranza, che è necessariamente e sempre aperto sull'orizzonte escatologico.

Ancora una nota sulla liturgia: i testi della preghiera, eucologici, mancano, soprattutto nella versione italiana[14] del tema escatologico. Abbiamo bisogno di testi, inni, preghiere che proclamino la speranza, che cantino l'attesa del Veniente, che dicano, con vigore e ricchezza poetica, il grido della Chiesa primitiva *maranà tha!* Occorre una radicale conversione, una trasformazione profonda per annunciare la Parola, celebrare la fede nella liturgia, pensare la fede nella teologia e testimoniare, nella vita ecclesiale e nell'esistenza cristiana, la fede in Dio Padre, Figlio e Spirito Santo *che è, che era e che viene.*[15]

---

[13] Vedi lettera del card. Ratzinger ai vescovi, citata da E. Bianchi (pp. 3-4): «Non è necessario che il vescovo sia uno specialista in scienze religiose, anche se deve essere disponibile a imparare dagli specialisti... Non è necessario neppure che il vescovo conosca tutti i risultati interessanti delle scienze teologiche... ma è necessario che il vescovo, essendo *maestro della fede,* abbia come impegno più importante *la lectio divina*».

[14] È interessante constatare come il tema dell'attesa del Signore veniente è molto presente negli inni della Liturgia delle ore in lingua francese..

[15] Rientrato a Lugano dopo una lunga assenza, leggo, soltanto al momento della correzione delle bozze di questo articolo, il contributo del collega Prof. Mauro Orsatti, *La speranza nell'Apocalisse. Note su una virtù difficile e trascurata,* RTLu III (1/1998), 27-52. Questo studio risponde in parte alla mancanza attuale di riflessione teologica sulla "virtù" della speranza.

Kant e l'esegesi biblica

Enrico Colombo
Università degli Studi, Milano (Italia)

Buona parte de *Il conflitto delle facoltà*[1], ultimo scritto, aspro e a tratti sarcastico, pubblicato da Kant, nel 1798, prima dell'irrimediabile e triste decadenza senile, è dedicato alla definizione dei principi filosofici dell'interpretazione biblica. Vi conduce il desiderio kantiano di risolvere il problema dell'attribuzione dei compiti riservati alla facoltà teologica e alla facoltà filosofica, nel quadro dell'ambizioso progetto di definizione degli intenti politici che spingono al governo della vita accademica[2], il che im-

---

[1] I. KANT, *Der Streit der Fakultäten* (d'ora innanzi citato in nota con la sigla SF), hrsg. von K. VORLÄNDER, in I. KANT, *Gesammelte Schriften,* (d'ora innanzi citate in nota con la sigla AA, seguita dal numero romano del volume), Berlin 1900 sgg., VII, pp. 1-116 (tr. it. *Il conflitto delle Facoltà,* a cura di A. POMA, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione,* a cura di G. RICONDA, Milano 1989, pp. 229-308).

[2] Per un proficuo chiarimento della complessità strutturale, dei problemi filologici, politici e teologici implicati da SF è opportuno vedere, tra le opere che più direttamente se ne occupano: K. VORLÄNDER, *Einleitung* a SF, in AA, VII, pp. 337-343; A. WARDA, *Der Streit um den* Streit der Fakultäten, in "Kant-Studien", XXIII (1918), 385-405; R. BRANDT, *Zum "Streit der Fakultäten",* in "Kant-Forschungen" 1 (1987), 31-87; L. BELLATALLA, *All'origine dell'Università moderna.* «Il conflitto delle facoltà» *di Kant,* in "Studi kantiani" X (1997), 81-93; G. LANDOLFI PETRONE, *L'ancella della ragione. Le origini di* Der Streit der Fakultäten *di Kant*, Napoli 1997. Ci si limita qui a ricordare che questo scritto kantiano si compone di tre saggi fondamentali: *il conflitto della facoltà filosofica con quella teologica; Il conflitto della Facoltà filosofica con quella giuridica. Riproposizione della questione: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio; Il conflitto della Facoltà filosofica con quella di medicina. Della potenza che l'animo ha di dominare i suoi sentimenti morbosi mediante il solo proponimento. Una lettera di risposta al signor Consigliere aulico e Professor Hufeland* e che ci si indirizza soprattutto al primo e al secondo di essi.

plica anche la disamina degli ambiti propri della facoltà giuridica e della facoltà medica. In realtà, alla disputa sulle facoltà universitarie è sottesa l'esigenza kantiana di difesa delle prerogative razionali da ogni forma di costrizione autoritaria, politica e religiosa; Kant vuole cioè affermare, ancora una volta, alla conclusione del suo lungo cammino speculativo e del secolo illuministico tedesco, così permeato da temi teologici[3], la compiuta dignità razionale e morale dell'uomo.

Il classico problema della preminenza della teologia sulla filosofia rimanda allora, in tutta serietà, alla questione della destinazione morale dell'uomo, risolvibile grazie al pronunciamento filosofico sul suo primato razionale. La trattazione kantiana dei possibili modi d'esegesi biblica pone dunque in gioco ben più che la semplice decisione per la priorità filosofica o teologica: l'orgogliosa pretesa della facoltà teologica che la facoltà filosofica sia sua ancella comporta ancor sempre la domanda: «se essa *porta la fiaccola davanti* alla sua graziosa signora o *regge lo strascico dietro di lei*»[4] e, con ciò, l'interrogativo sull'incondizionatezza razionale dell'uomo, che lo rende pieno soggetto morale.

1. La teologia biblica e la filosofia

Le facoltà di teologia, di giurisprudenza e di medicina fondano la loro superiorità sul particolare interesse che il governo politico di uno Stato riserva loro, in consi-

---

[3]Per un'introduzione alla filosofia e alla teologia del Settecento tedesco si possono agevolmente vedere: K. ANER, *Die theologie der Lessingzeit,* Halle 1929; E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo,* tr. it. a cura di E. POCAR, Firenze 1936; K. BARTH, *La teologia protestante del XIX secolo,* tr. it. a cura di I. MANCINI, Milano 1979; E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegung des europäischen Denken,* IV, Gütersloh 1952, pp. 1-165; B. BIANCO, *"Vernunftiges Christentum". Aspectes et problèmes d'interprétation de la néologie allemande du XVIII siècle*, in "Archives de philosophie" 46 (1983), 179-218; N. HINSKE, *Le idee portanti dell'illuminismo tedesco*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", III s., XV (1985), 997-1034; G. TONELLI, *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento,* a cura di C. CESA, Napoli 1987; N. MERKER, *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing,* Roma 1989; G. ROTTA, *La "Idea Dio". Il pensiero religioso di Fichte fino all'*Atheismusstreit, Genova 1995, in particolare pp. 21-62. Per il pensiero religioso di Kant ci si limita a indicare, oltre alle sezioni dedicate a Kant nei testi precedenti, i classici J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit besonderer Berüksichtigung ihrer theologisch - dogmatisch Quellen"*, Hamburg 1938; J.-L. BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant,* Paris 1968; A. LAMACCHIA, *La filosofia della religione in Kant 1. Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755 - 1783),* Manduria 1969; I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Assisi 1975; AA.VV., *Kant e la filosofia della religione*, a cura di N. PIRILLO, I-II, Brescia 1996. Si possono inoltre consultare: E. KATZER, *Kants Prinzipien der Bibelauslegung*, in "Kant-Studien", 18 (1913), 97-128; A. LAMACCHIA, *Le fonti teologico-positive nella filosofia della religione di Kant,* in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari" 10 (1965), 143-183; H. D'AVIAN DE TERNAY, *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, Paris 1986; R. SELBACH, *Eine bisher unbeachtete Quelle des* Streits der Fakultäten, in "Kant-Studien", 82 (1991), 96-101; G. D'ALESSANDRO, *L'interpretazione kantiana dei testi biblici e i suoi critici*, in "Studi kantiani" VIII (1995), 57-85.

[4] SF, p. 28 (tr. it. p. 245).

derazione del bene dei cittadini, eterno, civile e corporale che esse promuovono; evidentemente, lo Stato non esaurisce il suo tornaconto nel solo miglioramento del benessere dei governati, ma ha cura, grazie al suo diretto intervento dottrinale e alla pubblicità delle ricerche fatte, di influire sulla loro vita materiale e morale: «Il governo stesso ha interesse a decidere se le dottrine devono essere formulate in un modo o nell'altro, o se devono essere esposte pubblicamente»[5].

La facoltà di filosofia è considerata invece inferiore, proprio perché non può far valere per sé l'attenzione che il governo serba alle altre facoltà. Ma, in realtà, Kant muta subito segno a questa supposta soggezione della filosofia e la trasforma nella sua irriducibile forza, che trae origine dal preminente zelo filosofico per la scienza: «Quella (facoltà) che deve curarsi solo dell'interesse della scienza viene chiamata inferiore»[6]; la verità è dunque il supremo scopo della facoltà filosofica, difendibile solo se si è indipendenti da ogni costrizione politica e se si elegge la ragione a propria guida; essa, che sembra quindi valer meno delle facoltà superiori, non si preoccupa di questa possibile soggezione, paga della propria libertà, che si incardina sulla ragione, e può guardarle forse con un briciolo di malcelato sprezzo: «Colui che può comandare, anche se è un umile servitore di altri, si reputa tuttavia più importante di un altro, che certo è libero, ma non ha da comandare a nessuno».[7]

La facoltà teologica e quella giuridica regolano inoltre la loro attività scientifica su testi scritti, sulla Bibbia e su codici, a cui devono strettamente attenersi e che costituiscono, per il governo, criterio di controllo e di giudizio sulla loro ubbidienza. Si distinguono così dalla facoltà medica, che, rendendo conto innanzitutto alla natura, sottrae parzialmente il proprio *corpus* dottrinale allo Stato, a cui è comunque sottoposta in virtù dei regolamenti pratici, e dalla facoltà filosofica, che rifiuta ogni costrizione e riconosce, appunto, la sola obbligazione del pensiero.[8]

Quando non ci si attenga al dettato dei propri libri, in ogni caso importanti, perché sottraggono le discipline considerate al più cieco e sfrenato arbitrio, la facoltà filosofica ha pieno diritto d'intervento: in questo caso, infatti, il teologo e il giurista rifiutano il principio d'autorità, la signoria del governo, a cui devono essere sottoposti, riscoprono l'uso della ragione e si pongono sullo stesso piano della filosofia: «Non appena una di queste facoltà si azzarda a includere e a mescolare qualcosa presa a prestito dalla ragione, allora, essa offende l'autorità del governo, che comanda per mezzo suo, ed entra nella riserva della Facoltà filosofica, la quale strappa senza risparmio tutte le penne rilucenti».[9]

Proprio qui si radica il conflitto tra facoltà teologica e facoltà filosofica, che assume i contorni della classica disputa tra fede e ragione: il teologo invoca infatti

---

[5] *Ivi*, p. 18 - 19 (tr. it. p. 238).
[6] *Ibidem*.
[7] SF, p. 19 (tr. it. p. 239).
[8] *Ivi*, p. 22 - 23 (tr. it. pp. 240-241).
[9] *Ivi*, p. 23 (tr. it. p. 241).

l'insolito privilegio di attingere alla Bibbia la propria legittimità e non tiene però conto della singolare pretesa biblica d'essere narrazione storica e rivelazione divina; è quindi portato a considerare ogni espressione testuale come manifestazione stessa di Dio, immodificabile e in sé sufficiente. «Il teologo biblico non può nemmeno essere autorizzato ad attribuire alle massime della Scrittura un senso non concordante esattamente con il testo, per esempio un senso morale».[10]

Egli si trova dunque costretto a far esclusivo riferimento alla Bibbia, da cui trae la convinzione dell'esistenza e della manifestazione divina, suffragata solo da un'accettazione fideistica del dettato biblico; è addirittura improprio servirsi, in questo contesto, del termine fede: esso richiama la possibilità, discussa e garantita nella *Dialettica trascendentale della ragion pura pratica* della *Critica della ragion pratica,* di una fede razionale in Dio postulato morale, la cui conoscibilità è ammessa dalla finalità della ragion pratica;[11] è forse più opportuno parlare di una forma di generico sentimentalismo, certo ben diverso dal sentimento di rispetto morale di fonte alla maestà della legge morale, ma che induce l'uomo a supporre la presenza divina nella Bibbia.[12] Se si considera poi che le Scritture sono la peculiare testimonianza dell'accordo tra la particolarità storica e l'universalità divina, si propone al teologo, che ha rinunciato alla propria libertà razionale per l'autorità biblica, il problema della storicità divina, per lui irrisolvibile, con i suoi mezzi esegetici, perché implica l'esame critico di concetti tipicamente filosofici e, quindi, il necessario ricorso alla ragione: «Che Dio stesso abbia parlato attraverso la Bibbia, il teologo biblico, in quanto tale, non ha la possibilità né la legittimità per dimostrarlo».[13]

Il teologo cioè rende oggetto di fede l'unità di Dio e di storia, la fa dipendere esclusivamente dalla particolarità storica biblica e trasforma, di fatto, la trascendenza e l'universalità divina in oggettività autoritaria, negatrice della ragione critica e a essa sottratta. Sembra ripercorrere dunque il cammino svolto dalla metafisica razionalista seicentesca e settecentesca, criticata da Kant per l'insostenibile connubio tra ragione e intelletto che conduce ad ammettere un concetto teoretico di Dio, che annulla la ragione, la libertà e la morale dell'uomo con la sua acriticità, di cui si impadronisce la dogmatica protestante ortodossa; aggrava però la posizione del teologo biblico, rispetto alla vecchia metafisica, l'esclusivo riferimento alla Bibbia, che elimina ogni riferimento alla ragione: il filosofo razionalista, Wolff o Baumgarten, elabora e dimostra la possibilità logica dell'idea di Dio, servendosi comunque di concetti metafisici, criticabili a loro volta dalla ragione, con lo scopo di giungere a una metafisica come scienza; il teologo biblico invece si sottrae al controllo razionale e rivendica per sé l'intangibilità

---

[10] *Ivi*, p. 24 (tr. it. p. 242).

[11] Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft,* (citata con la sigla KPV) a cura di P. NATORP, in AA, V, pp. 107ss, in particolare pp. 124ss (tr. it. *Critica della ragion pratica,* a cura di F. CAPRA-E. GARIN, Bari 1955, pp. 131ss, in particolare pp. 150ss).

[12] SF, p. 23 (tr. it. p. 241).

[13] SF, p. 23 (tr. it. p. 241).

della fonte della sua certezza autoritaria. L'interpretazione dei testi, proposta dal biblista, anche la più raffinata, potrà certo chiarire i loro problemi, ma non potrà sottrarsi alla costrizione che tale esegesi comporta, in virtù della propria estraneità alla ragione filosofica, che tuttavia cerca di coercire, imponendolesi con pretese speculative.

All'oggettività metafisica autoritaria è possibile opporre, oltre all'incapacità della metafisica dogmatica di costituire una vera conoscenza, oltre allo scetticismo teoretico, la conoscenza morale di Dio, che riconcilia la ragione con Dio stesso, lo lega all'uomo e, attraverso la sua azione pratica, al mondo. Kant recupera così, in modo strettamente morale, la questione della storicità di Dio, della cui valenza filosofica il teologo biblico non si rende minimamente conto, e ne fa oggetto d'indagine filosofica; investe poi dei risultati raggiunti la pretesa scientificità del superbo dogmatismo del biblista e giudica della sua verità: la filosofia «può accampare diritti su tutte le dottrine, per sottoporre a esame la loro verità».[14]

Il filosofo assume così la funzione di teologo razionale, la cui giustificazione Kant ritrova nella proposizione sintetica a priori che riassume, per certi versi, l'intero progetto della *Critica della ragion pratica:* «L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario di una volontà determinabile mediante la legge morale»[15]; essa eccede la sua stessa apriorità, indica la necessaria finalità pratica dell'uomo e, nello stesso tempo, rinvia alla possibilità dei concetti metafisici di Dio e dell'immortalità dell'anima, che diventano patrimonio di una religione razionale, permessa appunto dalla finalità morale razionale. Il filosofo può così mediare il proprio approccio alle Scritture con il concetto morale di Dio e il compito imprescindibile della destinazione morale dell'uomo, istituita appunto con l'ammissione filosofica di Dio e della religione. Il teologo biblico, il dottore delle Scritture, invita gli uomini a ricercarvi la vita eterna e si lega a leggi arbitrarie esterne, mentre il filosofo trova da sé l'ammissibilità alla vita eterna, giudica ch'essa riguardi intimamente la condotta morale di ogni uomo e esamina la Bibbia per cogliere l'aiuto ch'essa può dare al suo compimento morale: «I professionisti della teologia assumono invece su di sé senza esitazione la responsabilità e garantiscono, almeno con il tono, che anche nel mondo futuro tutto sarà giudicato così come essi l'hanno deciso in questo; benché, se fossero invitati a dichiarare se oserebbero garantire con la propria anima per la verità di tutto ciò che essi vogliono sia creduto sull'autorità della Bibbia, probabilmente si schermirebbero»[16]; ciò, per Kant, anche se è indizio di ipocrisia, potrebbe essere solo un bene, essendo i teologi così legati alla contingenza biblica ma ignari che «il libro sacro non ammette istituzional-

---

[14] *Ivi,* p. 28 (tr. it. p. 245).

[15] KPV, p. 122 (tr. it. p. 148); Kant riprende poi questo punto e ne fa il cardine della *Religione nei limiti della semplice ragione*. Basti questa affermazione: «Che ognuno si debba proporre come *fine ultimo* il maggior bene possibile nel mondo questa è una proposizione sintetica a priori» (I. KANT, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [citata con la sigla R] a cura di G. WOBBERMIN, in AA, VI, p. 7 [tr. it. a cura di G. DURANTE, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione,* p. 69]).

[16] SF, p. 25 (tr. it. p. 243).

mente alcun mutamento»[17] e pericoli di confutazione empirica.

Kant ripropone poi la distinzione tra fede ecclesiastica e fede religiosa[18], così tipica del Settecento riformatore protestante: la fede ecclesiastica è giustificata da leggi, da statuti che provengono da una volontà esterna rivelata; la fede religiosa, al contrario, promana da intime leggi razionali e consente di considerare i propri doveri, etici e religiosi, come se fossero comandamenti divini; se, però, Dio è conoscibile, in accordo con la libertà etica, solo grazie alla ragion pratica, allora la religione non si differenzia dalla morale, anzi: i suoi doveri possono essere adempiuti mercé l'idea di Dio. In questo contesto, la Bibbia è considerata come occasione di perfezionamento morale e può divenire stimolo sensibile per il raggiungimento della santità, che si compirà *in aeternum*, come ci insegna il postulato dell'immortalità dell'anima.[19]

Anche l'aspetto escatologico della Bibbia è ricondotto dunque alle prescrizioni etiche e lo condiziona alla razionalità libera della legge morale, che è introdotta perfino nella stessa Bibbia; poiché essa «non ha altra condizione che il perfezionamento morale dell'uomo, nessun uomo la può trovare in un qualsiasi scritto, se non ve lo introduce lui stesso».[20]

È così ancor più chiaro come si debba discernere la fede razionale dalla fede ecclesiastica, dalla teologia biblica: questa conduce a una semplice fede storica, di cui la fede razionale si può in qualche modo giovare ma con cui non si identifica: «Essa contiene cioè ciò che appartiene alla fede storica e che, rispetto alla fede religiosa, può certo essere utile come semplice veicolo sensibile (per questa o quell'epoca) ma non appartiene necessariamente a essa».[21] Alla teologia filosofica bisogna ascrivere completa libertà di ricerca, in virtù del suo statuto razionale: una fede storica che voglia sottrarsi alla ragione non durerà[22] a lungo, proprio come religione; alla rigidità testuale biblica occorre opporre, per salvare la stessa religione e la virtù umana, il rifiuto razionale alla sovrapposizione tra fede ecclesiastica e fede morale e l'ammissione di ciò che la Scrittura ha di religioso: «Alla teologia filosofica bisogna lasciar completa libertà di estendersi tanto lontano quanto lo comporta la sua esigenza scientifica, purché resti nei limiti della sola ragione».[23]

L'esegesi biblica che Kant prospetta è dunque eminentemente filosofica, nei suoi principi; essa può certo servirsi delle tecniche interpretative elaborate dalla critica testuale storica, ma, poiché l'interesse supremo della filosofia è la verità, essa si arroga l'autorità di determinare le controversie interpretative secondo i propri vincoli razionali: «Tutti i principi, riguardino essi un'interpretazione critico-storica o critico-gram-

---

[17] *Ibidem*.
[18] R, pp. 167ss (tr. it. pp. 188ss).
[19] KPV, pp. 122ss (tr. it. pp. 148ss).
[20] SF, p. 36 (tr. it. p. 251).
[21] *Ivi*, p. 37 (tr. it. p. 252).
[22] R, p. 10 (tr. it. p. 72).
[23] R, p. 10 (tr. it. p. 72).

maticale, sempre, ma qui particolarmente, dato che ciò che dovrebe essere accertato in base a passi della Scrittura per la religione può essere solo un oggetto della ragione, devono essere dettati anche dalla ragione».[24]

Il conflitto tra ragione e fede ecclesiastica si può dunque sviluppare a proposito di dottrine di fonte storica ma, in questo caso, la ragione è obbligata a pronunciarsi su di essa, perché non può tollerare, illuministicamente, una forma di realtà irrazionale; se invece l'origine delle conoscenze teologiche è razionale, la ragione deve porre da parte la loro contaminazione storica, per giudicare della loro razionalità.[25] Kant conclude quindi la sua preliminare ricerca sulla possibilità dell'esegesi biblica, individuandovi dapprima il supremo interesse della ragione, che diviene poi l'esclusiva guida interpretativa, in virtù della propria preminenza morale.

2. I PRINCIPI D'INTERPRETAZIONE BIBLICA

L'uomo deve avvicinarsi alla santità; se non è in grado di indirizzarsi a ciò con la sua sola intenzione morale, può certo servirsi di mezzi a essa esterni, cioè fondarsi su Dio, che si esprime nella Bibbia; questa può essere dunque d'aiuto al miglioramento dell'uomo e offrirgli un veicolo di perfezionamento morale; l'interesse della ragion pratica non toglie però che sia suo specifico compito operare affinché le rappresentazioni storiche bibliche si accordino con la verità, grazie alla critica della loro razionalità, che giudica il cammino storico che le ha formate, reso evidente proprio dai principi di esegesi biblica.

Se la ragione è l'assoluto discrimine, può giudicare della verità delle proposizioni metafisiche e teoretiche sante contenute nella Bibbia e interpretarle in modo per sé vantaggioso, quando superano il suo uso teoretico e pratico. È invece obbligata a intepretarle proposizioni contraddittorie dal punto di vista pratico a suo esclusivo utile. L'esempio addotto da Kant a chiarimento di questo primo principio esegetico discute del concetto di Trinità: esso è una verità teoretica sovrasensibile che può essere soggetta a infinite discussioni inconcludenti; inoltre, non hanno alcun influsso sulla condotta pratica dell'uomo: «Che nella divinità noi dobbiamo adorare tre persone o dieci, questo il discepolo lo accetterà sulla parola con la stessa facilità, poiché egli non ha assolutamente alcun concetto di un Dio in più persone (ipostasi), ma ancor più perché da questa differenza egli non può trarre per nulla regole differenti per la condotta della sua vita».[26]

Tuttavia, se si considera il concetto trinitario santo, dotato quindi di perfezione

---

[24] SF, p. 38 (tr. it. p. 252).
[25] *Ivi*, p. 32 (tr. it. p. 248).
[26] *Ivi*, p. 41 (tr. it. p. 255).

morale, e lo si impone all'uomo autoritariamente, gli si annulla la sua autonomia legislativa morale che, si è visto, è comunque in grado di definire un concetto di Dio razionalmente rilevante. Spetta dunque al filosofo trovare nelle proposizioni teologiche scritturistiche un interesse pratico, tale da intendersi con la legge morale e da promuovere la tensione del soggetto morale alla santità. «Se si introduce nelle proposizioni di fede un senso morale (come io ho cercato di fare nella *Religione nei limiti* ecc...) egli non avrebbe in sé una fede vuota di conseguenze, ma una fede comprensibile e in rapporto alla nostra vocazione morale».[27]

Anche i teologi biblici sembrano concordare in parte con ciò, quando invitano a considerare in senso umano, e ,nello stesso tempo, divino, le espressioni che contrastano con il concetto pratico razionale di Dio; contraddicono però il loro proposito quando legano rigidamente questo principio al dettato testuale. È necessario invece trascurare la lettera biblica per interpretare i lemmi e i passi secondo ragione, come dimostra la discussione kantiana dei versetti di S. Paolo sulla predestinazione e la grazia; qui Kant ripensa i cardini teologici luterani e prospetta delle soluzioni che illuminano ulteriormente i suoi principi esegetici, in relazione, appunto, ai suoi intimi intenti morali.

L'elezione per grazia contrasta con il principio di autonomia razionale dell'uomo e nega la possibilità ch'egli si conduca moralmente; l'unico modo che gli resta per giungere alla salvezza, reso inefficace il suo concorso morale, è la fede nelle Scritture, che si traduce, però, come ha dimostrato il comportamento dei teologi biblici, in accettazione della loro rigidità immutabile, rivelata: essa non comporta alcun merito morale e genera, di conseguenza, la non imputabilità pratica del soggetto agente. La fede nelle Scritture è moralmente neutra ed è ben lontana dalla vera fede religiosa, che si manifesta nel comportamento virtuoso; il teologo biblico non ha motivo di menar vanto della propria fede ecclesiastica e non deve farne un cardine esegetico, perché potrebbe trasformarla in coazione autoritaria e, soprattutto, imporla come alternativa alla retta intenzione, autentica custode della virtù.

È opportuno, dunque, come secondo principio esegetico, attribuire a tutte le proposizioni bibliche un significato filosofico morale e ammettere per loro uno scopo pratico, anche quando non è del tutto evidente razionalmente il loro significato ultimo, che può tuttavia essere creduto senza nocumento per la ragione; Kant mira certo al rafforzamento e al miglioramento morale dell'uomo, grazie alle proposizioni bibliche, che, è bene sottolinearlo di nuovo, bisogna guardarsi dal renderle positività intangibile, ma che possono comunque contribuire a rendere salda la fede morale: «La *fede ecclesiastica* , poiché è solo veicolo della fede religiosa e quindi in sé mutevole e deve rimanere suscettibile di una graduale purificazione sino alla congruenza con quest'ultima, non può essere trasformata essa stessa in articolo di fede».[28]

Da q uesto precetto consegue, allora, che il comportamento dell'uomo è effetto

---

[27] SF, p. 39 (tr. it. p. 253).
[28] *Ibidem.*

e responsabilità esclusiva della sua forza morale, aliena sia dalla positività storica, rappresentata dagli insegnamenti biblici, che deve anzi fare i conti con la razionalità pervadente della morale, sia dai dogmi metafisici oggettivi, che possono comunque trovare sostegno sulla tradizione storica. La santità e la salvezza debbono essere frutto di un principio intimo che faccia decidere l'uomo ad azioni morali: la grazia non può pertanto essere subita passivamente dall'uomo, pena l'annichilimento della sua virtù, così come tutti i versetti scritturistici che inducono a tali conclusioni devono essere considerati testimonianza morale della volontà divina di consentire al raggiungimento della salvezza. È chiaro però, in questo contesto, che il concetto di Dio a cui mira Kant è quello postulato dalla ragion pratica, che non toglie la soggettività morale umana e ne permette il suo pieno dispiegamento: «Ciò che l'uomo, per la propria destinazione deve essere (cioè conforme alla legge santa) questo egli deve poter diventare».[29]

L'aiuto esterno di Dio per giungere alla santità e alla salvezza diviene intervento divino che agisce attraverso l'intenzione morale dell'uomo, capace di rendere fluida, grazie alla ragione, ogni autorità storica e dogmatica, qui rappresentata dalla oggettività scritturistica. Il vero principio esegetico biblico è allora riassunto nel determinare Dio come il supremo interprete delle Scritture, in quanto parla alla nostra ragione attraverso la nostra moralità, attraverso i suoi puri, intangibili e infallibili concetti. «Dio in noi è Egli stesso l'interprete; poiché non comprendiamo se non chi parla con noi attraverso il nostro intelletto e la nostra ragione; dunque la divinità di una dottrina a noi indirizzata non può essere riconosciuta se non attraverso concetti della *nostra* ragione, in quanto essi sono concetti morali puri e quindi infallibili»[30].

3. CENNI CONCLUSIVI

Il progetto kantiano di definire i limiti scientifici della facoltà filosofica e della facoltà teologica ha posto in gioco ben più che i semplici compiti ascrivibili a ciascuna di esse: ha infatti mostrato come a questo conflitto fossero sottese questioni filosoficamente ben più fondamentali, il legame tra ragione e fede, la possibilità di una teologia naturale e, soprattutto, la garanzia dell'autonomia morale dell'uomo e la necessità ch'essa informi anche la realtà storica.

Alla dipendenza esclusiva dei teologi biblici dalla oggettività testuale, formatasi storicamente e veicolo di concetti che debbono avere legittimità solo morale e razionale, Kant oppone la presa di posizione per la ragione, che equivale, nello stesso tempo, a prendere partito per Dio; certo, l'idea di Dio qui determinata ha poco a che vedere con l'oggettività estranea all'uomo e alla storia a cui hanno abituato i biblisti: fine di

---

[29] *Ivi*, p. 42 (tr. it. p. 256).
[30] *Ivi*, p. 44 (tr. it. p. 257).

Kant è utilizzare il postulato dell'esistenza di Dio, formulato nella *Critica della ragion pratica,* per rendere razionale la realtà, mercé la soggettività morale dell'uomo. L'imperativo di agire in modo da realizzare il maggior bene possibile nel mondo ha dunque il peculiare scopo di fare della ragione la facoltà di giudizio dell'eticità delle costruzioni storiche; inoltre, poiché lo stesso imperativo rimanda, come s'è visto, a un concetto di Dio, Kant giunge a sostenere che l'uomo, nella sua azione morale, si trova a operare sempre al cospetto di Dio, di cui pensa di interpretare il volere con la moralità della propria retta intenzione.

L'indignazione e le obiezioni dei teologi biblici, causate dai principi filosofici esegetici di Kant, segnano allora il passo se poste a confronto con la profondità dei loro intenti e dei loro risultati: i biblisti non capiscono, ancora una volta, il diverso, più profondo, piano su cui interviene Kant e si limitano a controbattere con l'estraneità dei principi filosofici all'ortodossia religiosa e con la loro critica, che non coglie appunto tutte le loro implicazioni[31]. Paradossalmente, la vicinanza, la consuetudine con la Bibbia rende ciechi i teologi al suo possibile contenuto morale e li rende avvezzi alla mera architettonica storica: «Non si tiene in considerazione tale origine quando si tratta della dottrina religiosa».[32]

Ma se è vero che nella Bibbia possono comunque essere espressi, sotto forma rappresentativa, gli stessi concetti utilizzati dalla ragion pratica, è necessario, per consentire appunto una piena vita morale, ch'essi siano depurati del loro carattere rappresentativo e siano così provati come veicoli per il conseguimento della massima virtù possibile; v'è infatti la certezza razionale che, in caso contrario, la Bibbia si trasformi in ostacolo al bene[33] e, insieme alla moralità, annienti la stessa religione e lo stesso concetto di Dio: le conoscenze bibliche hanno ragion d'essere solo «*in quanto riguardano la religione,* cioè secondo il principio della moralità posta come fine nella rivelazione».[34]

---

[31] *Ivi,* p. 48 (tr. it. p. 260).
[32] *Ivi,* p. 45 (tr. it. p. 258).
[33] *Ivi,* p. 61 (tr. it. p. 261).
[34] *Ibidem.*

Filosofia dell'autoritratto nell'età moderna

Giuseppe Curonici
Direttore biblioteca Cantonale, Lugano

1. Introduzione

Chi sono io? La domanda attraversa i pensieri chiari e consci, gli stati d'animo crepuscolari, arriva (o parte) agli strati oscuri dell'inconscio di ciascuno. L'affermazione o l'incertezza sulla propria identità accompagna passato presente e futuro. Posso chiedermi che cosa faccio, so, voglio, devo, posso. Esaurita la lista dei verbi modali, poi di tutti i nomi e i verbi della lingua, ci troviamo di fronte nuovamente alla domanda sull'essere. Chi sono io? Anzi: io sono io? Io sono?

La domanda è di tutti. Tu chi sei? Io sono quello che mi vedo nello specchio. In questa formulazione, la domanda-risposta si ricollega alla mia presenza corporea e alla mia visibilità. Io sono quello al quale tu ti rivolgi, e che per il momento sta ad ascoltarti e guardarti, o sta a lasciarsi guardare, qui e adesso. O anche: io sono quello che temendo di valere poco cerca di rafforzarsi collocandosi intorno muraglie di oggetti o di denaro. Chi è? - Sono io - dice la persona attesa che ha bussato alla porta ancora chiusa. - Sono io. - L'asserzione, almeno in date situazioni, è ritenuta sufficiente.

2. A CONFRONTO CON LE ARTI VISIVE

Nelle arti visive il Tu o il Lui (voi, loro) può essere indicato dalla figura umana. Parliamo di *ritratto* quando la figura è determinata fino a descrivere o a dichiarare la presenza di una singola persona nella sua individualità; l'*autoritratto* è la figura visibile dell'io, il soggetto che si riferisce al soggetto, quello che pensa se stesso. Qualche volta l'autoritratto risponde, almeno in parte, alla domanda chi sono io. Comunque, pone almeno l'interrogativo. Io penso a me stesso: che cosa vuol dire? La domanda è di una complessità infinita, a partire dal primo istante. Infatti subito si divide in due discorsi. Io nel mio pensiero penso a me stesso, con tutti i miei contenuti: fisionomia, carattere, corpo, età. Questa è una riflessione particolare, anzi individuale. Oppure: che cosa è il Pensiero, che è capace di pensare se stesso? Rifl essione in generale, in universale. Io sono capace di pensare me stesso. Inoltre il pensiero (in generale) è capace di pensare il pensiero (in generale). Sono alcuni dei significati contenuti nell'autoritratto, il lavoro in cui un artista ritrae consapevolmente se stesso.

Lo studio dell'autoritratto di solito viene fatto quando uno si occupa di un dato artista, e si scopre che fra i tanti temi possibili l'artista ha scelto anche il proprio volto. Di trattazioni sistematiche del tema *Autoritratto* in genere, quasi non ce ne sono. Segnaliamo intanto il libro di Fritz Ried: *Das Selbstbildnis (L'Autoritratto)* edito presso *Die Buchgemeinde*, a Berlino, con 119 illustrazioni di pitture dal Quattrocento al Novecento. L'opera è senza data ma è attribuibile agli inizi degli anni Trenta. Riporta l'anno di morte dell'espressionista Otto Müller, 1874-1930. Tra gli ul timi pittori considerati troviamo Dix, Klee, Plechstein, Chagall, Beckmann. Il volume dev'essere stato pubblicato entro i primi mesi del 1933, perché con l'avvento del nazismo questi artisti vennero censurati. Infatti incontriamo i loro nomi nel catalogo della mostra *Entartete Kunst* (arte degenerata, secondo la valutazione che ne aveva dato il nazismo) tenutasi all'Haus der Kunst, München 1962. Fritz Ried esamina l'autoritratto dal punto di vista individuale psicologico ed etico: egli cerca fino a quali profondità un artista arriva nell'indagine di se stesso (*bis zu welchen Tiefen der Selbstforschung,* p. 9). Ricordiamo anche *Les peintres et l'autoportrait* di Pascal Bonafoux, Ginevra, Skira 1984. È principalmente una brillante trattazione di un'ampia ricca casistica, prelevata nel patrimonio dell'arte della cultura occidentale.

Noi qui ci permettiamo di fare altro: considerare l'*Autoritratto* in riferimento alla filosofia, o alla storia della filosofia, per collegarci così al pensiero soggiacente alla civiltà. Una categorizzazione rigida di autori e opere non è raccomandabile mai (quasi mai). Ciononostante, alcune posizioni o temi sono identificabili piuttosto nettamente, sia sul versante filosofico - le dottrine dell'io - sia sul versante artistico - le raffigurazioni visuali dell'io prodotte da pittori e scultori. Qui però ci viene addosso un'obiezione anticipata. I pittori, cosa ne sapevano di filosofia, logica, psicologia? Per dipingere i loro ritratti e autoritratti non partivano certo dal manuale di filosofia con-

sultato la sera prima. E i filosofi, i logici, epistemologi, metafisici, psicologi, che grado di attenzione dedicavano ai ritratti e autoritratti loro contemporanei? La risposta è che non è possibile in linea di massima pretendere una corrispondenza puntuale tra un singolo pittore e un singolo filosofo e viceversa, tra un singolo libro e un singolo dipinto. Una concezione così meccanica degli interscambi sarebbe dissennata. È però chiaro che possiamo assistere alla *formazione di un tessuto reale comune*, con influssi reciproci imprevedibilmente ora larghi ora più stretti.

3. NASCITA E PRIMI SVILUPPI DEL TEMA

Il soggetto, o tema, denominato ritratto, cioè la raffigurazione della persona e soprattutto l' immagine del volto, non è stato presente sempre. È apparso in certe situazioni storiche determinate, e non in altre. Sorge all'interno di un sistema culturale in cui hanno valore l'individualismo e il realismo-naturalismo. Adopero la parola individualismo per dire: una concezione del mondo secondo cui la vita e l'essenza dell'uomo si realizza nel singolo, non nella collettività e nemmeno in un sistema di valori sopraindividuali. Ci possono essere molte sfumature e gradi; l'impostazione resta quella. Atteniamoci alla storia della civiltà occidentale.

Nell'antichità classica greca il volto umano di solito non è rappresentato come il ritratto di un individuo ma come un Tipo, cioè un modello universale, un'idea platonica. Innanzitutto, nelle statue o nei disegni dell'immagine degli dei: che sono individuati, certamente, ma come sovrumani. Oppure negli eroi. Oppure nei tipi: l'atleta, il re, la donna, il guerriero. Il filosofo, il tipo Socrate, il tipo pugilatore, ecc. L'interesse per il ritratto individuale emerge in epoche successive, nell'età ellenistica, o nelle ultime fasi della Roma repubblicana: ritratti di senatori o altri personaggi sono fortemente definiti nella loro fisionomia, nei tratti inconfondibili. Nel passare dei secoli si dissolvono, o diventano schematici ed astratti, con il crollo dell'impero romano e la fine dell'età antica.

Nel medioevo cristiano, il ritratto e l'autoritratto, come raffigurazione del singolo ritenuto autonomo e padrone totale di sè, semplicemente non esistono - se non per il volto di Cristo! È un volto pensato attraverso l'adorazione, un'immagine che oltre la presenza fisica terrena corporea (comunque affermata) rimanda alla Trascendenza. In maniera non identica ma analoga, partecipativa, viene dipinto il volto della Madonna e dei Santi. È chiaro che nessuno di questi volti è rappresentato in termini di ritratto fotografico. Il modello reale-individuale non è direttamente presente e visto; l'iconografia segue tratti comuni consegnati dalla tradizione; il significato è quello di un messaggio in cui un valore assoluto non dipendente dall'uomo (la Grazia) viene reso noto universalmente a tutti gli uomini; e anche agli angeli e in altro modo perfino ai diavoli.

4. DAL MEDIOEVO AL RINASCIMENTO

Ritratto e autoritratto nascono a poco a poco nel passaggio dal Medioevo al Rinascimento e all'età moderna. È comunemente pacifico che fra i caratteri principali di questa nuova fase storica, le cui conseguenze sono così attive a distanza di mezzo millennio, si elencano naturalismo, individualismo, scienze e tecniche, capitalismo ecc. La spinta economica dell'iniziativa privata e della proprietà privata hanno certamente intensificato la fiducia, o l'illusione, dell'uomo individuo in quanto padrone di sè e del proprio mondo. Ci interessa comunque richiamare il collegamento tra naturalismo e individualismo.

Nelle raffigurazioni medioevali il fondo d'oro (mosaici bizantini, ecc.) rinvia a uno spazio mistico, sovrasensibile, soprannaturale: il Paradiso; mentre il paesaggio terreno è poco più di un accenno. Nella pittura rinascimentale alla sparizione del fondo d'oro corrisponde l'apparire del paesaggio fatto di prati, colline, città, mari, distanze prospettiche. È lo spazio dei corpi singoli e tridimensionali. È lo spazio degli individui e dei ritratti. Non stiamo dicendo proprio niente di nuovo; intendiamo solo ricordare il presupposto della riflessione che ci permetteremo di indicare in seguito. Ci basta per ora una citazione. Il più celebre libro che sia stato scritto sull'argomento è quello di Jacob Burckhardt (Basilea 1818-1897): *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). Su sei sezioni, la seconda è sul tema *Sviluppo dell'Individuo*, la quarta *La scoperta del mondo e dell'uomo.* Si erge a tutta forza il Soggettivo; l'uomo diventa Individuo spirituale e si riconosce come tale: «... mit voller Macht das Subjektive... Individuum und erkennt sich als solches».[1]

Guardiamo ora uno dei casi concreti storicamente fra i primi, Lorenzo Ghiberti (1378-1455), scultore delle porte di bronzo del battistero di Firenze. Scrive il proprio nome accanto a una testa con i suoi lineamenti. È un autoritratto non totalmente autonomo, perché inserito come parte poco estesa in un'opera ben maggiore. È però inequivocabilmente un atto di autoaffermazione, di presenza individuale: - *Sono io.* -

La *Seconda porta* (1403-1424) è divisa in pannelli; agli incroci delle cornici vi sono teste; una è il suo autoritratto espli citato dalle parole: *Opus Laurentii Florentini.* La *Terza porta*, terminata poco prima della metà del secolo, denominata del Paradiso per la sua eccellenza, illustra episodi dell'Antico Testamento, e presenta di nuovo un autoritratto, una testa (chiaro il confronto dei tratti) con le parole *«Laurenti Cionis De Ghiberti mira arte fabricatum».* Nel suo libro *dei Commentari*, Ghiberti stesso conferma il proprio lavoro e ne dichiara l'alto grado di qualità.[2] Le tav. 27 e 28 recano Opus Laurentii. La tav. 81 l'insieme della porta del Paradiso e l'iscrizione con autoritratto;

---

[1] J. BURCKHARDT, *II Abschnitt: Entwicklung des Individuums,* in ID., *Die Kultur der Renaissance in Italien,* Wien 1860, p. 76.

[2] Cfr. L. PLANISCIG, *Lorenzo Ghiberti,* Firenze 1949; R. - T. KRAUTHEIMER, *Lorenzo Ghiberti,* Princeton University Press 1956.

le tav. 135a, 135b, danno questo autoritratto di Lorenzo e ritratto di Vittorio Ghiberti.

L'autoritratto - autoaffermazione svolge dunque funzio ni anche di firma, eseguita con immagine visiva anzichè scrittura alfabetica; o le due assieme. La crescita storica dell'autoritratto è parallela a quella del ritratto in terza persona. Nelle fasi iniziali troviamo un breve episodio subordinato a una composizione molto più estesa; mentre successivamente l'autoritratto diventa un'immagine a se stante, che firma solo se stessa. Complessa fusione di narcisismo, serietà, dignità, sfida, fiducia umanistica. Nella tavola di Gand, finita nel 1432, l'Adorazione dell'Agnello, sono dichiarati i nomi degli autori, i fratelli Hubert e Jan van Eyck. Il motto di Jan (1390-1441) è estremamente suggestivo, tra consapevolezza e insoddisfazione: *Als ich kan - come io posso.*

Non ci è consentito procedere per nomi e inventari di opere, che sarebbero del più grande interesse. Dobbiamo attenerci a pochi temi, impostazioni di pensiero. Tra Umanesimo e primo Rinascimento la dichiarazione della dignità umana, ma anche della qualificazione professionale dell'artefice, si pone principalmente come atto a livello naturale-laico, ma senza esclusione diretta di un possibile rinvio alla trascendenza, in una filosofia che può essere anche cristiana o neoplatonica. Da questo punto di vista è di eloquenza straordinaria uno degli autoritratti del Dürer (1471-1528), quello in colore castagna-noce-nocciola, con sembianze quasi dell'iconografia di Cristo; frontale, fermissimo, pienamente dichiarativo, del 1500 o poco dopo. Una mano successiva vi tracciò le parole che comunque riportiamo perché davvero sintomatiche: *Albertus Durerus Noricus ipsum me propriis sic effingebam coloribus aetatis anno XXVIII,* ossia: *A. D. di Norimberga me stesso con duraturi colori così ritraevo nel ventottesimo anno di età.*

5. Dal rinascimento alla fine dell'età moderna

Tra Cinquecento e Seicento (e seguenti) nei problemi della filosofia e della scienza acquista grandissima importanza la ricerca sui fondamenti del sapere e sul valore e limiti della mente umana. Che cosa si può sapere? Su quali basi, da quale punto di partenza? La tradizione è stata scossa da rotture interne quali l'opporsi di Riforma e Controriforma. Da tensioni sociali o socioeconomiche: la crescita della borghesia e dell'individualismo con le premesse del liberalismo. Dal formarsi delle scienze moderne, che nel loro sorgere mettono a soqquadro la scienza antica e anche la filosofia. Cartesio (1596 - 1650) di fronte a un contesto di dottrine contrastanti e nei dubbi che ne conseguono propone, per basarsi su un punto di partenza incontrovertibile, l'evidenza dell'io. Qualunque sia la complessità e il groviglio del pensiero, una cosa è certa: *Io penso, e come pensiero esisto.* Frase tra le più brevi e più discusse di tutta la storia della filosofia.

Dall'evidenza dell'io come verità iniziale, Cartesio ritiene che possa essere ricavato tutto lo sviluppo del pensiero razionale. Fra gli innumerevoli significati che

vengono estratti da questo Io, due interessano in sommo grado - implicati uno nell'altro. 1) L'io è il mio io individuale, personale, qui adesso. 2) L'io è l'Io in generale, ossia il Pensiero come tale. *Il Discorso del Metodo* è del 1637; ed è, tra l'altro, anche l'autobiografia (l'autoritratto!) di uno scienziato e filosofo.

Tra componenti razionaliste ed empiriste il discorso sull'io inteso come inizio del sapere si allarga fino alla sintesi della Critica della Ragion Pura, che Kant pubblicò nel 1781. A questo punto è chiaro che l'Io a cui il pensiero occidentale si rivolge non è soltanto l'io empirico (il mio io individuale, esistenziale) ma l'Io come forma o condizione del pensiero come tale, come struttura del pensiero; cioè l'Io Trascendentale. «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non degli oggetti ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile a priori... L'Io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni... Quella autocoscienza che ... produce la rappresentazione Io penso».[3]

Ma torniamo all'Io di Cartesio, e alla sua epoca e al suo luogo. Noi proponiamo di osservare che è il tempo e il luogo in cui si ebbe il culmine della pittura dell'autoritratto in tutta la storia dell'arte mondiale. Cartesio, nato nel 1596, si stabilì in Olanda nel 1629, e vi rimase fino al 1649. È noto che l'Olanda è stata allora un crogiolo culturale di importanza primaria. Rembrandt nacque dieci anni dopo Cartesio: nel 1606, a Leyda; iniziò studi umanistici; poi i suoi interessi si spostarono verso l'arte e iniziò il mestiere di pittore indipendente nel 1625; si trasferì ad Amsterdam nel 1632 (circa). Da ricordare: Cartesio pubblicò il suo *Io penso*, ossia il *Discorso del Metodo*, a Leyda nel 1637. Nella produzione di Rembrandt, gli autoritratti accertati sono circa 70, un corpus assolutamente eccezionale per quantità, eccelsa qualità pittorica, profondità di introspezione. Tema fondamentale di Rembrandt è la meditazione sull'essere umano: il ritratto, le scene bibliche, i gruppi di figure. Gli autoritratti si succedono negli anni, seguendo l'invecchiamento fisico, la maturazione psichica, il raffinamento del pensiero.

La serie dei volti di Rembrandt è impressionante e costituisce, è stato detto, un'autobiografia non aneddotica ma interiore che non ha paragoni. A noi sembra che sia soprattutto una ricerca sulla consistenza dell'essere umano in quanto Autocoscienza. Un'indagine che dallo sguardo aperto sugli altri si ricollega allo sguardo aperto sulle profondità dell'io: io penso; io sono; io ho un corpo; io mi trasformo nel tempo; io ho ansie, gioie, amore, morte, con rimando incessante sia al mio io, sia ad altro, ad Altro. Abbiamo detto: tempo. Forse è più opportuno scrivere Tempo, il tempo dell'interiorità umana, il Tempo come continuità costitutiva dell'Io. Su questo grande problema filosofico il riferimento va da una parte come minimo a S. Agostino, dall'altra a Kant.

---

[3] I. KANT, *Critica della Ragion Pura: Introduzione; Analitica dei Concetti, 16 Dell'unità sintetica originaria dell'appercezione*, a cura di G. GENTILE-G. LOMBARDO-RADICE, Bari 1949^{6}, pp. 58.137.

Sempre dalla *Ragion pura, Analitica dei principi,* riassumiamo brevissimamente: i concetti puri dell'intelletto si possono applicare ai fenomeni; i fenomeni non sono soltanto percepiti ma pensati; «un'arte celata nel profondo dell'anima umana»[4] funziona da mediazione tra concetti e fenomeni, e questo è il Tempo: il tempo presenta la realtà dell'essere; è la condizione del senso interno; e intanto il tempo è omogeneo sia ai concetti puri sia ai fenomeni[5] (L'io, il tempo, il senso interno: discorso immane, che successivamente ha le sue ripercussioni nella filosofia dello storicismo, oppure in Bergson, oppure in Heidegger, ecc.)

In qualche modo, come traccia, come intuizione, ci sembra di avvertire questa rappresentazione dell'Io, del tempo, della riflessione, in quella fila incessante di autoritratti che formano un autoritratto complesso e unitario esteso nel tempo, fondato nel tempo, e nel pensiero dell'Io. *Autoritratto* di un Io che ha pensato e raffigurato se stesso, in quanto Io con tutte le sue facoltà, con tutta la sua interiorità e tutto il suo Tempo - il Tempo dell'Io, come nessun altro artista è riuscito a fare con tale pienezza.

Se quanto sopra è almeno in parte accettabile, bisogna ritenere troppo limitata l'affermazione secondo cui Rembrandt ha dipinto una quantità di autoritratti, perché a lui interessava soprattutto il volto umano, e di tutti i volti umani quello più disponibile e comodo da usare come modello era ovviamente il suo volto personale. «Il fait poser, comme il le fera toujours, les membres de sa famille et de son entourage immèdiat... et trouve surtout en lui-même le modèle le plus commode et le plus varié».[6] È vero ma è anche un po' poco. L'autore prosegue diffondendosi sull'introspezione psicologica, sull'inflessibile sguardo[7] e sulla «conscience morale du divin dans la nature humaine, et son incarnation l'Homme-Dieu».[8] Giustissimo. Ma non basta parlare di introspezione. Il pensiero che riflette su se stesso è più profondo di qualsiasi contenuto psicologico, perché è la costituzione stessa dell'Io, sia come individualità, sia come capacità del pensiero in generale. A noi sembra che sia proprio questo il vero profondissimo significato dell'Autoritratto, come in Cartesio, e soprattutto con la componente del Tempo, come in Rembrandt.

La vitalità dell'autoritratto attraversa l'intera storia della figurazione fino a oggi. Rembrandt ha dipinto se stesso isolato in luce su fondo di ombra. Non sempre. A volte si mette in un ambiente definito e concreto, tra oggetti, ad es. nell'esercizio del suo mestiere, accanto al cavalletto: come nel quadro del 1626-1628.

A duemila chilometri di distanza, a Madrid, stava al lavoro negli stessi anni un altro indagatore di volti umani: Diego Velazquez (1599-1660), saldo e impassibile,

---

[4] *Ivi,* p. 170.
[5] Cfr. *Ivi,* p. 168.
[6] J. LEYMARIE, *La Peinture Hollandaise,* 1956, p. 127.
[7] Cfr. *Ibidem.*
[8] *Ivi,* p.135.

ritrattista di re e nani. Nelle Damigelle d'onore, *las Meninas* (1656) accanto a personaggi riflessi in uno specchio, il Re e la Regina!, ha pure rappresentato se stesso al lavoro, vicino al cavalletto con un'enorme tela di cui vediamo un lungo settore da dietro.

Con ciò, stiamo considerando uno sviluppo notevole del tema dell'autoritratto: l'Io allargato; l'io nel laboratorio, fra i suoi strumenti, che ne sono un prolungamento nel fare il proprio lavoro. L'Io continua nell'ambiente, negli amici o altri a cui rimanda. Sembrava fin qui che l'autoritratto si concentrasse soltanto in una nozione dell'uomo staccato da tutto il resto. Non è l'unica concezione possibile. L'io circondato da uno spazio abitato da persone e oggetti, consente di vedere e raccontare una quantità di altre cose: si va da tutte le possibili sfumature della personalità o dello stato d'animo momentaneo, alle situazioni sociali, storiche, politiche.

6. IL PERIODO DEGLI ULTIMI DUE SECOLI

Spostiamoci a Gustave Courbet (1819-1877). Nel vasto dipinto L'Atelier, del 1855, ha rappresentato il proprio io nella continuità con il proprio spazio e tempo: la stanza dove svolge la sua professione, davanti a un quadro non ancora finito, tra una piccola folla. A sinistra, ciò che disapprova: l'accademismo, il tradizionalismo. A destra cose e persone che ama: Baudelaire, Proudhon il teorico del socialismo, la modella, altri. Nel centro, davanti al cavalletto, se stesso mentre sta dipingendo un magnifico paesaggio. L'individualismo presente fin dall'inizio nell'autoritratto, qui è stato fortemente ridimensionato; l'io è connesso con gli altri attraverso rapporti intersoggettivi, ambientali, ideologici, nel tessuto della collettività. Quella di Courbet è l'età in cui si diffonde come nuova proposta il socialismo.

L'autoritratto può dunque anche offrire, come nel realismo sociale di Courbet, la rappresentazione non solo dell'io, ma degli interessi e delle ideologie appartenenti a tale Io. Un caso da ricordare è quello di Max Ernst che a Parigi con il titolo *Au rendez-vous des amis* raffigura se stesso nel gruppo dei pre-surrealisti e di alcuni autori da loro amati, c'è perfino Dostoevskij, sullo sfondo di un paesaggio fantastico. Le singole persone sono numerate e i numeri corrispondono a due elenchi di nomi: un io individuale non si nega a nessuno - almeno fra artisti e amici! L'opera è datata dicembre 1922.

Ricordo tuttavia che realizzata in modo - si direbbe - molto più semplice, l'idea di un artista di raffigurare se stesso tra i colleghi o parenti risale alle origini del ritratto e autoritratto moderni, cioè alla fine del medioevo. Agnolo Gaddi in una tempera su tavola (del 1380?) si è messo assieme a Taddeo e Gaddo. A Paolo Uccello (1397-1475) è attribuito un dipinto in cui ritrae se stesso tra i principali maestri all'inizio della nuova arte (che oggi noi chiamiamo Rinascimento): Giotto, P. Uccello, Donatello, Antonio Manetti, Brunelleschi. Erano composizioni idealizzate, quasi da parata. Viceversa negli autoritratti in gruppo citati sopra, Courbet, Ernst, l'ambientazione è reali-

sta, oppure ampiamente illustrativa-descrittiva, in uno spazio offerto come abitabile.

È continuata intanto - attraverso i secoli dell'Illuminismo, del Romanticismo, del Positivismo - la ricerca del carattere individuale, delle passioni, emozioni, delle componenti psicologiche. Sono elementi che riappaiono intensificati tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e gran parte della figurazione del Novecento. Sta crollando una società e se ne sta formando un'altra, ancora non assestata, ma carica di tensioni. L'età dell'industrializzazione con infinite ripercussioni nei singoli e nelle masse; con opposte pretese materiali e morali; rivoluzioni, guerre, scoperte scientifiche.

Nelle arti figurative ci interessa il problema del livellamento dei valori del mondo, o della maniera come i valori sono percepiti, di fronte al denaro e alla civiltà di massa. Vincent van Gogh (1853-1890) ritrasse più volte se stesso, in una stupefacente compattezza ossessiva e spiritualizzata e misterioso splendore di trattamento pittorico; si rappresentò anche mutilato, ferito, dopo che con una rasoiata si era volontariamente tagliato un orecchio. Una violenza inferta a se stesso, testimoniata in un quadro che guarda se stesso. Più tardi sparò a se stesso una pistolettata in petto; sopravvisse due giorni. L'estrema intensità e luce del colore copre e rivela le abissali profondità dell'animo.

Nel momento storico dell'espressionismo, e degli altri divergenti movimenti culturali, i temi della divisione della personalità, della sua oscurità e contraddizione, diventano sempre più importanti; essi sono scortati da nuove dottrine, nuove impostazioni di pensiero, in particolare la psicoanalisi. Ma allora, attraverso le dittature le guerre mondiali e la fredda pace della civiltà di massa, siamo ai nostri giorni. Francis Bacon (1910-1992) esibisce negli autoritratti un volto assediato dal disfacimento, pensato nell'attesa della morte, ormai quasi irriconoscibile (ad es. nel dipinto del 1973, l'uomo solo accanto al lavandino) tanto è stravolto e informe.

Ci sia consentito di concludere che l'autoritratto, in quanto esso è il dipinto dell'autocoscienza, è diventato più difficile - non sappiamo con che occhi ci guardiamo, non sappiamo che cosa guardiamo con questi occhi - ma anche più necessario che mai.

La sofferenza: un argomento passato sotto silenzio

Willem J. Eijk
Facoltà di Teologia, Lugano

Non esiste su questa terra una persona che non sappia per esperienza che cosa sia la sofferenza. Nessuno ne viene risparmiato. Ognuno di noi, credente o no, viene confrontato con essa prima o poi. Siccome la sofferenza ci ripugna per natura, cerchiamo di sottrarci a essa con tutte le forze. Non ci riesce, però, mai completamente. Vi rimane una sofferenza a cui non sfugge nessuno. In tali situazioni nasci in ofnuno la domanda: perché e a quale scopo questa sofferenza?

Che la sofferenza possa essere utile sotto certi aspetti ognuno con un po' di buon senso lo comprende immediatamente. Per un ragazzo che deve andare a fare il sevizio militare può riuscire difficile dover rinunciare ad un anno prezioso della sua vita. Non di rado ha, però, un effetto formativo. Gli uomini attraverso la sofferenza riescono a capire meglio gli altri e sono più disposti alla solidarietà.

Questo non è però tutto. Possiamo vedere anche il senso della sofferenza di innocenti, soprattutto di bambini che sono le vittime di cataclismi ed epidemie terribili? Che cosa si deve pensare di una vecchina con un carcinoma al seno con metastasi alle ossa? A causa di una metastasi si è schiacciata una vertebra. La sua testolina martoriata, segnata da due grandi occhi impauriti che non capiscono, penzola maldestramente sul suo seno devastato. Non è capace di alzare la testa. L'equipe dei medici e gli infermieri vedono avvicinarsi con preoccupazione il giorno in cui il midollo

spinale sarà serrato al livello del collo e avrà come conseguenza una paralisi totale.

La cultura occidentale odierna raccomanda sempre più spesso l'eutanasia come l'unico aiuto effettivo che si possa offrire agli uomini in tali situazioni disperate. Ciò si oppone diametralmente alla tradizione cristiana che ci fa vedere che la vita è un dono e un compito che abbiamo ricevuto direttamente da Dio e che non possiamo restituirgli in qualsiasi momento desiderato e scelto da noi stessi. Ma non è troppo alto il prezzo che dobbiamo pagare per questo, cioè la sofferenza? Salta agli occhi che la letteratura eticomedica tace sul significato e sull'interpretazione della sofferenza, benché nel caso di pratiche eticamente discutibili di medici, come la diagnostica prenatale, l'aborto, l'eutanasia, la procreazione artificiale e le varie applicazioni della genetica molecolare, l'impulso decisivo provenga dal desiderio radicato di evitare la sofferenza : la vita ha, si dice, un valore tutt'al più estrinseco che potrebbe essere pesato sul piatto della bilancia che ha come contropartita la sofferenza. È questa opinione che anche gli annunciatori della fede incontrano spesso nella pratica. È anche un problema pastorale.

Siccome la società secolarizzata non ha superato una mentalità empiristica e, di conseguenza, un'etica utilitaristica o autonoma, per il problema della sofferenza propone soltanto delle soluzioni tecniche ed economiche. Se queste sono esaurite, rimane come unica uscita d'emergenza soltanto una via di scampo distruttiva.

1. PERCHÉ L'HO MERITATO?

Lo stesso uomo può essere una fonte di sofferenza per il male che causa a se stesso e agli altri. Un comportamento sessuale irrresponsabile è un fattore nelal diffusione dell'AIDS. Per un comportamento temerario l'alpinista può essere la causa d'infortunio. Ma anche la natura, la struttura della creazione può essere l'origine della sofferenza, apparentemente senza l'intervento dell'uomo. Questo è, per esempio, il caso dei montanari quando vengono sepolti sotto una slavina improvvisa. O che cosa si deve pensare di quella donna con il suo carcinoma al seno pieno di metastasi? Anche per il credente la sofferenza di innocenti rimane un grosso problema: come si può conciliare la fede in Dio con il male del mondo? Dio non esiste, quindi, o non è onnipotente o non ci vuole semplicemente assistere? Il Brantschen chiama la sofferenza dell'uomo «l'unica obiezione seria contro Dio».[1]

L'idea spontanea "perché l'ho meritato?" che nasce spesso nel caso di unna sfortuna rivela che siamo sponzaneamente inclinati a mettere in relazione sofferenza e colpa. La tradizione cristiana spiegava il male nel mondo come conseguenza del peccato originale e dei peccati personali degli uomini. Molti hanno difficoltà con questo, perché - sicuramente nel passato - si cercava qualche volta troppo facilmente un legame fra la sfortuna di qualcuno ed il suo comportamento.

---

[1] J. B. BRANTSCHEN, *Laat God ons Lijden?* (il titolo originale *Warum lässt der gute Gott uns leiden?)*, Boxtel/Brugge 1986, p. 14.

Siccome la secolarizzazione non è passata vicino alla teologia senza lasciare il segno e la coscienza del peccato è svanita, l'interpretazione cristiana classica che la sofferenza è una conseguenza del peccato originale viene considerata da molti superata. Vi si aggiunge che a partire dalla seconda guerra mondiale la teologia in ambienti sia protestanti che cattolici ha preso un carattere fortemente antropocentrico. Segue con questo una tendenza che si manifestava già prima nella filosofia. Inoltre certi teologi hanno cercato di dare un posto alle scienze sociali moderne nel loro metodo scientifico.[2] Si spostava sempre di più l'accento dal problema di Dio verso domande concernenti l'uomo stesso e varie questioni etiche e politiche. Sembra che la tematica della sofferenza si inquadri difficilmente in questo sviluppo.

Ci si potrebbe però aspettare da una teologia veramente antropocentrica che si occupasse intensamente della sofferenza. Chi non lo fa, rifiuta di occuparsi dell'uomo, perché la sofferenza appartiene alle esperienze più profonde e più esistenziali dell'uomo.

Poiché l'interpretazione classica della sofferenza non soddisfaceva più, si sono cercate assiduamente altre interpretazioni. Molti teologi mettono, sotto l'influsso di Teilhard de Chardin, la sofferenza in relazione all'evoluzione. Dato che la creazione e con questa l'evoluzione non hanno ancora raggiunto il loro compimento, anche il mondo, come l'umanità, è ancora in una fase di sviluppo. La sofferenza e il male sono il prezzo che lo spirito finito, l'uomo, deve pagare alla materia, dalla quale dipende, finché l'evoluzione non ha ancora raggiunto la fase finale: «Il dolore e la colpa, le lacrime e il sangue: sono altrettanti prodotti collaterali ... che la noogenesi produce sulla sua strada».[3] La vulnerabilità e l'essere esposto alla sofferenza sono certamente collegati con gli aspetti materiali della natura umana. Questo dà, però, un carattere determinato alla sofferenza e fa di Dio il diretto responsabile, perché ha creato l'uomo con questa vulnerabilità.

Chi prende la fede cattolica come punto di partenza per il suo pensare e vivere, non può negare, però, che le tre fonti di questa fede, La Sacra Scrittuta, la Tradizione e la Chiesa, mettono senz'altro in relazione il peccato e la colpa. La sofferenza è dovuta, secondo la Bibbia, al peccato originale (Gen 3; Rm 5) e anche, come risulta dal passo sul diluvio universale (Gen 6-8), ai peccati personali di uomini. Bisogna trattare quest'ultimo, però, in un modo molto prudente e sfumato. Il libro di Giobbe insegna che anche i giusti possono essere colpiti dalla sofferenza.[4]

Anche Gesù mette in guardia contro conclusioni affrettate:

«O quei diciotto, sopra i quali rovinò la torre di Siloe e li uccise, credete che fossero più colpevoli di tutti gli abitanti di Gerusalemme? No, vi dico, ma se non vi

---

[2] B. MONDIN, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica,* Bologna 1992, pp. 17-30.

[3] P., TEILHARD DE CHARDIN, *Het verschijnsel mens* (il titolo originale *Le phénomène humain*), Utrecht/Antwerpen 1958, p. 332.

[4] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Epistula Apostolica *Salvifici doloris* (11 febbraio 1984), in "AAS" LXXVI (1984), pp. 201-250, nn. 10-12.

[5] Qui si cita *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1996[14].

convertite, perirete tutti allo stesso modo» (Lc 13, 4-5).[5]

Nello stesso modo Giovanni Paolo II ritiene che anche il male fisico nel mondo non si stacchi dalla responsabilità umana:

« ... Il male, infatti, rimane legato al peccato e alla morte. E anche se con grande cautela si deve giudicare la sofferenza dell'uomo come conseguenza di peccati concreti (ciò indica proprio l'esempio del giusto Giobbe), tuttavia essa non può essere distaccata dal peccato delle origini, da ciò che in san Giovanni è chiamato «il peccato del mondo» (Gv 1,29), dallo sfondo peccaminoso delle azioni personali e dei processi sociali nella storia dell'uomo».[6]

Presso tutti i grandi teologi, soprattutto S. Agostino [7] e S. Tommaso d'Aquino [8], si descrive la sofferenza come la punizione del peccato e la medicina per la salvezza. Per il peccatore la sofferenza è una punizione, per chi si converte una medicina. In questa visione la sofferenza fa un appello alla conversione (Lc 13,5) e la strada voluta da Dio per la salvezza che l'uomo deve accettare con umiltà e pazienza: «Perché il Signore corregge chi ama, come un padre il figlio prediletto» (Prv 3,12). Anche il discepolo prenderà, seguendo Gesù, la sua croce e parteciperà così alla beatitudine eterna. In mezzo a tutta la sofferenza il discepolo viene confortato con la promessa dell'arrivo del Regno che nel libro dell'Apocalisse si chiama la nuova Gerusalemme dall'alto: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il 'Dio-con-loro'. E tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21, 3-4).

La letteratura ascetica classica cattolica accentua l'aspetto sanante della sofferenza. Lo stesso motivo viene discusso estesamente dal Papa Giovanni Paolo II nella sua lettera apostolica *Salvifici doloris* (nn. 19-24). Come Gesù, agnello innocente, ha preso su di sé, sostituendoci il peccato del mondo, così l'uomo sofferente può offrire il suo dolore, la sua sofferenza e la sua croce per i peccati degli altri e la sofferenza del mondo. Numerosi testi del Nuovo Testamento esprimono questo pensiero.

«Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo quello che manca ai patimenti di Cristo nella mia carne, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24; Rm 12,1; 2Cor 1,5; 4,10-12).

Il rapporto teologico fra la sofferenza e la punizione non deve di certo mai portare a trascurare il compito inerente al cristianesimo, cioè la lotta contro la sofferenza del prossimo, ovunque sia possibile, il lenimento della miseria umana, la cura dei malati:

«Venite, benedetti del Padre mio, riucevete in eredità il regno preparato per voi

---

[6] GIOVANNI PAOLO II, Epistula Apostolica *Salvifici doloris*, n. 15. Traduzione italiana ripresa da *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1987, vol. 9, nn. 620-685.

[7] S. AGOSTINO, *Confessiones* 2,2 (CSEL 33, 31): «Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspargens offensionibus omnes illicitas iucunditates meas, ut ita quaererem sine offensionibus iucundare, et ubi hoc possem, non invenirem quicquam praeter te, domine, praeter te, qui fingis dolorem in praecepto et percutis, ut sanes...».

[8] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* I-II, 87,7.

fin dalla fondazione del mondo. Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi» (Mt 25,34-36).

Ciò che facciamo per i bisognosi - a prescindere dal problema della colpa -, lo facciamo per Cristo stesso. La sofferenza è, ad ogni modo, certamente un appello al cristiano di rendere visibile qui sulla terra qualcosa del Regno di Dio e del suo amore.

2. A CHI BISOGNA PORRE LA DOMANDA "DOVE SEI?"

Noi uomini possiamo così facilmente chiedere conto a Dio per ciò che fa e domandargli, per così dire, a mo' di rimprovero: «Dove sei, perché non fai niente e non ti fai vivo?». Ma la cosa non è contraria? Secondo la Sacra Scrittura Dio ha piuttosto ragione di chiedere all'uomo: «Dove sei?» (cfr. Gen 3,9). Un anno prima della sua morte il 30 novembre 1943 una giovane donna ebra olandese nel campo di passaggio di Westerbork scrive nel suo diario:

«Di minuto in minuto mi abbandonano sempre più aspirazioni e desideri e legami con gli altri; sono disposta a tutto, ad andare in qualsiasi luogo su questa terra, dove mi manterrà Dio, e sono disposta a testimoniare in ogni situazione e fino alla morte, che questa vita è bella e ricca di senso e che non dipende da Dio che sia come è ora, ma da noi. Noi abbiamo ricevuto tutte le possibilità per tutti i paradisi, dovremo ancora imparare a far uso delle nostre possibilità...Sì, mio Dio, evidentemente ti è difficile cambiare molto le circostanze, perché fanno anch'esse parte di questa vita. Non ti chiedo nemmeno conto di questo, ce ne puoi chiedere tu conto più tardi...Quasi ad ogni battito di cuore mi diventa chiaro: che tu non puoi aiutare noi, ma che noi dobbiamo aiutare te e che dobbiamo difendere la dimora in noi, dove abiti, fino all'ultimo».[9]

Non ci può aiutare Dio? Non può, quindi, fare tutto? Dai due discorsi di Dio a Giobbe (Gb 38-41) si ha l'impressione che chiami se stesso onnipotente. Il modo in cui Dio parla ha affascinato molti. Perché si rivolge in un tono così pieno di rimproveri a Giobbe, mentre questi aveva detto giustamente che la sua sofferenza non era la conseguenza del suo peccato? «Il censore vorrà ancora contendere con l'Onnipotente? L'accusatore di Dio risponda!» (Gb 40,2). Il rabbi Kushner che a causa di una malattia mortale del figlio ha lottato disperatamente con la sua fede in un Dio buono e onnipotente ne dà una spiegazione originale: Dio non vuole essere denunziato per la sofferenza e l'ingiustizia in questo mondo, perché non ne è colpevole e può difendere soltanto con grande fatica il mondo contro il caos e la miseria. Secondo il Kushner

---

[9] *Etty.De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943,* a cura di K. A. D. SMELIK, Amsterdam 1986, pp. 507-508.516-517.

quest'ultimo è il messaggio di Giobbe 40,9-14 e del suo capitolo 41 in cui si descrive quanta fatica Dio ha di domare il mostro marino Leviathan, il simbolo del male.[10] Dobbiamo veramente supporre che Dio non sia onnipotente per poter salvare l'innocenza di Dio?

Se leggo bene il libro del Kushner, egli arriva infine al punto di vista della scolastica: l'onnipotenza di Dio implica che può fare tutto quanto è intrinsecamente possibile. Ciò che è intrinsecamente impossibile, l'assurdo, non può far parte della sua onnipotenza: non può fare, comunque, un circolo quadrangolare.[11] Così non può nemmeno creare un uomo che non sia libero, che non abbia responsabilità e che non possa soffrire. L'uomo è creato a sua immagine e somiglianza e ha, perciò, responsabilità. Deve anche avere cura di questo mondo. Se Dio creasse un essere che non può fare il male, questo essere sarebbe qualcosa di diverso dall'uomo. Non sarebbe, cioè, un essere libero, ma al massimo un robot. Forse questo essere mostrerebbe un comportamento in un certo modo simile a quello dell'uomo. Ma non si potrebbe parlare di un agire specificamente umano, cioè libero e cosciente. L'amore suppone che l'uomo abbia la libertà di fare scelte prive di amore. Altrimenti non sarebbe un uomo e l'amore non sarebbe amore, ma un comportamento determinato.

È inerente alla libertà umana che può scegliere anche per il male. Dio nel suo amore infinito ha creato nell'uomo un essere libero di fare una scelta per o contro di Lui. È proprio la libertà a rendere possibile sia l'odio che l'amore fra Dio e l'uomo e fra gli uomini tra di loro. Sanza la libertà non esiste né l'amore né l'ooposto, l'odio. Creando l'uomo Dio correva, per così dire, un rischio professionale. Se non avesse rischiato quest'avventura, non ci sarebbero stati mai degli uomini.[12]

Nel primo capitolo del libro della Genesi si dice alla fine di ogni giorno della creazione: «E Dio vide che era cosa buona» (Gen 1,10.12.18.21.25). Dopo la creazione dell'uomo si constata: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco era cosa molto buona» (Gen 1,31). Secondo il disegno originale di Dio sulla creazione il mondo non conteneva il male. Con il terzo capitolo della Genesi il male entra nel mondo. L'uomo mangia il frutto proibito dell'albero della conoscenza del bene e del male. Sedotta dal serpente Satana la prima coppia umana spera di diventare così simile a Dio e di poter formulare autorevolmente le proprie regole di condotta (Gen 3,5.22). Purtroppo tutto finisce in un modo inaspettato. I frutti dell'albero proibito sono la sofferenza, il dolore e la morte. A causa del peccato originale il rapporto con Dio si turba seriamente. Quando Dio

---

[10] H. S. KUSHNER, *Wenn guten Menschen Böses widerfährt*, München 1983, pp. 53-54.

[11] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* I, 25,3: «Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute...». Fare qualcosa che è impossibile in sé si oppone al principio della contraddizione «ens non est non-ens». Cfr. ibid., ad 4: «Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit».

[12] G. GRESHAKE, *Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden - Preis der Liebe?*, Freiburg im Breisgau 1992, pp. 25-35; J.B. BRANTSCHEN, *Laat God ons lijdeen?*, pp. 30-39; K. BAUMGARTNER, *Die Sinnfrage vom mmenschlichen Leid*, in "Arzt und Christ" XXX (1984), 25; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De malo* 6.

entra nel giardino dell' Eden, nell'ambiente in cui vivono, si nascondono e non si fanno vedere. Il vergognarsi della loro nudità esprime l'angoscia della loro coscienza. Non è l'uomo, ma Dio che deve chiedere: «Dove sei?» (Gen 3,9). Lo stesso vale anche per i rapporti fra l'uomo e il suo prossimo. La relazione turbata con Dio porta automaticamente ad una relazione turbata con coloro che sono stati creati a sua immagine e somiglianza. La comunità d'amore più profonda tra gli uomini, il matrimonio, viene colpita nel core. Quando Dio gliene chiede conto, Adamo comincia ad accusare sua moglie invece di difenderla: «La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato» (Gen 3,12). Dice Dio anche ad Eva: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (Gen 3,16). Il primo caso di morte descritto nella Sacra Scrittura riguarda l'omicidio di Abele da parte di suo fratello Caino (Gen 4,8). Sì, perfino il rapporto fra l'uomo e la natura che lo circonda soffre della rottura fra Dio e l'uomo: «Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre» (Gen 3,18).

Il desiderio più profondo dell'uomo è il desiderio di Dio. La separazione causata dal peccato originale ha come conseguenza indissolubile il dolore e la sofferenza. Questo dato della Rivelazione ci può procurare talvolta molte difficoltà: come si può scaricare il prezzo di un errore morale della prima generazione anche sugli uomini che vengono dopo di loro? Questa reazione si basa su un senso di giustizia sociale fuori luogo in questo contesto. Qui si tratta di qualcos'altro, cioè dell'amore offeso. Il ragazzo che perde la sua ragazza a causa del suo comportamento sbagliato avrà tanto più dolore a misura che il suo amore per lei e il suo desiderio di lei siano stati più grandi. Ora non si sposerà più con lei, non avrà figli da lei. Le scelte morali degli uomini hanno conseguenze che non possono essere annullate. Se questo fosse il caso, che cosa significherebbe ancora la responsabilità? Dio tiene alle conseguenze delle nostre scelte, semplicemente perché ci prende sul serio. La conseguenza della rottura della particolare relazione d'amicizia con Dio e la perdita dei doni di grazia inerenti ad essa furono che l'uomo ricadde nella propria natura fragile, per cui si espone alla sofferenza.

I teologi cattolici non hanno descritto il male, seguendo S. Agostino, come qualcosa esistente in sé, ma come un difetto o una mancanza del bene (la *privatio boni)* che non ci sarebbe dovuto essere. Dio non può avere creato il male semplicemente, perché creerebbe qualcosa che non esiste.[13] Il non esistere riguarda qui l'assenza di ciò che ci sarebbe dovuto essere fra Dio e l'uomo, un legame d'amore. La sofferenza è, in fin dei conti, sempre il dolore a causa della separazione fra Dio e l'uomo. Nella passione Gesù raggiunge il punto più basso, quando si rende conto sulla croce di essere stato abbandonato da Dio: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46).

La sofferenza è, in qualsiasi forma, una manifestazione di un desiderio inappagato dell'assoluto, Dio stesso, e con ciò un amore inappagato con cui l'uomo lotta. Che questo viva in molti uomini risulta dai rimproveri che fanno a Dio quando s'ammalano, non

---

[13] S. AGOSTINO, *Confessiones* 3,7 (CSEL 33,53-54); *De Civitate Dei* 11,22 (CSEL 40,543): «cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni» (*De natura boni* 1,16 e 17 - PL 42,551.555).

realizzano i loro piani o la loro vita fallisce in un altro modo. Nella sua preghiera citata precedentemente la giovane Etty Hillesum, immersa nel dolore, lo esprime così: è il nostro compito più profondo «di difendere la dimora in noi dove abita lui fino all'ultimo».

Che gli uomini spesso non abbiano coscienza di questo desiderio dipende dalla loro capacità apparentemenmte inesauribile di vivere con illusioni. Osservando i suoi compagni di prigione Etty Hillesum deve constatare con orrore:

«Vi sono uomini, e certamente è vero, che salvano all'ultimo momento aspirapolvere e forchette e cucchiai d'argento, invece di te, mio Dio. E vi sono uomini che vogliono salvare i loro corpi, che sono ancora soltanto dimore per migliaia di terrori e amarezze. E dicono: non mi avranno tra le loro grinfie. E dimenticano che non si è tra le grinfie di nessuno, quando ci si trova nelle tue braccia».[14]

L'uomo, nel benessere, ha più possibilita del povero per soddisfare parzialmente i suoi desideri e di sottrarre al suo occhio spirituale il nucleo della sofferenza, il desiderio inappagato di Dio. «Ma guai a voi, ricchi», dice Gesù, «perché avete già la vostra consolazione» (Lc 6,24). Se gli si tolgono queste possibilità, cosicché si renda conto del nucleo della sofferenza, può vedere la sofferenza talvolta, per così dire, come un'azione vendicativa di Dio. Questa è un'attitudine che, vista dalla profondità della sofferenza può essere anche molto comprensibile. Questa attitudine, però, non dà frutti a lungo andare. Più fecondo è riconoscere la mano amorevole di Dio che si protende. È come nel caso del ragazzo che si ferma al primo gioco di una fiera, mentre il padre lo attira a sé, perché ci sono ancora molte altre cose da vedere. Qualche volta l'uomo deve essere liberato dei suoi "idoli" per arrivare ad una giusta gerarchio di valori e una coscienza veramente umana. «Soltanto la bancarotta dell'accessorio fa cercare gli uomini qualche volta il vero. Detto in altro modo: per poter gustere il vero, bisogna togliersi qualche volta prima il non vero dalla bocca», come dice Arts.[15]

3. NON È UN'USCITA D'EMERGENZA, MA UN'ENTRATA

Una possibilità ovvia di sfuggire alla sofferenza è chiudere gli occhi davanti ad essa. Ciò che non è piacevole deve essere sottratto all'occhio, ciò che è sconvolgente deve essere passato sotto silenzio. Gli handicappati e gli anziani vengono ricoverati in case di cura o ospizi. Se si è constatata una malattia maligna, non si fa cadere la parola terribile, evitata come una bestemmia: "Sa, egli ha il c. (da pronunciare sussurrando)". È del resto, in parte, una reazione psicologica normale che si presenta in tutti gli uomini. Henry Nouwen scrive nel suo libro *A Letter of Consolation* una lettera di consolazione a suo padre in occasione della morte di sua madre, il quale, dopo avere sistemato

---

[14] *Etty. De nagelaten geschriften von Etty Hillesum 1941-1943*, p. 517.

[15] H. HARS, *Waarom moeten mensen Lijden*, Leuven 1993, p. 112.

tutto non sente, con sua meraviglia, dolore, sicché riprende il suo lavoro di professore universitario dopo il ritorno negli Stati Uniti.[16] Le lacrime vengono in maniera incontrollata, quando qualche tempo dopo fa gli esercizi spirituali. Scrive allora una lettera di consolazione a suo padre, ma in primo luogo forse a se stesso. Si spera di riuscire a chiudere definitivamente gli occhi davanti ai propri problemi tramite l'eutanasia, l'assistenza al suicidio e l'aborto: questa uscita d'emergenza definitiva non è una strada umana, ma una narcosi, una manifestazione voluta di incoscienza in generale, attraverso la quale si cerca di negare la sofferenza.

Vi è ancora un'altra uscita d'emergenza che sembra forse meno ovvia, ma a un più attento esame si prende più spesso di quanto non pensiamo: la coltivazione attiva del proprio dolore, l'accusare se stesso come causa di tutta la miseria e un'ascesi disordinata. Non ci si deve, però, mai lasciar sommergere nella sofferenza, perché essa rimane un male e come tale senza senso in sé. Dalle origini il cristianesimo ha messo in guardia contro l'entusiasmo sconsiderato per il martirio. Così dice il *Martyrium Polycarpi*:

«Ma uno di loro, di nome Quinto, un frigio recentemente venuto dalla Frigia, s'intimorì alla vista delle belve. Era stato proprio lui a denunciarsi spontaneamente davanti al tribunale e a persuadere alcuni altri a fare così. Il proconsole, insistendo ripetutamente, lo persuase a giurare e a sacrificarsi. Perciò, fratelli, non lodiamo coloro che si consegnano, perché il Vangelo non lo insegna così».[17]

Da una parte non si deve cercare la sofferenza e quando si presenta la si deve combattere con tutti i mezzi eticamente leciti, dall'altra parte non ci si deve chiudere ad essa. Se ne parla, come se si trattasse del giusto mezzo fra due estremi, una virù quindi. Che si tratti qui della virtù della fortezza non desterà stupore, ma questo può, però, dare luogo ad un equivoco. In questo contesto si pensa spesso alla bravura, al coraggio eroico del militare o dell'idolo sportivo sul monopattino. Consigliare a qualcuno di essere "forte" ha spesso il significato di "non piangere per favore alla mia presenza".

La fortezza può essere coraggio, ma non ne è l'elemento principale. S. Tommaso d'Aquino ha sintetizzato in modo fecondo l'ideale classico greco di virilità del coraggio e il coraggio del martirio dei Padri della Chiesa, constatando che la prima azione della fortezza non è agire attivamente, ma sopportare la paura.[18] Il fenomeno più insopportabile attraverso cui la sofferenza, in sostanza l'essere abbandonato da Dio, si manifesta, è la paura o, in senso più esistenziale, l'angoscia. Lo scopo della fortezza non è che siano soppresse la paura o l'angoscia, ma che vengano coscientemente ridimensionate alla realtà e integrate nella vita. Questo ridimensionare alla realtà può, nel caso della sofferenza senza speranza dal punto di vista umano, essere solo una strada praticabile, se si vede la prospettiva escatologica dell'eternità come realtà. La sofferenza in sé, infatti, non ha senso. S. Tommaso dice perciò che nessuno può accettare la sofferenza in sé. L'uomo può dare posto alla sofferenza soltanto in base all'amore per uno scopo superiore. Se il nucleo della sofferenza

---

[16] H.J.M. NOUWEN, *A letter of Consolation*, San Francisco 1982.
[17] *Martyrium Polycarpi* 4 (SC 10,214).
[18] S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica* II-II, 123,6.

è l'amore ferito fra l'uomo e il suo Creatore, si può prendere la strada della sofferenza soltanto a condizione che vi sia la prospettiva di una reintegrazione di questo amore. Questa è la promessa della croce di Cristo. Siccome questo amore è irragiungibile per l'uomo con le proprie forze, l'amore è infine un dono nella forma di una virtù teologale e la pazienza e la perseveranza, tutte e due necessarie per sopportare la sofferenza, sono impossibili senza l'aiuto della grazia di Dio.[19] E non è senza ragione che la Sacra Scrittura metta in stretta relazione la fortezza e la speranza.[20] Una spiegazione puramente intramondana, filosofica della sofferenza è condannata a fallire in contatto con questa realtà. L'unione con Gesù è la strada per partecipare alla sua morte e risurrezione e incamminarsi così sul ponte, la croce, che ci unisce a Dio. La forma suprema di unione con Lui si realizza nel sacramento dell'Eucarestia. Riflettendo sulla morte di sua madre il Giovedì Santo, il giorno dell'istituzione dell'Eucarestia, Henry Nouwen scrive a suo padre:

«L'Eucarestia è il centro della mia vita e tutto il resto riceve il suo significato da questo centro... Che cosa ha a che fare tutto questo con la morte della mamma e con la nostra morte? Moltissimo, penso... Sai meglio di me quanto importante fosse l'Eucarestia per la mamma... sapevamo tutti che la partecipazione giornaliera all'Eucarestia era il centro della sua vita... Durante i nostri pochi anni di partecipazione cosciente all'Eucarestia la nostra vita e la nostra morte diventano parte della continua predicazione della vita e della morte di Cristo. Perciò, oso dire che ogni volta che celebro l'Eucarestia e ogni volta che ricevi il corpo e il sangue di Cristo non ricordiamo soltanto la morte di Cristo, ma anche la morte di lei, perché era proprio per l'Eucarestia che era legata così strettamente a Lui».[21]

Anche la meditazione della Buona Novella ci porta su questa strada. Una santa neerlandese, Lidwina da Schiedam (1380-1433), dopo essere caduta a 15 anni sul ghiaccio pattinando, rimase inchiodata a letto per 38 anni. All'inizio continuava a mormorare e lamentarsi ed era un grosso fastidio per chi le stava intorno. Cominciando a meditare, su consiglio del cappellano della sua parrocchia, Jan Pot, sulla passione di Gesù, cambiò gradualmente, ma radicalmente, in una donna matura che diventò per molti un sostegno, un rifugio e una consigliera. Questo esempio mostra che la fede cristiana non è un'ideologia crudele che glorifica la sofferenza in sé, ma è indirizzata alla formazione della persona umana nella sua totalità.

Risulta, inoltre, da questo che l'unione con Gesù non è una terapia contro il male. Quando S. Agostino e S. Tommaso parlano dell'aspetto sanante della sofferenza, non pensano a curare il male cha causa la sofferenza. Il problema più grande della sofferenza non è il male in sé, ma l'atteggiamento interiore dell'uomo nei confronti del male, o meglio, la sua posizione nei confronti dell'amore ferito nei riguardi di Dio. Il male ne è soltanto la conseguenza. Ricevere i sacramenti in un modo fecondo e una preghiera fruttuosa non cambiano in prima istanza la situazione, ma l'uomo stesso. Chi vuole vedere soltanto la sua

---

[19] *Ivi*, p. 136, 3; 137,4.

[20] A. GAUTHIER, *La force*, in *"Initiation Théologique"*, Paris 1955, vol. 3, pp. 960-978.

[21] H.J.M. NOUWEN, *A letter of Consolation*, pp. 63-65.

situazione cambiata, ma rimanere lui stesso fuori tiro, non deve pensare che Dio rifiuti di ascoltare e di esaudire: è lui stesso quello che non ascolta l'essenza del Vangelo che si rivolge all'interiore dell'uomo. Con questo atteggiamento non capirà mai che cosa intende Gesù, quando dice:«Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me» (Ap 3,20).

Tutto questo chiarisce che non si può pesare la sofferenza e certamente non deve avere come contropartita la vita umana, a prescindere ancora dal fatto che quest'ultima è un bene intrinseco. La sofferenza è una reazione naturale dell'uomo al male. Come si verifichi questa reazione dipende primariamente dalla disposizione interiore dell'uomo che soffre. Questa disposizione interiore non può essere mai pesata, perché dipende da un certo numero di fattori che si sottraggono alla volontà, come l'educazione, esperienze traumatiche, tratti di carattere innati, ma anche da una scelta interiore dell'uomo. Per l'influenza di tutti questi fattori è possibile, in ogni fase ddella vita umana, anche nell'ultima, ancora una crescita interiore ed esiste la possibilità di diventare piu uomo.

Questa riflessione chiarisce ancora qualcos'altro. Per quanto sia buona l'intenzione, fedeli e pastori dicono per consolare coloro che si trovano in difficoltà qualche volta troppo facilmente che ci si deve unire con Gesù sulla croce o che tutto si metterà a posto nella vita eterna. In fondo rivelano così come sono influenzati loro stessi dalla nostra Società tecnicizzata: infine sono tentativi di risolvere la sofferenza in un batter d'occhio e di misconoscere la sua forza. La trasformazione interiore di un uomo, di fatto un formarsi di virtù, è per lo più una questione di lunga durata, nella quale si deve concedere ad ognuno il proprio ritmo. La citazione ripresa dal diario di Etty Hillesum, con la quale entrammo così bruscamente nel mezzo della sua vita, è il frutto di un approfondimento spirituale in lei di cui il suo ambiente si accorse con stupore. Mentre negli anni prima della guerra ha condotto, da donna alquanto egocentrica, capricciosa e leggermente depressiva, una vita turbolenta con molti rapporti sessuali, ella cresce durante il suo internamento nel campo di passaggio di Westerbork come una persona ferma, in grado di sopportare il peggio. Avviene questo, come indica lei stessa, tramite la lettura dell'Antico Testamento, soprattutto dei Salmi che pur essendo poesia assai precedente alla nostra era si applica molto bene anche all'uomo moderno.[22] La sua trasformazione interiore porta frutti visibili: nessuna traccia di esasperazione nei riguardi dei custodi tedeschi del campo di concentramento o di Dio, ma si domanda con tutta obiettività e senza nessuna esagerazione quale è la sua responsabilità.

Ciò che esige anche tempo, in fondo un'intera vita umana, è la purificazione dell'immagine di Dio. Siccome il nucleo della sofferenza è l'allontanarsi da Dio, essa è accompagnata facilmente da un'immagine di Dio sbagliata. Solo quando il desiderio più profondo di Dio è stato purificato e l'immagine di Dio sbagliata si è rotta nell'incontro con Lui, come egli è, la sofferenza e la croce che non hanno senso in sé possono dare un senso alla vita. Giobbe, che nonostante tutte le disgrazie mantiene la sua fede originaria, dice:«Se io lo invocassi e mi rispondesse, non crederei che voglia ascoltare la mia voce» (Gb 9,16).

---

[22] *Etty. De nagelaten geschriften van Etty Hillesum* 1941-1943, pp. 498-499.

Più tardi Giobbe riconosce: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (Gb 42,5).[23] È attraverso la sofferenza che l'uomo impara a conoscere la grandezza di Dio e la propria piccolezza. Si tratta qui di una strada che costringe l'uomo a riconoscere la propria limitatezza e a chinarsi per passare attraverso la porta stretta (Mt 7,13-14), un'entrata che è in realtà lo stesso Signore che ha sofferto, è morto ed è risorto (cfr. Gv 10,9). Chi prende questa strada onestamente e umilmente può soltanto pregare con le parole che Etty Hillesum pronunciò nella sua preghiera della domenica mattina: «Vivrai ancora in me tempi magri, mio Dio, non nutrirti così fortemente della mia fiducia, ma credimi, continuerò a lavorare per te e ti rimarrò fedele e non ti caccerò dal mio terreno».[24]

[23] Cfr. H. ARTS, *Waarom moeten mensen lijden?*, p. 116.

[24] *Etty.De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943*, p. 517. In conclusione vorrei ringraziare di cuore H. Kretzers e M.C. Forconi per aver tradotto questo articolo in italiano.

Chiesa universale - Chiese particolari. Profili canonistici di un rapporto di reciproca immanenza

Libero Gerosa
Facoltà di Teologia, Paderborn (Germania)

Nella sua omelia, tenuta durante la Santa Messa celebrata a Lugano il 12 giugno 1984, Papa Giovanni Paolo II commentando il vangelo di Giovanni (Gv 15, 1-17) si chiede: «Che cosa è la Chiesa in ogni sua dimensione, universale e locale? È l'ambiente della nuova esistenza dell'uomo. Mediante questo ambiente l'uomo, figlio della terra, ha una nuova esistenza in Gesù Cristo, Figlio di Dio. Come un tralcio nella vite...

«Nella nostra meditazione sulla Chiesa - in ogni sua dimensione - dobbiamo rifarci costantemente a questa stupenda analogia. In essa è contenuta la ragione più profonda dell'unità e insieme della pluralità della Chiesa. Questa analogia ha anche la sua particolare importanza, perché mostra come le due dimensioni della Chiesa, che si esprimono nelle determinazioni universale e locale, possono aderire correttamente l'una all'altra, custodendo al tempo stesso tutta la ricchezza contenuta in ciascuna».[1]

---

[1] GIOVANNI PAOLO II, *Omelia,* Lugano 12 giugno 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* Città del Vaticano 1984, Vol.VII/1, pp.1676-1683, qui nn. 3-4.

Sotto il profilo ecclesiologico il contenuto centrale di questo passaggio è la convinzione d'origine neotestamentaria che attraversa tutta l'omelia, ossia che le determinazioni *universale* e *particolare* sono solo due dimensioni di un'unica realtà, la Chiesa di Cristo. È centrale perché indica chiaramente la strada che bisogna percorrere se, a più di trent'anni dalla fine del Concilio Vaticano II, si vuole finalmente uscire dalla preoccupante polarizzazione fra centralismo e particolarismo, che purtroppo caratterizza in modo frustrante la situazione attuale della Chiesa Cattolica.

Tuttavia il fatto che tale affermazione si trovi con chiarezza solo in un'omelia lascia facilmente intuire come per teologi e canonisti sarà veramente possibile uscire da una simile polarizzazione solo se le cosiddette questioni strutturali saranno affrontate a partire da quella solida base ecclesiologica e da quella consapevolezza chiara della specificità del metodo canonistico rintracciabili entrambe nei testi del Concilio vaticano II.[2]

1. I FONDAMENTI ECCLESIOLOGICI DELLA *COMMUNIO ECCLESIARUM*

Anche se l'espressione come tale ricorre una volta sola nei testi conciliari[3], il concetto della *communio Ecclesiarum* rappresenta - per lo meno a livello giuridico-costituzionale - la chiave di volta di tutta l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II[4]. Fra i commentatori non manca chi vede nella definizione della Chiesa come "comunione di Chiese" una vera e propria "svolta copernicana"[5]. Comunque, al di là di ogni enfasi

---

[2] Cfr. soprattutto LG n. 23,1 e OT n. 16,4.

[3] Cfr. AG n. 19,3.

[4] Sulla centralità del termine di *communio* in tutta l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II, cfr. W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar,* Freiburg-Basel-Wien 1986, pp. 33-40.88-97. Per un'analisi dei diversi significati ecclesiologici del principio della *communio Ecclesiarum* cfr. soprattutto: J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes,* Düsseldorf 1969, pp. 205ss; J. KOMONCHAK, *Die Kirche ist universal als Gemeinschaft von Ortskirchen,* in "Concilium" 17 (1981), 471-476; M. KEHL, *Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalkirche,* in: E. KLINGER - K. WITTSTADT (a cura di) *Glaube im Prozess (FS K.RAHNER),* Freiburg 1984, pp. 240-257; G. GRESHAKE, *"Zwischeninstanzen" zwischen Papst und Ortsbischöfen. Notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Kirche als "communio Ecclesiarum",* in: H. MULLER-H.J. POTTMEYER (a cura di), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status,* Düsseldorf 1989, pp. 88-115; H.J. POTTMEYER, *Kirche als communio,* in "Stimmen der Zeit" 210 (1992), 579-589; M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie,* Würzburg 1992, pp. 366-384; ID., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose,* Freiburg-Basel-Wien 1996, pp. 80-98. Un'esposizione riassuntiva e completa della disputa si trova anche nella dissertazione: M. WERNEKE, *Ius universale-Ius Particulare. Zum Verhältnis von Universal und Partikularrecht in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Vermögensrechts,* Paderborn 1998, pp. 17-81.

[5] P. NEUNER, *Zwischen Primat und Kollegialität. Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld,* a cura di F. KÖNIG, Düsseldorf 1990, pp. 82-113, qui p. 105.

è chiaro che l'essenza strutturale del mistero della Chiesa come *communio Ecclesiarum* è quella dell'immanenza reciproca e totale della Chiesa universale nelle e dalle Chiese particolari, colta dalla formula "in quibus et ex quibus" di LG 23,1 e sviluppata in altri testi paralleli.[6] Tre sono i principali significati di questa formula sintetica:

1. la Chiesa universale non esiste in se stessa, quasi possedesse una consistenza ed un luogo di insediamento (ad esempio Roma) propri, ma esiste e si concretizza laddove essa si realizza in una (all'inizio in Gerusalemme) o più Chiese particolari (nei secoli successivi);

2. la Chiesa universale è formata da tutte le Chiese particolari e perciò non è una realtà astratta, ma storicamente concreta, che coincide di fatto con tutte le Chiese particolari esistenti;

3. in ogni Chiesa particolare sono ontologicamente presenti tutte le altre Chiese particolari, attraverso la mediazione della Chiesa universale, da esse costituita.[7]

Questo principio dell'immanenza reciproca, emergente in modo paradigmatico a livello della struttura costituzionale della Chiesa ma informante anche tutte le altre dimensioni della realtà ecclesiale, in particolare quella antropologica del fedele cristiano[8], è conoscibile nella sua essenza solo attraverso la fede. Come è stato giustamente osservato la Chiesa è un mistero perché la sua unità si realizza nella pluralità e non prima di quest'ultima, analogamente a quanto avviene nel mistero della Santissima Trinità: in Dio l'unità della natura divina esiste nella trinità delle Persone divine e non prima di esse.[9] Di conseguenza e analogamente durante la Pentecoste a Gerusalemme la Chiesa nasce contemporaneamente come Chiesa universale e Chiesa particolare.

Per questa ragione anche e soprattutto nel considerare la dimensione canonistica della *communio Ecclesiarum* è necessaria un'impostazione metodologica corretta, onde evitare di riprodurre a livello giuridico le riduzioni filosofiche e politiche spesso già consumate a livello ecclesiologico.

Si tratta cioè di evitare contemporaneamente sia la tentazione latente nella tradizione ortodossa, che tende a concepire la Chiesa universale secondo il principio

---

[6] Cfr. soprattutto LG n. 26,1; CO nn. 11,1 e 6,3. Sul significato costituzionale della formula «in quibus et ex quibus» cfr. W. AYMANS, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche,* in AfkKR 139 (1970), 69-90.

[7] Per un'ulteriore approfondimento di questi tre significati della formula conciliare cfr. E. CORECCO, *Taufe,* in: AA.VV., *Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht,* a cura di R. AHLERS-L. GEROSA-L. MULLER, Paderborn 1992, pp. 27-36; ID., *Ius universale-Ius particulare,* in: AA.VV., *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis CIC* (19.-24.4.1993 in Civitate Vaticana), Città del Vaticano 1994, pp. 553-574, qui citato da: E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico,* a cura di G. BORGONOVO-A. CATTANEO, 1, Casale Monferrato 1997, pp. 549-573, soprattutto pp. 551-552.

[8] Cfr. E. CORECCO, *Erwägungen zum Problem der Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Methodologische Aspekte,* in AfkKR 150 (1981) 421-453, ora anche in: AA.VV., *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht,* a cura di L. GEROSA-L. MULLER, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994, pp. 161-189.

[9] Cfr. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?,* pp. 92-93.

platonico degli "universalia ante res" [10], per cui essa è un modello o archetipo trascendente che non esiste concretamente in se stesso ma si realizza solo nelle singole Chiese particolari ed in modo sempre uguale; sia quella latente nella tradizione protestante, che tende a concepire la Chiesa universale secondo il principio nominalista "universalia post res"[11], per cui essa non esiste se non come risultato di una decisione volontaristica, ossia come federazione delle Chiese particolari, le sole ad esistere veramente. Si tratta pure di evitare una banalizzazione politica di queste opposte tendenze, oggi presenti nella Chiesa cattolica, applicandovi necessariamente etichette come quella della centralizzazione e decentralizzazione del potere.[12]

In altri termini, come l'unicità di Dio è conoscibile solo attraverso la trinità delle persone, analogamente l'universalità della Chiesa può realizzarsi solo attraverso la pluralità delle singole Chiese. «La Chiesa di Cristo - ha affermato con vigore Eugenio Corecco - non potrebbe mai coincidere con un unico vescovo ed un'unica diocesi, fosse pure quella di Roma, perché verrebbe a mancare l'elemento essenziale della pluralità, che è il presupposto della comunione».[13]

Ciò significa che Chiesa universale e Chiesa particolare non sono due realtà materiali diverse e separabili; la formula conciliare dell'*in quibus et ex quibus* impone di considerarle come due dimensioni formali di un'unica realtà: la Chiesa di Cristo.[14] Come dimostrano le analisi biblica e patristica dei concetti *Ekklesia* e *Koinonia,* la Chiesa si costituisce storicamente fin dalle origini come una realtà contemporaneamente una e molteplice, ed entrambi gli aspetti di questo mistero, ossia l'unità e la pluralità, sono reciprocamente inderivabili l'uno dall'altro e - afferma ancora Medard Kehl - di conseguenza irriducibili l'uno all'altro, perchè contengono entrambi originariamente il valore ed il significato della Chiesa come tale.[15]

---

[10] Anche il documento *Communionis notio* sembra presupporre l'accettazione di questo principio; cfr. a questo proposito E. CORECCO, *Ius universale-ius particulare,* p. 557. Per una critica più dettagliata del documento cfr. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?,* pp. 89-98. Quest'ultimo fa comunque presente che nel commento pubblicato dal Cardinale Joseph Ratzinger nell'Osservatore Romano del 23.6.1993, dal tenore di una vera e propria *Retractatio,* si riconosce come la reciproca immanenza (*natura interioritas,* n. 9) fra Chiesa universale e Chiesa particolare sia il concetto ermeneutico chiave di tutto il documento *Communionis notio* (cfr. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche,* p. 95).

[11] Su come la preminenza ontologica attribuita da una certa ecclesiologia contemporanea alla Chiesa particolare faccia capo a questo principio nominalista cfr. E. CORECCO, *Ius universale-ius particulare,* p. 558 e G. COLOMBO, *La teologia della Chiesa locale,* in: AA.VV., *La Chiesa locale,* a cura di A. TESSAROLO, Bologna 1970, pp. 17-38.

[12] Altrettanto sbagliata, e per lo meno inadeguata sotto il profilo metodologico, è da considerare l'applicazione in ecclesiologia del principio della sussidiarietà, uno dei capisaldi dell'insegnamento sociale della Chiesa, dato che la Chiesa non è riducibile ad una semplice società umana; a tale riguardo cfr. E. CORECCO, *Dalla sussidiarietà alla comunione,* in "Communio" 127 (1993), 90-105, ora anche in ID., *Ius et Communio,* pp. 531-548; J. BEYER, *Principe de subsidiarité ou "juste autonomie" dans l'Eglise,* in NRT 108 (1986), 801-822; F.X. KAUFMANN, *The principle of subsidiarity viewed by the sociology of organisations,* in "The Jurist" 48 (1988), 275-291.

[13] E. CORECCO, *Ius universale-ius particulare,* p. 557.

[14] Cfr. sopra nota 1.

[15] Cfr. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche ?,* p. 82.

Se a livello ecclesiologico questo principio della contemporanea originarietà (= *Gleichursprünglichkeit),* indispensabile per cogliere il risvolto strutturale dell'immanenza reciproca e totale dell'universale nel particolare conoscibile solo per fede, impedisce di attribuire una priorità storica ed ontologica all'universale sul particolare, oppure - come affermava una certa teologia della chiesa locale - al particolare sull'universale, a livello pastorale e giuridico esige una equipollente valutazione delle categorie di integrazione e diversificazione.[16]

L'applicazione corretta di queste categorie implica il riconoscere che da una parte la Chiesa universale è pienamente Chiesa solo se le Chiese particolari non sono uniformate, ma manifestano un'effettiva pluralità; dall'altra queste ultime a loro volta sono veramente Chiesa solo se concepiscono la loro particolarità all'interno dell'universalità della *communio Ecclesiarum.* Affinché ciò avvenga è necessario il riconoscimento da parte del Papa o del Collegio dei vescovi dell'esistenza della *plena communio.*[17]

Affinché questa lettura della lezione conciliare sulla Chiesa come *communio Ecclesiarum* non rimanga teoria pura e sterile è necessario vedere più da vicino che cosa significhi canonisticamente, sia a livello dei principi generali del diritto canonico che a quello dei suoi istituti più importanti.

2. Il significato canonistico della *communio ecclesiarum*

Sotto il profilo ecclesiologico un dato sembra ormai certo: Chiesa universale e Chiesa particolare non sono due entità materiali e separabili, bensì due elementi formali e costitutivi di un'unica realtà: la Chiesa di Cristo, la cui natura costituzionale è descritta dal principio della *communio Ecclesiarum.*[18] Ora, cosa significa questo per il diritto canonico?

Innanzitutto va affermato a chiare lettere che nella Chiesa diritto e comunione non sono due opposti, bensì elementi coevi ed inseparabili della sua struttura costituzionale.[19] Infatti, dato che la specifica socialità ecclesiale non nasce da un dinamismo

---

[16] Sull'importanza di queste categorie per la pratica pastorale cfr. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?,* pp. 83-84.

[17] Tale riconoscimento non crea la comunione, ma semplicemente ne constata l'esistenza: cfr. E. CORECCO, *Ius universale-ius particulare,* p. 556; sulla natura dichiarativa di una sentenza o giudizio canonico, cfr. L. GEROSA, *Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen,* Paderborn 1995, pp. 351-357.

[18] Non solo Eugenio Corecco (cfr. sopra nota 7), ma anche un altro discepolo di Klaus Mörsdorf definisce sia la Chiesa universale che quella particolare come *elemento intrinsecamente costituente* di un'unica realtà: cfr. A.M. ROUCO VARELA, *Iglesia universal-Iglesia particular,* in Ius Can 22 (1982), 233.236.

[19] Cfr. P. KRÄMER, *Kirchenrecht I: Wort-Sakrament-Charisma,* Stuttgart-Berlin-Köln 1992, p. 30; L. GEROSA, *Das Recht der Kirche,* Paderborn 1995, pp. 65-67.

naturale ma dalla grazia (Parola di Dio, Sacramento e Carisma), da una parte la "communio" rappresenta la realtà strutturale ed antropologica in cui si incarna la grazia con la sua forza ultimamente vincolante, dall'altra il diritto canonico non ha come suo fine ultimo semplicemente quello di garantire la realizzazione della giustizia, bensì la realizzazione della *communio Ecclesiae et Ecclesiarum.*

Quest'ultima rappresenta perciò lo statuto ontologico del diritto della Chiesa e come tale il principio formale di tutto il diritto canonico.[20] Di conseguenza anche il principio dell'immanenza reciproca fra universale e particolare, che definisce l'essenza stessa della comunione a livello strutturale, informa a tal punto il sistema giuridico della Chiesa che in esso non può esserci - in linea di principio - alcuna opposizione concorrenziale fra l'aspetto universale e quello particolare.

2.1. Il "corpus iuris commune" della Chiesa di Cristo e criteri di differenziazione fra diritto universale e diritto particolare

Dal Concilio di Trento al Vaticano II se nell'ecclesiologia la tradizione latina ha privilegiato la Chiesa universale, nella canonistica, e soprattutto a livello delle codificazioni del diritto della Chiesa, il metodo giuridico l'ha fatta talmente da padrone su quello teologico da far prevalere quasi sempre il diritto universale su quello particolare.

Tuttavia oggi la formula conciliare dell'*in quibus et ex quibus* impone di riconoscere nell'insieme di tutte le norme canoniche l'esistenza di un *corpus* che appartiene all'unica Chiesa di Cristo, e come tale comune sia al *Codex iuris Canonici* che al *Codex Canonum Ecclesiarum orientalium.* A questo *corpus*, che potrebbe essere designato come *corpus iuris commune*[21], appartengono quali suoi elementi costitutivi tutte le norme di diritto divino e quelle di diritto umano comuni a tutte le Chiese particolari.[22] In quanto tali, queste norme canoniche non appartengono in modo specifico nè alla Chiesa universale nè a quelle particolari, bensì all'unica Chiesa di Cristo. Nella misura in cui esprimono dei contenuti della Chiesa di Cristo, e quindi qualcuno di quei suoi elementi costitutivi in cui si attua la salvezza comunicata dalla Parola di Dio e dai Sacramenti, è ultimamente irrilevante il fatto che esse siano state formulate dal Papa o dai vescovi.

Decisivo risulta invece il loro essere patrimonio comune della *communio Ecclesiarum,* per cui a rigore potrebbero essere considerate alla stessa stregua delle norme canoniche formulate da un Concilio ecumenico, «nel quale l'immanenza della Chiesa universale in quella particolare, grazie alla presenza del ministero petrino e di tutti i vescovi in rappresentanza delle loro Chiese particolari, si esprime in modo perfetto».[23]

---

[20] Cfr. H. MULLER, *Utrum "communio" sit principium formale-canonicum novae codificationis Iuris Canonici Ecclesiae Latinae?,* in "Periodica" 74 (1985), 85-108; E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts,* in ID., *Ordinatio fidei,* pp. 3-16, qui p. 15.

[21] Anche se E. CORECCO (cfr. *Ius universale-Ius particulare,* pp. 564-565) con uno sguardo al CIC parla di *corpus commune legum,* qui si tratta però più in generale di un *corpus iuris* e non solo di leggi in senso stretto; cfr. a tale riguardo M. WERNEKE, *Ius universale-Ius particulare. Zum Verhältnis von Universal-und Partikularrecht,* p. 92.

Il fatto che tutte le norme canoniche esplicitanti un contenuto del diritto divino positivo appartengono a questo *corpus iuris commune* è evidente: esse non sono norme specifiche nè della Chiesa universale, nè di quella particolare perché Parola e Sacramenti sono elementi costitutivi della Chiesa di Cristo in quanto tale, e perciò appartengono in modo uguale sia alla Chiesa universale che alle Chiese particolari.

Per quanto riguarda le norme canoniche di diritto umano o *mere ecclesiasticum,* che sono diventate nel corso dei secoli patrimonio comune della *communio Ecclesiarum,* va invece osservato che esse appartengono allo stesso *corpus iuris commune* solo in forza dell'istituto della ricezione o *receptio,* operante nei due sensi opposti, dal particolare all'universale e viceversa, come è ampliamente dimostrato dalla storia della Chiesa e soprattutto dalla storia dei suoi concili di ogni ordine. La forza vincolante di queste norme - normalmente applicabili solo ai fedeli cattolici[24] - va comunque valutata alla luce dei due principi seguenti, comuni a tutta la tradizione canonistica: 1. Il diritto umano *per definitionem* rimane sempre riformabile; 2. Qualsiasi «lex humana, legi divinae et naturali contraria irrita est».[25]

Queste brevi osservazioni generali sull'esistenza di un *corpus iuris commune* dovrebbero bastare, nonostante le difficoltà insite nella sua definizione quantitativa e qualitativa, a relativizzare il problema della preminenza del diritto universale su quello particolare e viceversa. All'interno di questo corpo comune è infatti impossibile una differenziazione concettuale fra gli elementi universali e quelli particolari.

Solo al di fuori di esso tale distinzione è possibile, anche se per nulla facile e la canonistica non è nemmeno sempre in grado di stabilire dei confini netti fra i due settori. La differenza potrebbe essere comunque così formulata: «Il diritto universale comprende tutte quelle norme (primarie o secondarie, scritte o non scritte) che valgono per tutta la Chiesa, indipendentemente dal fatto che per loro natura obblighino tutti i fedeli o solo alcune categorie di persone... Come diritto particolare può essere pertanto designato quel diritto che non vale per tutta la Chiesa, sia a motivo di una limitazione territoriale o personale, oppure a causa di una limitazione territoriale e personale».[26]

2.2. Funzione specifica e problemi di fondo del processo legislativo universale e particolare

Le funzioni specifiche del diritto universale e di quello particolare vanno defi-

---

[22] Cfr. E. CORECCO, *Ius universale-Ius particulare,* pp. 559-566; M. WERNEKE, *Zum Verhältnis von Universal-und Partikularrecht,* pp. 91-100.

[23] E. CORECCO, *Ius universale-Ius particulare,* p. 564.

[24] Cfr. can. 11 CIC/1983; can. 1490/CCEO.

[25] Cfr. D. 8 c. 1; cfr. pure S.Th. I-II, q. 95 a.2 ad 4, q.96 a.4.

[26] M. WERNEKE, *Ius universale-Ius particulare. Zum Verhèltnis von Universal-und Partikularrecht,* pp. 102-103. Sulla distinzione fra leggi universali e leggi particolari cfr. pure cann.12.13.20 del CIC; cann. 1491.1502 del CCEO ed il commento di P. KRÄMER, *Kirchenrecht II. Ortskirche-Gesamtkirche,* Stuttgart-Berlin-Köln 1993, pp 57-62, soprattutto p. 59.

nite a partire dal loro punto di riferimento comune, cioè il *corpus iuris commune*[27], e perciò non possono che essere equivalenti, dovendo entrambi garantire - sia pure in modo diverso - il realizzarsi ed il permanere dell'essenza stessa della *communio Ecclesiarum,* secondo il principio dell'*in quibus et ex quibus.* Mentre il diritto universale deve garantire l'unità, senza ridurla ad uniformità, il diritto particolare deve invece garantire la pluralità senza cadere nel particolarismo o settarismo.

Nel corso dei secoli, la tradizione canonica ha saputo sviluppare non pochi istituti giuridici atti a regolamentare ed armonizzare questo duplice movimento. Per difendere l'identità delle Chiese particolari di fronte a scorretti interventi legislativi di tipo centralistico o centralizzatore sono stati ad esempio sviluppati istituti canonici come il cosiddetto *ius remostrandi* dei vescovi diocesani, oppure quello dell'effettiva *non receptio legis* o ancora quello della tacita *desuetudo* da parte del Popolo di Dio.[28] Per togliere invece ogni legittimità ad iniziative legislative di tipo particolaristico si è rigorosamente fissato a livello normativo il principio secondo cui «a legislatore inferiore lex iuri superiori contraria valide ferri nequit».[29]

Purtroppo il CIC del 1983 codifica solo quest'ultimo principio e non fa invece alcun accenno nè alla *receptio legis,* nè alla *desuetudo.*[30] Inoltre, anche se il can. 20 codifica il tradizionale principio dell'immunità del diritto particolare, di fatto la clausola salvatoria «nisi aliud in iure expresse caveatur», posta alla fine dello stesso canone, sembra ancora una volta privilegiare il diritto universale su quello particolare.[31] Non è questa

---

[27] Come questo riferimento al centro comune sia importante per salvare la specificità del diritto della Chiesa in ogni suo settore è percepito anche dalla teologia protestante del diritto canonico; cfr. a questo proposito R. DREIER, *Der Rechtsbegriff des Kirchenrechts in juristisch-rechtshistorischer Sicht,* in: AA.VV., *Das Recht der Kirche. Vol. I: Zur Theorie des Kirchenrechts,* a cura di G. RAU-H.R. REUTER-K. SCHLAICH, Gütersloh 1997, pp. 194-195.

[28] Cfr. R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht,* Heidelberg 1993, pp. 20-22; W. SCHULZ, *Konsens und Widerspruch als rechtserhebliches Handeln in der Kirche? - Kanonistische Erwägungen zur Rezeptionsproblematik,* in ThGl 81 (1991), 339-351; J.B. HARING, *Das bischöfliche Vorstellungsrecht gegenüber dem Apostolischen Stuhl,* in AfkKR 91 (1911), 111-114.

[29] Can. 135 § 2. Sugli antecedenti storici di questo principio generale della legislazione canonica, cfr. P. HINSCHIUS, *System des Katholischen Kirchenrechts. Mit besonderer Rücksicht auf Deutschland,* III, Berlin 1883, pp. 829-832; G. PHILLIPS, *Kirchenrecht,* III/1, Regensburg 1848, p. 667.

[30] Cfr. W. AYMANS - K. MÖRSDORF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici,* vol. I: *Einleitende Grunfragen, Allgemeine Normen,* Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, KanR I, p. 207.

[31] Il fatto che dai protocolli della *CIC-Reformkommission* risulta che sulla necessità di recepire anche nel nuovo codice il principio tradizionale *lex universalis minime derogat iuri particulari* non ci sia stata discussione, dovrebbe rendere più prudenti nel giudicare il can. 20 come un segno inequivocabile della valorizzazione del diritto particolare da parte del legislatore ecclesiastico del 1983. Sembrano cedere un po' a questa fretta W. AYMANS (cfr. Kan R I, p. 191) e P. KRÄMER (cfr. *Kirchenrecht II,* p. 64). Infatti, come giustamente osserva M. WERNEKE (cfr. *Ius universale-Ius particulare. Zum Verhältnis von Universal-und Partikularrecht,* pp. 122-138), questo principio vale esclusivamente di fronte ad una legge universale posteriore, perché se il legislatore della Chiesa universale vuole invece introdurre una norma di diritto particolare vale indiscriminatamente il principio «Lex posterior abrogat priorem aut eidem derogat» (cfr. can. 20 ed il commento critico di M. WERNEKE, *Ius universale-Ius particulare. Zum Verhältnis von Universal-und Partikularrecht,* p. 128; cfr. anche H. SOCHA, in MK, zu c. 20, Rdn. pp. 1-9).

la sede per verificare analiticamente in che misura lo scarto, ancora percepibile, tra il diritto universale e quello particolare sia stato in qualche modo relativizzato dal legislatore ecclesiastico attraverso una più ampia recezione negli altri settori del diritto canonico della lezione conciliare sull'immanenza reciproca dell'universale nel particolare.

A mo' di introduzione generale allo studio del rapporto *ius universale-ius particolare* dovrebbe bastare rilevare come le difficoltà incontrate nella determinazione dei criteri di differenziazione ed il pericolo costantemente latente di privilegiare erroneamente uno dei due termini del rapporto facciano emergere chiaramente i problemi fondamentali soggiacenti a tutto il processo legislativo universale e particolare: in primo luogo quello del metodo della scienza canonistica, e dunque della specificità della legge canonica, ed in secondo luogo quello della natura della *sacra potestas,* alla base di tutta l'attività legislativa ecclesiastica.

Sul problema del metodo - in un'epoca di transizione come la nostra[32], in cui non solo i cosiddetti nuovi *deutsche Gravamina* sembrano condizionare tutta la vita ecclesiale dei paesi nord-europei, ma anche la dicotomia fra l'esperienza di fede e quella giuridico-istituzionale sembra ovunque divaricarsi sempre più - l'indicazione del Concilio Vaticano II a voler tener presente, nell'esposizione del diritto canonico, il mistero della Chiesa secondo la costituzione dogmatica *De Ecclesia*[33], non può più essere interpretata come una semplice esortazione a voler concepire il proprio lavoro di canonista all'interno di un vago *sentire cum Ecclesia.*[34]

È invece più che mai urgente applicare rigorosamente anche alla canonistica i seguenti due principi generali: 1. Nella canonistica come in ogni altra disciplina teologica il metodo scientifico non è qualcosa di eterogeneo, composto da elementi diversi e collegati tra di loro solo esteriormente, ma un modo unitario e specifico di pensare e praticare il diritto nella Chiesa; 2. Come in tutte le altre discipline teologiche, anche nel diritto canonico il cammino verso la verità *(méthodos)* ultimamente parlando non può essere che la verità stessa e di conseguenza anche in questa disciplina è necessario rendersi conto - come ha effermato Walter Kasper - che «i problemi di metodo sono sempre già problemi di contenuto».[35]

Ora, essendo quest'ultimo, o se si vuole, il cosiddetto *objectum quod* del diritto canonico la *communio Ecclesiae et Ecclesiarum,* categoria sintetica che ricomprende in sé tutte le altre come quelle di Popolo di Dio e Corpo mistico, si deve necessariamente tirare la seguente duplice conclusione:

---

[32] Una radiografia viva di quest'epoca di transizione è offerta senza alcuna pretesa scientifica da: H.J. FISCHER. *Die Nachfolge. Von der Zeit zwischen den Päpsten,* Freiburg-Basel-Wien 1997, pp. 139-144.

[33] Cfr. OT 16,4.

[34] Sul metodo scientifico della canonistica, cfr. soprattutto: E. CORECCO, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze,* Trier 1980; W. AYMANS; *Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik,* in: AA.VV., *Fides et Ius. FS für G. May zum 65. Geburtstag,* a cura di W. AYMANS - A. EGLER - J. LISTL, Regensburg 1991, pp. 59-74; L. GEROSA, *Die Kanonistische Methode. Kritische Erwägungen zur Methodologie von Eugenio Corecco,* in AfkKR 163 (1994), 11-27.

[35] W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit,* München 1972, p. 14.

1. Il principale strumento conoscitivo o *objectum quo,* capace di cogliere l'intrinseca essenza della legge canonica, è la fede, che non opera mai contro la ragione correttamente intesa, ma anzi ne valorizza il ruolo specifico nel processo di formazione storica della concreta norma positiva;

2. Questa norma canonica positiva è più o meno informata dal principio dell'immanenza reciproca fra universale e particolare a dipendenza della sua distanza dal centro della legge canonica, che nella sua qualità di *ordinatio fidei* è tutta orientata all'incremento della *communio Ecclesiae et Ecclesiarum.*[36]

Solo i canonisti che lavorano con questo metodo e con questi strumenti sono messi nella condizione di non cedere mai alla tentazione di concepire in modo positivistico il diritto della Chiesa, onde poter introdurre più facilmente nella Chiesa la propria politica conservatrice o progressista. Essi sono pure messi nella condizione di sviluppare in modo conforme al principio della *communio Ecclesiarum* il significato giuridico della lezione conciliare sull'unità ed unicità della *sacra potestas*, fondata su due principi fondamentali: l'origine sacramentale del potere ecclesiale e l'inscindibilità del suo momento personale da quello sinodale.[37]

Entrambi i principi evidenziano l'originalità di questo potere, diverso da ogni altra forma di potere, e determinano sia le sue diverse funzioni, sia le sue diverse forme di esercizio. In particolare, con il primo principio, l'origine sacramentale e dunque unitaria del potere sacro, i padri del Concilio aprono ai canonisti la possibilità di considerare la distinzione classica fra potere d'ordine e potere di giurisdizione non più come una distinzione materiale ma semplicemente formale: non si tratta di due poteri differenti, ma di due modalità formalmente distinte di esercitare un unico potere con lo stesso contenuto salvifico. Con il secondo principio, l'inscindibilità fra l'elemento personale e quello sinodale della *sacra potestas* i padri del Concilio mettono invece a fuoco una delle principali conseguenze a livello di diritto canonico della loro definizione di Chiesa come *communio Ecclesiarum.* Non si può opporre l'elemento sinodale a quello personale e viceversa, perché fra i due esiste sempre un'immanenza reciproca, anche se a livello dell'esercizio del potere l'uno può prevalere sull'altro.[38] Di conseguenza l'esercizio sinodale della *sacra potestas* presuppone sempre anche la "corresponsabilità" di tutti i fedeli e soprattutto dei fedeli laici, perché il sacerdozio comune è prioritario rispetto al sacerdozio dei ministri ordinati nella costituzione di quel popolo sacerdotale che è la Chiesa.[39]

[36] A tale riguardo cfr. AYMANS-MÖRSDORF, KanR I, pp. 142-159.

[37] Cfr. soprattutto LG 10, 18 e 27,1; sull'insegnamento conciliare circa la *sacra potestas* cfr. K. MÖRSDORF, *Heilige Gewalt,* in AA.VV., *Sacramentum mundi,* II, Freiburg-Basel-Wien 1968, pp. 582-597; P. KRÄMER, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils,* Trier 1973; E. CORECCO, *Natur und Struktur der "sacra potestas" in der kanonistischen Doktrin und in neuen CIC,* in AfkKR 153 (1984), 254-383 ed ora anche in ID., *Ordinatio fidei,* pp. 223-248.

[38] In merito cfr. L. GEROSA, *Rechtstheologische Grundlagen der Synodalitèt in der Kirche. Einleitende Erwägungen,* in AA.VV., *Iuri Canonico Promovendo. FS für H. SCHMITZ zum 65. Geburtstag,* a cura di W. AYMANS - K.Th. GERINGER, Regensburg 1994, pp. 35-55.

[39] Su questa priorità costituzionale del sacerdozio comune, cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella*

3. CONCLUSIONI ESEMPLIFICATE

Le conseguenze di una simile concezione del rapporto fra *ius universale* e *ius particulare* sono molteplici e toccano tutti i settori del sistema giuridico della Chiesa. Qui, a mo' di conclusione, si può brevemente accennare a due fra i tanti esempi possibili, a motivo della loro indiscussa attualità.

Il primo è quello della scelta dei pastori o vescovi diocesani. In una Chiesa che si vuole *communio Ecclesiarum* è evidente che le procedure canoniche relative a questa scelta debbano essere informate tanto dal principio dell'elezione, quanto da quello della nomina. Nelle norme del CIC entrambi i principi - per lo meno nel can. 377 paragrafo 1 - sono posti sullo stesso piano. Tuttavia le diverse procedure in cui si inverano non sono ancora del tutto adeguate e pienamente conformi a quanto detto sul principio della comunione ecclesiale.[40] In una loro eventuale riforma occorrerà tener presente che entrambi i procedimenti, sia quello che ha origine nella Chiesa particolare e sfocia nella cosiddetta *designatio personae,* sia quello che ha origine nella Chiesa universale e termina con la cosiddetta *collatio officii,* devono garantire ai due soggetti ecclesiali coinvolti una effettiva libertà di scelta, quale segno dell'intervento dello Spirito Santo.

Il secondo esempio riguarda la componente sinodale dell'attività legislativa ecclesiastica ed in particolare uno dei suoi istituti tradizionali più dimenticati: il Concilio provinciale. Sulla scorta della rivalutazione della Provincia ecclesiastica operata dal Concilio Vaticano II[41], il CIC ha così definito le competenze del Concilio provinciale: a differenza della Conferenza dei vescovi il Concilio provinciale «gode della potestà di governo, in specie legislativa» (can. 445) per tutte "le diverse Chiese particolari della medesima provincia ecclesiastica" (can. 440 paragrafo 1).

Ora, se si tiene inoltre presente che i decreti di un Concilio provinciale per essere promulgati non necessitano della *approbatio* della Santa Sede ma semplicemente di una *recognitio* (can. 446), allora viene spontaneo chiedersi come mai, in un periodo come quello attuale in cui viene rimproverato alle Conferenze episcopali nazionali di favorire un certo oscuramento della responsabilità personale del Vescovo diocesano[42], nessun metropolita abbia pensato a convocare un simile concilio.

Il fatto che in questo istituto canonico si integrano armoniosamente l'elemento personale con quello sinodale dell'esercizio della *sacra potestas* ed il suo evidente maggior distacco, rispetto alle conferenze episcopali nazionali, da possibili riduzioni nazionalistiche della pur necessaria inculturazione della fede, dovrebbero invece suggerire di farne uso in modo più coraggioso se si vuole che tutte le Chiese particolari ritornino ad essere protagoniste più attive dell'azione missionaria e pastorale della Chiesa come *communio Ecclesiarum.*

---

[40] Per un'analisi dettagliata di queste procedure cfr. L. GEROSA, *Die Bischofsbestellung im ökumenischer und kirchenrechtlicher Sicht,* in "Catholica" 46 (1992), 70-86.

[41] Cfr. soprattutto LG n. 23,4 e CD n. 40.

[42] Cfr. J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori,* München 1985, pp. 59-61.

La relazione fra Confermazione ed Eucaristia come problema teologico e pastorale

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia, Lugano

1. La collocazione di un problema

Il tema pastorale più discusso negli ultimi decenni sulla Confermazione è senz'altro quello dell'età dei cresimandi. Troviamo coinvolta qui come in un punto focale l'intera discussione sul sacramento della Cresima. Le proposte vanno dal conferimento del sacramento subito dopo ogni Battesimo (come di norma nella chiesa orientale) fino alla posticipazione all'età adulta.

Non è il primo scopo di questo contributo discutere quale sia l'età giusta dei cresimandi.[1] Il fine è più modesto: mettere in rilievo la relazione fra Cresima ed Euca-

[1] Su questo cfr. A. ADAM, *Teologia e pastorale della Cresima*, tr. it., Alba 1961, pp. 99-156 (fondamentale); H. KÖNIG, *Die Diskussion um das Firmalter. Eine Orientierung*, in O. BETZ (ed.), *Das Sakrament der Mündigkeit*, München 1968, pp. 101-178 (con un'ampia prospettiva pedagogica); I. BIFFI, *Litur-*

ristia, un tema spesso trascurato.[2] Tuttavia si tratta di un punto nodale che bisogna tener presente in tutte le discussioni teologiche e pastorali sulla Cresima.

Il Vaticano II ha sottolineato fortemente l'importanza dei sacramenti dell'"iniziazione", mettendo in rilievo il legame fra Battesimo, Confermazione ed Eucaristia che introducono nella vita cristiana. Rispetto alla Cresima, fu ribadito sia il legame con il Battesimo sia con l'Eucaristia: «Sia riveduto il rito della confermazione, anche perché risulti più chiara l'intima connessione di questo sacramento con l'intera iniziazione cristiana; perciò conviene che la rinnovazione delle promesse battesimali preceda la recezione di questo sacramento. Quando si ritenga opportuno, la confermazione può essere conferita durante la messa ...».[3]

Le proposte conciliari furono realizzate nel nuovo rito della Confermazione, apparso nel 1971. In quell'occasione il legame con l'Eucaristia venne ancora più sottolineato: «La confermazione si conferisce normalmente durante la messa, perché risalti meglio l'intimo nesso di questo sacramento con tutta l'iniziazione cristiana, che raggiunge il suo culmine nella partecipazione conviviale al sacrificio del corpo e del sangue di Cristo. Così i cresimati possono partecipare all'eucaristia, che porta a compimento la loro iniziazione cristiana».[4]

Come frutto dei testi conciliari, siamo abituati a parlare dei *sacramenti dell'iniziazione*, come li presenta per esempio il *Catechismo della Chiesa Cattolica:* «Con i sacramenti dell'iniziazione cristiana, il Battesimo, la Confermazione e l'Eucaristia, sono posti i *fondamenti* di ogni vita cristiana».[5]

Nel CCC e in altri documenti ufficiali della Chiesa, ma anche nei manuali teologici sui sacramenti, l'Eucaristia viene trattata dopo il Battesimo e la Cresima. Di consueto, anche i ragazzi del catechismo imparano l'elenco dei sacramenti in quest'ordine: «Battesimo, Confermazione, Eucaristia ...». D'altra parte gli stessi ragazzi chiedono spesso: «Ma come mai impariamo quest'ordine? Non riceviamo la Cresima dopo la Prima Comunione?».

---

gia, II, P. Marietti, Roma 1982, pp. 74-83; J. ZERNDL, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bonifatius, Paderborn 1986, soprattutto pp. 104-112; A. NOCENT, *La Confirmation. Questions posées aux théologiens et aux pasteurs*, in "Gregorianum" 72 (1991) 698-703; P. TURNER, *Confirmation: The Baby in Salomon's Court*, Paulist, New York/Mahwah 1993, pp. 85-121; K. KOCH [vescovo di Basilea], *Das angemessene Firmalter: ein Schmelztiegel der Probleme,* in "Anzeiger für die Seelsorge" 5/1996, 223-229; 6/1996, 279-286; W.J. LEVADA, *Reflections on the age of confirmation*, in "Theological Studies" 57 (1996), 302-312; A. JILEK, *Eintauchen, Handauflegen, Brotbrechen. Eine Einführungin die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion*, Pustet, Regensburg 1996, pp. 239-264. Si veda anche, in un contesto più globale, il seguente saggio di imminente pubblicazione: M. HAUKE, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung ind theologischer Sinn,* Bonifatius-Verlag, Paderborn 1999, c. 5.

[2] Così fra l'altro l'osservazione critica di A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento*, Messaggero, Padova 1987, p. 24.

[3] SC, n. 71. Cfr. J. ZERNDL, *Die Theologie der Firmung*, pp. 98-140.

[4] *Ordo Confirmationis, praenotanda,* n. 13 (it.: *Enchiridion Vaticanum,* vol. 4, n. 1104).

[5] CCC, n. 1212.

Questa domanda non è soltanto una sorpresa dei bambini. Soprattutto dalle chiese orientali, che sono abituate a cresimare già i bimbi neobattezzati, viene sollevata una forte perplessità di fronte allo scambio di successione fra Cresima ed Eucaristia, come lo troviamo (almeno di fatto) normalmente nella chiesa latina.

Questa critica si esprime fra l'altro nel documento di Bari (1987), risultato del dialogo ufficiale fra la Chiesa cattolica e quella ortodossa: «... in alcune chiese latine, per ragioni pastorali - ad esempio, per preparare meglio i confermandi alla soglia dell'adolescenza - si è gradualmente diffusa l'usanza di ammettere alla prima comunione battezzati che non hanno ancora ricevuto la confermazione e, tuttavia, le direttive disciplinari che richiamavano l'ordine tradizionale dei sacramenti dell'iniziazione cristiana non sono mai state abrogate. Questa inversione, che provoca comprensibili obiezioni e riserve da parte sia degli ortodossi che di cattolici romani, chiama a una profonda riflessione teologica e pastorale, perché la pratica pastorale non deve mai dimenticare il senso della tradizione iniziale e la sua importanza dottrinale. D'altra parte, è necessario ricordare qui che il battesimo, conferito a partire dall'età della ragione, nella Chiesa latina è sempre seguito ormai dalla confermazione e dalla partecipazione all'eucaristia».[6]

2. UNO SGUARDO SULLA STORIA

2.1. Il primo millennio

Il richiamo del rapporto di Bari alla *tradizione iniziale* è senz'altro corretto. Il Battesimo, nei primi secoli, veniva seguito dalla Confermazione e dall'Eucaristia[7]. In casi d'emergenza, però, poteva essere amministrato soltanto il Battesimo, svolto anche da laici. L'atto cresimale invece (l'unzione rispettivamente l'imposizione della mano) era riservata al vescovo. A partire dal quarto secolo incontriamo, soprattutto in oriente, la prassi che anche il presbitero svolge l'unzione cresimale subito dopo il bagno battesimale. Nella chiesa romana invece (la cui prassi pian piano determinava l'intero occidente) il vescovo rimaneva l'unico ministro della Confermazione.

Questa prassi occidentale portava ad un distacco più grande fra i sacramenti dell'iniziazione. Il caso più abituale era il Battesimo dei bimbi mediante il parroco al

---

[6] *Documento di Bari*, n. 51 (*Enchiridion Oecumenicum*, vol. 3, n. 1809).

[7] Una panoramica ben documentata sulla storia della Cresima si trova nei lavori di B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung* (Handbuch für Dogmengeschichte IV,2), Herder, Freiburg 1983²; B. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, Regensburg 1989. Più brevemente: R. CABIÉ, *L'iniziazione cristiana*, in A.G. MARTIMORT (ed.), *La Chiesa in preghiera*, III, tr. it., Brescia 1987, pp. 27-120; A. NOCENT, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, in AA.VV., *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia 3/1: La Liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Marietti, Genova 1995⁴, pp. 11-131.

più presto dopo la nascita, mentre il vescovo veniva per la Cresima soltanto alla prima visita in parrocchia. Tuttavia l'assenza del vescovo, nei primi mille anni, era l'unica causa determinante per spostare la Cresima oltre la data del Battesimo.

2.2. La prassi occidentale della Comunione battesimale prima della Cresima

La prima Eucaristia aveva sempre seguito il Battesimo e la Cresima, quando i tre sacramenti venivano amministrati insieme.[8] Il distacco della Cresima dal Battesimo in occidente portava, però, ad una prassi nuova: non si aspettava la Cresima prima di ricevere l'Eucaristia, ma si dava la Comunione già ai bimbi neobattezzati, di solito sotto la specie del vino. Così la prassi occidentale aveva già molto presto anticipato - almeno dall'inizio del medioevo - la Comunione prima della Cresima.[9] Inoltre troviamo qualche esempio nella prassi corrente delle parrocchie (spostare la Cresima dopo la Comunione) che ovviamente influenzò anche il conferimento dei sacramenti dell'iniziazione da parte del vescovo.[10] In generale, tuttavia, il conferimento della Cresima dopo la prima Eucaristia appare come eccezione (anche se tale eccezione era numericamente la regola); perché era l'assenza del vescovo che motivava lo spostamento della Cresima dopo la prima Eucaristia. Tale prassi (tipicamente occidentale) finì con il IV Concilio Lateranense del 1215 che determinò l'età di discernimento quale inizio dell'obbligo per ricevere i sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia.[11]

2.3. L'orientamento del Battesimo (e della Cresima) verso l'Eucaristia

La norma del Concilio Lateranense IV presuppone già una riflessione sistematica approfondita sui sacramenti dell'iniziazione. Tale approfondimento riguarda dapprima l'interpretazione di Gv 6,53: «In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita».

In Agostino troviamo due correnti, non ancora espressamente concordanti fra di loro: da una parte ribadisce contro i pelagiani che anche i bimbi devono ricevere la Comunione per ottenere la salvezza, mentre dall'altra parte afferma: i fanciulli che muoiono con il solo Battesimo si salvano. Già San Fulgenzio di Ruspe (+ 533) cercò di conciliare le due affermazioni apparentemente opposte del vescovo d'Ippona, riconoscendo nel Battesimo una specie di voto oggettivo dell'Eucaristia.[12] Su questa strada si

---

[8] Sulla prima prassi siriaca, dove l'unzione cresimale precedeva il bagno battesimale, vedi KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern*, pp. 91-95. L'unzione crismale, comunque, faceva una stretta unità con il bagno da cui non poteva essere distaccata quale parte del Battesimo (in un senso più ampio).

[9] Cfr. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern*, pp. 237-245.

[10] Vedi soprattutto la descrizione di Alcuino, "teologo di casa" di Carlo Magno: Ep. 90 (PL 100, 292 C/D); *De baptismi caeremoniis* (PL 101, 613s).

[11] DENZINGER-HÜNERMANN, n. 812.

[12] «... ogni fedele diventa partecipe del corpo e sangue del Signore, quando nel Battesimo diventa membro del corpo di Cristo. Né può estraniarsi da quel connubio del pane e del calice, anche se, costituito

trova più tardi la soluzione esemplare di San Tommaso.[13] In ogni caso viene ribadito il forte legame fra Battesimo ed Eucaristia: il battezzato viene integrato nel corpo "mistico" di Cristo e oggettivamente orientato verso il corpo eucaristico del Signore, un orientamento che deve quanto prima possibile realizzarsi nell'accostarsi alla Santa Comunione. L'Eucaristia compie l'inserimento in Cristo iniziato col Battesimo.

Nei primi secoli della Chiesa, i sacramenti dell'iniziazione erano sempre uniti, tranne i battesimi in casi d'emergenza. Altrettanto era chiaro che la partecipazione all'Eucaristia (con la Comunione) poteva arrivare soltanto dopo il Battesimo nel senso ampio che conteneva sia il bagno con l'invocazione della Santissima Trinità sia i riti legati particolarmente al dono dello Spirito (imposizione della mano, unzione cresimale, segnazione).

Non troviamo ancora, però, una riflessione sistematica sulla relazione fra "Battesimo" (nel senso ampio) ed Eucaristia, nemmeno sul rapporto fra Eucaristia e il rito cresimale che era intimamente legato al bagno battesimale. Tale riflessione poteva svilupparsi meglio a partire dal momento, in cui il rito cresimale si distaccava regolarmente dal bagno battesimale. Tale distacco diede nascita al sostantivo *Confermazione*, un termine che sorse nella Gallia meridoniale del sec. V.

2.4. La testimonianza d'Ippolito

Nei primi secoli la Confermazione si colloca nel rito battesimale, preso nel suo senso più ampio. Tuttavia viene accennato un legame fra Cresima ed Eucaristia già nella *Tradizione apostolica* d'Ippolito. Dopo il bagno battesimale e l'unzione (del corpo) da parte del presbitero i neofiti vengono condotti in chiesa, dove il vescovo prega su di loro, imponendo la mano. Prega che vengano riempiti di Spirito Santo e che ricevano la grazia di Dio «affinché ti servano secondo la tua volontà». Poi il vescovo infonde l'*olio di ringraziamento* nella sua mano e la impone sulla testa di ognuno con la formula: «Io ti ungo con olio santo in Dio, Padre onnipotente, in Gesù Cristo e nello Spirito Santo». Indi fa il segno della croce sulla fronte dei neobattezzati e dà ad ognuno il bacio della pace.[14]

In questo contesto è interessante lo scopo cultuale dell'imposizione della mano quale segno di trasmettere lo *Spirito Santo* e la *grazia*: «affinché ti servano secondo la tua volontà». La stessa idea del *servizio di Dio* compare spesso in Ippolito come sinonimo del culto liturgico (anche se non esclusivamente).

---

ormai nell'unità del corpo di Cristo, lasci questo mondo prima di alimentarsi di quel pane e bere di quel calice. Non vien privato della partecipazione del frutto dell'Eucaristia poiché trova già in sé ciò che dice ordine a quel sacramento» (Ep. 12,11,26 = PL 65, 392 C/D); traduzione secondo A. PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983³, p. 617.

[13] «Con il Battesimo l'uomo è ordinato all'Eucaristia, e pertanto, dal momento stesso che i bambini sono battezzati, la Chiesa li pone in relazione con l'Eucaristia, e come credono per la fede della Chiesa, così desiderano l'Eucaristia nell'intenzione della Chiesa, e in conseguenza ne ricevono l'effetto» (STh III q. 73 a. 3; traduzione di PIOLANTI, *Il Mistero Eucaristico*, p. 618).

[14] *Traditio apostolica,* 21 (Fontes christiani 1, 264).

Un'espressione forte in queste senso appare nella preghiera eucaristica d'Ippolito[15] che ha servito di modello della nostra preghiera eucaristica II: «ti rendiamo grazie per averci ammessi alla tua presenza a compiere il servizio sacerdotale». In ogni caso traspare un rapporto fra il dono peculiare dello Spirito nel rito che corrisponde alla nostra Cresima e il servizio davanti a Dio nel sacrificio eucaristico.[16]

2.5. I gradi di perfezione *nell'iniziazione cristiana secondo Pseudo-Dionisio*

Arriviamo ad un passo ulteriore nella mistagogia di Pseudo-Dionisio (verso il 500). Nella sua opera sulla *Gerarchia ecclesiastica* è interessante l'uso del termine *teleiosis* (e di *teleîn* ecc.): esso indica *compimento* oppure *perfezione*, ma anche la consacrazione a Dio. Già il bagno battesimale rende *perfetto* il candidato; ma questa perfezione (o consacrazione) viene ancora *perfezionata* dall'unzione col myron «che rende spiritualmente ben profumato e che opera compimento».[17] «A colui che ha già ricevuto il santissimo sacramento della nascita da Dio, viene conferita la discesa dello Spirito divino tramite l'unzione perfezionante del myron».[18]

L'uso del *myron,* secondo Pseudo-Dionisio, è tipico per l'ultima tappa dell'ascesa spirituale che dopo la purificazione e l'illuminazione raggiunge la perfezione. Le azioni svolte col myron costituiscono una consacrazione a Dio. Colui che ha ricevuto il sigillo crismale ha il diritto di partecipare all'Eucaristia che fa arrivare al *Santo dei Santi.*[19]

D'altra parte, è l'Eucaristia stessa che porta all'ultimo compimento. È il *sacramento dei sacramenti* e corona la partecipazione agli altri sacramenti, perché compie la Comunione con Dio.[20] Il vescovo invita «il perfezionato [tramite l'unzione col myron] alla santissima Eucaristia e gli conferisce la partecipazione ai misteri che mirano alla perfezione».[21].

2.6. Il contributo di Tommaso

L'eredità patristica viene integrata nella speculazione di Tommaso d'Aquino. Il suo approccio è determinante fino ad oggi nella spiegazione sistematica dei sacramenti d'iniziazione. Viene presentata l'analogia fra i sacramenti e la vita umana: il Battesimo corrisponde alla generazione, la Cresima alla crescita, l'Eucaristia al nutrimento[22].

---

[15] *Ivi,* 4 (1, 226).

[16] Cfr. A. ELBERTI, *"Accipe signaculum doni Spiritus Sancti". La Confermazione: fonte del sacerdozio regale dei fedeli?,* in "Gregorianum" 72 (1991), 491-513, qui 498-499.

[17] De eccl. hier. II,3,8 (PG 3,404 C).

[18] *Ivi,* IV,3,11 (PG 3,484).

[19] Cfr. *Ivi,* II,2,7 (PG 3,396 D).

[20] Cfr. *Ivi,* III,1 (PG 3,412).

[21] *Ivi,* II,3,8 (PG 3,404 C).

[22] STh III q. 65 a. 1. Cfr. l'eco di queste affermazioni p. es. nel CCC, n. 1212.

La generazione e la crescita riguardano una perfezione che risiede nel soggetto stesso, mentre il cibo indica un influsso "da fuori" che sostiene la vita. In questo senso Tommaso lega al Battesimo e alla Cresima la *perfectio formae* e all'Eucaristia la *perfectio* che fa raggiungere direttamente Cristo; quindi l'Eucaristia è *perfectio omnium perfectionum.*[23]

3. Riflessione sistematica

3.1. La logica interna della successione Battesimo-Confermazione-Eucaristia

Le osservazioni di Tommaso ci portano al nucleo teologico del nostro tema. La *perfectio formae*, attribuita al Battesimo e alla Cresima, si fonda sul carattere indelebile comunicato in questi sacramenti. Battesimo e Cresima si ricevono una sola volta, perché portano ad una conformità interiore con Cristo che rimane per sempre. Orientano al servizio di Dio e alla recezione della grazia. Costituiscono l'impegno cristiano e la partecipazione alla Chiesa in modo incancellabile. Chi - con il peccato grave - risponde male alla chiamata di Cristo nei sacramenti del Battesimo e della Cresima, perde la vita divina (la grazia santificante), ma rimane per sempre interiormente sigillato da tale chiamata. Permane il sigillo indelebile che porta nel cristiano una perfezione *strutturale.*[24]

Questa struttura è orientata ad essere riempita dalla presenza della vita di Cristo, una presenza che si compie nella Santa Comunione quale cibo spirituale. È quindi una logica interna che porta all'ordine *Battesimo - Confermazione - Eucaristia.*[25] Inos Biffi ribadisce giustamente: «Quanto alla conseguenza di avere la confermazione dopo la comunione: è difficile accettare che l'ordine battesimo-confermazione-eucaristia si possa di norma invertire come se si trattasse di un ordine disciplinare e non invece di consistenza teologica, da studiare con attenzione estrema: esso manifesta dei rapporti intrinsechi oggettivi dei tre sacramenti così da imporsi come ideale di riferimento».[26]

La successione *Cresima-Eucaristia* non è quindi semplicemente d'ordine disciplinare, ma corrisponde alla logica interiore che determina la relazione fra i due sacramenti.

---

[23] Cfr. soprattutto Sent. IV d. 8 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1 n. 18s; STh III q. 65 a. 1 ad 3; q. 73 a. 1 ad 1/2. Vedi anche l'accurata spiegazione dei testi in A. ADAM, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin*, Freiburg 1958, pp. 37-39.

[24] Sulla teologia del carattere sacramentale, vedi C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, Bologna 1989, pp. 470-481.

[25] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, STh III q. 65 a. 2.

[26] I. BIFFI, *Liturgia,* II, p. 82. Cfr. fra l'altro anche A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione,* p. 122.

3.2. Una logica di convenienza, ma non di ferro

È adeguata la Cresima prima della Prima Comunione. Ma d'altra parte non è possibile presentare tale successione come dogma, come succede a volte nella teologia ortodossa. Sembra che Michael Kunzler si faccia portavoce d'una interpretazione in questo senso. Presenta la posizione del teologo bizantino Simeone di Tessaloniche, il più noto polemista del sec. XIV contro la Chiesa latina: il Battesimo consacra l'uomo come tempio di Dio, ma soltanto l'unzione col *myron* porta all'inabitazione del Dio trino.

L'unzione è quindi necessaria alla salvezza e presupposta per la recezione di tutti gli altri sacramenti.[27] Chi non ha ricevuto il santo myron, non è ancora perfettamente battezzato (cioè ha ricevuto il perdono dei peccati, ma non la grazia dello Spirito Santo). I bambini occidentali che sono soltanto battezzati non hanno né la grazia dello Spirito Santo né il sigillo di Cristo.[28]

Questi testi trovano fino ai nostri giorni l'applauso di noti teologi ortodossi, legati alla teologia di Gregorio Palamas.[29] Bisogna dire, però, che tali interpretazioni vengono respinte da altri.[30] Avendo lodato la posizione neopalamita, Kunzler afferma: «Distruggere l'unità dei sacramenti dell'iniziazione, significa ... non meno che sconoscere e disprezzare l'ordine trinitario della redenzione ... Pneumatologia e cristologia come i due accessi al mistero della redenzione devono essere mantenuti nella loro unità complementare come l'unità dei sacramenti dell'iniziazione, Battesimo e Cresima»[31].

La critica di Simeone di Tessaloniche, ripristinata dalla teologia neopalamita, si appoggia sulla tesi che il Battesimo con acqua porta soltanto al perdono dei peccati (quindi ad un effetto negativo), mentre l'effetto positivo - il dono della grazia e l'inabitazione della Trinità - arriva soltanto con la crismazione. Tale interpretazione trova già una correzione da parte della tradizione giovannea, secondo cui l'acqua (nel Battesimo) è un segno (efficace) della presenza dello Spirito Santo.[32]

---

[27] Cfr. SIMEONE DI TESSALONICHE, *Dialogus,* 73 (PG 155, 245 A/B); M. KUNZLER, *Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg? Anmerkungen zum Firmsakrament aus ostkirchlicher Sicht,* in "Liturgisches Jahrbuch" 40 (1990), 90-108, qui 96-97.

[28] Cfr. *Dialogus,* 43 (PG 155, 187 A-C).

[29] Vedi M. KUNZLER, *Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg?*, pp. 100-103; ID., *Porta Orientalis*, Bonifatius, Paderborn 1993, p. 244; ID., *Die Liturgie der Kirche*, Bonifatius, Paderborn 1995, p. 398 (V. LOSSKY, C. YANNARAS, J. MEYENDORFF, J. ZIZIOULAS).

[30] Vedi p. es. la presentazione del famoso teologo rumeno D. Staniloae, dipendente di Niccolò Cabasila (sec. XIV, come Simeone), che spiega l'unzione con il santo myron come attualizzazione di quello che fu comunicato virtualmente già nel battesimo; il santo myron costituisce una forza per l'azione. D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik III*, Benzinger, Solothurn/Düsseldorf 1995, pp. 59.63.66.

[31] M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, pp. 398s; cfr. ID., *Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg?,* 108: «Wir sind der Überzeugung, daß nach dem Vorbild der ostkirchlichen Praxis der Myronsalbung die Firmung als integraler Bestandteil der Initiation zusammen mit der Taufe gespendet werden muß».

[32] Cfr. Gv 4,14; 7,37-39; 19,34.

La sistematizzazione della testimonianza biblico-patristica deve tener conto di due doni dello Spirito, uno al Battesimo e un secondo (nella pienezza) alla Cresima. Inoltre bisogna ribadire che il perdono dei peccati non succede in modo estrinseco, ma tramite l'effusione della grazia.

Nella teologia cattolica, ci vorrebbe uno sguardo rispettoso alla prassi della Chiesa che durante alcune centinaia di anni (le testimonianze vanno dal sec. VII fino al sec. XIII) aveva amministrato l'Eucaristia ai bambini prima della Cresima. Di un valore analogo è la prassi recente in molte regioni della chiesa latina, permessa dal diritto canonico, di posticipare la Confermazione.[33] Una tale prassi non può essere dichiarata eretica e priva dei doni essenziali di salvezza.

Si potrebbe addirittura indicare l'esempio degli apostoli che hanno ricevuto l'Eucaristia prima della Pentecoste. Tommaso d'Aquino cercava di giustificare anche teoricamente la possibilità di spostare la Cresima dopo l'Eucaristia, dicendo che «l'alimento da una parte precede la crescita come causa, e dall'altra parte succede ad essa come qualcosa che mantiene l'uomo nella sua piena grandezza e forza. Per questo l'Eucaristia può precedere la Cresima... oppure succederla».[34] Il conferimento dell'Eucaristia dopo la Cresima, pur essendo l'ideale, non è quindi norma assoluta.

3.3. La Cresima come abilitazione piena *all'Eucaristia*

Il conferimento della Cresima prima dell'Eucaristia non è regola di "ferro". D'altro canto è importante ribadire che la partecipazione piena all'Eucaristia avviene tramite il sacramento della Cresima. Soltanto il cristiano che è pienamente reso conforme con Cristo (tramite il carattere sacramentale), è in grado di ricevere adeguatamente l'Eucaristia. Non è in gioco soltanto una preparazione psicologica (della disposizione soggettiva sotto l'influsso della grazia), ma sono indispensabili anche dei presupposti sacramentali oggettivi. Siccome la Cresima *perfeziona* il cristiano e lo porta alla piena *maturità* (spirituale), soltanto il cresimato può ricevere a pieno titolo la Comunione.

Fra le "fonti" del CIC/1917 appare una lettera di papa Leone XIII, scritto nel 1897 all'arcivescovo di Marseille. Il papa lodò il fatto che l'arcivescovo aveva deciso di collocare la Cresima prima della Comunione. La prassi francese in seguito all'illuminismo invece, ribadendo l'importanza della catechesi agli adolescenti, aveva spostato la Cresima dopo la Prima Comunione all'età di circa 14 anni. Il papa, pur non opponendosi direttamente a questa prassi, lodò la decisione del arcivescovo di Marseille in particolare perché i cresimati sono «più atti ad assumere in seguito l'Eucaristia e, dalla sua assunzione, ritraggono più profondi vantaggi».[35]

---

[33] CIC, can. 891: «Sacramentum confirmationis conferatur fidelibus circa aetatem discretionis, nisi Episcoporum conferentia aliam aetatem determinaverit, aut adsit periculum mortis vel, de iudicio ministri, gravis causa aliud suadeat».

[34] STh III q. 65 a. 2 ad 3.

Infatti nell'Eucaristia il cristiano incontra il Signore risorto, perfettamente trasformato dallo Spirito Santo, il Signore che si offre al Padre e si dona ai suoi discepoli. Un incontro integrale con il Signore presuppone il dono dello Spirito e il carattere sacramentale della Cresima[36]. La recezione della Comunione prima della Cresima è quindi un'anomalia giustificabile soltanto come eccezione. La partecipazione di non-cresimati all'Eucaristia è una prassi deficiente a cui manca l'intero presupposto, comunicato tramite il carattere sacramentale. Anche riguardo agli apostoli bisogna dire che la loro partecipazione all'Eucaristia raggiunse la piena forza non ancora all'ultima cena, ma soltanto dopo la Pentecoste.

La Cresima abilita pienamente all'Eucaristia e l'Eucaristia spinge a realizzare la conformità con Cristo, conferita nel Battesimo e nella Cresima. Il rito della Santa Messa porta alla fine una missione solenne, ben riconoscibile nel testo latino: *Ite missa est!* Coloro che hanno partecipato al sacrificio del Signore e alla Comunione con Lui sono mandati nel mondo come i suoi testimoni. Tale testimonianza è possibile soltanto con la «potenza dall'alto» (Lc 24,49), la «forza dello Spirito Santo» (At 1,8) comunicata pienamente nel sacramento della Cresima[37].

3.4. Elementi comuni in Confermazione ed Eucaristia

I sacramenti della Confermazione e dell'Eucaristia sono realtà ben distinte, ma hanno anche degli elementi in comune. Il termine *Confermazione,* partendo dal linguaggio paolino (2 Cor 1,21), indica il rinforzamento dallo Spirito Santo (rendere fermo, corroborare)[38]. Un rinforzamento spirituale viene senz'altro anche dalla Comunione, in cui è presente insieme al Cristo risorto lo Spirito Santo che viene mandato al cristiano in un modo nuovo[39].

Un autore recente ha arrischiato addirittura l'ipotesi che qualche formula liturgica medievale poteva vedere l'effetto della *Confermazione* nell'Eucaristia per sostituirsi in qualche modo alla Cresima che bisognava ancora aspettare[40]. La Conferma-

---

[35] LEONIS XIII *Pontificis Maximi Acta,* vol. XVII, Romae 1898, pp. 205-206, citato in V. PERI, *Una anomalia liturgica: la Cresima dopo la Comunione,* in "Rivista Liturgica" 73 (1986) 251-291, qui 252.

[36] Cfr. K.J. BECKER, *Le don de la confirmation,* "La Maison-Dieu" 168 (1986), 15-32, qui 30; A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione,* pp. 116-123.

[37] Cfr. R. COGGI, *Il sacramento della Cresima e la Pentecoste,* in Aa. Vv., *Il sacramento della Confermazione. Atti del Convegno tenuto a Bologna il 27-28 ottobre 1982,* ESD, Bologna 1983, pp. 154-170, qui 169-170.

[38] Sul termine cfr. L. A. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L'origine de la confirmation en Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez,* Nijmegen 1967, pp. 154-168; P. DE CLERCK, *La dissociation du baptême et de la confirmation au haut Moyen Age,* in "La Maison-Dieu" 168 (1986), 47-75, qui 66-70.

[39] Sul rapporto fra Spirito Santo ed Eucaristia vedi COMMISSIONE TEOLOGICO-STORICA del Grande Giubileo dell'Anno Duemila (ed.), *Del tuo Spirito, Signore, è piena la terra,* San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 100-109.

[40] Cfr. P. DE CLERCK, *La dissociation du baptême,* pp. 70-71.

zione rende perenne la grazia della Pentecoste[41], ma anche l'epiclesi eucaristica può apparire nei testi liturgici (specialmente orientali) «come una discesa pentecostale dello Spirito»[42]. Nell'eucaristia si fa quindi anche l'anamnesi della Pentecoste. «Ne consegue che, se da una parte è vero che la partecipazione all'eucaristia suppone l'iniziazione allo Spirito mediante la confermazione, dall'altra è altrettanto vero che l'eucaristia condiziona e sviluppa l'iniziazione allo Spirito cioè la confermazione»[43].

Anche il termine della "perfezione", usato in oriente (*teleiosis)* e in occidente (*perfectio)* per l'effetto della Cresima in paragone al Battesimo, può descrivere il ruolo dell'Eucaristia in favore del battezzato. Sia l'Eucaristia sia la Cresima portano con sé la presenza personale dello Spirito Santo e un aumento della grazia santificante. Ma l'inabitazione della Trinità e l'effetto della grazia vengono comunicati già a chiunque (anche fuori della Chiesa) si apra con l'amore alla chiamata di Dio.[44]

È tipico, però, per il Battesimo e la Cresima comunicare una nuova *struttura* che rende per sempre conformi a Cristo. Tale struttura, nella patristica, viene accennata con il termine del *sigillo* che appare nel centro nel rito latino rinnovato da Paolo VI: «Ricevi il sigillo dello Spirito Santo che ti è dato in dono».[45] Lo Spirito Santo appare come *sigillo* che ci rende pienamente conformi a Cristo. Questo effetto *strutturale* distingue principalmente la Cresima dall'Eucaristia.

4. Il confronto fra Teologia e Pastorale della Cresima

4. 1 La Cresima - sacramento della maturità?

La pastorale recente della Cresima non sempre tiene conto del legame fra Confermazione ed Eucaristia. Capita non raramente che la Cresima appare quasi come il "sacramento dell'adolescenza" in cui l'adolescente professa con la propria bocca la fede che altri avevano professato al suo posto al Battesimo.[46] Sicuramente la Cresima (sul modello della Pentecoste) costituisce una responsabilità maggiore nella testimonianza, nella vita *matura* della fede.[47] Ma tale impegno comincia al Battesimo, e la

---

[41] Cfr. CCC, n. 1288.

[42] COMMISSIONE TEOLOGICO-STORICA, *Del tuo Spirito, Signore, è piena la terra*, p. 103.

[43] A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione,* p. 118.

[44] Cfr. *Lumen Gentium,* n. 16; F.A. SULLIVAN, *Noi crediamo la Chiesa,* tr. it., Piemme, Casale Monferrato (AL) 1990, pp. 113-134.

[45] La formula si ispira al rito bizantino; cfr. A. NOCENT, *I tre sacramenti*, p. 124.

[46] Fu addirittura Paolo VI a voler introdurre per l'intera Chiesa latina tale concezione, "di moda" nell'Italia degli anni Sessanta. Davanti alla protesta dei teologi doveva far cadere tale impostazione. Cfr. B. BOTTE, *"Problèmes de la confirmation"* in "Questions Liturgiques" 53 (1972), 3-8, qui 5-8; A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Ed. Liturgiche, Roma 1997², pp. 597-601.

[47] Cfr. *Lumen Gentium,* n. 11: «Col sacramento della confermazione il loro legame con la chiesa

Cresima porta con sé anche altre prospettive.[48]

È importante senz'altro professare in modo maturo la propria fede. Ma di fronte a questa richiesta Battesimo e Cresima non si distinguono a vicenda. Sia il Battesimo sia la Cresima devono essere accettati e vissuti. Non si può mettere in primo piano per la Cresima, nemmeno per l'iniziazione di un adulto, la *confermazione* da parte dell'uomo, come capita diverse volte nella confermazione protestante (che non è sacramento).[49] È Dio che conferma. Il CCC qui è categorico: «Se talvolta si parla della Confermazione come del 'sacramento della maturità cristiana', non si deve confondere l'età adulta della fede con l'età adulta della crescita naturale, e neppure dimenticare che la grazia del Battesimo è una grazia di elezione gratuita e immeritata, che non ha bisogno di una *ratifica* per diventare effettiva».[50]

4.2. Verso un superamento della tensione fra teologia e prassi

La motivazione principale per la prassi attuale di posticipare la Cresima dopo la Prima Comunione è ovviamente la possibilità di fare un cammino di formazione. Altrimenti sarebbe più difficile raccogliere i ragazzi per una catechesi legata di solito alla parrocchia. Se si facesse la Cresima magari all'età di 7 anni prima della Prima Comunione - così suggerisce la norma generale del diritto canonico[51] -, si potrebbe rischiare di "finire" la formazione catechetica in parrocchia all'età di 8 anni. La "scacciata liturgica" della Cresima - purtroppo molte volte l'effetto principale della Cresima è quella -, sarebbe magari anticipata di alcuni anni.

Motivi pastorali per la prassi attuale sono, senz'altro, seri. Ma d'altra parte bisogna chiedersi, se possiamo - a lungo termine - continuare con una prassi sconveniente alle esigenze oggettive della teologia sacramentale. La catechesi non dovrebbe essere un'esigenza durante l'intero tempo scolastico (e oltre), con un forte aggancio in parrocchia? E' giusto usare un sacramento quasi come *ricatto* per la formazione catechetica? È forse meglio introdurre una specie d'impegno solenne (con benedizione) alla fine dell'età scolastica (a 17/18 anni), ma mettere la Cresima prima dell'Eucaristia?[52]

---

viene reso più perfetto, vengono arricchiti di una forza speciale dello Spirito Santo, e sono tenuti più strettamente a diffondere e a difendere la fede con la parola e con l'azione, come veri testimoni di Cristo» (trad. secondo E. LORA - B. TESTACCI (edd.), *Concilio Ecumenico Vaticano II,* EDB, Bologna 1995, p. 326).

[48] Come quella escatologica, orientata verso l'eterna salvezza; cfr. A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione,* pp. 155-179.

[49] Riguardo ai vari approcci protestanti sulla confermazione vedi P. WEKEL, *Theologie der Konfirmation*, Roderer, Regensburg 1988; G. ADAM, *Konfirmation,* in "Evangelisches Kirchenlexikon"[3] 2 (1989), coll. 1370-1377.

[50] CCC, n. 1308.

[51] CIC, can. 891 (citato sopra, nota 33).

[52] Su questa proposta, vedi p. es. J. ZERNDL, *Die Theologie der Firmung,* pp. 109.112; Th. SCHNITZLER, *Il significato dei sacramenti*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 80-81; A. NOCENT, *La Confirmation*, pp. 698-703.

Per risolvere il problema, sarebbe teoricamente possibile spostare in avanti l'età della Prima Comunione e legarla eventualmente alla Cresima che precede nella stessa cerimonia. Ma di fronte ai frutti positivi della Comunione per i bambini, introdotta da Pio X, nessuno sembra prendere seriamente in considerazione una tale soluzione.[53]

Un'altra possibilità sarebbe spostare "indietro" la Cresima, magari celebrandola alla visita del vescovo insieme alla Prima Comunione. In questo caso si pongono un buon numero di problemi pratici (date fisse della Prima Comunione, itinerario catechetico ecc.). Sembra, però, che a lungo termine bisognerebbe trovare una soluzione pratica in questa direzione.

Sarebbe un cambiamento radicale chiedere insieme a questa soluzione che la Cresima sia generalmente conferita da presbiteri, seguendo l'esempio della chiesa orientale.[54] Questa soluzione, però, non corrisponde alla prassi moltisecolare della chiesa latina che con buone ragioni mette in rilievo il ruolo del vescovo come successore degli apostoli e "pontefice" dell'unità ecclesiale.

A breve termine sarebbe importante ribadire almeno il legame fra Cresima ed Eucaristia. Un primo mezzo è una valutazione maggiore della messa che segue immediatamente la Cresima: è quasi una *comunione solenne,* la prima messa in cui i cresimati possono partecipare pienamente. Già nella preparazione alla Cresima bisogna sottolineare la centralità dell'Eucaristia che si manifesta nella partecipazione regolare alla messa domenicale. È difficile cambiare la prassi attuale. «Ma è invece possibile e doveroso cercare il modo migliore per preparare almeno una catechesi più rispettosa del significato autentico dei sacramenti dell'iniziazione».[55]

Più importante ancora sembra la richiesta che tutti coloro che hanno partecipato alla Prima Comunione ricevano anche la Cresima. Sarebbe un controsenso ammettere dei ragazzi al culmine dell'iniziazione cristiana all'Eucaristia, ma far dipendere da una *scelta più matura* la tappa logicamente precedente della Cresima. Il vescovo di Basilea, Kurt Koch, sottolinea: «Un pastore che vuol trasferire l'età cresimale all'età dell'adolescenza, fa capire alla sua comunità che vuol congedarsi dalla Chiesa popolare *(Volkskirche)*... Viceversa il pastore, che mantiene la prassi odierna della Prima Comunione, fa capire alla sua comunità che vuol rimanere con il modello della Chiesa popolare. E se lo stesso pastore fa ambedue le cose, fa capire alla sua comunità che non sa che cosa vuole veramente oppure, per esprimerlo in modo moderno e più nobile, che è *aperto* e *in cammino*».[56]

---

[53] Come osserva W.J. LEVADA, *Reflections on the age of confirmation*, p. 308. Una proposta recente, però, vuole collocare la Cresima insieme alla Prima Comunione ad un'età di 11/12 anni dopo una preparazione di 3-4 anni (cfr. S. SIRBONI, *La cresima e alcuni problemi pastorali,* in "Rivista di Pastorale Liturgica" 36/1998, 44-50).

[54] In questo senso si impegna soprattutto C. FABRIS, *Il presbitero ministro della cresima? Studio giuridico teologico pastorale*, Messaggero, Padova 1997.

[55] L. GUGLIELMONI, *Punti fermi e punti aperti nella pastorale della Confermazione,* in Aa. Vv., *Il sacramento della Confermazione. Atti del Convegno tenuto a Bologna il 27-28 ottobre 1982,* ESD, Bologna 1983, pp. 210-239, qui 224-225.

[56] K. KOCH, *Das angemessene Firmalter,* p. 284 (traduzione del sottoscritto).

Nella diocesi di Lugano, la Cresima viene conferita, di consueto, nel secondo biennio della Scuola Media oppure anche, con l'approvazione del vescovo, nel primo biennio.[57] La Cresima amministrata nel secondo biennio della Scuola Media porta, come conseguenza, al fatto che molti ragazzi in quest'età critica non si presentano al sacramento, malgrado che si siano accostati qualche anno prima alla Comunione. Sarebbe meglio svolgere la preparazione alla Cresima nel primo biennio di scuola media, quando quasi tutti partecipano alla preparazione. Lo fanno anche, secondo le esperienze conosciute dal sottoscritto, con più entusiasmo. L'età di 13/14 anni invece viene indicata nella bibliografia speciale come l'età più difficile.[58]

Spostare la Cresima più in avanti, a 17 anni, aumenta ancora di più i problemi legati allo spostamento della Cresima. Qui si crea quasi una Chiesa a due classe: i pienamente iniziati e gli altri membri iniziati *a metà*. Certamente, da adulti, deve maturare la propria scelta di fronte alla fede. Ma i doni iniziali della fede cristiana devono essere comunicati già ai piccoli. Non sembra estraneo citare anche in questo contesto la parola del Signore, scelta tante volte dai genitori per i nostri battesimi: «Lasciate che i bambini vengano a me!» (Mc 10,14).[59]

---

[57] E. CORECCO, *Preparazione e celebrazione del Sacramento della Confermazione*, Lettera pastorale - Quaresima 1991, Lugano 1991, p. 8.

[58] Cfr. H. KÖNIG, *Die Diskussion um das Firmalter,* pp. 143-144; A. JILEK, *Eintauchen, Handauflegen, Brotbrechen,* p. 244; K. KOCH, *Das angemessene Firmalter,* p. 228.

[59] Giovanni Paolo II, in una allocuzione a vescovi della Francia meridionale (27.03.1987), ha ribadito «l'unità organica e il principio d'ordine dei sacramenti dell'iniziazione: Battesimo, Cresima, Eucaristia... La pratica attuale non deve mai fare dimenticare il senso della tradizione primitiva ed orientale... I pastori debbono insistere sul nesso profondo che unisce la Confermazione al Battesimo, considerarla come parte integrante della piena iniziazione cristiana, e non come un supplemento facoltativo, prospettarla come il dono di Dio che perfeziona il cristiano e l'apostolo, senza ridurla ad una nuova professione di fede o a un accresciuto impegno che potrebbero collocarsi alle diverse tappe della vita; soprattutto bisogna evitare di riservarla ad una élite... ogni battezzato dev'essere preparato a ricevere la Confermazione. L'Eucaristia è il terzo sacramento dell'iniziazione cristiana. Ma tutta la vita cristiana trova in essa la sua fonte e il suo vertice» ("L'Osservatore Romano" - 28.03.1987, p. 1). Il contesto è descritto da V. PERI, *La Cresima ieri e oggi. Considerazioni storiche e pastorali,* in "Rivista liturgica" 76 (1989), 153-213, qui 211-213.

L'uomo, via della Chiesa

Karin Heller
Facoltà di Teologia, Lugano

Per i vescovi, i preti, i diaconi, i fedeli, chiamati a rispondere a tutti coloro che cercano aiuto presso la Chiesa, il compito è particolarmente difficile: come annunciare il Vangelo di Cristo a uomini con reazioni sovente istintive, avidi di potere, dominati da desideri numerosi rispetto alla felicità e preoccupati di scongiurare sciagure? L'uomo contemporaneo, secondo le vicende, brama o rigetta Dio stesso e il suo Cristo con lo Spirito Santo conformandosi a canoni del piacere e della *malchance* stabiliti e accolti da lui. Questi canoni riguardano in particolare la vita in coppia, l'ammissione dei divorziati-risposati ai sacramenti della Chiesa, il sacerdozio della donna.[1]

Per noi, non si possono risolvere queste difficoltà della fede cercando di coprirle con un discorso "pio", "logico" e "scientifico". L'uomo d'oggi potrà considerare la fede allo stesso tempo come compatibile e incompatibile con i modelli antropologici proposti dal post-marxismo, dal liberalismo e dal dirigismo economico, quando scoprirà le corrispondenze profonde tra la Rivelazione e la natura umana.

Nel presente articolo vogliamo parlare di tre temi essenziali dell'antropologia teologica. In un primo tempo conviene afferrare i rapporti tra la Parola di Dio, le parole degli uomini, l'umanità e le società. Questo studio permetterà di arrivare al secondo

---

[1] Cfr. al riguardo: J. RATZINGER, *Difficoltà di fronte alla fede oggi in Europa*. In: "L'Osservatore Romano" - 30 giugno-1 luglio 1989, p. 7.

punto, cioè: considerare nuovamente la teologia dell'Incarnazione per scoprire come l'uomo è creato "a immagine di Dio". Infine, cercheremo di rispondere a un problema attuale: l'amore tra Dio e l'umanità, tra l'uomo e la donna, sono possibili, sono auspicabili?

1. UMANIZZAZIONE DELLA PAROLA FINO ALL'INCARNAZIONE

La parola è un elemento costitutivo essenziale dell'uomo, poiché essa gli permette di orientarsi nell'universo vasto e complesso in cui è nato, chiamato a muoversi e a morire. Questa realtà della vita umana è all'origine di un vero compendio del comportamento umano all'interno del quale i miti hanno un posto peculiare. Il mito, infatti, al contrario di ciò che pensano ancora oggi, purtroppo, numerose persone, non è il prodotto dell'immaginario, una fiaba, ma la traduzione di un fatto in parole, anche se l'immaginario può contribuire in modo importante alla sua elaborazione.[2] La sua potenza risiede nel fatto che è sempre **creatore**. Fonda o disfa un mondo. Il mito spiega all'essere umano come funzionano la vita e la morte. Di conseguenza, ha una funzione **rivelante**. Permette all'uomo di affrontare la **verità** della sua vita e della sua morte. Il mito risponde quindi a un problema fondamentale di ogni educazione in cui la verità dell'essere umano è una cosa inseparabile da un'altra, cioè: sapere se e come si può vivere con questa verità.

Grazie all'uso del simbolo e del linguaggio simbolico, il mito apre all'uomo diverse possibilità quando sfrutta a fondo le ambivalenze di ogni simbolo. Permette di scoprire le verità su se stesso non in maniera pura e dura, ma all'interno di una "storia" che permette di aprire gli occhi su un dettaglio o di chiuderli su altri. Il mito rende sopportabili i lati spiacevoli, perfino orribili, della vita. **Attesta che la felicità, la vita sopportabile, sono accessibili.** Perciò i miti hanno sempre un carattere terapeutico: «ci sgravano, ci rendono lieti; grazie a loro, l'ansia diventa latente e si trova nel contempo assunta».[3] Di conseguenza, il mito ha sempre un aspetto **redentore**.

Gli elementi messi in risalto finora appaiono nei due racconti della creazione contenuti nei tre primi capitoli della *Genesi* : in Genesi 1, è la Parola che crea tutte le cose. In Genesi 2, Dio, quando indirizza all'uomo la sua parola, dà un senso alla sua esistenza che consiste nel preservare dalla morte la creazione e tutti gli esseri viventi. In

---

[2] Il dizionario greco-francese di A. Bailly dà per questo termine come significato di base: *parole, discours*. Per Michel Meslin il mito è «un'esplorazione simbolica dei rapporti con gli esseri e con il divino. È grazie al mito che l'uomo può afferrare mediante "una storia" i difficili rapporti che gestiscono l'universo, compreso i rapporti con il divino e con Dio stesso» (M. MESLIN, *Pour une Science des Religions*, Seuil, Paris 1973, p. 222).

[3] Cfr. AA.VV., *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, M. FUHRMANN (hrsg.), Wilhelm Fink, München 1971, 1990², p. 528.

seguito, Dio dà all'uomo maschio il potere di nominare, cioè di attribuire una funzione, **una ragione d'essere**, agli animali; quest'attività culmina nell'esclamazione dell'uomo di fronte alla donna per riconoscere in lei «l'osso delle sue ossa e la carne della sua carne» (Gen 2, 23). Poi, in Genesi 3, il serpente introduce in tutta la creazione ordinata un disordine espresso in termini di lotta, di dolore, di seduzione-dominazione, d'ingratitudine. Quando riprende la Parola di Dio trasformandola dà inizio a un modo di vivere che è una contraffazione mortale della Parola e della vita donate da Dio.

Per gli autori biblici, la Parola di Dio è quindi vita dell'universo e degli uomini. In Israele dove parla secolo dopo secolo, la Parola adotta un modo d'essere fondamentale alla comunicazione tra individui e società. Ciò che la Parola adotta dal mondo è il rito e il mito inseparabili l'uno dall'altro. Grazie alla sua capacità creatrice delle intelligenze e delle libertà umane invece, la Parola annuncia una **storia nuova**. Attraverso il mito e il rito dimostra nei fatti prodotti da essa, nei significati emessi da essa, quale è il Dio che l'invia e parla in essa.[4] In questo modo è data all'umanità e insegnata a Israele un'immagine ricreata, riformata della divinità. Nello stesso movimento, la Parola presenta di nuovo con pazienza una maniera d'essere-uomo-con-Dio. Una nuova via è prescritta all'essere umano per diventare un uomo che vive con il Dio di Israele.

Questa prescrizione è rivelata da Dio e avviene con l'alleanza conclusa con Abramo. Stabilisce una comunità di destino molto particolare tra il Dio di Abramo e la discendenza del patriarca. Essa si scopre come le primizie di ciò che Dio ha promesso. Questa discendenza non è soltanto uscita da una volontà della carne, ma prima di tutto dalla fede in ciò che Dio ha annunciato. In questo modo, la messa al mondo dei figli di Abramo non avviene nelle condizioni di un mercanteggiamento, di un Dio che si vende e dell'uomo che compera il suo favore; ma si realizza a motivo dell'uomo che crede e spera e Dio che provvede gratuitamente (Gen 22, 8). Nell'essere stesso e nell'agire di ognuno dei membri del popolo di Abramo appare quindi un' "immagine" dell'uomo, un tipo d'uomo, finora mai considerato nell'umanità.

2. L'umanità di Cristo

L'affermazione di Gesù concepito per opera dello Spirito Santo è per molti cristiani sia una "fiaba", sia un' "assurdità". Per gli uni, Gesù è stato concepito come tutti i bambini del mondo, ma di lui si diceva che era "Figlio di Dio". Per gli altri, l'umanità di Gesù cessa progressivamente di essere "umana". La rinchiudono in un'immagine irreale di un dio onnipotente apparso sulla terra. Questa concezione dell'uma-

---

[4] Cfr. L. BOUYER, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Cerf, Paris 1962. In quest'opera, lo studio della Parola e del suo rapporto con i miti e riti è uno dei più luminosi accessi a una teologia dell'Incarnazione del Verbo.

nità di Gesù scarta a poco a poco la realtà della croce e l'appello a seguire Gesù nella sua morte per risorgere con lui. Finisce col ridurre la fede cristiana a un moralismo.

Per riconoscere la dimensione veramente umana dell'umanità di Gesù, occorre inanzitutto scoprire come Dio la prepara nell'umanità peculiare della razza nata simultaneamente dalla fede e dalla carne di Abramo.

Questo riconoscimento non è possibile alle sole forze umane. È l'opera della sapienza e dello Spirito dati ai profeti; sapienza e Spirito non sono mai mancati a Israele affinché si stabilisca, giorno dopo giorno, una comunione tra l'uomo che rimane sottomesso al peccato, e Dio la fedeltà del quale è inalterabile. Mediante la sapienza e lo Spirito, Dio stesso ha preparato in Israele un posto poiché sia un giorno occupato dal proprio Figlio. Questo posto è quello del Figlio di Davide, Figlio di Abramo (Mt 1,1), pegno e compimento della promessa divina. Di conseguenza, l'umanità di Gesù è veramente umana perché è iscritta all'interno di una verità antropologica dell'essere umano, cioè: essere costituito per aver qualcuno a capo; l'umanità è in modo inseparabile corpo e capo, voluta da Dio per aver a capo il Messia-Re.

Poi, l'umanità di Gesù è veramente umana a motivo dell'identità trascendente di Gesù che entra nel divenire degli uomini avendo un rapporto trascendente con lo Spirito. Per capire tale affermazione, occorre tornare alla creazione di Adamo; nella genealogia di Gesù presentata da Luca, Adamo è designato come «figlio di Dio» (3,38). Per gli uomini, la difficoltà consiste nel non poter concepire un'umanità diversa da quella composta da uomini infedeli, impotenti a far sparire l'ingiustizia, la malattia e la morte.

La Bibbia oppone a questa *verità della cultura* la propria verità: l'umanità di Adamo esce da Dio. Il peccato e la morte che intervengono in seguito non cambiano niente a questa costituzione fondamentale. Ora, il riconoscimento di questa verità di fede non è possibile alla sola carne umana. Nasce dall'ascolto fedele di Dio che dichiara in permanenza di aver creato l'uomo per la vita e non per la morte. L'identità specifica dell'umanità di Israele è quindi inseparabile da una rivelazione data con l'autorità di Dio e accolta nella fede; questa rivelazione insegna agli uomini d'Israele come sono *figli di Dio.*

La concezione di una Madre-Vergine non basta per riconoscere l'umanità specifica di Gesù. L'annuncio rivolto a Maria che concepirà un figlio senza conoscere uomo non le dà il segreto dell'identità del Messia. Ci vuole una rivelazione. «Lo Spirito santo scenderà su di te». Senza la dichiarazione di Dio, la concezione per opera dello Spirito rimarrebbe per Maria un atto estraneo della carne umana. Maria è quindi introdotta nel mistero dell'essere santo che nascerà da lei; con l'autorità di Dio, è manifestato e dato il dono dello Spirito, e Maria risponde con la propria fede. Anche nel caso della donna graziata che è Maria, la carne umana non può riconoscere l'identità del Figlio e l'umanità unica del Figlio. Dio, che fa nascere la fede nella sua Parola, è l'unico a poter introdurre l'umanità in modo giusto nel mistero dell'Incarnazione del Figlio.

In questo modo la fedeltà di Gesù nel mondo è manifestata come una fedeltà

eterna. Di conseguenza, l'umanità del Figlio esiste soltanto come grazia e fonte di grazia. Essa verifica il rapporto trascendente delle due persone procedute, il Figlio e lo Spirito Santo, con la persona non-proceduta del Padre. È nell'umanità di Gesù concepita per opera dello Spirito Santo, che Dio si riconcilia con il mondo. La missione dello Spirito che opera la concezione di Gesù, mira difatti in Gesù alla consacrazione tutta intera a Dio «per salvare il suo popolo dai suoi peccati» (Mt 1, 21). A motivo del posto unico di Messia, Capo dell'umanità, e in ragione dell'identità unica del Figlio venuto per prendere questo posto, l'umanità trova nella concezione di Gesù per opera dello Spirito un nuovo inizio della sua vita e la sua risurrezione con il suo Messia e nella potenza dello Spirito.

Quanto all'uomo, si considera o in attesa o indietro rispetto alla Parola di Dio che crea la vita e la salva. In questa posizione, l'uomo parla o non parla in comunione di grazia. Niente può sostituirsi a questa comunione di grazia quando si tratta di parlare di Dio, poiché «Dio solo parla bene di Dio».[5] Quest'affermazione ricorda la fonte dalla quale dipende ogni teologia pratica autentica che vuole evitare *l'ubriachezza verbale* quando parla di Dio. Occorre quindi per il teologo e il pastore frequentare e ascoltare la Sapienza di Dio. All'ascolto partecipato, bisogna aggiungere, però, l'esperienza della vita di grazia, la nostra introduzione, la nostra associazione, alla vita stessa di Dio che è vita tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo: una comunità d'esistenza eterna, la gioia della concordia che oltrepassa ogni opera del nostro immaginario.

3. Lo sposalizio: un problema teologico essenziale dell'ansia antropologica, religiosa e coniugale

Lo studio teologico del rapporto sponsale tra Dio e il suo popolo, tra Cristo e la Chiesa, tra l'uomo e la donna uniti nel sacramento del matrimonio, è inseparabile dalla coscienza dell'unità tra Dio, Creatore e Salvatore della sua creatura, e questa stessa creatura. La difficoltà attuale di riflettere in maniera teologica sulla vita dei sessi proviene da una volontà semplificatrice. Si traduce in questi termini: «sposo-sposa, è un modo di parlare che svanisce con l'Antico Testamento. Nel Nuovo, rimane soltanto la filiazione».[6]

Questa posizione induce una concezione secondo la quale i sessi rischiano di conservare soltanto un significato biologico e affettivo. Dietro tutto questo dibattito si profila ultimamente la domanda seguente:

- il sesso di Cristo è un accidente inevitabile e senza portata, o
- è una concessione alla cultura per la quale ogni essere importante era un uomo maschio, o

---

[5] Cfr. L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Cerf, Paris 1954. p. 236.

[6] Cfr. al riguardo come esempio: H.U. Von BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes, Einsiedeln 1971[3], pp. 156-157.

- il sesso di Cristo comporta una rivelazione irriducibile del disegno creatore, redentore e santificante di Dio per l'umanità, che è composta di uomini e donne?[7] Intendiamo collocare la nostra riflessione nella prospettiva dell'ultima proposizione.[8]

Rispetto ai dibattiti che agitano i cristiani sul tema della coppia, della condizione matrimoniale e di quella femminile, occorre tornare alla costituzione originale dell'uomo e della donna creati «**due** in **una sola** carne» (Gen 2, 24). L'originalità della concezione biblica dell'uomo e della donna consiste in questo: la donna non è un compimento dell'uomo che si aggiungerebbe **dal di fuori**; secondo il testo stesso della Genesi, lo sforzo dell'uomo maschio di trovare un tale compimento nelle creature già esistenti non va a finire. Ma Dio salva l'uomo maschio dalla solitudine quando apre la sua carne; essa è unica fonte dell'essere umano maschio e dell'essere umano femmina. Ormai la carne unica è condivisa, scambiata tra loro due.

Per la Bibbia, la parità tra l'uomo e la donna si manifesta in questo nuovo modo di esistere: "due in una sola carne". La difficoltà dei dibattiti attuali proviene dall'errore rispetto all'origine stessa dell'uomo e della donna. Questi non costituiscono due soggettività che si incontrano. Non c'è all'origine un *IO-TU,* ma **per mezzo di un dono di Dio** un *LEI, SONO IO.* L'essere umano globale è potenzialmente in se stesso *Lei e Io.* Ciò che è alla base, non è quindi un soggettivismo in due, ma un **altruismo** messo in attività mediante la distinzione dei sessi, la quale è l'opera di un terzo, Dio stesso. Di conseguenza, la distinzione non è un semplice problema del linguaggio che proviene dall'esteriorità, dalla distanza, dalla disuguaglianza, ma è un problema d'alterità creata esclusivamente **per l'amore**.

La non-confusione di queste alterità appare soltanto nell'esercizio dell'amore. Più l'amore è sviluppato in una comunione sempre più alta, più il problema dell'esteriorità sparisce e più la confusione appare impossibile. Ognuno degli attori dispone liberamente dell'altro nell'altro di ciò che è e di ciò che ha. Quest'antropologia di Genesi 2 è presentata come una rivelazione, una decisione di Dio per l'uomo. Non può essere confusa con ciò che le religioni della natura e le scienze umane immaginano dei sessi e dei loro rapporti.

Quando Gesù definisce lo statuto dell'uomo e della donna, torna a questo mistero della volontà di Dio nascosto all'inizio delle coppie.[9] Tra Dio e Adamo è rivelato un disegno divino. Dio apre la carne di Adamo per rendergliela come Eva, e per iscrivere **l'atto di gratitudine** verso Dio nella sola carne dell'uomo-umanità.[10] Il ministero eucaristico è quindi da comprendere a partire da questa sola carne condivisa, scambiata tra l'uomo e la donna.[11] I termini "sposo", "sposa" contengono un senso divino nascosto.

---

[7] Cfr. al riguardo delle due prime posizioni: *La non-ordination des femmes. Un moratoire contesté,* in "Lumière et Vie" 224 (Septembre 1995). La terza posizione, che è la nostra, non è considerata in nessuno dei contributi pubblicati da questo numero.

[8] L. BOUYER colloca la sua riflessione sul problema dell'ammissione delle donne ai ministeri ordinati nella stessa linea. cfr. *Le métier du théologien*, pp. 172-173.

[9] Cfr. Mt 19, 4-5 e par.

[10] Cfr. Gn 2,23. Quando dice: «osso delle mie ossa, e carne della mia carne», Adamo, salvato dalla solitudine, rende grazie a Dio.

Alla luce della rivelazione veterotestamentaria, Gesù si attribuisce il titolo divino di Sposo nell'ora in cui viene e nell'ora in cui Israele raggiunge il compimento. Facendo così, Gesù compie il disegno segreto di Dio. Il rapporto di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, con il popolo eletto è dichiarato inseparabile dal fatto che l'essere umano è uomo e donna. Lo sposalizio tra Cristo e la Chiesa è conforme a ciò che Dio ha voluto nell'Eden, quando ha creato Adamo per Eva e quando ha condotto Eva ad Adamo.

In questo modo Gesù, quando viene nel mondo, lascia al Padre il compito della preparazione e dell'iniziativa proprie a colui che decide ed è obbedito e che per mezzo di Adamo, poi per mezzo di Israele, prepara Maria, la figlia di Sion a concepire il Figlio, il Verbo eterno di Dio. La preminenza del Padre stabilisce quindi una **parità reale** tra il Figlio eterno consegnato alla Sposa e la Chiesa consegnata dal Padre al Figlio unico, suo Sposo. La presenza carnale del Verbo eterno non schiaccia la Chiesa, poiché lo stesso Padre consegna l'uno all'altra per una comunità d'esistenza. Coloro che il Padre ha condotto a lui, il Figlio, il Figlio li conduce al Padre. Quando comunica alla Chiesa lo Spirito presso il Padre, Gesù dà alla Chiesa la capacità di compiere in questo mondo le sue opere e opere più grandi ancora di quelle compiute nel momento del suo passaggio in mezzo agli uomini[12].

Secondo la Bibbia, la *gratia gratis data* è consegnata da Dio a uomini concreti. Essa può trasformare i rapporti tra i sessi e salvarli dalle corruzioni. Esse sono la bramosia, la dominazione e la riduzione dell'altro ad una "cosa"; trasformano questo genere di rapporto amoroso in un antitipo dell'amore. Tutto il problema sta quindi nello scoprire il matrimonio cristiano, i ministeri ordinati, e il sacerdozio comune dei fedeli, nella dinamica dell'amore creato da Dio quando ha costituito l'umanità uomo e donna. Lì solo sono poste in permanenza le condizioni di uno scambio: un dono per essere ricevuto, e una gratitudine la quale manifesta la realtà del dono.

CONCLUSIONE

La beatitudine consiste nel riconoscere che il Verbo eterno di Dio si è consacrato all'umanità al di là di tutti i suoi bisogni. Le azioni del Figlio di Dio nella sua condizione di Verbo eterno e di Figlio oltrepassano tutti i limiti dell'utilità, poiché sono l'intera consacrazione dell'amore.

Quanto all'essere umano, deve scoprire che è chiamato a consacrare se stesso allo stesso modo; lo è con tutto ciò che è e per mezzo dello Spirito diffuso nel suo cuore in seguito alla Morte-Risurrezione-Ascensione di Gesù Cristo. Ogni essere umano si rivela creato *a immagine di Dio* nel modo in cui si considera di fronte al Verbo di Dio generato eternamente dal Padre.

---

[11] Cfr. al riguardo: K. HELLER, *Le sacerdoce et la relation homme-femme*, in ID., *Et couple il les créa*, Cerf, Paris 1997, pp. 177-188.

[12] Cfr. Gv 14,12.

Pregare il *Padre nostro*. La catechesi di San Tommaso d'Aquino

Abelardo Lobato Casado, OP
Rettore Facoltà di Teologia, Lugano

Come omaggio al Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano Mons. Giuseppe Torti nel suo 70° compleanno, il cui ufficio di vescovo è quello di essere pastore del suo popolo e intercessore davanti a Dio, catechista e sacerdote, testimone del vangelo, maestro di dottrina e di vita, in quest'anno dedicato allo Spirito Santo, presento questo saggio di catechesi tomista sulla preghiera del Padre nostro.

Tommaso ha avuto sempre presente la dimensione pneumatologica della teologia. La morte gli venne incontro quando, invitato al Concilio di Lione nel 1274, portava con sé il suo libro sul dialogo tra la Chiesa ortodossa e quella cattolica sulla processione dello Spirito Santo. Egli è stato il primo teologo dell'Occidente che ha adoperato nella teologia le fonti dei primi concili e dei padri greci. A lui dobbiamo la sistematizzazione teologica dei doni dello Spirito e del suo rapporto con le virtù teologali.

La sua riflessione sul ruolo dello Spirito nel mistero trinitario e nell'economia della salvezza lascia una impronta ed è un notevole contributo allo sviluppo della fede cattolica. Tommaso, teologo dello Spirito Santo, ha avuto notevole influsso anche nella catechesi. L'attuale *Catechismo della Chiesa Cattolica,* del 1992, conserva le tracce della sua dottrina. Il valore e l'attualità del suo contributo alla catechesi sul ruolo dello Spirito sono palesi nel suo commento alla preghiera del Padre nostro. Questo breve

saggio si limita al percorso di tre passi sul sentiero della catechesi tomista sul *Pater*: iniziando dalla presentazione di Tommaso nell'orizzonte della catechesi, si passa a Tommaso teologo della preghiera del Signore, per arrivare all'analisi della sua catechesi sul *Padre nostro.*

1. TOMMASO, FRATE DOMENICANO CATECHISTA

La catechesi è annunzio del vangelo. Lo ha fatto per primo Gesù, l'hanno fatto gli apostoli, lo fa la Chiesa nella sua missione. In senso preciso, la catechesi come prima preparazione al battessimo dei catecumeni è stata adoperata dall'inizio della Chiesa e portata a maturità da San Agostino con la sua opera *De catechizandis rudibus.*[1] Dopo di lui nella Chiesa si è sviluppata la coscienza di questo apostolato permanente per le nuove generazioni chiamate alla vita cristiana. L'apostolato richiede una catechetica permanente.

In senso ampio Tommaso si può dire catechista, perché ha voluto scrivere una teologia accessibile a tutti, e la sua opera più matura è indirizzata ai principianti, ai *novizi,* come egli scrive nel prologo della sua *Summa theologiae*. A istanza di Fra Reginaldo ha scritto anche il *Compendium*, pensato per coloro che non hanno tempo libero in quanto occupati nelle realtà del lavoro quotidiano. Inoltre egli ha fatto catechesi per il popolo sui fondamenti della fede del cristiano: il *Credo,* i *Comandamenti,* il *Pater noster, De articulis fidei, De rationibus fidei, De sacramentis, De Officio Stmi. Sacramenti.* La catechetica della Chiesa ha seguito l'esempio di Tommaso. Il suo metodo è stato adottato dai catechismi della Chiesa, come quello di San Pio V, dopo il Concilio Vaticano I, quello di S. Pio X, e l'attuale Catechismo della Chiesa Cattolica.

Per Tommaso la catechesi era anche un'esigenza della vocazione domenicana. Nella sua giovinezza Tommaso aveva scelto la vita domenicana e difeso con coraggio la sua vocazione contro le insidie della famiglia. Egli si è sentito attratto dalle tre novità tipiche del carisma dell'Ordine: la *gratia praedicationis,* lo studio delle verità della fede cattolica, la professione della teologia. La prima era una espressione del fine dell'Ordine, così come era concepito da San Domenico di Guzman, dopo la sua esperienza nel Sud della Francia, e lo scambio dei pareri con il grande Pontefice Innocenzo III: infatti l'ordine nasceva per attuare nella chiesa la santa predicazione e la vita degli apostoli. Innocenzo III progettava un *Ordo Praedicatorum* in difesa della fede minacciata all'interno dalle eresie e destinata alla crescita nelle missioni tra gli infedeli.

Fin dalle prime *Constitutiones* del 1221 questo fine era scritto nel prologo.[2]

---

[1] Cfr. AUGUSTIN, *La première catéchèse, De catechizandis rudibus,* a cura di G. MADEC, Ed. Etudes Augustiniennes, Paris 1991.

[2] Tommaso, che ha conosciuto il testo del prol. delle prime *Constitutiones* dice cos'è nel testo latino: *"Ordo noster specialiter ob praedicationem et animarum salutem ab initio noscitur institutus fuisse".*

L'opposizione a questo nuovo tipo di vita religiosa, dedicato totalmente all'esercizio della predicazione, che per diritto divino appartiene ai vescovi, fu molto forte durante il periodo parigino di Tommaso. Egli è stato chiamato alla difesa del carisma, e ha preso parte nella polemica contro Guglielmo de Saint Amour e i suoi discepoli.[3]

I frati predicatori, non avendo come gli apostoli l'assistenza dello Spirito nell'esercizio della predicazione, devono dedicarsi e formarsi nello studio. Umberto di Romans lo dichiara[4] e Tommaso lo stima necessario nella sua prima disputa *De labore manuali*. Lo studio domenicano ha una caratteristica speciale: si ordina al servizio della predicazione e della vita apostolica, anche alla catechesi. In realtà è lo studio della parola di Dio che cerca l'*intellectus fidei* e origina la teologia o *sacra doctrina*.

Tommaso confessa che lo studio della teologia è uno degli elementi della sua vocazione. Egli si sentiva chiamato alla conoscenza delle verità che professa la fede cattolica, all'esercizio dell' ufficio di teologo, in modo tale che tutte le sue parole parlino di Dio.[5] La teologia ha come oggetto e come soggetto lo studio di Dio, della sua parola rivelata, dei misteri che presenta la fede. Intorno a questa parola, rivelata, contemplata, celebrata e annunziata, si svolge tutto il lavoro domenicano e tutta la vita della comunità. Non conta tanto il singolo quanto la comunità dei frati, che celebra, disputa e annunzia il vangelo al popolo di Dio con la proclamazione della verità e la lotta contro gli errori. A questo scopo serve lo studio non solo della teologia, ma anche del sapere umano. Tommaso è convinto che ignorare le realtà create del mondo e dell'uomo è ignorare Dio.[6] Tutta l'opera del teologo Tommaso può essere vista e valutata sotto questo profilo. È uno dei modi della predicazione domenicana, un servizio al magistero della Chiesa, alla cui missione l'Ordine deve cooperare.

Tommaso assunse il suo ufficio di *magister in sacra doctrina* e si dedicò integralmente al suo esercizio. Nella prolusione del suo *Principium*, quando riceve la *Licentia docendi*, egli dichiara i tre compiti che lo aspettano, *legere, praedicare et disputare*. Lungo la sua vita li ha esercitati tutti e tre in modo esemplare. Ogni giorno, nella prima ora, *leggeva* la Bibbia; esercitava l'ufficio della *praedicazione* nei tempi di avvento e di quaresima sia per gli studenti sia per il popolo quando era in viaggio; in modo straordinario, senza paragone con altri maestri, era diligente nel adempimento della *disputatio scholastica*.[7] Da questo punto di vista centrale, Tommaso non solo vive in pienezza le esigenze del carisma domenicano, ma eleva all'esemplarità ancora non superata questo tipo di catechesi teologica. Tutta la sua ingente opera è adeguata alla teologia che Domenico di Guzman voleva nel suo Ordine.

---

[3] La polemica antimendicante ha avuto due fasi acute a Parigi, nella Facoltà di Teologia, nel 1254-1256 la prima, e dal 1268 al 1270 la seconda. Tommaso ha scritto diversi opuscoli: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae, Contra doctrinam retrahentium a religione,* etc.

[4] UMBERTO DI ROMANS, *De vita regulari,* I, 50.

[5] S. TOMMASO, *Summa contra Gentes,* I,2.

[6] *Ivi,* II, 4.

[7] Cfr. A. LOBATO, *Introduzione alle Quaestiones Disputatae,* ESD, Bologna 1992, pp. 5- 61.

Certamente non si deve confondere la teologia ordinata alla catechesi con la teologia speculativa nella quale emerge Tommaso, ma non si deve perdere di vista che la teologia è anche una delle specie della catechesi e che il teologo non può dimenticare che è al servizio della Chiesa catechista. Cristo, Maestro, ha inviato i discepoli ad ammaestrare tutto il mondo (Mt 28,19); i teologi sono i collaboratori di questo magistero che si fa anche catechesi. Tommaso teologo non solo commenta la parola di Dio, in quanto maestro nella scuola, ma anche si sente catechista del popolo e insegna a tutti il giusto modo di pregare il Padre nostro, sotto la mozione dello Spirito.

2. TOMMASO E LA TEOLOGIA DEL *PADRE NOSTRO*

Uno dei grandi compiti del cristiano è quello di pregare. Il vangelo di Luca presenta Gesù come l'uomo della preghiera in tutte le sue forme, tempi e modi. I discepoli ne erano testimoni e gli hanno chiesto di insegnare loro a pregare. «E avvenne che, mentre egli stava in un certo luogo a pregare, quando ebbe finito, uno dei suoi discepoli gli disse: 'Signore insegnaci a pregare'» (Lc 11,1). Gesù ascoltò quel desiderio e li ammaestrò su come pregare: «Così pertanto pregate voi» (Mt 6,9). I vangeli hanno conservato alcune preghiere di Gesù, una di lode e azione di grazie al Padre perché ha rivelato le cose del regno ai piccoli (Mt 11,25; Lc, 10,29), un' altra narrata da Giovanni (Gv 11,41) nell'episodio della risurrezione di Lazzaro, anche questa di azione di grazie al Padre, e una terza, la preghiera sacerdotale (Gv 17). Matteo e Luca ci hanno trasmesso la preghiera del *Padre nostro* in testi diversi (Mt 6, 9-13; Lc 11,2-4).

Luca mette in rilievo l'azione dello Spirito Santo nella preghiera di Gesù. Possiamo pensare che la preghiera del *Padre nostro* che insegna ai discepoli, sia anche la sintesi della sua preghiera. Il discepolo è invitato a pregare allo stesso modo e con le stesse parole della preghiera di Cristo. Gesù prega al Padre, mentre il discepolo prega con lui, e il discepolo è mosso dallo Spirito affinché la preghiera sia quella di Gesù. La preghiera si riveste di tutte le forme dell'umano linguaggio che esprime ciò che è nascosto nel profondo del cuore, loda, benedice, intercede, rende grazie, dialoga con Dio, chiede aiuto.

Il *Padre nostro*, preghiera di Gesù e della Chiesa, sta al centro della vita di relazione dell'uomo con Dio. Non è solo una formula letteraria, è una certa rivelazione del mistero di Dio e un grido dello Spirito Santo, che sale fino al Padre e che ci insegna a dire «Gesù è il Signore» (1Cor 12,3). Possiamo gridare: «avete ricevuto lo spirito dei figli di Dio, che ci fa gridare "Abbà, Padre"» (Rm 8,15). Il *Padre nostro* è il centro del dialogo di Gesù e della Chiesa con il Padre, è l'evento spirituale nel quale lo Spirito rivela le cose profonde di Dio. Il *Padre nostro* è una sintesi del vangelo, come diceva Tertulliano[8], un compendio delle Scritture, diceva Agostino[9],

[8] TERTULLIANO, *De Oratione*, c. 1.

tra tutte le preghiere la più perfetta e la più importante, dice Tommaso d'Aquino.[10]

Tommaso d'Aquino, frate predicatore, teologo per vocazione e missione non poteva non occuparsi della preghiera del Padre nostro. Per nostra fortuna lo ha fatto durante tutta la sua esistenza nell' ufficio di teologo. Era ancora baccelliere di Teologia a Parigi, sotto il maestro Elia Brunet di Bergerac, quando ha fatto il primo commento alla *orazione dominicale,* la preghiera del Signore. Si tratta del rapporto dello Spirito e dei suoi doni con la vita cristiana, sia contemplativa che attiva, e la corrispondenza tra i doni dello Spirito e le domande del Padre nostro, questione sollevata da Agostino.[11]

Ritorna sul *Padre nostro* durante il soggiorno italiano di Orvieto, tra il 1261 e il 1264. Su richiesta del papa Urbano IV, col quale ha avuto un rapporto di mutua stima e di amicizia, Tommaso ha iniziato la *Glossa continua*, chiamata più tardi *Catena aurea,* scritta come strumento di catechesi per i pastori e predicatori. In essa Tommaso ha adoperato per prima volta nella teologia latina i testi dei primi Concili e le opere dei Padri greci. Ha commentato il *Padre nostro* sia di Matteo sia di Luca con i testi della tradizione cristiana, anche quelli che a Parigi non ha potuto trovare, come il commento del Crisostomo su Matteo. In questo ufficio di *glossatore* Tommaso si limita a raccogliere le voci più autorevoli della tradizione della Chiesa, in primo luogo quella dei Padri e dei grandi teologi del passato.[12]

Nel suo secondo soggiorno come maestro reggente della cattedra di Parigi, verso il 1270 ritorna sul *Padre nostro* nella seconda parte della *Summa Theologica,* nel trattato sull'orazione. Si chiede se le domande del *Padre nostro* siano giuste e ben disposte. La sua risposta, fondata sull'autorità di Cristo e proseguendo la lettura agostiniana, presenta lo schema di una sapiente disposizione.

La preghiera è l'espressione del nostro desiderio; pertanto solo possiamo chiedere in modo giusto ciò che giustamente possiamo desiderare. La preghiera del Signore non soltanto contiene tutto ciò che possiamo rettamente desiderare, ma anche l'ordine dei desideri; allo stesso tempo che ci guida nell'incontro con Dio, ci educa nella formazione del nostro affetto. Il desiderio tende al fine che è Dio quando desidera la sua gloria e la nostra possesso di essa. Le due prime domande sono così ordinate a Dio in se stesso e a noi nel regno di Dio. Il desiderio tende anche verso ciò che conduce al fine, e così chiediamo di fare la volontà di Dio e il cibo per il nostro sostentamento, sia spirituale che corporale. L'ordine alla vita in Dio si consegue *per accidens* togliendo gli ostacoli. Tali sono il peccato, la caduta nelle tentazioni, il male. Il primato del fine che è Dio prevale su tutte le realtà desiderate. Siamo chiamati alla comunione col Padre nella vita eterna, che ci viene data per lo Spirito di Gesù Cristo.[13]

---

[9] S. AGOSTINO, Epist. 130, 12, 22.

[10] S. TOMMASO, *Summa Theologica,* II-II, 83, 9.

[11] ID., In III Sent. Dist. XXXIV, q.1.art.6.

[12] ID., *Catena aurea in Matthaeum* c. 6; *Catena aurea in Lucam,* c. 11. Cfr. Editio R. Busa, *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia,* vol. 5. pp. 155-157; 323-324.

[13] S. TOMMASO, *Summa Theologica,* II-II, 83, 9.

Da questo secondo periodo parigino procede anche la *Lectura super Matthaeum,* nella quale espone il testo in modo breve e con notevole penetrazione.[14] Infine, quando si trovava a Napoli come Maestro di Teologia nella stessa Università nella quale egli aveva iniziato gli studi da giovane, nell'anno 1272, su richiesta del suo carissimo compagno Fra Reginaldo ha iniziato un *Compendio di teologia,* destinato a coloro che sono impegnati nelle attività lavorative e centrato nel commento alle tre virtù teologali. Ha portato a termine l'analisi di quanto dice in relazione alla fede, e ha iniziato la seconda parte con l'analisi della virtù della speranza. Da questa virtù promana il desiderio della vita eterna, dal quale procede l'orazione. Gesù Cristo ci ha insegnato una forma di preghiera mediante la quale la nostra speranza in Dio si eleva in sommo grado, e ci mostra cosa dobbiamo sperare attraverso ciò che ci insegna a chiedere. In questo contesto Tommaso inizia l'esposizione del *Padre nostro.* Ha spiegato soltanto il principio della preghiera con il saluto al Padre, e poi le due prime domande, quella della santità del nome e quella del regno.

Questo prezioso *Compendium* s'interrompe quando Tommaso espone come sia possibile ottenere il Regno, in quanto ci fa partecipi della sua gloria. L'amanuense ha lasciato una frase incompiuta: «*Fu molto difficile infatti...*». Il *Compendio di Teologia* s'interruppe quel fatidico giorno del 6 dicembre del 1273, nel quale Tommaso si trovò improvvisamente incapace di continuare a scrivere, nonostante Fra Reginaldo lo incitasse a proseguire. Tommaso rispondeva con tre parole: *Reginalde non possum!.*

Dopo quella forte esperienza di Dio, tutto quanto aveva scritto, gli sembrava *paglia,* senza grano. Scrivere *sul regno di Dio* era come trovarsi ancora nella regione della dissomiglianza con la realtà della quale parlava. Forse era meglio il silenzio, poiché il silenzio fa onore a Dio.[15]

Tutti questi approcci teologici al Padre nostro hanno le caratteristiche della teologia tomista, che si fonda sulla rivelazione della Bibbia e raccoglie la tradizione della Chiesa, sviluppata nelle diverse epoche. È una teologia sulla preghiera di Cristo. Niente in essa deve essere trascurato. Ogni parola si presta a una profonda riflessione che mai sarà definitiva. Come egli dice alla fine del *Commento a Giovanni,* i fatti e le parole di Dio partecipano della sua pienezza infinita e mai nella storia potranno essere esaurite dalle "letture" e dall'esegesi umana.[16]

3. TOMMASO E LA CATECHESI SUL *PATER NOSTER*

Oltre ai trattati teologici sulla preghiera del *Padre nostro* Tommaso ci ha lasciato catechesi per il popolo sulla preghiera del Padre nostro. Negli anni 1272-1273, nell'ulti-

---

[14] ID., *Lectura super Matthaeum,* c. VI, 9-16, ed. Marietti, nn. 583-602.

[15] Cfr. ID., *Compendio di Teologia,* a cura di A. SELVA, O.P., Presentazione di A. LOBATO, ESD, Bologna 1995, pp. 7-31.

[16] ID., *In Evangelium Joannis,* c. 21, n. 2660.

mo periodo della sua residenza a Napoli, durante i tempi forti di avvento e di quaresima, il teologo Tommaso ha accettato l'invito di fare catechesi per il popolo in una predicazione serale, con stile semplice e chiaro, alla portata di tutti, non in latino come faceva la scuola, ma nel volgare napoletano. Tocco sottolinea che Tommaso, nonostante fosse stato in tanti Paesi e per lungo tempo fuori l'Italia, non ha parlato nessuna altra lingua se non il latino della scuola e la lingua materna di Napoli. Nei sermoni di catechesi si occupò dei comandamenti - *Collationes in decem praeceptis*, che furono riassunte in latino per mano del segretario Pietro di Andria[17] - , poi egli spiegò il *Credo,* il *Pater noster* e l'*Ave Maria.* Fra Reginaldo che ha fatto il riassunto di queste catechesi, non ci ha però trasmesso il testo in lingua napoletana, che sarebbe per noi un tesoro, ma solo un riassunto in latino, che indica tutto l'essenziale, lasciando perduta la forza viva della parola parlata nella lingua del popolo. Tommaso predicava con gli occhi in alto, con grande abilità dialettica. Nel processo di canonizzazione lo dichiarano alcuni testimoni che avevano ascoltato le prediche come Giovanni Coppa, il quale afferma che la maggior parte del popolo veniva ad ascoltare i sermoni del maestro To mmaso. Tocco attesta che «il popolo lo ascoltava con tanta devozione, come se da Dio stesso venissero le sue parole».[18] In questo contesto catechetico, tra le *Collationes* dell'anno 1273 si trovano quelle sul "Pater noster", *In orationem dominicam*[19], che ci proponiamo di analizzare.

La nostra riflessione si centra su queste catechesi intorno alla preghiera cristiana sotto la mozione dello Spirito Santo. È accertato da B.-G. Guyot che la prima richiesta, o *petitio*, quale viene nei testi stampati, non appartiene a Tommaso, ma è stata presa da Aldobrandino di Toscanella.[20] Una lettura attenta scopre la differenza di schema con tutte le altre. Perciò noi la trascuriamo e facciamo ricorso al testo del *Compendium*, che si occupa della prima petizione e deve essere non solo contemporaneo, ma egualmentescritto per una catechesi dei *semplici* e degli *occupati.*

Tommaso catechista insegna al popolo a pregare con Gesù, in dialogo con il Padre, mossi dallo Spirito, in modo così profondo che la preghiera possa essere una delle vie per raggiungere il grande scopo del discepolo, la conformità con il Figlio di Dio. La preghiera è l'espressione del desiderio, la voce della speranza, il grido del

---

[17] Cfr. J.-P. TORRELL, *Les Collations in decem praecepta de saint Thomas d'Aquin*, Edition critique avec introduction et notes, in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques" (1985), 5-40. 227-263.

[18] G. TOCCO, *Hystoria,* c. 48. Fontes, 122.

[19] La Commissione Leonina non ci ha dato ancora il testo critico di questa *Reportatio*. Nelle edizioni delle Opere di Tommaso viene pubblicato un testo il cui capitolo 1ß é inautentico come ha dimostrato Guyot. Appartiene a Aldobrandino di Toscanella. Noi prendiamo in esame il testo delle *Opera omnia* dell'edizione di R. Busa. Un monaco de Fongombolt ha fatto la traduzione francese del testo usuale, pubblicata accanto al testo latino: SAINT THOMAS D'AQUIN, *Le Pater et l'Ave,* Nouvelles Editions Latines, Paris 1967. Un certo approccio al testo lo ha fatto anche M. AILLET, nella sua tesi di laurea a Fribourg, sotto la direzione di S. Pinkaers, *Lire la Bible avec saint Thomas,* Editions Universitaires, Fribourg 1993.

[20] B.-G. GUYOT, *Aldobrandinus de Toscanella: source de la prima petitio des éditions du commentaire de saint Thomas sur le Pater,* in "Archivum Fratrum Praedicatorum", 53 (1983), 175-201.

povero in cammino, l'incontro con il Padre. Bisogna pregare con Gesù e come Gesù. Tommaso imparava da Agostino la ricerca sul nucleo del vangelo. Se questo nucleo si trova nel Sermone del Monte, con le beatitudini, e nelle domande della preghiera del *Pater,* si deve dare una certa corrispondenza tra i *doni dello Spirito* che ci spingono a pregare, *le domande* che noi facciamo al Padre e *le beatitudini* che sono frutto dell'attività del discepolo che si conforma con Cristo. Spetta al teologo fare queste correlazioni e Tommaso le fa riducendo i tre fattori al numero di sette.

Tale pensava che fosse il numero dei doni, tali le domande del testo di Matteo, e tali poteva essere quello delle beatitudini. Nonostante egli confessi che vi sia un certo adattamento, ammette che vi è una corrispondenza profonda, e prende sul serio qualsiasi indicazione del testo. Niente può essere superfluo nella parola di Dio.[21]

Tommaso si adatta allo stile e al clima dell'esegesi, della catechesi e della teologia medievale.[22] Nel nostro tempo, con più mezzi e più grande eredità dottrinale, l'esegesi di approccio al *Padre nostro* segue vie un po' diverse,[23] ma non possiamo dire che siano più penetranti di quelle di Tommaso.

Il catechista Tommaso offre il seguente schema tripartito di ogni petizione al Padre:

a) Lo Spirito ci spinge a rivolgere al Padre ciascuna delle domande, suscitando il desiderio mediante i suoi doni. Da questa mozione segue la richiesta che esprime il desiderio del credente bisognoso di ausilio. La preghiera è soprattutto petizione, ma allo stesso tempo scoperta del profondo dell'uomo, delle sue capacità sia per il bene che per il male. In essa l'uomo trova se stesso, a un tempo problema e mistero, che solo incontra la soluzione alla luce del mistero di Cristo.

b) Il teologo catechista fa un'acuta analisi del contenuto della sua richiesta, dal punto di vista dell'antropologia e del rapporto religioso dell'uomo con Dio.

c) Infine, la richiesta ci porta all'esercizio di una delle beatitudini, nella quale ci viene proposta sia l'esperienza di Gesù che l'ideale della vita cristiana.

Lo sviluppo della catechesi rispecchia questo schema di fondo, anche se non in tutte le catechesi si sviluppa pienamente. Si può pensare che questo sia dovuto più che a Tommaso, all'autore della *Reportatio*, che conclude il suo lavoro con uno schema che designa come «compendiosa expositio totius orationis».

In questo orientamento della catechesi Tommaso trova nel *Pater* una via verso il nucleo del cristianesimo, in modo concorde con Agostino, il quale prima di accettare il sacerdozio chiese al vescovo Valerio di lasciargli un tempo di riflessione su cosa doveva insegnare al popolo. Frutto delle sue riflessioni sono i libri *De doctrina chri-*

---

[21] Cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologica,* II-II, 68,3.

[22] Per un panorama sullo sviluppo della preghiera nella Chiesa, e del ruolo del *Padre nostro*, nella storia della spiritualità cfr. la voce *Prière* nel *Dictionaire de spiritualité,* Paris 1986 pp. 2218-2283.

[23] Cfr. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le "Notre Père"*, Lethouzey&Ané, Paris 1969.

stiana, e *De Sermone Domini in Monte* nei quali tenta di stabilire le correlazioni tra doni, domande e beatitudini.[24]

Tommaso entra in questa prospettiva e la porta a compimento, in modo originale. Egli ha sviluppato la teologia dei doni in rapporto all'intuizione di San Gregorio Magno, partendo del testo di Isaia 11,1-2, dove si rivela la pienezza dello Spirito con i sui doni sul Messia.[25] Questi *spiriti* sono dati anche all'uomo per lo sviluppo delle virtù teologali e morali. Le beatitudini sono gli atti o le operazioni perfette del cristiano, espressioni della vita di Dio in noi.[26] La catechesi di Tommaso tende a questo ideale: ogni cristiano che prega il *Padre nostro* dovrebbe avere coscienza della profondità di questo cammino di perfezione. Si tratta di una orazione vocale, che è segno della realtà e della struttura antropologica del discepolo di Cristo. Tommaso è ben consapevole che nel *Pater* ogni parola ci apre un orizzonte infinito e presenta tante questioni, testuali, esegetiche, teologiche.

La ricchezza biblica delle catechesi di Tommaso è l'elemento più saliente. L'uditore è chiamato all'ascolto di testi della Sacra Scrittura che si succedono come in cascata e servono a chiarire ogni domanda. Tommaso è fedele al senso letterale, che si spiega con altri testi della Bibbia. La teologia promana da questa fonte della rivelazione e il teologo, come il cristiano, deve essere attento uditore, contemplatore e fattore della parola. Tanta ricchezza di contenuto ci sorpassa. Qui dobbiamo limitarci ad indicare solo le pietre miliari di questo cammino.

La catechesi di Tommaso è una lettura teologica della preghiera. Il fondamento della sua dottrina non si trova negli schemi della ragione, ma nella rivelazione della Bibbia. Egli cerca il senso delle domande nei testi della rivelazione, nel senso letterale che fonda la fede, nel senso spirituale che parla sempre di Cristo, e nel senso morale che è implicito nelle azioni dell'uomo. Il discepolo che prega deve conformarsi con Cristo orante, in dialogo con il Padre, mosso dallo Spirito. La preghiera è incontro con Dio Padre rivelato in Gesù.

3.1. Il saluto al Padre: Padre nostro

A noi cristiani, al di sopra della natura viene data la grazia, per la quale diveniamo *partecipi della natura divina* (1Pt 1,3), siamo rigenerati in figli di Dio, abbiamo ricevuto lo Spirito di adozione, e possiamo con Gesù dire a Dio: *Abba, Padre* (Rm 8, 15). «Con il solo dire *Padre* il cuore dell'uomo viene preparato a pregare con sincerità e a ottenere ciò che spera».[27] Colui che lo chiama Padre è disposto dallo Spirito a

---

[24] S. AGOSTINO, *De Sermone Domini in Monte,* II, 6 (PL 34, 1278). Si tratta della Lettera a Proba, che porta il n. 130 nell'edizione delle *Opere*, vol. XXII, *Le Lettere,* II, Città Nuova, Roma 1971, pp. 72-112.

[25] Cfr. M. AILLET, *Lire la Bible avec Thomas,* Editions Universitaires, Fribourg 1993.

[26] Cfr. S. RAMIREZ, *Opera omnia,* t.VII. *De donis Spiritus Sancti, deque vita mystica*, CSIC, Madrid 1974, pp. 156-157.

[27] S. TOMMASO, *Compendio di Teologia,* Presentazione di A. LOBATO, ESD, Bologna 1995, pp. 327.

imitarlo e ad evitare ciò che lo fa diventare dissimile a lui. Noi siamo figli di adozione, mentre Cristo è il figlio unigenito. Egli è generato, noi siamo stati creati e rigenerati da Dio. Perciò diciamo con verità: *Padre nostro.* Che bella novella è questa! La rivelazione di Dio Padre è come il cuore del vangelo che illumina ogni uomo.

Si aggiunge al saluto del *Padre nostro* la frase, *"che sei nei cieli",* per indicare, nello stile ebraico, che la sua potenza di Padre si stende al di sopra dei cieli, sostiene anche il mondo celeste e lo trascende. Perciò noi non siamo sottomessi alla necessità degli astri, ma alla cura della provvidenza che conta anche i nostri capelli (Mt 10,30) e non è lontana da nessuno. Il *Padre nostro* è anche il nostro cielo. La religione cristiana ha un fondamento personale e si sviluppa nelle relazioni interpersonali, come in una famiglia che accomuna Dio e gli uomini in Cristo.

A Dio Padre rivolgiamo le nostre preghiere in un certo ordine. Le prime tre chiedono delle realtà spirituali, che hanno un inizio in noi in questo mondo, ma avranno il loro compimento soltanto nella vita eterna. Così sono la santità, il regno e la volontà di Dio. Nella prima richiesta domandiamo che sia conosciuta la santità di Dio, nella seconda la partecipazione al suo regno di vita eterna, e nella terza l'adempimento della volontà di Dio in noi.

Tutto questo ha inizio mentre siamo nel mondo, ma solo arriva ad essere piena realtà solo nella vita eterna. Si verifica nella vita cristiana la dialettica del "già" e del "non ancora", l'inserimento della vita eterna negli istanti della temporalità.

3.2. Sia santificato il tuo nome

Dato che il testo offerto nelle edizioni dell'*In oriationem dominicam* non è di Tommaso,e neanche rispecchia lo schema da lui seguito in tutte le altre catechesi lo possiamo sostituire con alcune indicazioni autentiche del *Compendium*, anche se in esso risulta diverso il punto di partenza nel dono, e di arrivo nella beatitudine corrispondente.

a) Il *dono* che ci muove verso la santità di Dio è il dono del *timore,* il quale è il dono più presente nella Bibbia, dal quale procede il giusto atteggiamento dell'uomo di fronte a Dio nel suo mistero sia di maestà, sia di amore. Davanti a Dio l'uomo può avere esperienza della *Paura di Dio,* o della *fuga da Dio,* o dell'*eclisse di Dio.* Il dono del *santo timore*, che coincide con il dono di *pietà*, ci porta allo sviluppo del nostro rapporto con Dio, fino all'amore verso il Padre, la santità e la gloria del suo nome.

b) La *riflessione* del catechista Tommaso ha radici in Agostino. *Noverim te, noverim me!*[28] Il mistero di Dio è la sua santità. Solo Egli è santo. Il nostro problema è come possiamo avvicinarci a Lui. Tommaso ha lavorato tutta la sua vita sul problema di Dio. Da bambino chiedeva con insistenza ai monaci di Montecassino, *Dimmi, chi è Dio?* Con Dionigi, con Maimonide, cercava come possiamo nominarlo, se lo cono-

---

[28] S. AGOSTINO, *Soliloquia,* I,1.

sciamo cosé poco. Anch'egli scriveva il suo *De divinis nominibus.*[29] In ogni uomo vi è un naturale istinto che lo porta a Dio, e si manifesta nei semplici che lo trovano nella preghiera.

La preghiera nasce dalla speranza e questa presuppone il desiderio. Si spera ciò che si desidera. Quando si spera di ricevere qualcosa da un altro uomo, ciò si chiama richiesta, invece quando si spera ottenerlo da Dio si dice *preghiera.* «Le cose che il Signore ci ha insegnato a chiedere nella sua preghiera sono mostrate all'uomo come desiderabili e possibili, ma così ardue da non poter essere raggiunte con le forze umane, bensì solo con l'aiuto divino».[30]

Il desiderio nasce dall'amore, e il nostro amore si chiama carità e va in primo luogo verso Dio stesso,affinché egli sia amato sopra ogni cosa. Si desidera che tutti possano conoscere e amare Dio. Nessuno è totalmente privato della conoscenza, ma una vera e completa conoscenza è «un bene così arduo, da eccedere ogni possibilità umana», e perciò l'uomo ha bisogno della divina rivelazione nella quale Dio si manifesta. Una certa conoscenza di Dio viene ricavata dagli effetti e dalle realtà alla nostra portata, ma è debole e inadeguata, perché tutti gli effetti della prima causa, sono infinitamente lontani e distinti da essa, e d'altra parte gli uomini hanno errato in vari modi circa la conoscenza di Dio. Dio si è manifestato in figura nell'AT, e in persona nel NT.

La conoscenza di Dio nel Figlio è quella che deve arrivare a tutti. Per questo preghiamo: *Sia santificato il tuo nome.* Un segno della santità di Dio sono i santi, gli uomini santificati mediante la divina dimora in noi. Si chiede a Dio di essere noi santi affinché egli sia glorificato. La prima preghiera è la gloria di Dio.[31]

c) A questa prima richiesta del *Pater* corrisponde la prima delle beatitudini: *Beati i poveri.* I poveri, gli afflitti, gli affamati sono i destinatari della buona novella; i bambini, i peccatori, i piccoli sono chiamati a rivelare la santità di Dio, la sua gloria. Gesù è venuto ad annunziare la loro liberazione e la giustizia di Dio liberatore, santo.[32] La prima domanda-invocazione chiede la gloria e la santità di Dio negli uomini chiamati a conoscerlo e amarlo.

3.3. Venga il tuo regno

a) Il dono che muove il discepolo a chiedere l'avvento del regno è lo stesso dono del timore che nella traduzione dei LXX era sdoppiato e oltre al timore era anche il *dono della pietà.* Lo Spirito è Spirito di pietà. Tommaso descrive la pietà come «un affetto dolce e devoto al padre e ad ogni uomo che si trova in stato di miseria». Da questo dono procede il desiderio e la preghiera sul regno di Dio.

---

[29] S. TOMMASO, *Summa Theologica,* I, q. 13.
[30] ID., *Compendium,* p. 334.
[31] *Ivi,* pp. 335-337.
[32] Cfr. J.DUPONT, *Le Beatitudini,* tr. it., 1, EP, Cinisello Balsamo (MI) 1992, pp. 513ss.

Mosso dallo Spirito di pietà l'uomo sviluppa la sua vita spirituale, il rapporto con Dio, come principio e fine, come Padre con cuore di madre, come Colui che abita più profondo e intimo che noi stessi. Egli è il Signore e ha diritto a regnare. Mossi dallo Spirito chiediamo che in realtà Dio regni e sottometta tutto a Lui (1Cor 15,25).

b) L'uomo desidera diventare partecipe del regno e della gloria di Dio. Questa partecipazione è nel cielo, ma inizia in questo mondo, nella misura che Dio abita nell'uomo. La pietà ci muove a chiedere che Dio regni negli uomini, e ciò accade mediante la conversione dei giusti, la giustificazione dei peccatori, la vittoria sulla morte. Il regno di Dio si verifica nella gloria del cielo, dove il male non c'è, dove si trova la totale libertà senza servitù, tutti i beni senza nessun male, ma inizia in questo mondo dove sono fatalmente insieme il bene e il male, i giusti e peccatori. Il Regno di Dio coincide con il re, che è Gesù.

Il regno di Cristo non è una morale, né un programma, né una legge, ma una persona alla quale si uniscono i credenti, i discepoli chiamati ad essere fermento che trasforma la massa e fa possibile l'avvento del regno. Nella richiesta sull'avvento del regno di Dio, che ha inizio già quaggiù, Tommaso nella sua catechesi insegna che la nostrsu richiesta chiede a Dio tre cose: la conversione volontaria dei giusti, la punizione involontaria di coloro che non vogliono che egli regni, e la distruzione della morte con la risurrezione. Queste due ultime avranno luogo soltanto alla fine dei tempi. Allora sarà il compimento del regno nella gloria del paradiso. Ed è questo ciò che ogni uomo desidera quando sospira per la giustizia, la libertà, e l'abbondanza dei beni.

Circa il desiderio di libertà Tommaso fa la seguente affermazione: «Qui non abbiamo libertà, nonostante che la desideriamo per natura, invece là ci sarà la libertà totale senza servitù (= Hic non est libertas, quamquam omnes naturaliter desiderent eam, sed ibi erit omnimoda libertas contra omnem servitutem)». Il desiderio naturale della libertà è in paragone con quello verso la verità. Qui ancora regna il peccato, perciò chiediamo che venga il regno di Dio.

c) Questa richiesta è in relazione con la beatitudine dei poveri, degli umili e dei miti come Cristo (Mt 11,29). Il dono della pietà, come dolce affetto verso il Padre e verso coloro che soffrono, è una sola cosa con il dono del timore nel testo ebraico di Isaia (Is 11,1). Ma il mistero del regno coincide con il mistero di Gesù: è in mezzo a noi, e non lo conosciamo. Beati coloro che lo conoscono come egli ci conosce. In essi ha inizio il regno.

3.4. Sia fatta la tua volontà interra come in cielo

a) Lo Spirito Santo effonde su di noi il dono della scienza, e ci fa diventare saggi, prudenti, umili, con la vittoria sulla ignoranza, la stoltezza e la superbia. Da questo dono procede la capacità di conformare la nostra volontà con quella di Dio. E così chiediamo a Dio, con Gesù: *Sia fatta la tua volontà nella terra come nei cieli.*

b) Tommaso catechista spiega con acuta intuizione che ci sono tre cose che Dio desidera da noi, e che siamo invitati a chiederle, sotto la mozione dello Spirito, in

questa richiesta: la *prima*, che tutti gli uomini abbiano la vita eterna e possano essere salvi, perché a questo fine sono stati creati; la *seconda*, che ogni uomo osservi i suoi comandamenti, perché essi sono la via della giustizia. Le leggi sono date all'uomo libero, il quale riceve la grazia di Dio per vivere come discepolo di Gesù, seguendo la volontà di Dio; la *terza* cosa che Dio vuole è che ogni uomo sia in grado di realizzare l'umanità come il primo uomo, come l'uomo perfetto.

Ciascuno degli uomini deve essere come Adamo e come Cristo, conforme con il*il principio* o il *progetto uomo*, nel quale si verifica in pienezza l'umanità dell'uomo. La catechesi di Tommaso spiega questi desideri divini su di noi, che sono come tre stelle nella notte dell'*homo viator:* salvezza eterna, legge divina, pienezza di umanità. Tale è la volontà di Dio sull'uomo. La preghiera chiede con piena fiducia che questo avvenga in ogni uomo. Acutamente avverte Tommaso il modo con cui Cristo ha formulato questsu richiesta: Non diciamo *fai,* non diciamo *facciamo*, ma *sia fatta la tua volontà.* In questa formula si esprime ben chiaro l'accordo che si richiede tra la grazia di Dio e la volontà dell'uomo. Dio vuole la cooperazione dell'uomo con la sua grazia.

Dio ha fatto l'uomo senza la cooperazione dell'uomo, ma non lo giustifica senza questa cooperazione. Agostino lo ha espresso nella sue formule lapidarie: «Qui (ergo) fecit te sine te, non te iustificat sine te» (*Sermo 169* - PL 38,923). Il processo della restaurazione dell'uomo deve essere in grado di ricuperare la dignità originaria con il pieno accordo tra spirito e carne nell'uomo.

c) L'uomo che compie queste tre cose che Dio vuole arriva alla pienezza, significata nella beatitudine del pianto: *Beati coloro che piangono, perché questi saranno consolati* (Mt 5,5). Il dono della scienza ci porta ad una visione retta delle cose in Dio, di Dio nelle cose e delle cose in se stesse, nei suoi pregi e nei suoi limiti. Questo ci porta alla scoperta della bontà e dignità del creato, e della miseria della condizione umana, disposta alla lode e al pianto, alla glorificazione di Dio e alla fuga del male nel mondo. Tale è la *scienza dei santi e la beatitudine di coloro che saranno consolati.*

3.4. Dacci oggi il nostro pane quotidiano

a) Lo Spirito Santo dona *la fortezza*, affinché l'uomo non soccomba per il timore di non avere il necessario. Dio viene in nostro ausilio, e il suo spirito ci insegna ciò che dobbiamo chiedere a Dio, egli è lo spirito di fortezza. Da questo dono procede la richiesta: *Dacci oggi il nostro pane quotidiano.*

b) In questa quarta domanda-invocazione hanno inizio le preghiere delle cose necessarie a questa vita presente, ciò che l'uomo può avere in modo perfetto in questa tappa terrena, consapevole che anche queste cose ci sono elargite dalla provvidenza di Dio. Con le parole della richiesta siamo esortati a evitare cinque peccati che di solito provengono dal desiderio delle cose temporali:

• il *desiderio immoderato* delle cose che vanno oltre la propria condizione, come quando il milite vuole vestire come il capitano, o il prete come il vescovo; questo desiderio ci allontana dalle cose spirituali, perciò lo Spirito ci insegna a chiedere le

cose necessarie adeguate alla nostra condizione, cose che vengono designate nel pane quotidiano. Non chiediamo cose delicate, squisite, diverse, ma il pane che è nutrimento comune per la vita;

• un altro vizio è *defraudare le cose altrui*, poiché dopo diventa molto difficile la restituzione, senza la quale il peccato non si perdona. Chiediamo il *pane nostro* non l'alieno che è quello che mangiano i ladri.

• la *sollecitudine superflua* che impedisce di essere contenti con ciò che abbiamo e ci fa desiderare sempre di più: siamo invitati a chiedere solo il pane per il giorno.

• la *voracità immoderata* nel voler consumare in un giorno i beni di un lungo periodo;

• l'*ingratitudine* quando non si riconosce che ogni bene che possediamo, sia esso spirituale o temporale, procede da Dio.

I beni temporali, significati nel pane quotidiano devono essere per l'utilità e il bene dell'uomo, non occasione per il male e l'allontanamento da Dio, come tante volte accade. Il pane spirituale necessario e chiesto per il giorno è duplice, e si riceve nelle due tavole, quella del sacramento eucaristico e quella della parola di Dio. Così lo chiediamo.

c) In questo modo l'uomo arriva alla *beatitudine della fame della giustizia* (Mt 5,6). Le realtà spirituali, a differenza di quelle temporali, quanto più sono possedute, tanto più sono desiderate, il desiderio accresce la fame della vita eterna. Il senso della giustizia cristiana e la beatitudine della fame e sete di giustizia apre un vasto orizzonte alla causa del vangelo. Tommaso è ben consapevole di questa novità della vita cristiana.[33]

3.5. Rimetti a noi i nostri debiti come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori

a) Lo Spirito che dà la fortezza dona anche il *consiglio*. Ogni consiglio di salvezza proviene dallo Spirito santo. L'uomo ha bisogno del consiglio dello Spirito, come il malato ha bisogno del consiglio del medico. L'uomo si indebolisce per il peccato, e deve cercare consiglio per guarire. Lo Spirito consiglia ai peccatori di chiedere perdono orando: *Rimetti a noi i nostri debiti.*

b) Siamo debitori di Dio, in quanto gli abbiamo tolto qualcosa del suo diritto: è suo diritto che l'uomo faccia la sua volontà; ma sempre quando preferiamo la nostra togliamo a Dio ciò che è suo. I peccati sono i nostri debiti. Lo Spirito ci induce a chiedere il perdono. La riflessione su questa richiesta è triplice: perché, quando e come chiedere il perdono.

• La richiesta ci insegna che nella vita sono necessarie due cose: che l'uomo sia umile e timoroso di Dio, senza la presunzione di credere che possa essere nel mondo

---

[33] Cfr. J. DUPONT, *Le Beatitudini*, 2, pp. 477-601.

senza peccati. Questo è impossibile per noi, appartiene solo a Cristo che era pieno di Spirito, e alla Vergine Maria, sua madre, che era piena di grazia, ma a nessun'altro. Tutti siamo chiamati a recitare questa richiesta con verità: *rimetti a noi i nostri debiti.* Ma allo stesso tempo dobbiamo cercare di vivere sempre nella speranza, anche se siamo dei peccatori, senza cadere nella disperazione che ci porta ad altri peccati ancora più gravi. Dio è padre che perdona se noi siamo pentiti. In questo modo dalla richiesta consegue il timore e la speranza. Dobbiamo chiedere perdono perché siamo peccatori e tutti abbiamo dei peccati.

• La richiesta ci insegna anche quando si rimettono i nostri debiti. Al riguardo dobbiamo considerare che nel peccato ci sono due cose, la colpa che è offesa a Dio, e la pena che è dovuta alla colpa. La colpa viene rimessa nella contrizione con il proposito della confessione e della soddisfazione. Dio perdona il peccato del contrito, ma il sacerdote è ancora necessario perché nella contrizione va incluso il proposito di confessione, e la pena eterna si cambia in temporale. Nella confessione questa pena viene rimessa o del tutto o in parte, come può essere rimessa per l'applicazione delle indulgenze che procedono dal tesoro che possiede la Chiesa per i meriti di Cristo e dei santi.

• Nella richiesta si richiede che da parte nostra rimettiamo al nostro prossimo le offese che abbiamo ricevuto. Tutti hanno esperienza di quanto sia difficile questa condizione e si domandano se non sia sufficiente la prima parte della preghiera, chiedere il perdono di Dio, senza implicare il nostro perdono al prossimo. Ma questo non è possibile. Se tu non rimetti, non ti sarà rimesso. Chi fa la richiesta deve recitare con verità anche la seconda parte, *come noi rimettiamo ai nostri debitori.* Non è facile questo per la maggior parte dei cristiani. Perciò Tommaso catechista distingue due modi di rimettere, uno dei perfetti, che non si può chiedere a tutti, ma solo a coloro che sono così coraggiosi da essere in grado di cercare colui che ha offeso per offrirgli la remissione, e un altro, comune e necessario a tutti, che esige solo di dare il perdono a coloro che lo chiedono.

Il dono del Consiglio sviluppa nel modo divino la virtù centrale della prudenza sia per il governo di sé stesso con fedeltà alla voce della coscienza, sia nel rapporto con gli altri, senza orgoglio nè autosufficienza. La voce della coscienza è la voce di Dio che risuona in noi, e vieta di agire contro di essa. Tutto ciò che è contro la coscienza è peccato.

c) Dall'esercizio di questa richiesta procede *la beatitudine della misericordia,* per la quale siamo in grado di essere misericordiosi con il prossimo (Mt 5,7). Dio è misericordioso perché compatisce le umane miserie. Gesù era pieno di misericordia. Noi siamo invitati ad essere misericordiosi come lo è Dio, allo scopo di ottenere la misericordia di Dio. La nostra coscienza è voce che grida al cospetto di Dio e chiede misericordia per i peccati e cuore compassionevole per coloro che hanno bisogno di consolazione.[34]

---

[34] Cfr. A. LOBATO, *Crisi e risveglio della coscienza nel nostro tempo,* ESD, Bologna 1989.

3.6. Non ci indurre in tentazione

a) Lo Spirito che ci ha ispirato a chiedere perdono dei peccati commessi nel passato, ci induce ancora a chiedere di poter evitare i peccati nel futuro. Non è conveniente piangere per i peccati commessi e ancora accumulare nuovi peccati per dovere piangere di più. Lo *Spirito di saggezza* invita alla prudenza. Il *dono dell'intelletto* ci sorregge nella tentazione. Ad esso dobbiamo le intuizioni delle cose di Dio, la comprensione profonda della realtà, soprattutto nei momenti nei quali si richiede una decisione precisa. Il cristiano deve essere in grado di fare la scelta *pro Deo*, e non *contra Deum.*

b) La riflessione del catechista Tommaso su questsu richiesta è triplice: cosa è la tentazione, in quale modo viene tentato l'uomo, e come viene liberato nella tentazione. Non è facile capire il senso dellsu richiesta che fa a Dio come se egli fosse induttore della tentazione.

• La tentazione è un'esperienza nella quale viene messa alla prova la virtù e la consistenza dell'uomo nel bene. Ci sono due modi di comprovare la solidità della virtù dell'uomo: uno nell' operare il bene che è sempre complesso e difficile, l'altro nell'evitare il male, che sembra impossibile. È grande la virtù quando l'uomo è ben disposto al bene. Dio qualche volta mette alla prova l'uomo, non allo scopo di scoprire quanto sia forte, perché a Lui niente è nascosto, ma affinché gli altri possano avere notizia della sua virtù. Così fece con Abramo e con Giobbe. Dio tenta provocando all'esercizio delle virtù umane e cristiane: della pazienza, della fortezza, della carità. L'altro modo è comprovare la virtù dell'uomo che viene messa alla prova per l'induzione al male: se egli resiste e non consente, è segno di grande virtù, se soccombe è senza virtù.

Dio non tenta nessuno con l'induzione al male. Egli è buono per essenza, la luce che non può essere insieme alle tenebre.

• Ma l'uomo viene tentato dai tre nemici, dalla *propria carne,* dal *diavolo e* dal *mondo*. La *carne* istiga al male perché cerca le dilettazioni carnali e così l'uomo lascia le cose spirituali. Questo nemico domestico è pericoloso, insidioso, permanente perché convive con noi, è parte nostra e lotta contro lo spirito. Il *diavolo* ha il compito di tentare e lo fa in tanti modi: conosce le nostre debolezze, ci inganna sotto la specie del bene, e ci fa essere schiavi del suo impero. Il *mondo* tenta con l'appetito smodato delle cose temporali, con i persecutori terreni.

• La *liberazione nella tentazione* si fa mediante la vittoria su di essa. È umano essere tentato, ma è diabolico consentire la tentazione. La richiesta non ci ispira il chiedere di non avere tentazioni, ma di non essere indotti dalla tentazione. Si dice che Dio induce alla tentazione permettendo il male, sottraendo la grazia a causa dei peccati. Tommaso ricorda il versetto del salmo «non mi abbandonare quando mi verrano meno le forze» (Sal 70,9). Quando nell'ufficio di Compieta del tempo di quaresima pregava nel coro e si cantava un responsorio con queste parole del salmo, Tommaso piangeva apertamente con la semplicità dell'uomo medievale. Ma il modo proprio con cui Dio libera l'uomo nella tentazione passa attraverso il fervore della carità, in quanto la carità è incompatibile con il peccato, e per la nuova luce dell'intelletto, dono dello Spirito.

c) La beatitudine corrispondente è quella della *purezza del cuore* (Mt 5,8). Essa ci porta di luce in luce fino alla visione di Dio. Il Verbo è la luce che illumina ogni uomo e gli dona conoscenza di se stesso. Come ogni vivente, il cristiano si sviluppa dai l'interno, dal cuore nuovo. L'uomo si conosce bene soltanto nella presenza di Dio, dove scompare l'ottusità della mente e la cecità dello spirito. Solo nella purezza di cuore si conosce Dio, in modo imperfetto in questa vita e pienamente nella vita beata. Il discepolo di Cristo rigetta la via dei farisei e degli ipocriti e segue la via della semplicità dei piccoli.

3.7. Ma liberaci dal male

a) Lo Spirito Santo per *il dono della sapienza* ci ispira a chiedere ancora, dopo il perdono dei peccati, la liberazione nelle tentazioni, la preservazione dal male. Questa richiesta è generale contro tutti i mali: peccati, afflizioni, malattie, avversità di questo mondo, e contro il maligno che è il diavolo.

b) Il catechista Tommaso nella sua riflessione teologale esamina i mali che minacciano l'uomo nel mondo e trova quattro fonti di essi dai quali chiediamo che Dio ci liberi:

• Che Dio ci liberi da ogni *sorta di afflizione*. Ma questo è veramente raro, dato che in questo mondo tutti gli uomini, anche i più santi, sono afflitti. Solo nella patria l'uomo sarà senza afflizioni.

• Dio libera l'uomo dal male, quando lo *consola nelle afflizioni*, senza questa consolazione nessun uomo potrebbe resistere.

• A coloro che sono afflitti Dio *concede tanti beni* che fanno dimenticare il peso dei mali. Perciò non sono da evitare o temere le tribolazioni di questo mondo, poiché è facile sopportarle, diventano motivo di consolazione, sono brevi, e ci offrono occasione di merito per entrare nella vita eterna.

• Le tentazioni e le tribolazioni, supportate e vinte, si convertono in bene. Questo è il segno della massima sapienza: essere in grado di indirizzare il male al bene. Così fa Dio onnipotente ed è concesso all'uomo nella pazienza. Le altre virtù operano nel bene, la pazienza opera anche con il male, *Caeterae vero virtutes bonis utuntur, sed patientia malis.*

c) *La beatitutudine* corrispondente al dono della sapienza e a questa richiesta contro il male, è quella della pace: «Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9) I costruttori della pace operano mossi dallo Spirito. La pace è la tranquillità dell'ordine, sia interno, che esterno. Dio è il Dio della pace, e la vita in lui è la vita nella pace perpetua, dove il male e il maligno non hanno nessuna possibilità di perturbare. Il dono della *sapienza* è una luce piena d'amore che dispone l'uomo all'amicizia con Dio.

Amen. È la confermazione nella lingua ebraica di tutte le domande fatte.

Dopo una settimana di catechesi sul *Pater noster*, Tommaso si disponeva a fare altrettanto con l'*Ave Maria.* Le catechesi di Tommaso *In orationem dominicam* sono un modello di chiarezza, di penetrazione, di preghiera. Sono una conferma del suo modo di fare teologia, non a tavolino, ma in ginocchio davanti a Dio, con Gesù orante e con il modo deiforme dei doni dello Spirito.

Nisi credideritis non intellegetis. La fede genesi della teologia

Costante Marabelli
Facoltà di Teologia, Lugano

Il contributo che presentiamo è momento di un'indagine più vasta che abbiamo in cantiere e che intende studiare la metodologia teologica di sant'Agostino.[1]

Si sono qui visitate le ricorrenze nell'opera di Agostino del versetto d'Isaia 7, 9 (nella versione dei Settanta), "Nisi credideritis, non intellegetis" (*ἐὰν πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε*), ritenuto uno dei luoghi classici in cui prende rilievo e si tematizza in lui il rapporto tra *credere* e *intelligere*.[2]

Per delineare nella loro completezza i rapporti tra ragione e fede in Agostino, o meglio il tema della razionalità della fede, occorrerebbe fare riferimento ad altri numerosi testi e contesti, oltre che a una considerevole letteratura critica.[3] Il nostro proposi-

---

[1] Il saggio si consideri preparatorio alla monografia *Agostino maestro di metodo teologico*, annunciata nel programma di "Eredità medievale. Storia della teologia medievale da Agostino a Erasmo da Rotterdam" (Jaca Book, Milano), di cui sono già apparsi 12 volumi.

[2] Cfr., per esempio, M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, I, La Nuova Italia, Firenze 1980 (orig. Herder, Freiburg i. B. 1909-1911), p. 163; E. PORTALIÉ, voce *Augustin (Saint)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 2339; Y. CONGAR, voce *Théologie*, in *ivi*, col. 351.

[3] Un'eccellente ed insuperata sintesi per acutezza interpretativa e per ampiezza dei testi considerati

to, in questo saggio, è più modesto e analitico, concentrandosi innanzi tutto nel cogliere il significato di questa citazione d'Isaia con attenzione alle sfumature dei vari contesti in cui appare nell'intera opera dell'Ipponate.[4]

Agostino, a proposito di questo versetto, è consapevole di una divergenza, che si attesta nelle traduzioni in latino. Simmaco e Gerolamo lo traducevano diversamente con "Nisi credideritis, non permanebitis"[5]. Una diversità era già, per vero, anche nella tradizione del greco della Settanta, dove si trova tanto *ἐὰν πιστευσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε* quanto *ἐὰν πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ διαμενεῖτε*.

Agostino accorda, nel corso di tutta la sua opera, una preferenza senza eccezioni all'espressione "non intellegetis", ritenendola come traduzione di un'unica tradizione greca, non senza però dare una spiegazione e non senza cogliere il nesso con la diversa traduzione latina.[6]

Osserviamo che la traduzione, linguisticamente fondata, di Simmaco e Gerola-

---

è quella di É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1927, Première partie, chap. I: *Premier degré: la foi*, pp. 31-43 (tr. it. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1992 [2ª rist.], pp. 41-53).

[4] Elenchiamo qui di seguito, con indicazioni cronologiche, tutti i passi agostiniani in cui ricorre la citazione di Isaia 7, 9 [per la loro individuazione ci siamo avvalsi del CD-ROM *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, Universitas Catholica Lovaniensis – Brepols, Lovanii Nova, release 1996; indichiamo le sigle utilizzate per le edizioni: *CCSL* = Corpus Christianorum. Series Latina; *CSEL* = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; *PL* / *PLS* = Patrologia Latina (Migne) / Supplementum; *SC* = Sources Chrétiennes]: *Sermo* 43, 7 (*CCSL* XLI, p. 511): s.d.; *De libero arbitrio* I, 2, 4 (*CCSL* XXIX, p. 213); II, 2, 6 (*ivi*, p. 239): aa. 387-388; *De magistro* 11, 37 (*CCSL* XXIX, p. 195): a. 389; *De fide et symbolo* 1, 1 (*CSEL* XLI, p. 4): a. 393; *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 81, 2 (*CCSL* XLIV /A, p. 241): aa. 394-395; *Enarratio in Psalmum* VIII , 6 (*CCSL* XXXVIII, p. 51); CXVIII, 18, 3 (*CCSL* XXXIX-XL, p. 1725): aa. 394-396; *De doctrina christiana* II, 12 (*CCSL* XXXII, p. 44): a. 396; *De agone christiano* 13, 14 (*CSEL* XLI, p. 118): a. 396; *Sermo* 89, 4 (*PL* 38, 556): aa. 396-397 (22 maggio/ 24 giugno); *Contra Faustum* IV, 2 (*CSEL* XXV, p. 270); XII, 46 (*ivi*, p. 375); XXII, 53 (*ivi*, p. 647): aa. 398-404; *Sermo* 91, 7, 9 (*PL* 38, 571): dopo a. 400; *De Trinitate* VII, 6, 12 (*CCSL* L, p. 267); XV, 2, 2 (*CCSL* L/A, p. 461): aa. 400-422; *Quaestiones XVI in Matthaeum*, XIII, 4 (*CCSL* XLIV /B, p. 137): a. 404; *Sermo* 272, 1 (*PL* 38, 1246): aa. 405-411; *In Iohannis euangelium tractatus* XV, 24 (*CCSL* XXXVI, p. 160): aa. 406-407; *Epistula* 120, 1, 3 (*CSEL* XXXIV /2, p. 706): appena dopo a. 410; *Sermo* 212, 1 (*PL* 38, 1059; *SC* 116, 180): aa. 410-412, 412-415; *Epistula* 184 A, 2, 4 (*CSEL* XLIV, p. 734): prima a. 416; *Sermo* 229 G, 4 (3) (*Miscellanea Agostiniana* 1, 476; *PLS* 2, 566): aa. 416-417; *Sermo* 139, 1, 1 (*PL* 38, 770): aa. 416-418; *Sermo* 126, 1, 1 e 1, 2 (*PL* 38, 698): dopo a. 409, circa a. 417; *In Iohannis euangelium tractatus* XXVII, 7 (*CCSL* XXXVI, p. 273); XXIX, 6 (*ivi*, p. 287); XLV, 7 (*ivi*, p. 391), LXIX, 2 (*ivi*, p. 501): a. 418; *Sermo* 118, 1 e 2 (*PL* 38, 672 e 673): circa a. 418; *Epistula* 194, 5, 21 (*CSEL* LVII /2, p. 193): circa a. 418; *Contra Iulianum*, II, 1, 3 (*PL* 44, 673): aa. 421-422; *Sermo* 140, 6 (*PL* 38, 775): aa. 427-428 (Natale?).

[5] Cfr. *De doctrina christiana*, II, XII, 17; per Gerolamo, cfr. *PL* 24, 103-104, dove si fa riferimento tanto alla traduzione di Simmaco, quanto all' *οὐδὲ μὴ συνῆτε*(*non intellegetis*) della Settanta.

[6] *Ibidem*: «Chi di loro abbia colto il vero significato, resta incerto a meno che non si legga il testo in lingua greca: eppure dal loro confronto viene suggerito un concetto importante a chi sa leggere con competenza: è infatti difficile che si possano fare traduzioni tanto diverse tra loro che non abbiano alcunché di comune. Dunque: la comprensione si avrà nella visione eterna, mentre la fede, per così dire, nutre col latte i bambini nella culla delle realtà temporali; ora perciò viviamo sorretti dalla fede, senza arrivare alla visione; ma se non avremo vissuto nella fede, non potremo arrivare alla visione che non passa ma resta stabile, quando con la mente purificata avremo aderito alla verità. Ecco perché uno dice: *Se non avrete creduto, non rimarrete fermi e stabili*, e l'altro: *Se non avrete creduto, non comprenderete*» (tr. it. a cura di M. Simonetti,

mo, che Agostino, nonostante la sua interpretazione concordista della duplice traduzione, rifiuta[7], è senza dubbio anche quella più "naturalmente" appropriata al contesto dell'inizio del *Libretto dell'Emmanuele*. Si può anche osservare che la preferenza agostiniana dell'*intellegere* rispetto al *permanere*, combinata con l'equivalenza di significato di entrambe le traduzioni, non sia esente dal condizionamento di matrice platonica che identifica stabilità e intelligenza.

1. I PRECEDENTI PATRISTICI

Il concetto di un *intelligere* sul presupposto della *fides* trovava tematizzazione esplicita già nell'ambito della letteratura patristica greca, come per esempio nell'omelia di Basilio *Sul Salmo 115*.[8] Per fare un altro esempio, che ci riporti precisamente all'uso della citazione isaiana, si può richiamare Cirillo d'Alessandria[9]. Nell'ambito latino-occidentale, più prossimo ad Agostino, a questa stessa citazione ricorrono Tertulliano, Cipriano di Cartagine, Mario Vittorino, Ambrogio di Milano, Rufino d'Aquileia, Zeno di Verona e Arnobio il Giovane.[10]

In Agostino il versetto isaiano, si può dire che riecheggi quasi lungo tutto l'arco della sua produzione letteraria, dal *De libero arbitrio* (387-388) al *Sermo* 140 (427-428).[11] Cercheremo di mostrare come questo ricorso consenta una sistematizzazione dottrinale.

2. INTELLIGENZA COME VIA E CONDIZIONE DELLA STABILITÀ NELLA *SPECIES*

Abbiamo richiamato sopra il testo di *De doctrina christiana* II, XII, 17, in cui si

---

in SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, Fondazione Valla - Mondadori, Verona 1994, pp. 97.99). Per la traduzione italiana delle altre opere di Agostino di seguito citate, ci avvaliamo per lo più di quella della Nuova Biblioteca Agostiniana, a cura della Cattedra Agostiniana presso l'Augustinianum di Roma, edita da Città Nuova, Roma (= *NBA)*, indicando semplicemente il volume e la/e pagina/e.

[7] Cfr. *Epistola* 71 (*CSEL* XXXIV / 2, pp. 248-255), scritta da Agostino a Gerolamo probabilmente nell'anno 403; in particolare 2, 4 (p. 251) in cui si espongono le ragioni di preferenza di Agostino per la Settanta.

[8] *PG* 30, 104.

[9] *In Iohannem* IV, 4, (*PG* 83, 628): *Μετὰ γὰρ τὴν πίστιν καὶ οὐ πρὸ τῆς πίστεως, κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐὰν πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.*

[10] TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* IV, 20, 13 (*CCSL* I, p. 597); IV, 25, 3 (*ivi*, p. 611); IV, 27, 9 (*ivi*, p. 620); V, 11, 9 (*ivi*, p. 698). - CIPRIANO DI CARTAGINE, *Ad Quirinum* I, V (*CCSL* III, p. 10); III, XLII (*ivi.*, p. 133). - MARIO VITTORINO, *Commentarii in Epistulas Pauli: In Epistulam ad Ephesios* I, c. 3, v. 18 ss, l. 25 (*CSEL* LXXXIII /2). - AMBROGIO DI MILANO, *De interpellatione Iob et David* I, 9, 29 (*CSEL* XXXII, p. 230); - RUFINO, *Expositio symboli* c. 3, l. 20 (*CCSL* XX); - ZENO DI VERONA, *Tractatus* II, 1, 4, 13 (*CCSL* XXII). - ARNOBIO IL GIOVANE, *Commentarii in Psalmos* 81, l. 21-22 (*CCSL* XXV, p. 122).

[11] Si vedano le indicazioni cronologiche, *supra*, nota 4.

evidenzia, pur nel contesto di una discussione sull'uso delle diverse traduzioni della Bibbia, un'interpretazione dell'*intellectus* che è *in specie sempiterna*, che è quell'*intellectus purgatus* che accompagna il nostro possesso della verità (*nobis cohaerentibus veritati*) e tende a stabilizzarsi nella *species*. La *fides* indica l'inizio, nella "culla" della temporalità (*in rerum temporalium quibusdam cunabulis*), di un percorso che termina nell'*intellectus* della *species*, ossia della visione escatologica.

Un altro tra i nostri testi in cui Agostino, citando il versetto isaiano, si muove nell'alveo di un'interpretazione escatologica dell'*intelligere* è quello della *quaestio* 81 (*De Quadragesima et Quinquagesima*) del *De diversis quaestionibus 83*. Qui, parlando della *sapientiae disciplina* che consiste tutta nel *Creatorem creaturamque dignoscere*, si distinguono *duo tempora*, "uno di fatica e preoccupazione, l'altro di gioia e sicurezza", e due Chiese: *ea quae nunc est* che *in laboribus et afflictionibus agit* e nella quale *iustus ex fide vivit*; e quella nella quale *nullus erit moeror, nulla permixtio malorum hominum, nulla iniquitas, sed laetitia et pax et gaudium*.

Il primo tempo, "simboleggiato col numero quaranta"[12] e "celebrato dalla Quaresima", non è altro che l'insieme dell'esperienza corporeo-temporale, il regime della *sapientiae disciplina*, fondato sul *credere* (*Quae disciplina...credendo constat*), ma il cui fine è di nutrire i piccoli con latte "per renderli idonei alla contemplazione, che non va e viene, ma resta per sempre" (*ut idoneos faciat contemplationi, quae non venit et transit sed semper manet*). Si tratta di un credere che corrisponde tanto ad una πίστις d'ascendenza platonica, basata sulla familiarità con le realtà contingenti, empiriche e temporali, quanto e soprattutto alla fede biblica nelle opere fatte e promesse da Dio, accompagnata dalla speranza e dalla carità.[13]

Il secondo tempo è quello in cui la *sapientiae disciplina* ottiene come coronamento la *stabilem et nullius temporis indigentem sapientiam*: il suo simbolo è il cinquanta e la sua stagione celebrativa nella pedagogia dell'anno liturgico cristiana sono i cinquanta giorni dopo la Pasqua (*Quinquagesima*). Il dieci che si aggiunge al quaranta significa la pienezza della *disciplina*, la cui condizione è il credere: «il tempo della fede nelle cose avvenute e da adempiere per la nostra salvezza, vissuto rettamente, ottiene l'intelligenza della sapienza invariabile (*impetrat intellectum stabilis sapientiae*), sicché la scienza (*disciplina*) si consolida non solo con la fede ma anche con

---

[12] Nell'aritmologia agostiniana, il numero quaranta, simbolo della *sapientiae disciplina* che è "riconoscere il Creatore e la creatura", è ottenuto dal numero dieci ossia: tre = Creatore/Trinità + sette = creatura (tre = invisibile + quattro = corporea), moltiplicato per quattro, "cioè per il numero attribuito al corpo - dato che il processo si svolge con i moti dei corpi".

[13] Q. 81, 1 (*CCSL* XLIV /A, pp. 239-240): «Quae disciplina, quamdiu corporeis motibus temporaliter significatur, credendo constat, et rerum gestarum venientium atque transeuntium auctoritate...nutrit... In qua quisque, narratis sibi rebus divinitius temporaliter pro salute hominum gestis sive gerendis quae adhuc futura praedicantur, si permaserit in fide et promissa speraverit et quae divina auctoritas praecipit infatigabili caritate implere curaverit, recte aget vitam huius necessitatis et temporis» (tr. it. *NBA* VI /2, p. 251).

l'intelligenza (*non solum credendo, sed etiam intellegendo...firmetur*)».[14]

«*Se non crederete* - è detto - *non capirete* (Is 7, 9). È questo il tempo in cui gemiamo e sopportiamo in attesa della redenzione del nostro corpo (cfr. Rm 8, 23); è il tempo celebrato dalla Quaresima. *Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è* (1Gv 3,2): quando al quaranta si aggiunge il dieci, non solo meriteremo di credere ciò che appartiene alla fede (*credere quae pertinent ad fidem*) ma anche di comprendere la piena verità (*perspicuam veritatem intellegere*)».[15]

3. LA PRECEDENZA DI LIA SU RACHELE

Nel *Contra Faustum* [16] la fede è paragonata alla figura veterotestamentaria di Lia, l'intelligenza, che comporta lo *studium*, a quella di Rachele. L'una, che però deve essere sposata per prima, è tollerata, l'altra, sposata per seconda, è oggetto di vero amore:

«L'uomo, se ciò potesse avvenire senza dover sopportare alcuna fatica cui nell'agire e nel patire deve sobbarcarsi, vorrebbe subito pervenire alle delizie della bella e perfetta sapienza, ma questo non può fare nella terra dei mortali. Ciò infatti sembra significare ciò che fu detto a Giacobbe: non è costume in questo nostro paese che la minore sia impalmata prima della maggiore, poiché non per niente si chiama maggiore quella che quanto all'età precede. La retta pedagogia per l'uomo (*in recta hominis eruditione*) infatti comporta la faticosa realizzazione di ciò che è giusto prima della dilettevole comprensione di ciò che è vero. A ciò si può richiamare ciò che fu scritto: *hai desiderato la sapienza, osserva i comandamenti, e il Signore te la darà* (Eccli 1, 33). Credo che ciò che è stato scritto e or ora ho rammentato: *hai desiderato la sapienza, osserva i comandamenti, e il Signore te la darà*, equivalga all'altra frase: *se non crederete, non comprenderete*; sicché risulta evidente che la giustizia compete alla fede, mentre l'intelligenza alla sapienza. Per questo motivo non si deve impedire lo studio a coloro che ardono di un grande amore per la chiarezza della verità, ma si devono richiamare all'ordine, affinché <lo studio> cominci dalla fede e con i buoni costumi si sforzi di giungere dove mira. Vi sia dunque una faticosa virtù nell'impegno; una sapienza piena di luce nel desiderio. Perché mi è necessario credere ciò che non mi si mostra evidente? Di' una parola, con cui io veda il principio di ogni cosa. Infatti è questo ciò verso cui l'animo razionale soprattutto e primariamente arde , se è preoccupato del vero. Ma a questo si obietta: è certamente bello ciò che desideri e degno al

---

[14] *Ibidem* (p. 241; *NBA* VI /2, p. 253).

[15] Q. 81, 2 (*CCSL* XLIV /A, p. 241; *NBA* VI /2, p. 253)

[16] XXII, 53 (*CSEL* XXV, p. 647).

massimo di essere amato, ma prima va impalmata Lia e solo dopo Rachele».[17]

4. L'INTELLETTO COME RICOMPENSA DELLA FEDE

In alcuni testi, attribuibili ad un medesimo periodo (416-418), dove compare il versetto isaiano, affiorano espressioni pregnanti come: *intellectus merces fidei*[18] o *intellectus fidei praemium*[19] o *intellectus meritum fidei*[20].

Di fronte alle immediatamente incomprensibili verità della Trinità, di fronte all'apparente contraddizione della distinzione / indistinzione del Padre e del Figlio, Agostino raccomanda di credere ascoltando le parole stesse dette dal Signore: il capire è conseguenza di questa disposizione:

«E che cosa ti posso dire io se non capisci? Ascolta il profeta: *se non crederete, non potete capire*. Non devi capire per credere, ma devi credere per capire. Quel che occorre è la fede (*opus est fides*): il capire ne è la ricompensa (*merces intellectus*). *Se non crederete, non potrete capire*. E per sapere che cosa credere, ascolta il Signore medesimo...».[21]

La fede cattolica è qui paragonata a una nave che "naviga tra Scilla e Cariddi, come si naviga in quel noto stretto che si trova tra la Sicilia e l'Italia". Essa costituisce tuttavia la regola, il principio di rettitudine, di quella *idonea cogitatio* che risponde al concetto della teologia:

«...Son cose che le nostre menti, umane e inferme, non possono comprendere; cose così grandi e divine, appunto quando si parla di Dio, la nostra umana infermità non può pensarle (*non potest cogitare*); però può crederle per poi poterci riflettere in

---

[17] Nostra traduzione del passo: «Vellet enim homo, si fieri posset, sine ulla tolerantia laboris, quae in agendo patiendoque amplectenda est, statim ad pulchrae atque perfectae sapientiae delicias peruenire; sed hoc non potest in terra morientium. Hoc enim uidetur significare, quod dictum est ad Iacob: *non est moris in loco nostro, ut minor nubat prius quam maior*, quia non absurde maior appellatur, quae tempore prior est. Prior est autem in recta hominis eruditione labor operandi, quae iusta sunt, quam uoluptas intellegendi, quae uera sunt. Ad hoc ualet, quod scriptum est: *concupisti sapientiam, serua mandata, et Dominus praebet illam tibi*; mandata utique ad iustitiam pertinentia; iustitiam autem, quae ex fide est, quae inter temptationum incerta uersatur, ut pie credendo, quod nondum intellegit, etiam intellegentiae meritum consequatur. Quantum enim ualet, quod modo commemoraui esse scriptum: *concupisti sapientiam, serua mandata, et Dominus praebet illam tibi*, tantum et illud ualere arbitror: *nisi credideritis, non intellegetis*, ut iustitia ad fidem, ad sapientiam uero intellegentia pertinere monstretur. Proinde in his qui flagrant ingenti amore perspicuae ueritatis, non est inprobandum studium, sed ad ordinem reuocandum, ut a fide incipiat et bonis moribus nitatur peruenire, quo tendit. In eo quippe, quod uersatur, uirtus est laboriosa; in eo uero, quod adpetit, luminosa sapientia. Quid opus est, inquit, credere, quod non mihi ostenditur manifestum? aliquod uerbum prome, quo uideam rerum omnium principium. Id enim est, in quod maxime ac primitus inardescit, si ueri studiosus est animus rationalis. Cui respondeatur: pulchrum est quidem, quod desideras, et amari dignissimum, sed prius nubit Lia et postea Rachel».

[18] *Sermo* 229 G, 4 (3) (*MA* 1, 476; PLS 2, 566) e *In Iohannis euangelium* XXIX, 6.

[19] *Sermo* 139, 1, 1 (*PL* 38, 770).

[20] *Sermo* 126, 1, 1 (*PL* 38, 698).

modo adeguato (*sed potest credere, ut postea fiat idonea cogitatio*)... E se non siete in grado di pensare (*idonei cogitare*), tuttavia mantenete salda la vostra fede: è essa che vi guida, è essa che rende le vostre opere buone accette a Dio»[22].

In un altro testo, a commento di Giovanni, si illumina ancora di più il senso dell'*intellectus* come *merces fidei*, dell'*oboedientia credendi* su cui si fonda la possibilità della comprensione (*ad possibilitatem intellegendi*).[23] Agostino precisa il tipo di fede che occorre per comprendere la *doctrina*. Non si tratta semplicemente di un credere *a*, ma di un credere *in*, Colui che Dio ha mandato[24], il che significa: «Credendo amarlo e diventare suoi amici, credendo entrare nella sua intimità e incorporarsi alle sue membra».[25] Dunque,

«Non una qualunque fede, ma *la fede che opera nella carità*. Sia questa la tua fede, e comprenderai quanto occorre circa la dottrina. Che cosa comprenderai? Che questa *dottrina non è mia, ma di colui che mia ha mandato* (Gv 7,16); cioè comprenderai che Cristo Figlio di Dio, che è dottrina del Padre, non è da sé, ma è Figlio del Padre».[26]

Sul mistero di Gesù Cristo Figlio di Dio, della sua consustanzialità col Padre, Agostino ammonisce di crederlo per avere in premio l'intelligenza:

«Così accettatelo, così credete, per meritare d'intendere. La fede deve infatti precedere l'intelletto, così che l'intelligenza sia il premio della fede. Il Profeta lo ha detto infatti nel modo più chiaro: *se non avrete creduto, non comprenderete*. Perciò quanto è semplicemente consegnato (*praedicatur*) dev'essere accettato per fede; quanto soggiace ad un approfondimento a chiarezza (*subtiliter disputatur*), va rimandato all'intelletto».[27]

5. LA FEDE COME GRADINO DELL'INTELLIGENZA CHE POSSIEDE UN *QUODDAM LUMEN SUUM*

Se l'intelligenza degli *arcana et secreta regni Dei* presuppone la fede, ciò significa che la fede *gradus est intellegendi*: la fede possiede essa stessa una sua luce (*quoddam lumen suum*) o capacità di penetrazione del significato delle Scritture, della

---

[21] *Sermo* 229 G, 4 (3).

[22] *Ivi*, 2 e 6 (5).

[23] *In Iohannis euangelium* XXIX, 6: Intellegere vis? Crede. Deus enim per prophetam dixit: *Nisi credideritis, non intellegetis*...Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas; quoniam *nisi credideritis, non intellegetis*...

[24] *Ibidem*.: «...*Ut credatis in eum*, non, ut credatis ei. Sed si creditis in eum, creditis ei; non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum...».

[25] *Ibidem*.: «Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari».

[26] *Ibidem*.: «Non qualiscumque fides, sed *fides quae per dilectionem operatur*; haec in te sit, et intelleges de doctrina. Aquid enim intelleges? Quia *doctrina* ista *non est, mea, sed eius qui misit me*; id est, intelleges quia Christus Filius Dei, qui est doctrina Patris, non est ex seipso, sed Filius est Patris».

[27] *Sermo* 139, 1, 1 (*NBA* XXVIII / 1, p. 321).

profezia, del Vangelo e degli scritti apostolici - ossia dei testi che sono proposti dalla liturgia[28]. Isaia quindi istruisce in modo chiaro sul percorso che reca all'intelligenza, avendo come base di appoggio (*gradus*) la fede:

«È quanto dice apertamente il Profeta a tutti coloro i quali, con troppa fretta e invertendo l'ordine (*praepopere et praepostere*), si danno alla ricerca per giungere alla comprensione e intanto trascurano la fede. Afferma infatti: *se non avrete creduto, non intenderete*».[29]

Coloro che, impazienti di credere ascoltando (*audiendo*), pretendono che il loro credere significhi innanzitutto un vedere (*videndo credere*) e non rispettano quest'ordine volendo affrettare i tempi, sono paragonati a feti immaturi che non attendono la nascita e abortiscono. Agostino fa parlare loro ancora il Profeta: «*Se non avrete creduto, non intenderete*. Vuoi salire e non fai conto dei gradini (*gradus oblivisceris*). Precisamente al rovescio. O uomo, se ti potessi mostrare fin d'ora ciò che potresti vedere, non ti esorterei ad aver fede».[30]

6. IL DONO DI UN'INTELLIGENZA CHE DISPUTA SOTTILMENTE SULLA FEDE

Se è dono la predicazione e la capacità di credervi, non è meno dono l'opera dell'intelligenza che disputa sottilmente sul dato di fede e che ascrive alla stessa fede i risultati delle spiegazioni.[31] Chi spiega la fede e chi accoglie la spiegazione necessitano dell'aiuto di Dio che si riceve pregandolo:

«Forse non riuscite ad intendere abbastanza che vuol dire: "di una medesima sostanza". Ci adopereremo - e Dio conceda il suo aiuto a me che parlo e a voi che ascoltate - a rendervene possibile l'intelligenza; aiuti me ad enunciare quelle implicazioni che sono vere e accessibili a voi; e aiuti voi, all'incontro, a dare prima di tutto e soprattutto l'assenso della vostra fede; poi a comprendere come potete».[32]

Sempre nel medesimo *sermo* Agostino si sente autorizzato dalla Scrittura stessa a perseguire l'intelligenza del dato di fede mediante *similitudines:*

«Che significa allora: "di una medesima sostanza"? Mi servirò per voi di similitudini, così che sia chiarito dall'esempio ciò che si presenta meno intelligibile (*quod minus intellegitur*)».[33]

Queste similitudini, altro non appaiono che una base per chiarire la diversità

---

[28] *Sermo* 126, 1, 1 (*PL* 38, 698): «Omnia enim ista quae nobis ad tempus recitantur, lucernae sunt in obscuro loco, ut nutiamur ad diem».

[29] *Ivi* (*NBA* XXXI / 1, p. 111).

[30] *Ivi*, 1, 2 (tr. it., p. 111).

[31] Cfr. nella nota successiva l'espressione *in vestra fide conscribite*.

[32] *Ivi*, 2, 2 (tr. it., pp. 321-323); cfr. la conclusione del medesimo *sermo*: «Vi basti: fatelo vostro, imprimetelo nella memoria, a questo date posto nella vostra fede (*hoc in vestra fide conscribite*). Ma perché possa acquisirlo l'intelligenza, pregate di cuore Dio Padre e il Figlio che sono una cosa sola» (tr. it., p. 327).

[33] *Ivi* (tr. it. p. 323).

delle posizioni degli eretici nei confronti dei contenuti della fede cattolica e per iniziare una *disputatio* con loro (nella fattispecie con gli Ariani) che miri a rivelare l'intera incredibile portata delle mostruosità conseguenti alle loro teorizzazioni dialettiche. Similitudini e ragionamenti confutatorii servono a preservare la fede dagli attacchi dei sofismi eretici, a difenderla; e indubbiamente questo procedere è esercizio di intelligenza, di comprensione di quanto sia assurdo ciò che si oppone al detto della fede: in base a questa intelligenza, dice Agostino, se gli stessi Ariani "potessero vedere con una qualsiasi capacità visiva (*qualibuscumque oculis*) tale bestemmia - [rappresentata dalla loro dottrina dell'inferiorità del Figlio rispetto al Padre] -, la fuggirebbero e diventerebbero cattolici".

Qualcosa di analogo, e a più puntuale spiegazione del senso del "Nisi credideritis, non intellegetis", è espresso nelle *Quaestiones XVI in Matthaeum*, dove commentando Giovanni 12, 39-40 (che cita Is 6,9 ss): "E non potevano credere, per il fatto che [...] ha reso ciechi i loro occhi", Agostino distingue esattamente l'intelligenza che manca all'incredulità dei Giudei (analoga ai *qualescumque oculi* mancanti agli Ariani del *Sermo* 139) e l'*intelligentia rerum ineffabilium*:

«Non sia motivo di turbamento quanto il medesimo profeta dice: *Se non crederete non comprenderete*, quasi fosse il contrario di ciò che dice Giovanni: *E non potevano credere, per il fatto che ha reso ciechi i loro occhi*, ossia per il fatto che quelle parabole erano dette in modo che non le potessero intendere. Qualcuno infatti potrebbe chiedersi: Se dovevano credere per capire, com'è che *non potevano credere* a motivo della loro incapacità a comprendere, cioè per il fatto che *ha reso ciechi i loro occhi*? Ma ciò che dice Isaia: *Se non crederete non comprenderete*, è stato detto di quella intelligenza delle realtà ineffabili nella quale si permane per sempre; quando invece si pronuncia quanto si deve credere, se non si capisce ciò che si dice, non si può credere. Dunque, ciò che è detto deve esser capito per credere in ciò che poté essere detto; mentre si deve credere in ciò che poté esser detto per capire ciò che non poté esser detto».[34]

7. IL CIRCOLO DEL *CREDERE* E DELL'*INTELLEGERE*

Commentando il *da mihi intellectum* del salmo 118 (Vulgata v. 73), Agostino

---

[34] XIII, 4 (*CCSL* XLIV / B, p. 137): *Nec moueat quod idem propheta dicit:* Nisi crediderit is non intellegetis, *quasi contrarium sit quod iohannes ait:* Propterea non poterant credere, quia excaecauit oculos eorum, *id est quia illae parabolae ita dicebantur, ut ab eis non possent intelligi. Dicit enim aliquis: Si ut intellegerent credere debebant, quomodo* Propterea non poterant credere, *quia non intellegebant, hoc est* quia excaecauit oculos eorum*? Sed quod ait Esaias:* Nisi crediderit is non intellegetis, *de illa intellegentia dictum est, in qua semper manebitur, rerum ineffabilium; cum autem dicitur quod credatur, nisi quod dicitur intellegatur, credi non potest. Intellegenda sunt ergo dicta, ut credantur quae dici potuerunt; credenda autem quae dici potuerunt, ut intellegantur quae dici non possunt.*

distingue "le cose che se non le si comprende, non le si crede" da "altre che, se non le si crede, non le si comprende"[35]. A partire da queste ultime prende senso la richiesta di intelligenza espressa dal salmo. La fede è data in funzione di un risanamento degli *interiores oculi*, la cui cecità è il *non intellegere*, e perché chi crede si apra a un'intelligenza più ampia di quella naturale (*Quamvis enim, nisi aliquid intellegat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide qua credit, sanatur, ut intellegat ampliora*). Questo *intellegere*, che non è semplicemente il *naturae humanae intellectus inditus* che prescinde dalla fede, e che possiamo identificare col sapere teologico, istaura con la *fides* una sorta di circolo:

«...se non ci fossero verità che non possiamo capire se prima non abbiamo creduto, non direbbe il Profeta: *Se non crederete, non comprenderete*. In conclusione, il nostro intelletto progredisce penetrando sempre meglio le verità credute; la fede similmente progredisce riuscendo a credere meglio ciò che [in qualche modo] capiva; la mente poi progredisce nell'atto stesso di capire, e ciò in quanto penetra ognor più le stesse cose proposte dalla fede. Tutto questo ovviamente non compie l'uomo con le sue risorse naturali (*naturalibus viribus*) ma con l'aiuto di Dio e per suo dono».[36]

L'uomo che si esercita nella conoscenza di Dio attraverso le cose create trova nella sua ragione o intelligenza (*ratione uel intellegentia*) l'immagine di lui; da questa immagine che è la *mens uel animus* dell'uomo si conosce che Dio è; ma "si deve arrivare, se è possibile (*si possumus*), a dimostrare non solo ai credenti, con l'autorità della divina Scrittura, ma anche a coloro che sono dotati di intelligenza con una qualche riflessione razionale se <questo Dio> è Trinità"[37]. Questo dovere che, nei limiti della possibilità, Agostino si assume è ciò che noi chiameremmo la teologia e che, nel medioevo, trova forse un'interpretazione estrema nel metodo della *sola ratio* di Anselmo; si tratta per l'Ipponate di una fatica (*labor noster*), di un *semper quaerere*, il cui *invenire* è assicurato perché il Signore Dio *inveniri potest dum quaeritur*, ma poi trasceso dal *semper* del *quaerere*. *Quaerere* e *invenire*, nel contesto sono sinonimi rispettivamente di *credere* e *intellegere*: "Fides quaerit, intellectus invenit; propter quod ait Propheta: *Nisi credideritis, non intellegetis*"[38]. Ma ciò che l'intelletto trova non satura la richiesta di intelligenza della fede.

Il fatto che *credere* e *intellegere* siano due cose diverse e che per conseguire verità di ordine superiore il *credere*, come dice il Profeta, debba necessariamente precedere l'*intellegere* non comporta che il puro credere non sia in ultima analisi trascendibile: la vita eterna che ci è promessa non è un credere, ma un conoscere; anche in questa vita però, e nei limiti da essa consentiti, è dato ai credenti non solo il cercare ma anche il trovare. *Quaerite et invenietis* dice Cristo (Mt 7,7) ai credenti, e Agostino aggiunge:

«Non si può considerare scoperto ciò che, non essendo oggetto di scienza (*inco*

[35] *Enarratio in Psalmum* CXVIII, 18, 3 (*CCSL* XXXVIII-XXXIX-XL).
[36] *Ibid.* (tr. it.).
[37] *De Trinitate* XV, 1,1 (*CCSL* L/A, p. 460): quae utrum sit trinitas non solum credentibus diuinae scripturae auctoritate, uerum etiam intellegentibus aliqua si possumus ratione iam demonstrare debemus.
[38] *De Trinitate* XV, 2, 2 (*CCSL* L/A, p. 461).

gnitum), si accetta per fede e nessuno diviene idoneo a scoprire Dio se prima non accetta per fede ciò di cui in seguito avrà scienza (*postea cogniturus*). Quindi ossequienti al precetto del Signore cerchiamo con insistenza. Ciò che cerchiamo perché ce ne esorta, lo scopriremo perché ce lo mostra nei limiti in cui è possibile scoprire in questa vita l'oggetto trascendente da individui come noi. Si deve poi credere che dai più buoni (*a melioribus*), mentre ancora sono in questo mondo, e da tutti gli uomini buoni e pii dopo questa vita, tale oggetto con più perfetta chiarezza è conseguito per visione (*evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique*)».[39]

8. INIZIAZIONE ALL'INTELLIGENZA DEL MISTERO E DIFESA DEL SIMBOLO

Un altro gruppo di testi si inquadra nel contesto dell'iniziazione cristiana e si rivolge ai catecumeni o ai neofiti. Nel *Sermo* 212, 1 (*in traditione Symboli*), Agostino, dopo aver esposto brevemente la fede trinitaria contenuta nel Simbolo, dice:

«Questa Trinità è un Dio solo, onnipotente, invisibile, immortale, creatore di tutte le cose visibili e invisibili... Se volete comprendere, credete; *se non credete, non potete comprendere*. Sulla base di questa fede sperate la grazia per la quale avrete *la remissione di tutti i vostri peccati*».[40]

Infatti, nel Simbolo "si contiene in breve tutto quanto si deve credere per l'eterna salvezza". All'inizio del *De fide et symbolo* (1,1) si indica il programma della comprensione della fede a partire dal Simbolo:

«Dobbiamo provvedere con pia e prudente vigilanza (*pia cautaque vigilantia*) perché tale fede non ci venga intaccata in qualche punto dalle ingannatrici sottigliezze degli eretici. Per questo la fede cattolica è fatta conoscere ai fedeli per mezzo del Simbolo, ed è affidata alla loro memoria, per quanto la materia lo consenta, in un testo molto breve. In tal modo i principianti e i lattanti, cioè coloro che sono rinati da poco in Cristo e che non sono ancora fortificati da una frequentazione assidua e spirituale della Sacre Scritture e dalla loro conoscenza (*diligentissima et spiritali tractatione atque cognitione*) sono posti in condizione di credere, con l'aiuto di poche formule, ciò che dovrà essere loro esposto con ampi discorsi (*multis verbis exponendum*) mano a mano che progrediranno e si disporranno a comprendere la dottrina divina (*divinam doctrinam*) sulla solida base dell'umiltà e della carità. La maggior parte degli eretici, dunque, hanno cercato di nascondere il loro veleno sotto le stesse brevi formule contenute nel Simbolo; ma ai loro tentativi la divina misericordia ha resistito e resiste mediante l'opera di uomini spirituali (*per spiritales viros*), i quali si sono resi meritevoli non solo di ricevere e di credere alla fede cattolica espressa in quelle formule, ma

---

[39] *De libero arbitrio* II, 2, 6 (*CCSL* XXIX, p. 239).
[40] *NBA* XXXII/1, p. 197.

anche, grazie alla rivelazione di Dio (*Domino revelante*), di comprenderla e di conoscerla (*intellegere atque cognoscere*). È stato scritto infatti: *Se non crederete, non comprenderete*. Dunque la chiarificazione della fede (*tractatio fidei*) serve a difendere il Simbolo, però non nel senso che essa, per il fatto che deve essere appresa e mandata a memoria, sia destinata a prendere il posto del Simbolo in coloro che ricevono la grazia di Dio, ma nel senso che possa custodire le verità contenute nel Simbolo contro le insidie degli eretici con l'autorità della Chiesa cattolica e con una difesa più solida».[41]

Parlando ai neofiti[42], secondo una pedagogia che fissava l'inizio della catechesi sui misteri (e in primo luogo sull'eucaristia) in occasione della Pentecoste successiva al battesimo, mostra come la *fides instructionem desiderat*[43]:

«Quanto ho detto in maniera molto succinta forse è anche sufficiente per la fede: ma la fede richiede l'istruzione. Dice infatti il Profeta: *Se non crederete non capirete*. Potreste infatti dirmi a questo punto: Ci hai detto di credere, dacci delle spiegazioni perché possiamo comprendere (*expone ut intellegamus*)».

Anche qui, come già nel passo citato del *De fide et symbolo*, si dà indicazione di come avvenga la *tractatio fidei*: là si parlava di una frequentazione assidua e spirituale delle Sacre Scritture e di una loro conoscenza (*diligentissima et spiritalis tractatio atque cognitio*), qui, dove si tratta dei *sacramenta* nei quali *aliud videtur, aliud intellegetur*, si dice:

«Ciò che si vede (*quod videtur*) ha un aspetto materiale, ciò che si intende produce un effetto spirituale (*quod intellegitur, fructum habet spiritalem*). Se vuoi comprendere il [mistero del] corpo di Cristo (*corpus ergo Christi si vis intelligere*), ascolta l'Apostolo... Non vogliamo qui portare niente di nostro; ascoltiamo sempre l'Apostolo... cercate di capire ed esultate (*intelligite et gaudete*)... come se avvenisse quanto la sacra Scrittura dice dei fedeli...Preghiamo con cuore sincero la sua straordinaria bontà... ci conceda desideri spirituali (*spiritales cogitationes*)...».

Il *sermo* 43 è tutto una riflessione sui rapporti tra *credere* e *intellegere*: Agostino immagina l'obiezione di coloro che stanno ad ascoltare la sua predicazione senza essere del tutto credenti; indovina la loro aspettativa: comprendere per credere; ma egli è convinto che essi debbano credere per comprendere e invoca l'arbitraggio di Dio per mezzo del profeta: «Tu dici: Fammi capire affinché possa credere; io dico: Credi per poter capire. Risponda il profeta: *Se non crederete, non comprenderete*».[44] Osserva infatti che la fede è dono di Dio, il quale solo ha il potere di farla crescere: «Parlando, esortando, insegnando, persuadendo possiamo piantare e innaffiare, ma non possiamo far crescere».[45] La fede infatti è già in coloro che domandano di comprendere per credere: «Se infatti non credessero affatto, non starebbero qui. È stata la fede a condur-

---

[41] *NBA* VI/1, pp. 253-255.

[42] *Sermo* 272.

[43] Questa formula diventerà il *fides quaerens intellectum* del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta.

[44] *Sermo* 43, 7 (*CCSL* XLI, p. 511).

[45] *Ivi*, 8 (p. 512).

li ad ascoltare... ma codesta fede, che pur ha attecchito, dev'essere irrigata, nutrita, consolidata. Ecco quel che ci proponiamo di fare».[46] Alla fine riconosce la legittimità e i limiti di una domanda di comprensione per credere:

«Qualcosa asserisce anche lui quando mi dice: Fammi capire affinché possa credere. In effetti, ciò che sto dicendo adesso, lo dico affinché credano gli increduli. Costoro, se non capiscono ciò che dico, non potranno giungere alla fede. Parzialmente abbiamo entrambi ragione. Da un lato è vero ciò che egli dice, cioè: che io capisca affinché possa credere; ma anch'io sono nel vero, quando gli dico col profeta: devi invece credere per capire. Dunque, comprendi per credere e credi per comprendere. Voglio dirvi in breve come si debbano intendere l'una e l'altra espressione perché si eviti il contrasto. Comprendi la mia parola, affinché tu possa credere; credi alla parola di Dio per poterla comprendere».[47]

9. UTILITÀ DI CREDERE A CIÒ CHE LA SCIENZA NON PROVA

Viene poi indicata da Agostino l'utilità di credere a ciò che esula da ogni verifica scientifica. Richiamando la storia di Anania, Azaria e Misael riferita da Daniele, capitolo 3, nel *De magistro* 11, 37 egli evidenzia lo scarto tra *scire* e *credere*:

«E confesso di avere fede e non scienza che tutte le notizie contenute in quella storia sono avvenute in quel tempo così come sono state narrate. La differenza la conobbero anche coloro ai quali crediamo. Dice il Profeta: *Se non crederete, non conseguirete con l'intelletto*. Non l'avrebbe detto certamente se non avesse ritenuto che non differiscono. Dunque ciò che conseguo con l'intelletto, lo credo anche, ma non tutto ciò che credo lo conseguo con l'intelletto. E di tutto ciò che conseguo con l'intelletto ho scienza (*scio*), ma non ho scienza di tutto ciò che credo. Ma non per questo non ho scienza dell'utilità del credere (*quam sit utile credere*) molte cose di cui non ho scienza. A tale utilità assegno anche la vicenda dei tre fanciulli. Dunque giacché di molte cose non posso avere scienza, ho scienza della grande utilità di crederle (*quanta tamen utilitate credantur scio*)».[48]

10. UNA RICERCA SENZA LA FEDE

Una scienza senza fede può essere dell'eretico o dei filosofi, i quali sono insieme "nemici e difensori". L'eretico, "mentre combatte la fede cristiana, sembra difen-

---

[46] *Ivi* (pp. 511-512).
[47] *Ivi*, 9 (p. 512).
[48] *NBA* III/2, p. 785.

derla"; anche i filosofi "di questo mondo" "si proclamano amici della verità", "sembrano difenderla, mentre sono suoi nemici" perché non sanno fare a meno della superstizione. Promettono una "scienza certa" (*certam scientiam*) e "pensano di poter trascurare quel salutare e necessario gradino della fede (*gradum saluberrimum et necessarium fidei*), mezzo indispensabile per elevarci a qualcosa di certo, che non può essere se non l'eterno". Agostino avverte come la promessa della scienza non sia da condannarsi (*Non quod scientiae pollicitatio reprehendenda sit*). Chi però disprezza la fede cristiana, che è in realtà il passaggio non solo di grande utilità ma anche obbligato (*tam utile et necessarium gradum*), non raggiunge la scienza che promette:

«Per questo il nostro Signore ha tratto perfetta lode dalla bocca dei bambini e dei lattanti dando dapprima il precetto per mezzo dei profeti: *se non avrete creduto non intenderete*, e dicendo poi egli stesso di persona: *beati coloro che non avranno visto e crederanno*».[49]

11. CONDIZIONI DEL PROCEDERE OLTRE LA FEDE

Se la fede è un *necessarius gradus*, ciò significa che solo per mezzo suo si può andare oltre. Ed è quanto viene espresso nel commento di Agostino all'episodio della Samaritana al pozzo:

«La Chiesa verrà, come è stato detto nel Cantico dei Cantici, *verrà, e proseguirà il suo cammino, prendendo le mosse dalla fede* (4, 8, sec. LXX). Verrà, per andare oltre (*ut pertranseat*), e non potrà andare oltre, se non cominciando dalla fede (*nisi ab initio fidei*). E la donna, presente ormai il marito, merita di sentirsi dire: *Donna, credi a me*. È presente ormai in te colui che è in grado di credere, perché è presente tuo marito. Hai cominciato ad essere presente con l'intelletto (*adesse intellectu*), quando mi hai chiamato profeta. *Donna, credi a me*, perché se non crederete, non potrete capire».[50]

La fede è l'inizio e la regola di un suo andare oltre. È interessante rilevare come in questo passo il soggetto dell'andare oltre sia l'*Ecclesia*. Scrivendo a proposito del matrimonio contro il pelagiano Giuliano d'Eclano, Agostino fa appello alla fede professata fin dall'antichità dalla Chiesa e rimprovera agli eretici:

«Se vi fermaste ad esaminare con attenta diligenza (*fideli diligentia*) questi punti invece di opporvi con incredibile audacia a tutto ciò che è fondato sulla verità ed antichità della fede cattolica (*catholicae fidei veritate atque antiquitate fundata*), arrivereste certamente, con l'aiuto della grazia di Cristo, alla conoscenza di quelle verità che *sono nascoste ai sapienti e agli intelligenti e sono rivelate ai semplici*. Grande è infatti la bontà del Signore che egli non rifiuta e tuttavia la riserva per quelli che lo temono, e la perfeziona per quelli che confidano non in se stessi ma in lui. Noi professiamo solo ciò che contiene quella fede di cui è scritto: *Se non avrete creduto non*

[49] *Enarratio in psalmum* VIII, 6 (*NBA* XXV, pp. 117 e 119).
[50] *In Iohannis euangelium tractatus* XV, 24 (*NBA* XXIV/1, p. 369).

capirete».[51]

Nel caso degli eretici il richiamo è all'autentica fede e l'auspicio muove in direzione di una piena conoscenza ottenuta con "l'aiuto e la grazia di Cristo". Ma il richiamo all'autenticità della fede non vale per i pagani (*infideles*), per l'intelligenza dei misteri divini dei quali è necessario impetrare il dono della fede. Per la conversione dei pagani (*infideles*) non è sufficiente vincere "la loro infedeltà con discussioni fondate sulla verità, se non implorerete per essi la fede con suppliche e preghiere". Ciò è quanto Agostino sottolinea, rispondendo nella Lettera 184 A alle istanze di Pietro e Abramo sul modo di convertire coloro «che non sono vincolati per nulla dall'autorità dei Libri Cristiani»:

«La fede stessa infatti, come sapete, è dono di Dio, il quale distribuisce a ciascuno la misura della fede (*mensuram fidei*)... è inoltre un dono tale che deve necessariamente precedere l'intelligenza (*intellectum*). Poiché non si inganna il Profeta che dice: *Se non crederete, non comprenderete*».[52]

12. Fede come regola dell'intelligenza o penetrazione spirituale della Scrittura

Nel *Sermo* 89, 4 è indicato che di fronte alle affermazioni della Scrittura il primo obbligo è quello di credervi e il secondo di averne intelligenza: «Quod Evangelista scripsit, dicamus; et cum dixerimus, intellegamus. Sed ut intellegamus, prius credamus. *Nisi* enim *credideritis, non intellegetis*, ait Propheta»; ed è enunciata una regola generale di ogni intelligenza della Scrittura (*et commendandum est vobis quod in omnibus Scripturis regulariter teneatis*), ossia che «Ogni detto o fatto può avere o un senso proprio (*per suam proprietatem cognoscitur*) o un significato simbolico (*significat aliquid figurate*), o di certo li ha tutt'e due, sia quello proprio che quello simbolico».[53] Avere intelligenza della Scrittura, nella quale dobbiamo credere, significa il riconoscimento della sua verità, la scoperta di una sua anteriore verità rispetto al tentativo stesso della comprensione umana: «Niente di più utile alla salvezza (*nihil salubrius*) crede la fede, poiché nulla di più vero (*nihil verius*) l'intelligenza vede».[54] Si tratta della verità della salvezza di iniziativa divina detta dalla Parola con una coerenza che l'intelletto non può non riconoscere ed esaltare. Una diligente considerazione dell'espressione biblica diluisce l'oscurità della problematica che essa stessa può fare insorgere: «Considera adesso - ti prego - con quanta concisione ed accortezza [l'apo-

---

[51] *Contra Iulianum* 2, 1, 3 (*NBA* XVIII, p. 513).
[52] *Epistola* 184 A, 2, 4 (*NBA* XXII, p. 935).
[53] *NBA* XXX/2, p. 93.
[54] *Epistola* 194, 5, 21.

stolo Paolo, nella fattispecie in Rm 6, 23] ha espresso il suo pensiero: la nostra questione perderebbe un po' della sua oscurità, se considerassimo attentamente (*quibus diligenter consideratis*) i termini di quella espressione».[55] Il vedere dell'intellectus è appunto dovuto a questa *diligens consideratio* della sacra Parola.

Il concetto del *nihil salubrius* del credere, insieme con l'altro, sopra menzionato dell'*intellectus merces fidei*, viene ribadito anche nel commento a Giovanni, dove si afferma che è necessario credere anche quando non si riesce a capire, continuare a bussare sicuri che verrà aperto:

«Quando due ascoltano le parole del Vangelo, e uno è empio e l'altro è pio, e le parole sono così difficili che nessuno dei due le comprende, l'uno conclude: non ha detto nulla; mentre l'altro sostiene: ha detto la verità, ciò che ha detto è buono, solo che noi non riusciamo a comprendere; questi, siccome crede, sta bussando alla porta e, se continua a bussare, otterrà che gli venga aperto; mentre l'altro merita ancora di sentirsi dire: *Se non crederete non capirete*. Dico questo perché, anche quando avrò spiegato meglio che posso queste parole oscure, o perché sono troppo profonde, o perché io non riesco ad afferrarne il senso, o perché non riesco ad esporre ciò che ho compreso, o perché infine qualcuno è così tardo da non riuscire a seguire la mia spiegazione, ci sarà sempre chi non capisce; ebbene, non si disperi: rimanga fermo nella fede, continui a camminare tenendo conto di ciò che dice l'Apostolo: *Se in qualche cosa pensate diversamente, anche su questo Iddio vi illuminerà. Intanto qualunque sia il punto a cui siamo arrivati, continuiamo ad avanzare* (Gv 10, 7)».[56]

13. Fede carnale e intelligenza spirituale

Se l'infedeltà è determinata dall'assoluto misconoscimento dell'autorità della rivelazione cristiana, gli eretici - come gli Ariani contro la cui diffusione in Africa Agostino interviene con il *Sermo* 140 (aa. 427-428) - appaiono come coloro che, secondo le parole di Paolo (2Cor 6, 13-14) "si lasciano legare al giogo insieme con gli infedeli" esattamente perché non vogliono credere prima di capire: «assimilatisi volontariamente agli infedeli, rimarranno ignoranti (*imperiti*). Dunque credano per intendere».[57] Debbono aprirsi alla parola del Vangelo:

«credete e ricevete, credete e intendete, perché il Profeta dice: *Se non crederete, non intenderete*. Non capite? Apritevi. Ascoltate l'Apostolo... Il Vangelo di Giovanni tiene sveglie le menti (*Exercet mentes*), le affina e scarnifica in modo che riusciamo ad avere di Dio un sentire spirituale (*spiritaliter sapiamus*), non carnale. Vi bastino, quin-

---

[55] *Ivi*, 20.

[56] *In Iohannis euangelium tractatus* XLV, 7 (*NBA* XXIV/1, p. 901).

[57] *Sermo* 140, 6 (*PL* 38, 775): *«Quia vero infideles esse voluerunt, imperiti remanebunt. Credant ergo, ut intellegant»*.

di, fratelli, queste delucidazioni ad evitare che il sonno della dimenticanza si insinui nella durata della dissertazione (*in longitudine disputationis*)».[58]

Spiritaliter sapere. È espressione che ricorre anche in un altro dei testi che ci siamo proposti di visitare: *In Iohannis euangelium tractatus* LXIX, 2 (*CCSL* XXXVI, p. 501), dove si allude al limite di questo tipo di ricerca, che si potrebbe qualificare come esegesi spirituale. Si tratta di afferrare la realtà significata dalle parole di Gesù nel capitolo 14 di Giovanni, della risposta data a Tommaso (14, 6): «Abbiamo sentito la domanda del discepolo, abbiamo sentito la risposta del Maestro, ma ancora non abbiamo compreso il contenuto della risposta... Ma che cosa non possiamo capire?».[59] La coerenza delle parole del Signore è avvertibile:

«Parlando di se stesso, altrove dice: *Vado al Padre* (Gv 16, 10); mentre qui per noi dice: *Nessuno viene al Padre, se non per mezzo mio*. Egli dunque va, per mezzo di se stesso, a se stesso e al Padre; noi, per mezzo di lui, andiamo a lui e al Padre».[60]

Ma aggiunge:

«Chi può capire questo, se non chi ha l'intelligenza spirituale (*spiritaliter sapit*)? E anche chi possiede l'intelligenza spirituale (*spiritaliter sapit*), fino a che punto può capire? Perché, o fratelli, mi chiedete che vi esponga (*exponi*) queste cose? Rendetevi conto quanto siano elevate (*quam excelsa sint*)... Credete che possiamo dire: *Ho elevato l'anima mia a te che abiti in cielo* (Sal 122, 1)?... Dirò quello che posso, capisca chi può. Colui che aiuta me a parlare aiuterà voi a capire e aiuterà almeno a credere chi non riuscirà a capire. *Se non crederete* - dice infatti il profeta - *non capirete*».[61]

Nella chiusa del *De Trinitate* VII, con cui si introduce la "cognizione mistica di Dio" (libro VIII) dopo aver perseguito nei libri V-VII una "difesa speculativa del domma trinitario con la dottrina delle relazioni"[62], Agostino traccia un bilancio della riflessione precedente. Finché l'*animalis homo* non ha purificato la sua comprensione e resta incapace di concepire la realtà divina legandola alla fisicità, «creda nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, in un solo Dio... e tutto ciò che secondo le capacità umane si può affermare essere degno di lui e vero... fino a quando brilli nei nostri cuori Colui che ha detto per bocca del Profeta: *Se non crederete, non comprenderete*».[63]

---

[58] *Ibid.* (*NBA* XXXI / 1, pp. 339-341).

[59] *In Iohannis euangelium tractatus* LXIX, 1 (*NBA* XXIV/2, p. 1165).

[60] *Ivi* 2 (tr. it., p. 1167).

[61] *Ibidem*.

[62] A. TRAPÈ, *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, *NBA* IV, Città Nuova, Roma 1973, p. XIV.

[63] *De Trinitate* VII, 6, 12 (*CCSL* L, p. 267; *NBA* IV, pp. 321-323).

14. SE NON SI HA ANCORA INTELLIGENZA DELLE SPIEGAZIONI...

Ciò che viene predicato è predicato per tutti, sia per chi è in grado di capire per mezzo di una spiegazione, sia per chi non lo è. Nel *Sermo* 118, Agostino torna a insistere: «Se non puoi intendere, credi per capire. Prima viene la fede, segue l'intelligenza; poiché dice il Profeta: *Se non avrete creduto, non avrete intendimento*».[64] e più oltre: «Chi comprende si rallegri, chi però non comprende, creda. Non si può vuotare di senso la parola del Profeta: *Se non avrete creduto, non avrete intendimento*».[65]

Quando Agostino, sempre nel Commento a Giovanni, parla del dono della fede come ciò che ci unisce a Dio e dell'intelligenza come il mezzo attraverso cui veniamo vivificati sembra che alluda all'intelligenza come a un dono dello Spirito:

«*Ma vi sono tra voi alcuni che non credono*. Non dice: Vi sono tra voi alcuni che non capiscono; ma, spiegando il motivo per cui non capiscono, dice: *Vi sono tra voi alcuni che non credono*; ecco perché non capiscono: perché non credono. Il profeta disse: *Se non crederete, non capirete*. Per mezzo della fede (*per fidem*) ci uniamo a lui, per mezzo dell'intelligenza (*per intellectum*) veniamo vivificati. Prima uniamoci a lui per mezzo della fede, per essere poi vivificati per mezzo dell'intelligenza».[66]

Agostino per rafforzare la praticabilità del metodo e per sottolineare come esso sia l'unica via d'uscita per risolvere i problemi più ardui, fa anche appello al suo itinerario personale. Ricorda in quali angustie lo teneva quel problema del male che, egli confessa, «me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit». Ma dice anche: «...sotterrato da mucchi di vuote favole... se il desiderio di trovare il vero (*amor inveniendi verum*) non mi avesse ottenuto l'aiuto divino, non avrei potuto uscirne fuori e tornare a respirare nell'originaria libertà della ricerca (*in ipsam primam quaerendi libertatem*)». C'è un *ordo* o metodo in grado di restituire la libertà della ricerca, a partire dalla quale è conseguibile, con l'aiuto divino, anche l'intelligenza. Questo riappropriarsi della libertà di ricerca è la fede: «Dio ci aiuterà e ci farà conseguire con l'intelletto quanto abbiamo accettato per fede. Abbiamo piena coscienza di seguire il procedimento stabilito dal Profeta che ha detto: *Se non crederete, non conseguirete con l'intelletto*».[67]

15. I LIMITI DI UN SAPERE "TEOLOGICO"

Abbiamo visto che è possibile andare oltre la fede in direzione dell'*intellegere* a condizione di restare fedeli alla sua verità e antichità. Questo oltrepassare la fede, che nei testi precedentemete riferiti è significato come un accedere alla dimensione

---

[64] *Sermo* 118, 1 (*PL* 38, 672; *NBA* XXXI / 1, pp. 29-31).
[65] *Ivi*, 2 (*PL* 38, 673; tr. it., p. 31).
[66] *In Iohannis euangelium tractatus* XXVII, 7 (*NBA* XXIV/1, p. 625).
[67] *De libero arbitrio* I, 2, 4 (*CCSL* XXIX, p. 213).

contemplativa di una *spiritalis tractatio* o di *spiritales cogitationes* attraverso una paziente *diligentia* o *diligens consideratio*, si può identificare con ciò che noi chiamiamo sapere teologico?

Il testo della *Lettera* 120 a Consenzio vede la questione dei rapporti fede-ragione in un'ottica che più sicuramente consente a questa identificazione e alla sua precisazione. Consenzio, quando si tratta dell'accogliemento della *fides sanctae Ecclesiae*, dalla quale è garantito il possesso reale della *beatitudo*, pone una distanza tra i ragionevoli discorsi (*disputationis ratio*) di filosofi e oratori e l'adesione religiosa del credere (*credulitatis pietas*), fondata sull'autorità dei santi, sulla "stoltezza della predicazione che fa salvi i credenti (*per stultitiam praedicationis salvos facere credentes*). Agostino spiega innanzitutto il senso, ossia la non irragionevolezza del rivolgersi a un *doctor* per comprendere ciò che si crede (*quam [rationem] si a me vel a quolibet doctore non irrationabiliter flagitas, ut quod credis intellegas...*): correttamente non si tratta di respingere la fede ossia di prescinderne (*corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas...*), «ma di percepire con la luce della ragione le verità che già credi con la ferma fede».

Dio non ha in odio la ragione per la quale siamo stati creati da lui *reliquis animantibus excellentiores*, e il credere non può avere il significato di inibire l'accoglienza o la ricerca della ragione; neppure potremmo credere, se non fossimo animati dalla ragione, ed è ragionevole che, per quelle realtà che riguardano la "dottrina di salvezza" che di fatto non siamo ancora in grado di comprendere, anche se un giorno potremo contemplarle (*intellegere*), riserviamo la precedenza alla fede: quest'ultima ha come sua ragion d'essere di purificare il cuore per aprirlo alla "luce della grande ragione" e per renderlo capace di sostenerla (*ut magnae rationis capiat et perferat lucem*):

«Ecco perché proprio con coerenza razionale (*rationabiliter*) il profeta afferma: *Se non credete, non comprenderete*. In questa frase il profeta distingue senza dubbio le due facoltà, consigliandoci anzitutto a credere per poter poi comprendere ciò che crediamo... ».

L'idea di un ruolo purificativo della fede - della sua *cognitio* e della sua *actio* - nei confronti della mente è sottolineato anche nel *De agone christiano*: "La fede che lega l'anima a Dio viene per prima; poi i precetti morali (*praecepta vivendi*), custodendo i quali la nostra speranza si stabilizza, la carità è alimentata e comincia a risplendere ciò che prima era ancora solo oggetto del credere"[68]; la fede comporta l'esclusione di quella *nequitia* che consiste nell'*istum mundum diligere*, di quella vita che *non potest puram illam et sinceram et incommutabilem videre veritatem et inhaerere illi et in aeternum iam non moveri*[69]. Pertanto:

---

[68] XIII, 14 (p. 117, linee 22-24).
[69] *Ivi* (p. 118, linee 8-9).

«Prima che la nostra mente sia purificata, dobbiamo credere ciò che ancora non possiamo capire (*intellegere*), poiché con assoluta verità per mezzo del profeta fu detto: *Se non crederete, non capirete*. Nella Chiesa è trasmessa in modo estremamente conciso una fede in cui sono affidate sia quelle verità eterne che ancora non possono essere comprese dagli esseri carnali, sia quelle realtà iscritte nel tempo passato e futuro che l'eternità della divina provvidenza compì e compirà per la salvezza degli uomini».[70]

La frase di Isaia è ancora richiamata nel *Contra Faustum* per stigmatizzare l'atteggiamento manicheo di rigetto del Vecchio Testamento[71], del suo valore di figura e profezia; l'incapacità a capire la funzione del Vecchio Testamento e il suo rapporto col Nuovo risiede per Agostino in una non corretta fede, cioè la fede di cui è maestra la vera chiesa cattolica di Cristo:

«Voi invece non riuscite a capire ciò, poiché, come dice il profeta, *senza aver creduto non comprenderete*. Difatti non siete stati istruiti nel regno dei cieli, cioè nella vera chiesa cattolica di Cristo; se lo foste stati, dalla ricchezza delle sacre scritture non solo estrarreste le cose nuove, ma anche le antiche. Infatti lo stesso Signore dice: *per questo ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche*».[72]

Questa fede che precede la comprensione, precisa Agostino sempre nel *Contra Faustum*[73], è la *simplex fides* nell'incarnazione divina:

«Fausto però, che ha creduto agli errori dei Persiani sul falso Cristo, ci vieta di credere alle testimonianze dei profeti ebraici sul vero Cristo. Ma la disciplina cattolica perciò insegna come sia come sia opportuno che lo spirito cristiano si nutra prima della semplice fede perché esso sia reso capace di comprendere le cose più elevate ed eterne. Così infatti dice anche il profeta: *se non crederete, non comprenderete*. Ma è proprio questa la semplice fede, con cui, prima di conoscere la sovraeminente scienza della carità di Cristo che ci colma di ogni pienezza di Dio, non senza motivo crediamo all'economia della sua umiltà, per la quale nacque e morì da uomo, predetta tanto prima dai profeti per mezzo di una stirpe profetica, di un popolo profetico e di un regno profetico, proprio perché in quella stoltezza, che è più sapiente degli uomini, in quella debolezza, che è più forte degli uomini, sta nascosto qualcosa di grande per la nostra giustificazione e glorificazione».

---

[70] XIII, 14-15 (p. 118, linee 10-16).

[71] *Contra Faustum* IV, 2 (*CSEL* XXV, p. 270).

[72] *Ibidem*: «Sed uos ista non intellegitis, quia, sicut propheta dixit, *nisi credideritis, non intellegetis*. Non enim estis eruditi in regno caelorum, id est in ecclesia Christi uera catholica; quod si essetis, de diuitiis sanctarum scripturarum non solum noua sed etiam uetera proferretis. Ipse quippe Dominus dicit: *propterea omnis scriba eruditus in regno caelorum similis est homini patrifamilias proferenti de thesauro suo noua et uetera*».

[73] *Contra Faustum* XII, 46 (*CSEL* XXV, p. 375).

16. CONCLUSIONI

Dopo aver visitato i vari testi in cui Agostino si appella alla citazione di Isaia 7, 9, vorremmo richiamare sinteticamente alcune caratteristiche che in essi viene assumendo quell'intelligenza generata dalla fede, che noi chiamiamo teologia e che, in termini più propriamente agostiniani, è indicata come *sapientiae disciplina*.

1. Innanzi tutto si tratta di un impegno faticoso - appunto un *labor* - che è un *semper quaerere* il Signore Dio, il quale si lascia trovare durante la ricerca (*inveniri potest dum quaeritur*). Sotto questo aspetto di fatica, la disciplina della sapienza non fa eccezione rispetto alla generale condizione di tribolazione del credente.

2. Così pure, sotto l'aspetto dell'*invenire*, il credente in quanto tale, anche a livello incipiente, si trova già sulla via della sapienza, poiché la fede stessa non è sprovvista di un *quoddam lumen suum*. La fede, dono al pari dell'*intellegentia*, è orientata alla *species*, raggiungibile pienamente *post hanc vitam*, ma già attingibile *a melioribus, etiam dum has terras incolunt*. Questi *meliores* si distinguono dai *boni et pii*, pur destinati alla *species* escatologica, e sono identificabili con coloro che sono dediti alla *sapientiae disciplina* o *studium*.

3. Il *doctor*, al quale "non irragionevolmente" il credente si rivolge per comprendere ciò che crede, anch'esso radica la sua capacità di istruire nel dono e nell'esperienza della fede. A istruire quindi è innanzi tutto l'appartenenza alla "vera chiesa cattolica di Cristo", nella quale rifiutano di farsi istruire gli eretici.

4. L'intelligenza che si diffonde dallo studio dei dottori è in realtà un mezzo con cui lo Spirito vivifica il credente: la *cognitio* della fede, il *quoddam lumen*, si alimenta di una *tractatio* che è *diligentissima* e *spiritalis* (ricerca piena di amore che si lascia guidare dallo Spirito). A contrasto dell'eretico, che si oppone con incredibile audacia a tutto ciò che è fondato sulla verità ed antichità della fede cattolica (*catholicae fidei veritate atque antiquitate fundata*), Agostino vede lo *spiritalis vir*, l'uomo capace di *spiritales cogitationes*.

5. L'andare oltre la verità compendiata nel Simbolo, che è la *tractatio fidei* - l'opera del teologo, diremmo noi -, non si deve intendere, per Agostino, come ciò che è destinato «a prendere il posto del Simbolo in coloro che ricevono la grazia di Dio, ma nel senso che possa custodire le verità contenute nel Simbolo contro le insidie degli eretici con l'autorità della Chiesa cattolica e con una difesa più solida».

6. Per Agostino è in questa fedeltà che per il credente, lungi dall'inibirsi le possibilità di una ricerca più profonda e appagante, si apre un'originaria *quaerendi libertas*.

Verità e amore, oggi sposi. Appunti su Gv 8,1-11

Mauro Orsatti
Facoltà di Teologia, Lugano

Per quanto paradossale possa sembrare, la vicenda di Gesù chiamato a dirimere il caso giuridico dell'adultera mette in mostra due virtù che, valide e richieste a tutti indistintamente, devono luccicare per intensità nella persona del vescovo: la verità e l'amore.

La verità richiede la capacità di insegnare correttamente e con fermezza, come sottolineato dal decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi, promulgato dal Concilio Vaticano II: «Nell'esercizio della loro funzione di insegnare, annuncino agli uomini il vangelo di Cristo, che è uno dei principali doveri dei vescovi... Insegnino quale sia, secondo la dottrina della chiesa, il valore della persona umana, della sua libertà e della stessa vita fisica»[1].

Parimenti compete ai vescovi il dovere di fomentare tra i fedeli il vero amore, fatto di comunione all'interno e all'esterno. In termine tecnico è chiamato *munus sanctificandi,* che lo stesso decreto conciliare concretizza, tra l'altro, in questo modo: «I vescovi sono i principali dispensatori dei misteri di Dio... Come incaricati di condurre alla perfezione, i vescovi si studino di fare avanzare nella via della santità i loro sacer-

[1] *Christus Dominus*, n. 12.

doti, i religiosi e i laici, secondo la particolare vocazione di ciascuno... Conducano le chiese loro affidate a tal punto di santità che in essa risplenda pienamente il senso della chiesa universale di Cristo»[2].

Osserviamo ora, nell'episodio di Gv 8,1-11[3], come Gesù sia stato magistralmente capace di unire la chiarezza della verità con la dolcezza dell'amore. Un "matrimonio" difficile, eppure possibile, che reca beneficio a tutti. In caso contrario, se questo matrimonio non si può fare, ne viene un'esistenza scomposta, lacerata, addirittura schizofrenica. A imitazione di Gesù, sommo ed eterno sacerdote, ogni vescovo deve curare nella sua vita personale e nella sua vita pastorale di essere colui che benedice tali nozze.

1. IL BRANO DI GV 8,1-11

[1]Gesù si avviò allora verso il monte degli Ulivi. [2]Ma all'alba si recò di nuovo nel tempio e tutto il popolo andava da lui ed egli, sedutosi, li ammaestrava. [3]Allora gli scribi e i farisei gli conducono una donna sorpresa in adulterio e, postala nel mezzo, [4]gli dicono: «Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. [5]Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?». [6]Questo dicevano per metterlo alla prova e per avere di che accusarlo. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere col dito per terra. [7]E siccome insistevano nell'interrogarlo, alzò il capo e disse loro: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei». [8]E chinatosi di nuovo, scriveva per terra. [9]Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi. Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo. [10]Alzatosi allora Gesù le disse: «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?». [11]Ed essa rispose: «Nessuno, Signore». E Gesù le disse: «Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più».

2. QUALCHE INFORMAZIONE PERIFERICA

Il brano è un vero *busillis* per gli studiosi e su di esso grava l'ipoteca della paternità. Anche se inserito nel IV Vangelo, quasi tutti concordano nel rifiutare la pa-

---

[2] *Ivi*, n. 15. Esiste pure un terzo compito del vescovo, che è quello di governare; anch'esso richiede la presenza di verità e di amore. Leggiamo nel medesimo documento conciliare: «Per essere in grado di provvedere al bene dei fedeli, secondo il bisogno di ciascuno, [i vescovi] si adoperino di conoscere a fondo le loro necessità nelle condizioni sociali in cui vivono... Si dimostrino premurosi verso tutti: di qualsiasi età, condizione, nazionalità... Abbiano a cuore anche i non battezzati, affinché anche ad essi si manifesti la carità di Cristo, del quale i vescovi sono i testimoni davanti a tutti» (*Ivi*, n. 16).

[3] Propriamente il brano inizia con il v. 53 del cap. 7: «E tornarono ciascuno a casa sua» che però non consideriamo, perché inutile al fine della nostra ricerca.

ternità giovannea per diversi motivi[4]. Lasciando agli specialisti la ricerca dettagliata, a noi basti ricordare che siamo comunque in presenza di un testo ispirato, cioè di un testo che veicola la rivelazione di Dio. È una pagina stupenda che permette di vedere, quasi di *palpare*, la misericordia di Dio, quella che si è concretizzata nella persona di Gesù.

Letto nel suo contesto attuale, il racconto permette di tirare un respiro di sollievo, dopo che il lettore è rimasto in tensione per tutto il capitolo precedente e dovrà respirare aria infetta anche in quello successivo. Da parte dei Giudei si va profilando un'ostilità che diventerà cocciuto rifiuto. Il brano è, tutto sommato, un'isola di pace nel mare impetuoso delle discussioni.

La trama organizzativa risulta semplice ed essenziale: dopo una introduzione con indicazioni geografiche e cronologiche (vv. 1-2), la prima parte, più estesa, presenta il dialogo tra Gesù e i Giudei, per nulla concordi circa il giudizio di una donna adultera (vv. 3-9). Usciti di scena gli avversari, la seconda parte riporta il dialogo tra Gesù e la donna (vv. 8-11). Qui raggiungiamo il vertice teologico del brano e assaporiamo il succo del messaggio.

3. Breve commento

La partenza, apparentemente feriale perché sembra contenere semplici note informative come il tempo (al mattino presto) e il luogo (sulla spianata del tempio), lascia invece trasparire una centralità cristologica che sarà sviluppata nel corso di tutto il racconto. Abbiamo un Gesù che insegna, e un popolo che accorre ad ascoltarlo. C'è quindi un docente e ci sono persone disposte ad accogliere la sua parola.

Si potrebbe profilare qui una sottile polemica con tutti coloro che, sapienti presuntuosi, non sentono il bisogno di mettersi alla scuola dell'unico vero docente. Gesù sta seduto, espressione di autorità, ma altresì espressione di autorevolezza della sua parola, non omologabile a tante altre che riempiono l'aria lasciando vuoti i cuori. L'efficacia di tale parola e il piacere di ascoltarla sono nascosti in quel «tutto il popolo andava da lui», minuscolo crittogramma di successo. Fin dalle prime parole veniamo quindi a sapere che Gesù occupa il centro dell'interesse, è il Maestro che può dire una

---

[4] Questi sono di ordine di critica testuale e di critica letteraria. Infatti, il brano è omesso dai più antichi testimoni, come i papiri 66 e 75, nonché dai più autorevoli codici come il Sinaitico (S) e il Vaticano (B). Sul versante della critica letteraria si fa notare che il brano può essere espunto senza danneggiare la logica dell'insieme; inoltre il vocabolario ha poco sapore giovanneo: si pensi all'uso inconsueto dell'espressione «monte degli Ulivi», unico caso del IV Vangelo, ma molto frequente nei sinottici (cfr. Mt 21,1; Mc 13,3; Lc 19,37). Soprattutto Luca indica il monte degli Ulivi come luogo di pernottamento di Gesù (cfr. Lc 21,37-38). Per l'analisi della discussione, cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, pp. 476-480; R.E. BROWN, *Giovanni*, tr. it. Cittadella, Assisi 1979, pp. 434-436.

parola verace. Non siamo quindi solo in presenza di una informazione, bensì di una chiave di lettura per interpretare correttamente quanto sta per accadere.

Narriamo dapprima il fatto e poi cerchiamo di interpretarlo.

3.1. Il fatto

Mentre Gesù sta insegnando nel tempio, gli viene sottoposto un caso da dirimere: una donna adultera deve essere da lui giudicata per il suo comportamento peccaminoso. La legge mosaica è ben conosciuta e sentenzia la lapidazione per una adultera colta in fallo[5]. Tale severità era intesa come salvaguardia di un'istituzione fondamentale come la famiglia, severità reperibile anche presso altri popoli dell'antichità, come i babilonesi[6]. Non meno conosciuto è l'atteggiamento di bontà e di comprensione manifestato da Gesù per peccatori ed emarginati. Che cosa fare? Far pendere il piatto della bilancia in favore della legge o della misericordia?

Il tutto appare ben orchestrato da scribi e farisei i quali, come annota bene l'evangelista, vogliono tendere una trappola a Gesù[7]. In modo subdolo la domanda obbliga a prendere posizione facendo scontrare frontalmente Gesù o con l'autorità giudaica, se egli non osserva la legge mosaica nel caso voglia sottrarre la donna alla morte, o con l'autorità romana, se egli decreta la morte, cosa vietata ai giudei, essendo lo *jus capitis* riservato solo all'occupante romano.

In questa situazione Gesù deve decidere. Prende tempo scrivendo per terra. Sono attimi eterni di impacciante silenzio. Molti si sono impegnati a decifrare quelle parole o quei segni tracciati sulla sabbia: per qualche autore Gesù scriveva i peccati degli accusatori, per altri il comandamento «non commettere adulterio» oppure «non uccidere». Ha scarsa importanza il contenuto di quella scrittura, forse solo qualche scarabocchio.

Meglio osservare che le fredde esigenze della legge antica si scrivevano sulla pietra, la nuova legge dell'amore si traccia sul terreno friabile del cuore. Il silenzioso gesto di Gesù che scrive per terra è segno di imperturbabilità e forse richiama in sottile allusione una frase di Geremia: «Sulla terra verrà scritto chi ti abbandona, perché hai abbandonato il Signore sorgente di acqua viva» (Ger 17,13). Stupisce la tranquillità di Gesù quando attorno c'è maretta, anzi aria di tempesta. Il maestro non perde la calma, non si lascia agitare da una fretta inconsulta.

Alla reiterata insistenza degli avversari viene data una risposta carica di saggezza salomonica. Di fatto, Gesù squarcia il suo silenzio e la sua parola è come una spada che si conficca nella profondità della coscienza, colpendo implacabilmente tutte le miserie e le ipocrisie che vi si annidano: «Chi di voi è senza peccato, scagli per

---

[5] Cfr. Dt 22,22; Lv 20,10. Più precisamente, i testi parlano genericamente di mettere a morte. Solo in Ezechiele (16,40; 23,47) e in alcuni scritti di Qumran si specifica che si tratta di lapidazione.

[6] Cfr. *Codice di Hammurabi*, § 129 e seguenti.

[7] «Hanno già condannato Gesù a priori: cercano soltanto un appiglio giuridico, una copertura legale» (B. MAGGIONI, *Giovanni*, in AA.VV., *Vangeli*, Cittadella, Assisi 1989, p. 1485).

primo la pietra contro di lei». È come dire che solo chi ha la coscienza pulita può scagliare per primo una pietra. Questo gesto tocca, secondo la normativa di Dt 17,7, al testimone oculare, il quale autorizza con il suo gesto tutti i presenti maggiorenni a prendere parte alla lapidazione[8].

Nessuno vuole prendersi la responsabilità dell'iniziativa perché nessuno ha la coscienza pulita. Anzi, gli accusatori si trovano ora sul banco degli imputati e manifestano la loro colpa con un vergognoso allontanamento.

Così la legge non è infranta, e l'autorità giudaica non ha nulla da ridire. Nessuno è messo a morte, e l'autorità romana può starsene tranquilla. Eluso il tranello, affiora il vero valore dell'atteggiamento di Gesù, venuto per perdonare e per ridare fiducia: «Va' e non peccare più».

Fin qui la trama del racconto. Tentiamo ora di dipanare il suo messaggio più profondo.

3.2. Il significato del fatto

Gesù tratta con molta umanità la donna, mai dimenticando di avere davanti una *persona* che, anche se degradata dal peccato, rimane meritevole di rispetto e, proprio perché peccatrice, destinataria di profonda comprensione. Per gli accusatori invece la donna era solo una *cosa* che si poteva tenere o gettare, liberare o lapidare, secondo il responso di Gesù. Ella costituiva un'opportuna esca per spingere Gesù ad una decisione che, nell'uno o nell'altro caso, si ritorceva contro di lui. Ella rimane un oggetto che rende un ottimo servizio agli avversari di Gesù.

Ora tocca a lui dipanare la aggrovigliata matassa, distribuendo in modo diverso dignità e responsabilità. Finora esistevano buoni e cattivi nettamente ripartiti: gli accusatori da una parte e la peccatrice dall'altra. I custodi scrupolosi della legge e i guardiani della moralità pubblica si oppongono nettamente alla donna perversa. La divisione appare agli occhi di Gesù semplicistica, sommaria e perfino falsa. Occorre rimescolare le carte e procedere per gradi.

La legge mosaica esiste e conserva il suo valore: infatti Gesù non proibisce la lapidazione. Però se la legge c'è, deve essere uguale per tutti, dentro e fuori: «Chi è senza peccato (= chi osserva la legge) scagli per primo una pietra». A questo punto il mondo farisaico scopre il suo tallone di Achille. Tutti, cominciando dai più anziani[9], lasciano il campo. Non erano proprio irreprensibili come volevano far credere, né vivevano nel culto della legge se tutti, proprio tutti, ritennero più prudente abbandonare quel luogo e la loro preda, diventata scomoda esca.

---

[8] In At 7,49 Saulo non può prendere parte alla lapidazione di Stefano, perché «giovane», cioè non ancora maggiorenne per la legge, e quindi privo del diritto di prendere parte attiva. La sua *partecipazione morale* è espressa dal fatto che custodisce i mantelli dei lapidatori.

[9] Troppo benevola e senza fondamento la interpretazione secondo la quale gli anziani si ritirano per primi perché più saggi.

Con una semplice frase Gesù può ripartire equamente le responsabilità, ponendo la donna, peccatrice e colpevole, insieme ai suoi accusatori, non meno peccatori e colpevoli. Proprio questi non reggono al confronto e trovano più conveniente andarsene. Rimane la donna o, come commenta S. Agostino, rimangono in due, la misera e la misericordia[10].

A questo punto è appianata la strada per un incontro, un incontro che farà storia o, meglio, farà *Vangelo.* Si apre tra i due un dialogo, essenziale e decisivo. Solo a questo punto Gesù le rivolge la parola e la chiama «donna», un titolo di deferente rispetto che darà anche a sua madre[11]. Chi gli sta davanti è una persona che egli non solo rispetta, ma che pure riabilita. Gesù apre un angolo di cielo blu che rischiara il cuore della donna. Un dialogo breve per non metterla in imbarazzo, con risposta ovvia già inclusa nella domanda, prepara la salvezza spirituale dopo la salvezza materiale. Gesù non la scusa, né la giustifica per il suo operato, semplicemente *perdona.* E perdono, chi l'ha provato lo sa, è riabilitazione, rinascita a vita nuova, aria fresca, possibilità di essere diversi per iniziare un cammino nuovo[12].

A conclusione e coronamento dell'incontro viene una missione di fiducia: «Va' e non peccare più». Quel «va'» racchiude qualcosa di più di un semplice congedo e potrebbe essere equiparato ad una missione profetica, a un annuncio che i tempi nuovi sono iniziati. La donna si deve fare portavoce presso gli altri che Dio è misericordia e che lei lo ha incontrato visibilmente in Gesù di Nazaret. Il perdono che ha ricevuto è una liberazione totale e, più di ogni altra rigida giustizia, serve a creare nel cuore della persona peccatrice l'inizio di un genuino «non peccare più».

4. VERITÀ E AMORE

Tutti sono concordi, in linea di principio, a lasciare ampio spazio sia alla verità sia all'amore, due giganti che riempiono, e qualche volta invadono, l'immaginario collettivo. Il difficile nasce quando si vuole coniugare concretamente le due realtà. Non è raro assolutizzare la verità e sconfinare nell'intransigenza e nell'intolleranza, come pure, sul versante opposto, lasciare spazio all'amore così da atrofizzare la verità. Logico quindi il divorzio tra verità e amore. Gesù ha insegnato che i due possono stare sapientemente e felicemente insieme e ha pure dimostrato il modo.

Stupendamente scandaloso è il messaggio racchiuso in questo brano che descrive la maliziosa sfida degli accusatori e la sapienza benigna del giudice, l'unico che

---

[10] «*Relicti sunt duo, misera et misericordia*» (*In Johannem* 33,5; PL 35,1650).

[11] Cfr. Gv 2,4; 19,26.

[12] Potrebbe ben servire da commento un testo come quello di Isaia 43,18-19: «Non ricordare più le cose passate, non pensate più alle cose antiche! Ecco, io faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?».

potrebbe pronunciare una condanna contro la peccatrice, peraltro ammonita con severa clemenza. Gesù, il rivoluzionario pacifico, ha sfidato i suoi avversari sul terreno della coscienza: «Chi di voi è senza peccato...». Egli valorizza la verità, quella che si nasconde nelle pieghe recondite di ogni uomo. Aiuta i suoi avversari a rendersene conto. Anche alla donna ricorda il suo peccato, senza concedere 'sconti' assiologici o indebite depenalizzazioni. Non cede alla tentazione di confondere il vero con il falso. Oggi è di gran moda giustificare tutto e tutti con espressioni del tipo: «Che cosa c'è di male?... Lo fanno tutti... Non siamo più nel Medioevo». Così si diventa conniventi, complici, perché traditori della verità.

Accogliente non fa rima con connivente, né comprensivo è sinonimo di complice. Stabilita in modo inequivocabile e fermo la verità, occorre coniugarla con l'amore. La novità del messaggio cristiano consiste nel riconoscere che nessuno è senza peccato e che ognuno può non peccare più. Il peccato è il passato dell'uomo, la grazia divina è il suo futuro. Gesù ha amato i suoi avversari perché li ha benevolmente avvisati di non lasciarsi stritolare dalla presunzione di impeccabilità, perché li ha aiutati a togliere quella patina di perbenismo che spesso e volentieri si spalmavano addosso. Ha offerto loro la possibilità di guardarsi allo specchio della loro coscienza, quasi obbligandoli a sentirsi bisognosi anch'essi della misericordia di Dio.

Più vistoso e facilmente comprensibile è l'amore dimostrato da Gesù alla donna. Egli ha inaugurato un tempo nuovo per lei, ritenendola persona, restituendole la sua dignità, anzi, aumentandola con la certezza del suo perdono e con la fiducia che dopo un incontro autentico con lui si può essere talmente diversi da essere considerati *nuovi*. Il più grande e il più forte è colui che crede che l'avvenire, nonostante tutto, si può ancora inventare, che il perdono comporta sempre l'avere fiducia in chi ha peccato. Ed è sempre così. La nostra miseria può incontrare la misericordia del Signore, uscendo dalla nostra solitudine per entrare in comunione con Colui che è l'Amore e la Vita nuova dell'uomo.

Sull'esempio di Gesù, il vescovo è chiamato ad essere il primo discepolo della verità e quindi l'annunciatore della medesima. Nello stesso tempo, egli è il padre della sua comunità, colui che deve richiamare con amore coloro che sbagliano perché si rendano conto e possano poi intraprendere un cammino di novità che è altresì di realizzazione. Il vescovo deve pure essere accogliente con i peccatori, regalando loro un futuro che è la possibilità di essere oggi migliori di ieri e domani migliori di oggi. Con la sua vita, fatta di parole e di azioni, egli deve documentare che verità e amore sono ancora felicemente coniugati. Amore e verità, oggi come ieri, sposi.

Da Epitteto a Nietzsche, e ritorno

Paolo Pagani
Facoltà di Teologia, Lugano

1. Una generosità "principiale"

Nella seconda delle sue *Diatribe*, Epitteto[1] si rivela buon alleato di Aristotele nel far valere i diritti elenctici delle supreme ovvietà[2] del pensiero. Ma, e più ancora, si rivela alleato di chiunque intenda riconoscere ciò che è semplicemente irrinunciabile (e irrinunciabile al riconoscere stesso): ciò che, appunto per questa sua riconoscibile irrinunciabilità, ha assunto già nel dire più antico dei Greci il nome di "principio". Ma ecco alcune delle parole stesse dello schiavo-filosofo. Leggiamo: "Di ciò che è retto ed evidente si avvalgono di necessità anche coloro che lo contraddicono.[3] E si potrebbe

---

[1] Gli otto libri delle *Diatribe* - di cui solo quattro sono giunti fino a noi - sono in realtà l'attendibile redazione che lo storico Flavio Arriano ci ha lasciato delle lezioni tenute da Epitteto a Nicopoli alla fine del I secolo d.C.

[2] "Ovvietà" è detto qui per attrazione dal tradizionale "degnità"; ma vuol indicare qualcosa di ancor più radicale (e, per meglio dire, principiale). Se con "degnità" si rende - vichianamente - lo scolastico *dignitas*, e remotamente l'aristotelico *ἀξίωμα* - cioè l'elemento di valore o di stabilità cui una certa analisi mette capo -, l'*ob-vium* (letteralmente, "ciò che viene incontro") è il carattere, non semplicemente assiomatico, ma propriamente principiale, appartenente a quelle strutture che, revocate in dubbio, non possono però essere evitate (da qualunque parte si voglia portare l'analisi).

[3] «τοῖς ὑγίεσι καὶ ἐναργέσιν ἐξ ἀνάγκης καὶ οἱ ἀντιλέγοντες προσχρῶνται».

quasi dare come prova suprema dell'evidenza di qualcosa, il fatto che esso sia riconosciuto necessario e sia preso in prestito[4] per sè, anche da chi lo contraddice".[5]

Ora, non occorre riprendere analiticamente il complesso argomentare aristotelico del libro "Gamma" della *Metafisica*, per cogliere come Epitteto ne riviva qui il motivo dominante: quello elenctico; motivo che il verbo *συγχράομαι* rende con chiarezza insuperabile. Che cos'è infatti *elenchos* se non la messa in chiaro della inevitabile implicazione di una certa struttura principiale nella stessa (pretesa) negazione di essa? Un principio, infatti, è realmente tale, se non appare possibile la sua messa fuori gioco; ovvero se ogni dire e fare - ivi compreso il dire e il fare di chi progettasse la messa fuori gioco suddetta - risulta strutturato (anche) secondo quel principio: pena, appunto, il non dire e il non fare niente.[6] Anzi, la natura principiale di alcunché - come lo stesso Epitteto indica - diviene riconoscibile esplicitamente grazie appunto all'esperimento elenctico, mentre in precedenza può essere solo ipotizzata.

In tal senso, si può affermare che ogni progetto di negazione di una realtà effettivamente principiale, in qualunque forma esso intenda realizzarsi - come enunciazione verbale di invalidità (negazione formulata), oppure come controesempio fattuale o immaginativo (negazione effettuale) -, non potrà che risultare come una concreta determinazione del principio astrattamente negato. Non potrà, insomma, se non vivere parassitariamente di quel principio; il quale, nella sua generosità trascendentale, risulterà prestare se stesso anche ai progetti che intendono negarlo.

2. FORME DELLA *REDUCTIO*

Il progetto di violazione di qualche dimensione del trascendentale è dunque, per quel che realizza, attuazione (anche) della dimensione che intende violare; e non è, proprio per quel che realizza, effettiva violazione di essa. Questa eterogenesi dei fini può essere letta, in prima battuta, come una contraddizione performativa; ma il suo senso più profondo è un altro: quello elenctico, appunto, che indica, al di là della autoconfutazione della negazione, l'obiettivo convenire di essa con la struttura negata.

---

[4] *συγχρήσασθαι*

[5] Continuando la lettura: «Così, se qualcuno contraddice che ci sia qualcosa di universalmente vero, è chiaro che costui è tenuto a porre l'asserzione opposta: niente è universalmente vero. Schiavo, neanche questo sarà vero. Infatti, che cosa significa ciò, se non che, se qualche asserzione è universale, essa è falsa? E ancora, se venisse qui qualcuno e dicesse "sappi che niente è conoscibile, e tutto è incerto", o un altro che dicesse "credimi che ti conviene: a un uomo non si può credere affatto", o ancora un altro che dicesse "impara da me, uomo, che niente si può imparare: te lo dico io, e se vuoi te lo insegnerò"; in che cosa dunque differiscono da questi..., coloro che si proclamano Accademici? "O uomini,... credete a noi che diciamo che nessuno crede a nessuno"» (cfr. EPITTETO, *Diatribe*, II, 20, 1-5; testo greco di J.SOUILHÉ).

[6] Non rientra nell'orizzonte del presente intervento una trattazione sistematica della questione dell'*elenchos*. Questa meriterebbe ben altro spazio, ed è stata per altro trattata distesamente - anche da chi scrive - in altri luoghi.

Ora, questa prospettiva più profonda è certamente nota ad Epitteto, anche se la superficie del suo testo insiste più facilmente sul momento che, nel linguaggio oggi alla moda, abbiamo chiamato della contraddizione performativa: la contraddizione, cioè, che può verificarsi, nella asserzione, tra il contenuto locutorio e la proiezione - sullo stesso piano locutorio - del contenuto illocutorio della medesima.

È chiaro, per altro, che la riconduzione a contraddizione performativa è una figura di più diffusa portata rispetto ad *elenchos*. Essa va infatti ad investire casi anche diversi da quelli che riguardano il trascendentale stesso. In generale, è possibile distinguere casi di contraddizione performativa che potremmo chiamare "occasionali" - cioè, legati alle particolari condizioni pragmatiche in cui si realizzano[7] -, da casi che potremmo invece chiamare "strutturali", nei quali ad esser violate sono condizioni, non contingenti, ma appunto strutturali dell'atto di discorso: quelle che riguardano, (1) le particolari forme dell'illocutorio in quanto tali, o (2) l'atto di discorso in quanto tale.

Come esempio del caso (1), si può pensare alla asserzione di un contenuto proposizionale che smentisca esplicitamente la possibilità dell'impegno di verità che l'asserzione, come tale, implica.[8] Quanto al caso (2), esso coincide con una sorta di autoesclusione per immediata inconcepibilità, come quella che riguarda la violazione delle strutture semantiche o sintattiche o pragmatiche che reggono l'atto del discorso in quanto tale.[9] Ora, negare la regìa di tali strutture è possibile solo facendone comunque uso.

Perciò, se la negazione in gioco si propone come atto di discorso, allora può essere ricondotta - come sappiamo - ad un caso eminente di contraddizione performativa strutturale (eminente, perché riguardante fattori trascendentali e non categoriali dell'apofantico); se essa invece intende propriamente mettere fuori gioco qualcuno dei fattori trascendentali, allora non può che delinearsi o come intenzionale autosottrazione all'orizzonte noetico-linguistico (cioè al discorso con sé e con altri), o come atto di discorso mancato, cioè come conato di qualcosa che, compiendosi, costituirebbe un controesempio del proprio intento progettuale. In tal senso, si può dire che la movenza elenctica si realizza, in prima battuta, come rilevamento di una speciale contraddizione performativa - dovuta all'impossibilità di non esercitare la struttura che viene segnatamente negata -; e, in seconda battuta, come evidenziazione della impossibilità di porre alcunché, di detto o di fatto, prescindendo da quella struttura.[10]

---

[7] Ciò significa che il realizzarsi di contraddizione performativa, in questi casi, si ottiene in relazione o a determinati tipi di enuncianti, o a determinati tipi di interlocutori, o a determinate modalità pratiche di enunciazione. Dalla contraddizione performativa occasionale si può occasionalmente uscire (come occasionalmente ci si è entrati), modificando il fattore - enunciante, interlocutore o modalità di enunciazione - che genera l'incongruenza.

[8] Può valer qui come paradigma il noto paradosso di Moore: "*p* ma non ci credo" (cfr. G.E. MOORE, *Etica* (1912), tr. it., F.Angeli, Milano 1982, pp. 125ss).

[9] Valgano qui tre esempi paradigmatici. Rispettivamente: (a) la rinuncia alla determinatezza del contenuto di discorso; (b) la rinuncia alla coerenza del discorso; (c) la rinuncia alla responsabilità illocutoria circa il discorso.

[10] Il paradigma, qui, è ovviamente quello del celebre "tronco" aristotelico. È importante rilevare, al

Da parte sua, Epitteto non opera una distinzione tematica tra forme della contraddizione performativa strutturale; per questo, non sempre egli appare consapevole della differenza specifica che segna, rispetto agli altri, i casi a sviluppo elenctico; o, per lo meno, esegue confutazioni dell'uno e dell'altro tipo, senza metterne a fuoco la differenza. Comunque, nel suo testo è reperibile una sorta di crescendo, in cui si presentano - in ordine - entrambe le forme della contraddizione performativa strutturale.

Egli, in primo luogo, conduce una appassionata polemica contro l'individualismo epicureo[11], impostandola appunto come una *reductio* a contraddizione performativa, in cui la dimensione illocutoria delle formule "epicuree" viene esplicitata sul piano locutorio[12]. Ora, l'esplicitazione in parola conduce a riconoscere che l'invito a superare l'idea di una connaturata socialità dell'uomo, si innesta proprio su quello stesso ceppo che intenderebbe svellere. Leggiamo: «Quando Epicuro vuol negare[13] la comunione naturale che lega gli uomini tra loro, prende in prestito precisamente ciò che ha negato[14]. Che cosa dice infatti? "Non illudetevi, uomini, non lasciatevi sviare né ingannare: non c'è alcuna comunione naturale che unisca tra loro gli esseri razionali; credetemi. Quelli che dicono diversamente, vi ingannano con falsi ragionamenti".

«Ma a te che cosa interessa? Lascia pure che veniamo ingannati... Uomo, perché ti preoccupi e vegli su di noi? perché accendi la lampada, ti alzi e scrivi libri così ponderosi? È per timore che qualcuno di noi si lasci ingannare e creda che gli Dei si occupino degli uomini, o che qualcuno pensi che l'essenza del bene sia altra dal piacere?... Ma che te ne importa di come gli altri la pensino - correttamente o scorrettamente - su queste cose? Che cosa c'è infatti tra te e noi?».[15]

Ora, la contraddizione performativa in cui cade l'*epicureo* di Epitteto si coglie, in superficie, nell'interessamento attivo a che si riconosca un'originaria indifferenza: più a fondo, sta tra l'esercizio appassionato della comunicazione e il contenuto della stessa, secondo cui non è proprio dell'essere razionale il comunicare[16]. Si tratta, così chiarito, di un felice esempio di contraddizione performativa strutturale, che ha come

---

riguardo, che il rendersi esplicito di *elenchos* (nella sua seconda e decisiva battuta), non è affatto logicamente mediato dalla necessità di evitare la contraddizione performativa: ciò che chiaramente introdurrebbe una petizione di principio. Piuttosto, l'elemento elencticamente propulsivo sta nella scoperta che certi fattori sono implicati inevitabilmente anche nelle varie forme della loro negazione. Dunque, non solo implicati (il che vale genericamente per la contraddizione performativa), ma implicati in modo inevitabile, cioè: (a) indipendentemente dalle variazioni di enunciante, di interlocutore e di modalità di enunciazione, di cui sopra si diceva; (b) indipendentemente dalle particolari categorie dell'illocutorio secondo le quali la negazione scegliesse di esprimersi.

[11] Di cui Epitteto dà certamente una interpretazione iperbolica, estranea all'autentico intendimento epicureo.

[12] Tale esplicitazione, in un linguaggio a noi contemporaneo, verrebbe chiamata "proiezione".

[13] ἀναιρεῖν.

[14] «αὐτῷ τῷ ἀναιρουμένῳ συγχρῆται».

[15] Cfr. EPITTETO, *Diatribe*, II, 20, 6-11.

[16] L'opportunità di una simile modifica estensiva dell'enunciato di Epitteto sta nel fatto che, nell'ipotesi in cui si ponessero un enunciante ed un interlocutore non umani, non si avrebbe più contraddizione - e si retrocederebbe così al caso della contraddizione performativa occasionale.

motivo la comunicazione della (propria e altrui) incomunicabilità - motivo che resta indipendente dall'eventuale variare dell'enunciante, dell'interlocutore e della modalità enunciativa.

3. SULLA VIOLENZA IMPOTENTE

Quando poi Epitteto porta più a fondo la sua polemica, il tema della semplice autoconfutazione per contraddizione performativa sembra passare in second'ordine, mentre in primo piano emerge il tema propriamente elenctico: quello per cui, dalla negazione delle strutture trascendentali, si giunge alla *homologhia*[17] con esse. Così, leggiamo che - con la sua dottrina - «Epicuro ha amputato tutte le prerogative che sono proprie dell'uomo[18], del padre di famiglia, del cittadino, dell'amico, ma le tendenze umane più profonde[19] non le ha amputate: infatti, non ha potuto farlo, così come i frivoli Accademici non possono rinnegare o accecare le proprie percezioni, malgrado lo vogliano sopra ogni cosa».[20]

"Amputare" *(ἀποκόπτειν)*, in questo contesto, vuol dire negare ciò che appartiene alla physis, che stoicamente è la struttura delle realtà. Ora, nel caso in cui la realtà considerata sia lo stesso trascendentale, allora l'amputazione genera - come sappiamo -, non solo contraddizione performativa, ma anche e principalmente elenchos: cioè, riconoscimento di inevadibilità.

Nel caso, poi, in cui la realtà considerata sia quella dell'uomo, e l'amputazione ipotizzata riguardi le dimensioni specifiche dell'umano - cioè quelle in cui il trascendentale ha occasione di manifestarsi come tale -, anche qui essa ha un esito elenctico. Infatti, il tentativo di mettere fuori gioco una realtà che sia implicata inevitabilmente nella manifestazione delle strutture trascendentali, non fa altro che riproporre per altra via la realtà in questione - come insegna esemplarmente il *si fallor sum* di Agostino[21]. L'esistenza di un io capace del pensiero (cioè dell'essere che si manifesta come tale), e dunque implicato, in senso noetico e affettivo, con la verità (cioè, con l'autenticità di quel manifestarsi), non è un dato puramente ontico, che possa venir messo fuori gioco, senza che ne soffra la sensatezza del procedimento. Piuttosto, il senso stesso di quel procedere non potrebbe, a sua volta, se non innestarsi sull'esistenza dell'io pensante -

---

[17] Il verbo *ὁμολογεῖν* è impiegato - per illustrare l'esito elenctico - da Alessandro di Afrodisia nel suo celebre commentario al testo aristotelico (cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M.Hayduck, Berlin 1891, 298-300).

[18] «Τὰ μὲν ἀνδρὸς παντα πεκόφατο».

[19] «Τὰς δὲ προθυμίας τὰς ἀνθρωπικάς».

[20] Cfr. EPICURO, *Diatribe*, II, 20, 20.

[21] Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 26. Nel celebre passo agostiniano, si mostra come non possa essere messa fuori gioco l'esistenza dell'io che pensa e che desidera.

quantunque problematico nelle sue ulteriori connotazioni -, e sulla sua tensione ad una verità riconoscibile come tale.

Questo, ultimamente, il contenuto della riflessione di Epitteto. Questi allarga poi il proprio orizzonte polemico alle posizioni scettiche di quegli Accademici che, dai cosiddetti errori dei sensi, argomentano in favore di una universale indiscernibilità[22], equivalente per altro a quella "banalizzazione"[23] integrale che discenderebbe anche da una diretta negazione del principio di non contraddizione[24].

4. SERVITÙ NICCIANA

È proprio un ipotetico sostenitore di tali posizioni che Epitteto rappresenta, più avanti, in poche e incalzanti battute. Tali battute assumono ben presto il tono di una commedia, nella quale non manca forse lo spunto autobiografico. Leggiamo: «Uomo, che cosa fai? Ti smentisci da solo ogni giorno[25], e non vuoi abbandonare queste morte argomentazioni? Quando mangi dove porti la mano: alla bocca o all"occhio? Quando fai il bagno, dove entri? Quando mai tu chiami piatto la pentola o spiedo il mestolo? Se fossi il servitore di uno di questi signori, anche a costo di essere frustato a sangue da lui ogni giorno, lo metterei io alla tortura. "Ragazzo, versa un po' d'olio nell'acqua del bagno". Andrei a prendere della salamoia e, tornato, gliela verserei sulla testa. "Che cos"è questo?". "Mi è venuta una rappresentazione indiscernibile[26] da quella dell'olio, proprio uguale; lo giuro sulla tua buona sorte". "Dammi qui la tisana". E io gli porterei una tazza piena di aceto. "Non ti ho chiesto la tisana?". "Sì, signore: e questa è la tisana". "Ma questo non è aceto?". "Che altro, se non tisana". "Prendi e annusa, prendi e assaggia". "Ma da che cosa lo sai, se i sensi ci ingannano?". Se solo avessi tre o quattro compagni con le mie stesse intenzioni, lo porteremmo, schiumante di rabbia, a impiccarsi oppure a cambiare idea. Insomma, costoro si prendono gioco di noi, ma intanto usano di tutti quei doni della natura - che pure sopprimono a parole»[27].

Dunque, nel fare i conti con la negazione del principio di non contraddizione, il nostro autore mette in rilievo l'impraticabilità di una simile posizione, analogamente a

---

[22] Il riferimento di Epitteto sembra essere a quella che Sesto Empirico chiamava "Terza Accademia", e al suo scolarca Carneade.

[23] Qui, "banalizzazione" è detto nel senso propriamente logico che il termine riceve in riferimento al principio dello "pseudo-Scoto".

[24] Nel senso - messo assai bene in rilievo da Aristotele - che, se non valesse il principio di non contraddizione, non sarebbe possibile alcuna differenza (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1007b 18-23; testo greco di G.Reale).

[25] «ἄνθρωπε, τι ποιεῖς; αὐτὸ σεαυτὸν ἐξελέγχεις καθ'ἡμέραν».

[26] «ἀδιάκριτος».

[27] «παρὰ τῆς φύσεως διδόμενοις πᾶσι χρώμενοι, λόγῳ δ'αὐτὰ ἀναιροῦντες» (cfr. EPITTETO, *Diatribe*, II, 20, 28-31).

quanto Aristotele aveva fatto in un celebre passo di *Gamma* (cfr. 1008b 2-31). Ma le assonanze aristoteliche non finiscono qui. Epitteto, infatti, usa un termine che in Aristotele è addirittura tecnico: si tratta del verbo *ἀναιρέω* usato dallo Stagirita per indicare il tentativo di mettere fuori gioco le esigenze del loghos - secondo la formula *ἀναιρῶν λόγον ὑπομένει λόγον*[28] -, e ripreso da Epitteto per indicare il tentativo di mettere fuori gioco le esigenze della *φύσις* (corrispettivo stoico del *logos* aristotelico)[29].

Comunque, un privilegiamento così esplicito della versione pratica[30] di *elenchos* circa il principio di non contraddizione, non può non richiamare alla mente la pagina nicciana de *La gaia scienza*, dedicata alla "genealogia" della logica.

Come si ricorderà, Nietzsche vuol ricondurre la consapevolezza umana delle fondamentali strutture logiche - quelle di portata trascendentale - ad un'origine di tipo darwiniano, pensando in tal modo di demistificarle, indicandole come caratteri acquisiti[31] da alcuni individui all'interno della evoluzione filogenetica: caratteri capaci di determinare un decisivo vantaggio nella lotta per la sopravvivenza, e dunque una significativa piega in ordine alla selezione della specie.

Ma leggiamo la narrazione nicciana, nella sua provocatoria - ed efficacissima - sommarietà. «Chi non riusciva a trovare abbastanza spesso l'*uguale*, relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzeccava subito l'uguaglianza. Ma l'inclinazione prevalente a trattare il simile come l'uguale, un'inclinazione illogica - perché nulla di uguale esiste - ha creato in principio tutti i fondamenti della logica. Similmente, perché nascesse il concetto di sostanza... non si dovette per lungo tempo né vedere né sentire il permutarsi delle cose... In sé e per sé,... ogni inclinazione scettica è un grande pericolo per la vita. Non si sarebbe conservato alcun essere vivente, se non fosse stata coltivata... l'opposta inclinazione, diretta ad affermare piuttosto che a sospendere il giudizio, a errare e a immaginare piuttosto che a restare in posizione d'attesa, ad assentire invece che a negare».[32]

---

[28] «Chi toglie il logos, lo conferma» (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1006a 26). La formula in questione è quella che, meglio di ogni altra, sigilla il senso della triplice esecuzione di *elenchos* (a livello semantico, a livello sintattico e a livello pratico) che lo Stagirita ci offre in *Gamma*. È interessante che Alessandro di Afrodisia abbia poi ripreso la formula di Aristotele usando il verbo *χράομαι* tipico (in questo contesto teorico) di Epitteto: «ἀναιρῶν δὲ λόγον χρῆται λόγῳ» (cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 274, 27).

[29] Si può ricordare, in proposito, che lo stesso testo aristotelico autorizza l'accostamento, ad esempio quando - proprio in *Gamma* (cfr. 1008b 5) - cita il termine *φύσις* quale corrispettivo presocratico di *λόγος*

[30] "Pratica", appunto, e non "pragmatica" - come capita spesso di leggere. Infatti, "pragmatica" si potrebbe dire, genericamente, ogni versione di *elenchos*.

[31] A causa della frequente confusione operata - a livello divulgativo - tra darwinismo e neo-darwinismo, è forse opportuno ricordare che nel pensiero di Darwin viene accettato - e addirittura dilatato - il dogma lamarckiano della ereditarietà dei fattori acquisiti (cfr. C. DARWIN, *L'origine delle specie* [1844], tr. it., Newton Compton, Roma 1974, I, 3).

[32] Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza* (1882), tr. it., Adelphi, Milano 1979, n. 111.

Non è qui il luogo per una analisi approfondita di questo testo. Ma occorre dire che, se esso ha di mira, in prima battuta, il carattere obiettivo e distributivo dei concetti universali (caratteri, per altro, entrambi elencticamente riscattabili), ultimamente il suo obiettivo polemico sembrano essere i primi principi dell'essere, di cui intende negare il carattere originariamente ontologico. Ebbene, se l'argomento nicciano sta nella esibizione di una "utilità" dell'esercizio dei principi, di una loro «applicabilità alla vita»[33] - che dovrebbe rivelarne la "genealogia" pratica, e dunque l'indole pragmatistica -, si potrebbe commentarlo osservando che il breve esperimento mentale di Epitteto suggerisce, della medesima funzionalità pratica dei principi, una lettura esattamente opposta: i principi non sono posti come veri perché di fatto funzionano, bensì funzionano di fatto, proprio perché sono veri.

Il nocciolo della questione sta qui: non è la loro una validità pratica occasionale, meramente incidentale, sulla quale azzardare una previsione che sia al più statisticamente ragionevole; si tratta invece di una validità pratica più profondamente fondata. Infatti, anche chi decidesse di non accettarla - per porsi in quell'atteggiamento presuntamente primordiale che Nietzsche vuol evocare -, non per ciò cesserebbe di riconoscerla, ad esempio individuando, e reciprocamente distinguendo, l'un atteggiamento e l'altro (almeno, per non ricadere in quello che egli riterrebbe dei due l'*ingiusto)*.

Come si ricorderà, già Aristotele indicava l'almeno potenziale autolesionismo del negatore effettuale del principio di non contraddizione[34]; come a dire che la violenza del suo atteggiamento, impotente circa il trascendentale, può tradursi invece nel disordine ontico (il trattare una cosa per un'altra), che è la cifra stessa della immoralità - come anche Epitteto non manca di rilevare.[35] Un disordine, questo, il cui limite ideale - seguendo una paradossale coerenza - sarebbe in fondo l'automutilazione del violento (la ἀποκοπή di cui già si diceva). Tale automutilazione, poi, coincide con la *ἀπραξία,* che già Alessandro di Afrodisia indicava nel suo commento a *Gamma*: un atteggiamento-limite, che non coincide tanto col non agire, quanto con l'agire a caso, senza giudizio - come quando si pronuncia qualcosa, senza dire niente[36] -, se è vero che il giudizio è ciò che specifica l'agire umano, rispetto al semplice muoversi del generico vivente.[37]

---

[33] Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza,* n. 110.

[34] Il quale, se volesse attuare realmente il proprio progetto, dovrebbe agire senza annettere differenze, ad esempio, tra il cadere e il non cadere in un precipizio, o in un pozzo (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica,* IV, 1008b 14-17).

[35] «τί οὖν κατὰ σε ἀγαθόν ἢ κακόν, αἰσχρόν ἢ καλόν ταῦτα ἢ ταῦτα» (cfr., in generale, EPITTETO, *Diatribe*, II, 20, 32-37).

[36] Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria,* 300, 2. Analogamente, si può dire che la autentica *ἀφασία* cui è destinato il negatore del principio di non contraddizione, non è tanto il silenzio assoluto (che resta un limite inattingibile), ma piuttosto quell'insignificante pronunciar parole, che il vocabolario tecnico di Aristotele indica col verbo *φθέγγομαι* (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1008b 8-9).

[37] Aristotele parla del tendenziale regredire, da parte dell'ipotetico negatore effettuale del principio di non contraddizione, al livello puramente vegetativo: di *πεφυκώς* appunto (cfr. *Ivi*, 1008b 11-12; seguendo, qui, la variante offerta dai codici *Vindobonensis* e *Laurentianus)*.

Del resto, anche chi progettasse di regredire al livello del generico vivente - paradigma nicciano della "giustizia" verso la natura -, sarebbe poi costretto dalla viva forza delle cose[38] (e cioè dalla natura stessa) a regolarsi obiettivamente secondo le strutture del trascendentale. Dunque, egli realizzerebbe non più quell'obbedienza intenzionale alle necessarie condizioni del vivere, che qualifica l'essere libero, ma semplicemente subirebbe un convenire obiettivo con la necessità; e così - stante l'inevitabile consapevolezza -, vivrebbe in sé la situazione, non del puro vivente, ma dello schiavo. Del resto, proprio così - come "schiavo" -, il nostro autore aveva apostrofato il negatore nel brano da cui eravamo partiti: uno schiavo che poi, nel brano che tra i suoi abbiamo citato per ultimo, rivestiva il ruolo sociologico del padrone, secondo una inversione di ruoli che al liberto Epitteto doveva apparire forse suggestiva.[39]

5. CHE COSA STAI FACENDO?

La variante pratica di *elenchos* in relazione ai primi principi non è una parente povera, o addirittura imbarazzante, di versioni più nobili e radicali (quella semantica e quella sintattica) - come invece è stato autorevolmente sostenuto[40]. Infatti, la sua sostanza non sta nel mostrare che il riconoscimento di alcune differenze ontiche e prati-

---

[38] Aristotele direbbe che i negatori che non si persuadono liberamente della validità dei principi trascendentali, sono costretti poi a rispettarli per forza: «οἱ μὲν γὰρ πειθοῦς δέονται οἱ δὲ βίας» (cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1009a 17-18); dove *βία* non indica l'ipotesi di una violenza che il difensore dei principi dovrebbe praticare, ma indica piuttosto la forza stessa delle cose, che impone la logica trascendentale anche a chi non la riconosce (cfr., al riguardo, *ivi*, IV, 1011a 15). Ora, la nota espressione aristotelica potrebbe essere intesa nello stesso senso in cui Epitteto usa l'espressione *ἔργῳ* quando dice che il negatore diventa egli stesso, per la forza dei fatti (*ἔργῳ*), l'accusatore delle proprie opinioni: «αὐτὸς ἔργῳ κατήγορος γένου τῶν σαυτοῦ δογμάτων» (cfr. EPITTETO, *Diatribe*, II, 20, 16-17).

[39] Non è infatti un caso che, in quel brano, la posizione teoreticamente libera, e umanamente piena di iniziativa, competa proprio ai servi-filosofi.

[40] Si pensi invece a quanto scrive al riguardo Emanuele Severino, con diretto riferimento al testo aristotelico. «Anche se l'interpretazione problematica del comportamento dello scettico diventasse qualcosa di evidente e di incontrovertibile - se cioè fosse evidente che lo scettico non pensa che sia lo stesso gettarsi o non gettarsi nel pozzo -, lo scettico potrebbe replicare dicendo che, appunto, è la sua volontà di sopravvivenza, è il suo istinto a fargli considerare come differenti il gettarsi e il non gettarsi nel pozzo, ma che questa volontà e che questo istinto non sono da confondere con la verità, e cioè che la "verità" è la maschera dietro alla quale l'istinto di sopravvivenza si nasconde e protegge se stesso. La critica di Nietzsche al principio di non contraddizione aristotelico è cioè pienamente valida in relazione alla variante pragmatica dell'*elenchos* (anche se Nietzsche non considera analiticamente l'*elenchos* e tanto meno distingue le varie forme di esso). In altri termini, lo scettico può riconoscere la propria incapacità di fatto di "smontare" dal riconoscimento della determinatezza - incapacità prodotta da svariati motivi, non ultimo la volontà di sopravvivenza e di rendere il mondo vivibile -, ma lo scettico non riconosce verità alle proprie idiosincrasie. Così come non riconosce verità all'idiosincrasia consistente nel riconoscimento dei presupposti che si accettano partecipando alla discussione, o nel riconoscimento dei presupposti che si accettano per il fatto stesso di vivere» (cfr. E. SEVERINO, *"Elenchos"*, in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p.103). Nella pagina precedente, Severino aveva indicato un altro aspetto problematico della variante di *elenchos* da

che è un "presupposto" che deve essere accettato da chi non rinuncia all' "istinto di sopravvivenza" - per cui, chi vuole sopravvivere, deve fare come se le scelte *x* e *y* non fossero indifferenti tra loro.

Piuttosto, la sostanza dell'argomento consiste nel rilevare che un agire che volesse porsi come controesempio delle strutture trascendentali, si prospetterebbe, per ciò stesso, come privo di possibile contenuto poietico; o meglio, come una intenzione pratica cui non potrebbe conseguire alcunché di attivo - se non a patto di modellarsi su quelle stesse strutture. Insomma, la variante pratica di *elenchos* può essere ridetta così: agire è inevitabilmente scegliere; l'azione, cioè, si struttura inevitabilmente sulla alternativa - tematizzata o no - tra i contraddittori. E ciò in analogia con la versione semantica di *elenchos*, per cui pensare è determinare, cioè il pensiero si struttura sulla alternativa tra i contraddittori.

Il velleitarismo del negatore semantico - ben espresso da Pierre Aubenque - potrebbe essere declinato anche per il negatore pratico. Osserva Aubenque che il negatore del principio di non contraddizione, negando, dice «ciò che non può voler dire».[41] Infatti, quel che egli dice, negando, è un impossibile, ovvero qualcosa che, non potendo essere propriamente pensato, neppure può essere in quanto tale voluto. Ma, analogamente, si può aggiungere che egli, neppure può voler fare (o semplicemente può fare) qualcosa che sia in linea con la sua negazione.

Infine, quando Epitteto, retoricamente, chiede al negatore che cosa stia facendo («τι ποιεῖς;») egli implica opportunamente, con ciò, che il contenuto intenzionale dell'agire[42] - e dunque l'incontraddittorietà obiettiva di esso -, sia qualcosa che può solo essere confessato ad altri (o a sé come altri) dall'agente stesso - e non invece interpretato strategicamente da altri[43]. Insomma, se l'incontraddittorietà della dimensione fisica dell'agire è immediatamente alla portata di qualunque osservatore, l'incontradditorietà del giudizio che guida l'azione è disponibile immediatamente solo a chi la compie. Così, alla domanda «che cosa stai facendo?», può rispondere solo chi se la sente rivolgere.[44] Che cos'è, del resto, tutto l'appassionato discorrere di Epitteto, se non un serrato appello alla nostra interiore consapevolezza e vigilanza?

---

lui detta "pragmatica": essa avrebbe bisogno di ammettere il presupposto della intersoggettività (cfr. *Ivi*, pag. 102). In realtà, il procedimento elenctico che Aristotele propone integralmente in chiave dialogica, può benissimo essere riproposto - senza perdere valore - anche in altre chiavi, meno compromesse con la convinzione dell'esistenza di una pluralità di coscienze. Basterebbe riproporre il dialogo tra i due interlocutori retorici, come dialogo interiore alla coscienza del singolo, o ad una ipotetica coscienza trascendentale.

[41] Cfr. P.AUBENQUE, *Le probleme de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris 1966², p. 126.

[42] In termini scolastici l'*objectum actionis*, in termini analitici l'*azione-base-intenzionale*.

[43] È questo un punto su cui, meglio di altri, si è espresso P. RICOEUR (cfr. *La semantica dell'azione* (1977), tr. it., Jaca Book, Milano 1986, pp. 64.74).

[44] E, in tal modo, trova risposta anche un'altra obiezione mossa da Severino all'*elenchos* pratico: quella per cui esso presupporrebbe la possibilità, da parte del difensore dei principi, di "interpretare" obiettivamente l'esteriore comportamento (cioè, l'*azione-base-fisica)* del negatore (cfr. E. SEVERINO, *"Elenchos"*, pp. 102-103). In realtà, non occorre alcuna interpretazione psicologica delle intenzioni da parte di un interprete altro dall'agente; piuttosto, nell'*elenchos* pratico è in questione una interpretazione ontologica che può essere anche sollecitata da altri (e aiutata da altri a trovare una adeguata espressione teorica), ma che l'agente stesso dovrà compiere sul proprio agire.

Esempi di comunicazione e informazione medico-scientifica nel XVIII secolo

Lucio Realini
Medico, Mendrisio

1. Introduzione generale

Le lettere che si scambiavano i vari medici, contenenti i più disparati argomenti,conservano ancora nella seconda metà del diciottesimo secolo una certa importanza per la diffusione di dati e osservazioni scientifiche, seppure non più con la stessa funzione esclusiva che avevano nel diciassettesimo secolo, poiché le pubblicazioni periodiche e gli scritti accademici servivano sempre più a questo scopo.Conseguentemente il contenuto prettamente scientifico delle lettere diminuiva via via.

Per contro l'acquisto di opere divulgative risultava assai difficile e dispendioso, dato che i legami commerciali, specialmente per quanto concerneva gli stampati, erano poco sviluppati. Ma le lettere indirizzate ad Albrecht von Haller (1708-1777) godono tuttavia di grandissima notorietà come sorgente di studi scientifico-storici. Gli scritti qui presi in considerazione sono di Ignazio Somis (1718-1793), un clinico torinese oggi non molto noto, il cui nome, però, figura nel *Lexikon der hervorragenden Aerzte aller Zeiten und Länder.*Tenendo presente ciò non meraviglia che proprio questo lato,

nel carteggio qui preso come esempio tra il medico italiano e lo scienziato elvetico,la faccia da protagonista.

A quanto mi risulta il primo ad accennare all'epistolario tra Somis e Haller, fu Ettore Janni che in una biografia su Haller apparsa nel 1930 fece risaltare, in linea generale, l'importanza di questo carteggio per la cultura italiana.A dimostrazione di ciò Janni scelse tra i circa 50 corrispondenti italiani di Haller alcuni esempi e pubblicò, come tali, due lettere del famoso anatomico e patologo Giambattista Morgagni di Padova e uno scritto dell'altrettanto noto naturalista Lazaro Spallanzani di Pavia; in questa illustre compagnia trovarono, sole, posto due lettere di Ignazio Somis, con la qual cosa Janni segnala un uomo che sicuramente non merita di essere dimenticato.

In complesso si sono conservate 182 lettere di Somis a Haller, tutte giacenti nella civica biblioteca di Berna (Mss. hist. Helv. XVIII); sporadicamente, qua e là, sembrano mancanti di qualche esemplare nella loro continuità. In contrapposizione a ciò sono note solo 91 lettere di Haller a Somis, lettere che sono state riunite da diverse sorgenti. Da questi dati si evidenzia che solo per circa la metà delle lettere di Somis vi sono risposte di Haller. Perciò non sarà in seguito raro non trovare notizie logicamente susseguentesi tra l'uno e l'altro degli scritti di Somis, e questo specialmente per gli ultimi anni.

Nulla di preciso sappiamo sul come e perché abbia avuto inizio questa corrispondenza epistolare: Somis, però, era molto noto in Piemonte al suo tempo e non è da dimenticare che le lettere tra persone colte era, allora, pressoché l'unico mezzo per mantenere viva in Europa l'informazione scientifica.

2. I CORRISPONDENTI

2.1. A. Von Haller

Chi erano i due? Iniziamo a presentare Albrecht von Haller: medico, naturalista e poeta, nato a Berna il 16 ottobre 1708 e ivi morto nel 1777. Cominciò i suoi studi di medicina appena quindicenne all'università di Tubinga, li continuò a Leida dove ebbe la laurea, quindi si recò a Londra e a Parigi dove si dedicò particolarmente a studi anatomici; a Basilea si occupò di ricerche matematiche. Nel 1729 si stabilì a Berna, divenne bibliotecario del comune e continuò i suoi studi anatomici e botanici; nel 1736 venne chiamato alla cattedra di anatomia e chirurgia a Gottinga e si conquistò ben presto così vasta fama da essere considerato come il capo di quella grande scuola medica.

Fondò l'orto botanico, il Teatro anatomico e l'Istituto fisiologico di Gottinga; nel 1753 tornò nella sua città natale per assumere vari importanti incarichi amministrativi e tra questi forse il più gravoso quello di direttore delle saline di Roche. Uomo di cultura enciclopedica, di mente aperta alle ricerche più difficili e più profonde fu non solo gran-

de fisiologo e diligente anatomico, ma anche attivo e fecondo scrittore di medicina. Fondò la dottrina della irritabilità studiando dettagliatamente la fisiologia del moto e compiendo un gran numero di esperimenti sugli animali e particolarmente sugli stimoli che sostanze chimiche esercitano sui tessuti. In seguito a questi studi egli stabilì la dottrina che la sensibilità e l'irritabilità sono qualità fondamentali dei tessuti animali viventi e che mentre la sensibilità ha sede nei nervi, la irritabilità è caratteristica per il sistema muscolare. Fu il fondatore del metodo sperimentale in fisiologia. Non fu meno benemerito nel campo della botanica, sia illustrando alcune specie ancora poco note, sia gettando le fondamenta della flora della Svizzera in lavori apprezzati per la classica fattura.

2.2. I. Somis

Ecco ora alcuni cenni biografici del corrispondente italiano scelto in questo studio. Ignazio Somis nacque a Torino l'8 luglio 1718, primo di otto figli nati al padre Giambattista,che fu famoso violinista e compositore, che pare avesse studiato la composizione con Vivaldi a Venezia e con Corelli a Roma e che fosse poi, a Torino, maestro di cappella a corte. Ignazio fu ospite e per lunghi anni discepolo dell'abate Gerolamo Tagliazucchi, celebrato professore di eloquenza all'Università di Torino. L'abate lo istruì specialmente nelle tre lingue greca, latina ed italiana e nella filosofia e matematica.

Quegli anni gli diedero l'amore per le lettere, che coltivò per tutta la vita, scrivendo con eleganza anche diversi sonetti ed orazioni tra cui la "Orazione e canzone" che fu tra i componimenti recitati nell'Università per le nozze del duca di Savoia con l'Infante di Spagna. Nel 1737 iniziò lo studio della medicina e ne fu addottorato nel 1741, a Torino.

Ecco in breve le tappe salienti della carriera medica di Somis:

- 28 ottobre 1747: medico sostituto del dottore Badia, professore primario dell'Università e medico della persona del re Carlo.
- 6 settembre 1750: professore di Istituzioni mediche di Torino.
- 26 settembre 1754: professore di medicina teorica di Torino.

Nel luglio 1755 il re Carlo lo condusse in qualità di medico personale ai Bagni di Valdieri (non molto distante da Torino), e lì il Somis redasse una pubblicazione intitolata: *Ragionamento sopra il fatto avvenuto in Bergemoletto in cui tre donne, sepolte tra le rovine della stalla per la caduta d'una gran mole di neve, sono state trovate vive dopo trentasette giorni, dedicato a Sua Sacra Real Maestà.*

Questo lavoro gli diede notevole fama e ne troviamo un elogio in una rivista medica francese, il Journal de médecine, chirurgie, pharmacie, più di vent'anni dopo. Si interessò anche di botanica (e lo attesta la denominazione di *mucor somisii* data ad una qualità di funghi).

Per quanto riguarda la tecnica della pubblicazione di una parte indicativa del carteggio faccio notare che la lingua e il modo di esprimersi degli originali sono stati mantenuti.

3. CIRCOSTANZE STORICHE RELATIVE AI DUE CORRISPONDENTI

Come già accennato, Haller (in italiano Alberto de Haller) era ritornato nel 1753 da Gottinga nella sua città natale di Berna, dove aveva accettato la carica di consigliere municipale, aspirando con ciò a funzioni politiche più elevate. Dopo aver ricoperto questa carica fino all'autunno 1758, passò a dirigere le saline bernesi di Roche (Valle della Rhone). Questo nuovo incarico lo lasciò abbastanza libero da poter redigere gran parte della sua opera principale: gli "Elementa physiologiae corporis humani".

Negli anni 1763 e 1764 Haller dovette occuparsi, come sostituto, anche del governatorato di Aigle, essendo così costretto a rallentare la conclusione di questa grande opera, ma non la ecclettica corrispondenza epistolare. Il suo ritorno a Berna avvenne nell'ottobre 1764, ovvero a un'epoca a cui arriva questa parte delle lettere di Somis ad Haller.

Entriamo ora nel vivo di quanto ci proponiamo di mostrare, ovverossia mostrando la trascizione di queste lettere considerate come esempi di informazione medico-scientifica nel diciottesimo secolo in Europa.

4. LE LETTERE

4.1. Somis ad Haller

Dottissimo e gentilissimo Signore

In una lettera del Sign. Bousquet[1] *mi veggo sì gentilmente da lei onorato, ch'io non posso non renderle quelle grazie, che so e posso maggiori, offrendole nel tempo stesso per sempre la debole servitù mia e qua e in molte parti della nostra Italia. Certo è ch'io da gran tempo stato sono ammiratore della rara sua dottrina, e cercato ho di trarre profitto dalle egregie opere sue ; e ho creduto che dalla somma scienza disgiunta non fosse l'affabilità e l'amorevolezza, ma Ella me l'ha voluto far conoscere per esperienza, alcune Dissertazioni e alcune operette sue mandandomi; le quali terrò per pegno, se la sì contenta che di tal espressione io mi serva, della sua amicizia. La prego pertanto ad accettare in contraccambio una copia della ristampa fatta in Venezia dell'erudito suo commento all'opera del gran Boerhaave*[2] *del Metodo dello Studio Medico, e due tesi del Sign. Bianchi*[3] *sopra i vasi lattei; sapendo io dal Sign. Bousquet,*

---

[1] M.-M. BOUSQUET, editore di Haller a Losanna.

[2] H. BOERHAAVE (1668-1738), *Methodus studii medici emaculata et accessionibus locupletata ab Alberto ab Haller,* Venetiis 1753.

[3] G.B. BIANCHI (1681-1761), *De lacteorum vasorum positionibus et fabrica,* Taurini 1743.

ch'ella le desidera. Spiacemi però ch'ella troverà l'opera sua ristampata in un modo lontanissimo dalla bella edizione prima; ma lo Stampatore avido del guadagno non ha voluto seguire il consiglio mio; il quale fu di ristamparla in bella carta, e carattere, coll'aggiunta d'un esattissimo indice alfabetico del nome di tutti gli autori, e di tutti i luoghi in cui ciascuno è citato: parendomi che con ciò moltissima utilità agli studiosi si sarebbe recata. Moltissime cose, se ardissi io le vorrei dimandare, dottissimo Sign. Haller, per vantaggi e profitto mio, e degli scolari miei, dettando in quest'anno la teoria delle malattie particolari ; nella spiegazione di cui veggo quanta luce portar si può colle nuove sue scoperte: ma per la prima volta, come ho detto, non ardisco recarle incomodo maggiore. Ella mi tenga nel numero degli Scolari suoi, e mi faccia conoscere, che la servitù mia non le è discara, onorandomi de' suoi comandi, mentre con indelebile ossequio me le protesto

Dott.mo e Gent.mo Sign. Haller *Dev.mo Obbl.mo Serv.*
Torino addì 25 Dic. 1754, *Ignazio Somis*

Dottissimo Mr. Haller,

Una nuova grazia fattami da S. M. è cagione, che tardi rispondo alla compitissima sua lettera de' 15 pervenutami ieri, e che tardi la potrò servire de' quattro disegni domandatimi. Il dì 14 il Re mi comandò di seguitarlo nel viaggio suo, e di servirlo a questi Bagni, da cui prova egregio giovamento, e donde non si partirà che verso i dieci del venturo. Ritornato che sarò in città cercherò d'avere le quattro piante, se potrò, e le farò disegnare in tutti i modi ch'ella desidera, con esattezza impareggiabile. Il punto sta che in questa stagione si possano avere i fiori. Ella sia per altro certa, che non tralascerò cosa alcuna per servirla come merita: e a tempo debito le manderò tutte le altre secche. Infinito obbligo le avrà la Repubblica letteraria, mettendo in chiaro un genere di piante assai intricato. La ringrazio fin d'ora de'Fasciculi e dell'altra opera, per cui la prego accennarmi il modo di rimborsarle prontamente i dieci scudi. Carissime mi saranno le Tesi, e se in quest'anno ne sono uscite delle nuove le sarò moltissimo tenuto, se per mezzo suo, o del Sign. Zinn mi perverranno. Mi continui la stimatissima sua padronanza e amicizia, e mi consideri quale con sincerissima stima me le protesto

Dotto Mr. Haller *Dev.mo Obbl.mo Serv.*
Da' Bagni di Valdieri addì 29 Luglio 1755 *Ignazio Somis*

4.2. Risposta di Haller in data 5 agosto 1755

Si congratula con Somis per l'onore dimostratogli dal Re, e annuncia la prossima pubblicazione del III volume delle sue Tesi.

4.3. Somis ad Haller

Gentil.mo e Dottissimo Mr. Haller

In Villa, dove venuto sono dopo i Bagni di Valdieri, e dove mi tratterrò fino a' 4 di Novembre per comporre gli scritti miei, ne' quali tratterò della Teoria delle febbri pel prossimo anno scolastico, m 'è stata recata la carissima sua de' 5 Agosto, a cui rispondo prontamente, ringraziandola senza fine e del libro, e delle Tesi, che la si è compiaciuta inviarmi per mezzo del Sign. Bousquet. Al Corrispondente del Sign. Bousquet ho sborsato puntualmente i dieci scudi di Berna. Quando i Fasciculi Anatomici *saran terminati, la prego farmeli avere, accennandomene il prezzo, che colla medesima puntualità consegnerò allo stesso Corrispondente. L'anno venturo le farò disegnare nel modo ch 'ella desidera le quattro Orchidi, e terrò in pronto le secche per mandarle ogni cosa: anzi penso per servirla meglio che sarebbe bene che mi significasse tutte quelle ch 'ella non ha; affinchè se nel paese se ne trovano di quelle ch 'ella non ha, io possa farle e disegnare, e seccare, quando così a lei sia in grado. Ottima cosa sarebbe lo stampare terminate le Tesi di Chirurgia, quelle ancora in pratica. Se per avventura ella avesse qualche dissertazione teorica delle febbri,che conoscesse poter fare al caso mio, la prego accennarmela, e darmi nel tempo stesso que' lumi, che in una materia tanto intralciata, ed oscura mi abbisognano. Abbiamo qui una novità singolarissima. È saltato in capo al Sign. Bianchi di scrivere dell'irritabilità, e sensibilità delle parti del corpo umano e degli animali; ed ha disteso una lettera diretta a un certo Giambattista Bassani di Roma. La s'immagini che si può aspettare da un uomo, che quando era sano ha scritto come ognun sa. Sento dire che la vuole stampare: se ciò succede, ella ne avrà una copia subitamente. Io intanto ho cercato d'*[4]*averla manoscritta, per vedere le meravigliose sperienze di uno, che so da più anni in qua pensa a tutt 'altro che alle scienze. Spero che la mi capiterà alle mani, e le notificherò il contenuto, quando l 'avrò letta.*

D'un altro favore ho da pregarla. Nel mese di Marzo cadde ne' nostri monti un gran masso di neve, che chiamasi nel paese comunemente Valanca, *che rovinò molte capanne di contadini, dentro le quali molti restarono miseramente morti, e sepolti. In una di queste trovaronsi tre donne con due capre, le quali dopo trentasei giorni, mentre s'andavano cercando i corpi morti per seppellirli, furono dissotterrate vive, nutrite essendosi in tutto questo tempo con un po' di latte di capra, e un po' di neve. Io ho parlato essendo a' Bagni di Valdieri con queste donne, e debbo per ordine di S.M.*

---

[4] G. BASSANI: Medico romano, fornì ad Haller la traduzione italiana della sua *Irritabilità*.

descrivere e il fatto minutamente, e lo stato loro. Desidererei ch'ella mi suggerisse se negli scritti nostri si ha memoria di caso simile di gente stata sotto la neve per più d'un mese viva, di gente vissuta sottoterra con neve, e pochissimo latte: in somma, donde trar posso notizie per illustrare e ornare un fatto così singolare.A lei mi raccomando quanto so e posso, standomi a cuore l'eseguire l'ordine del Sovrano nel miglior modo possibile. So che indirizzar non mi posso a persona più erudita, e più dotta, e nel tempo stesso più portata per l'avanzamento delle lettere, e di chi alle medesime è applicato ; perciò dalla solita sua cortesia e gentilezza spero tutte quelle cognizioni che mi abbisognano. Ella mi continui la stimatissima sua padronanza, e mi consideri quale con inalterabile ossequio, e sincerissima stima me le protesto

Gentil.mo e Dotto Mr. Haller — *Dev.mo Obbl.mo Serv.*
Torino addì 6 Settembre 1755 — *Ignazio Somis*

4.4. Risposta di Haller in data 13 settembre 1755

Risponde commentando il fatto delle tre donne: ribadisce l'importanza vitale dell'aria. Indica alcune opere che trattano di casi analoghi e annuncia alcune esperienze rilevate osservando l'embrione della gallina.

4.5. Somis ad Haller

Gentil.mo e Dotto Sign. Haller

Una delle prime cose, che avrò certamente a cuore l'anno venturo sarà il farle fare i disegni, ch'ella desidera, esattissimamente: anzi se sapessi tutte le Orchis ch'ella ha, le farei fare anche i disegni di quelle, che mi posson capitare, non disegnate finora. Mille grazie le rendo del suggerimento dell'opera del Pechlino[5]*, che ho fra i miei pochi libri. Pare veramente anche a me che senz'aria quelle tre donne non abbian potuto vivere ; nondimeno l'esatta osservazione del fatto mostra, che non v'era luogo per cui aria nuova potesse penetrare nel luogo, in cui erano sotterrate, e da questo fatto nella descrizione non mi posso allontanare. Non potrebbesi dire, che per cagion della neve, che d'ogn'intorno le circondava, quell'aria che da ' loro pulmoni usciva riacquistava di nuovo quelle proprietà che necessarie sono per la respirazione ? La prego dirmi su questo punto il parer suo. Ho gusto che le osservazioni del nostro Malpighi siano conformi alla natura. Egli era uomo esattissimo, che ha fatto onor grande all'Italia. Quanto alle Tesi delle Febbri, se potessi vedere quella del* Bramhorst[6]*,*

---

[5] J.N. PECHLIN (1644-1706), *De aeris er alimentari meditatio defectu et vita sub aquis*, Kiel 1676.
[6] F. BRANDHORST, *Historia febris castrensis petecchialis epidemicae,* Leidae 1746.

del Beels[7], *del* Reifeld[8], *e dello* Stahl[9] de Malignitate febrili, *le sarei obbligatissimo, promettendole di rimandargliele prontamente. Eccole la lettera del nostro Bianchi pubblicata in questa settimana, da cui si vede ch'e' non intende né meno che sia irritabilità. Ella mi continui la stimatissima sua padronanza, e amicizia, mentre immutabilmente me le protesto*

Torini addì 23 Ottobre 1755 *Dev.mo Obbl.mo Serv.*
Ignazio Somis

4.6. Risposta di Haller in data 5 novembre 1755

Avanza l'ipotesi che il freddo della neve possa aver purificato l'aria, in quanto il freddo si oppone alla degenerazione e impedisce perfino il puzzo dei cadaveri. Chiede inoltre informazioni su un Sig. Piccolomini d'Aragona, gentiluomo fiorentino autore di un'opera sull'uso del Mercurio. Termina con notizie editoriali e risposte a richieste di tesi e di libri da parte di Somis.

4.7. Somis ad Haller

Dotto e Gentil.mo Sign.Haller

Saputo avendo dal Sign. Bousquet, che finalmente le sono pervenuti i due libri del Dr. Beccaria, e dell'Allione miei Colleghi, e giunta essendomi l'Operetta del Curzio Napoletano gliela spedisco prontamente, unendo ad essa una lettera del Dr. Laghi Prof.re nell'Università di Bologna, che m'immagino le debba esser cara, trattando l'argomento della sensibilità, e dell'irritabilità. M 'accenna il Sign. Bousquet, ch'ella gli ha spedito qualche cosa per me. Le ne rendo fin d'ora vivissime grazie. Non mi scordo le piante, ch'ella desidera, e a suo tempo gliele manderò. Finora non m'è riuscito il sapere chi sia quel Piccolomini d'Aragona, che ha scritto dell'uso del Mercurio, ancorché replicatamente domandato ne abbia in Toscana a' miei amici. A lei mi raccomando caldamente per le Tesi del Celebre Brendelio De pulsu febrili, *e per le Tesi nuove di Gottinga. Terminata la stampa de' Fasciculi Anatomici spero che ne sarò da lei favorito. Oh quanto desidero la sua dotta Fisiologia. Per cagion della Cattedra non ho finita la relazione delle tre Donne sepolte sotto la neve. Ella mi continui la sua padronanza, e amicizia, di cui mi glorio, e pregio senza fine, mentre con indelebile ossequio me le protesto.*

---

[7] C. BELLS, *De febre ex solo pulsu dignoscenda,* Leidae 1747.
[8] Non reperibile.
[9] G.E. STAHL, *De malignitatis praeprimis febriles indole,* Halae 1702.

Torino il dì 31 del 1756 *Dev.mo Pbbl.mo Serv.*
Ignazio Somis

4.8. Risposta di Haller in data 2 marzo 1756

Manda, allegata alla lettera una copia delle sue Memorie sulle parti irritabili e sensibili del corpo umano, in cui illustra i motivi che gli fanno ritenere insensibili i tendini e la dura madre. Spiega inoltre d'aver capito attraverso esperienze contrarie come Laghi avesse visto la stessa cosa, ma come il pregiudizio l'abbia dominato. Termina con notizie editoriali e richieste di ragguagli sulle Orchidi.

4.9. Somis Ad Haller

Dotto e gentil.mo Sign. Haller

Siccome prontamente ho spedito al Sign. Caldani la lettera,. Ch'ella s'è compiaciuta indirizzarmi per lui, così a lei invio e la tavola, e una lettera che dal Sign. Caldani mi son pervenute. Io mi rallegro meco medesimo di poter servire vicendevolmente due letterati che con tanta loro fatica, e onor loro vanno porgendo lume chiarissimo a coloro, che abbagliar si lasciano dall'autorità, né vogliono deporre le vecchie opinioni, alle quali la sperienza, sola vera guida della buona filosofia, è totalmente contraria. Due osservazioni fatte da qualche cerusico nostro, come le accennai nell'ultima mia, spero che anch'esse serviranno a vie maggiormente provare le sperienze fatte da lei con somma diligenza, e esattezza. Per mezzo del Sign. Bousquet ho ricevuto una copia intera di tutti gli otto Fascicoli Anatomici, e una copia dell'Ottavo, per le quali cose la prego notificarmi il debito mio in moneta di Piemonte, acciocché possa rimborsarnela prontamente. Tempo fa la pregai di due copie dell'eccellente descrizione anatomica dell'occhio del chiarissimo Zinn, e di due copie di quella Tesi del Roederero, in cui leggonsi varie osservazioni sopra il parto, ch'ella mi scrisse esser ottime; onde se la mi favorirà d'inviarmele le sarò tenuto assaissimo. Che novelle mi dà ella della sua Fisiologia tanto e da me, e dalla Repubblica Letteraria ardentemente desiderata, e sospirata? Io non vorrei che le turbolenze, da cui tutta quanta la Germania è messa in disordine, e che pur troppo anche a' paesi circonvicini comunicansi, le togliessero quella tranquillità, che alle Scienze è necessaria. Il Sign. Bousquet nulla mi scrive della continuazione della stampa di tale opera; mi dice bensì che l'edizione delle Dissertazioni pratiche si va avanzando a gran passi. Dal Natale dell'anno scorso in qua il Dr. Donati è ammalato; sicché la non si meravigli se nulla di ciò che le ha promesso, ha potuto mettere in ordine. Egli non se ne scorda, e subito che si sarà alquanto riavuto, cercherà di cominciare a mostrare il desiderio, che ha di servirla, riserbandosi al tempo delle Orchidi a farle disegnare quelle, che le stanno cotanto a cuore. Questo buon galantuomo non si modera nello studio, e nelle fatiche, vuol rovinarsi interamente la sanità, e ridursi a non essere in caso di giovare al pubblico. Anche fra noi l'orribil novella del colpo accaduto a Versailles ha messo terrore, e

spavento. Piaccia almeno al Signore, che da ciò ne nasca e nel Regno di Francia, e nel mondo intero quella pace, e quiete, che tutti bramano. Il fatto è però che non sembra che c'incamminiamo a tal fine, sentendosi nuovi romori, e nuovi guai. Unisco a questa mia la Dissertazione de pulsu febrili, *che ho fatto copiare, e di cui la ringrazio vivamente. Mi continui la stimatissima sua padronanza, e amicizia, che cosa più grata non mi può fare, mentre con indelebile ossequio me le protesto*

Dotto, e Gentil.mo Sign. Haller — *Dev.mo Obbl.mo Serv.*
Torino addì 19 Febb.o 1757 — *Ignazio Somis*

P.S. Il Dr. Allione mi ha consegnato un pachetto da farle pervenire. Lo spedisco franco di porto a Ginevra, donde m'immagino le sarà prontamente inviato.

5. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Non sfugge certo ai conoscitori della corrispondenza di Haller che, nel carteggio preso in esame, la parte maggiore delle richieste viene da Somis, mentre, solitamente, è Haller che si mostra interessatissimo a procurarsi nuova letteratura. Ciò è dovuto, probabilmente, al fatto che, vivendo a Torino, Somis non si trovava in un centro di produzione libraria. Tuttavia aveva sufficienti relazioni con Bologna, Padova e Venezia, per far proseguire opere provenienti da queste città e, viceversa, farvi giungere opere straniere. Assumeva così il ruolo di mediatore tra varie regioni linguistiche.

Pur possedendo una profonda preparazione filologica, a Somis erano familiari, oltre che le lingue classiche, solo l'italiano e il francese: viveva e pensava nell'ambito della cultura, diciamo pure, latina; opere tedesche o inglesi gli erano inaccessibili. Così Haller divenne il fornitore di scritti, oltre che suoi, anche di autori, specialmente di Gottinga, da cui Somis potesse trarre nozioni scientifiche per l'insegnamento universitario.

Lo scambio d'opinioni verteva inoltre sulle osservazioni di particolarità atmosferiche e il loro influsso sulla frequenza e diffusione di varie malattie, segnatamente le febbri. Iniziava una osservazione e descrizione dei sintomi e delle malattie più oggettivamente pertinente e moderna poiché fino a quell'epoca avevano dominato, in genere, le teorie basate su umori e spirito, o su eziologie ancor più esoteriche. Enigmi e incertezze erano celati dietro a una terminologia quasi scientifica: le vestigia delle concezioni di Ippocrate e Galeno continuavano a sussistere e, mescolate a teorizzazioni su principi vitali distorti, miasmi e fantasiosi influssi, venivano ancora spesso usate dai medici del tempo, scarsamente preparati in maggioranza.

Vanno anche tenuti in considerazione i commenti di Somis agli avvenimenti

internazionali. Parte del carteggio si svolge durante la guerra dei sette anni e le relative discordie tra francesi e inglesi. Lo preoccupava in particolar modo la situazione critica dell'università di Gottinga, che dopo essersi sviluppata sotto il grande impulso di Haller, sembrava vicina ad una misera fine dovuta ai motivi bellici.

Ripercorrendo le pagine del carteggio, da cui abbiamo tratto qualche esempio epistolare, sorge ai nostri occhi l'immagine di un reciproco appoggio, di una reciproca comprensione; ognuno offre del suo sapere quello che serve all'altro, ognuno crea così le premesse dalle quali col tempo si forma una vera e profonda amicizia.

Questi esempi di comunicazione hanno potentemente contribuito a divulgare il concetto,divenuto in seguito ovvio, che le malattie non sono squilibri generali nell'organismo di un paziente ma, piuttosto, sconvolgimenti molto specifici di particolari strutture all'interno dell'organismo.Qualunque malattia, in altre parole, è localizzata in un organo che ha smesso di funzionare a dovere. E'compito del medico identificare tale localizzazione.

La lettura di questi carteggi ci ricorda che la storia della medicina è, in realtà, la storia dell'umanità, con i suoi alti e bassi, le sue coraggiose aspirazioni alla verità e alla certezza, i suoi dolorosi insuccessi, un'essenza della storia della cultura: dentro c'è tutta la vita umana.

La *gloria humilis*, espressione di amore del Cristo incarnato in Origene

Agnell Rickenmann
Facoltà di Teologia, Lugano

1. Premessa

Parlare di un Dio incarnato è difficile non soltanto oggi, ma la consapevolezza della portata di tale affermazione occupava i teologi cristiani di tutte le generazioni. All'alba della teologia, quando con il sole sorgente i colori sono più forti, Origene tematizza nella sua sesta omelia sul libro del Levitico il mistero dell'incarnazione interpretando il canto di vittoria degli Israeliti[1]. Nell'ambito in cui vive Origene i miti pagani che descrivono il cielo degli Dei sono più che vivi, anzi impregnano tutta la vita culturale ellenistica stando alla base dell'insegnamento scolastico[2]. Come allora parlare di "incarnazione" senza cadere nella trappola degli antropomorfismi della mitologia greca e senza rinnegare d'altra parte la realtà incarnatoria? Si è spesso criticato che

[1] ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode,* Homilia VI: *De cantico quod cantavit Moyses cum populo et Maria cum mulieribus,* a cura di M. BORRET, Paris 1985, pp. 170-203.

[2] Per capire l'importanza di questo fenomeno si può leggere il libro ottimo di O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum,* Gütersloh 1966.

Origene non si servirebbe del vocabolario ispirato dalle relazioni umane per esprimere la relazione tra Dio Padre e il suo figlio Gesù Cristo. La sua esitazione intanto si può capire con l' osservazione fatta sopra. Nonostante la sua riserva di fronte a paragoni antropomorfici utilizza spesso l'immagine del canto di vittoria come espressione tipologica per il trionfo di Cristo sulla morte. Questa interpretazione ancora oggi è presente nella teologia liturgica della veglia pasquale.

Ma si può parlare di una vittoria sulla morte per una persona, Gesù Cristo, che è morto sulla croce, di una morte atroce? O ha forse ragione il filosofo pagano Celso, che sostiene che i Cristiani avrebbero dovuto trovarsi un eroe più convincente per far vedere la verità della loro fede al mondo[3]? In questa domanda si rende visibile per Origene esattamente la preoccupazione umana che si crea un Dio a misura d'uomo ma non un Dio tutt'altro di tutte le speculazioni umane e di proiezioni desiderose, malsane e non riflettute[4].

2. L'INTERPRETAZIONE ORIGENIANA

Lontano dal pericolo di cadere in un misticismo, egli sa che un vero Dio, il Dio biblico, il Dio rivelato e incarnato rimane un Dio del *mysterium.* Ma non soltanto Dio è un *mysterium,* tutta la vita umana, tutto il cosmo si comprende in ultima analisi come *mysterium,* in una visione dunque sacramentale del mondo e di Dio[5]. Origene non fugge l'argomentazione logica ma ne conosce i limiti. Perciò parla anche della realtà incarnatoria in cifra *sacramentale,* in una cifra che ricorda la storia di salvezza, del Dio dell' Antico Testamento con il suo popolo, del Dio che si rende venerabile e presente nel suo tempio nonostante la sua trascendenza assoluta:

«Quod ergo est istud sanctimonium quod non manu hominum factum est, sed manibus Dei paratum? Audi sapientiam dicentem quia aedificavit sibi domum (Prv 9,1). Ego autem hoc de incarnatione Domini rectius intelligendum puto».[6]

Il vero santuario di Dio, nel quale si rende presente tra gli uomini, è la persona umana di Cristo e non un tempio costruito di pietre. Spesso si è voluto vedere nell'esegesi origeniana un'allegorismo sfrenato che tradirebbe i propri contenuti della fede cristiana, di un Dio che si incarna veramente nella storia del mondo degli uomini. Ma in molti casi la sua esegesi - come nel caso presente - non è meramente allegorica ma piuttosto tipologica e profondamente biblica. Qui Origene si riferisce ad un passo di Eb 9,24 che comprende nel contesto di Gv 2,21 nel quale Cristo parla del suo corpo

---

[3] ORIGENE, *Contra Celsum,* VII, 53; V,33; IV,25.

[4] *Ibidem,* la replica di Origene sulle critiche di Celso, che la risurrezione di Cristo sia una mera proiezione del desiderio umano inconscio: V, 14-25.

[5] Cfr. l'articolo di H. CROUZEL, *Origenes, Beginn der geistlichen Theologie,* in AA.VV., *Grosse Gestalten der christlichen Spiritualität,* a cura di J. SUDBRACK-J. WALSH, Würzburg 1969, pp. 15-29.

[6] Hom. in Ex. VI, 12.

come *tempio*. Egli si serve dunque di cifre bibliche per rendere più comprensibile il messaggio evangelico anche nel contesto pagano[7].

No n è intanto un puro caso che Origene parli del *sanctimonium* in questa omelia. Per lui questa cifra significa il contenuto della storia della salvezza. Lo sottolinea anche in altre opere sue[8]. Il santuario, il tempio di Gerusalemme, è per il popolo d'Israele almeno al tempo di Gesù il luogo dove si sperimenta la presenza divina, l'alleanza tra Dio e il suo popolo. Nel tempio si trovano il *santo* e il *santo dei santi,* l'ultimo è luogo della dimora stessa di Dio, nel quale il sommo sacerdote penetra una sola volta all'anno.

La duplicità delle stanze nel tempio - il *sanctum* e il *sanctum sanctorum* - non è perciò neanche una occasione ricercata artificialmente per esercitarsi nell'esegesi allegorica. Ma nella sua visione sacramentale della realtà è un'immagine tipologica della duplicità degli aspetti rivelati nel Logos, lo stesso Verbo di Dio nell' AT come nel NT. Il *santo* significa in questa visione il verbo di Dio, in quanto parola scritta o parlata, ispirata ai profeti ed agli evangelisti dallo spirito, mentre il *santo dei santi,* il vero cuore del santuario significa l'incarnazione del Logos. Questa interpretazione ha senso soltanto, se si accetta la continuità della storia della salvezza tra AT e NT e se si capiscono anche i segni esteriori, materiali come tracce della realtà interiore, spirituale. Solo la reciprocità della comprensione dei due aspetti della stessa realtà unica garantisce secondo Origene una giusta comprensione della storia della salvezza. Secondo lui è essenziale comprendere gli aspetti esteriori materiali come provvisori e temporanei per valutare al posto giusto la realtà spirituale come eterna e primordiale. La realtà materiale e esteriore perciò ha solo un ruolo *propedeutico* sul cammino della *mistagogia,* perché il vero *mysterium* si troverà nella sfera dello spirituale.

Non ne segue dunque logicamente lo svuotamento del senso della creazione ilica, materiale che ovviamente appartiene alla creazione divina? E - fatto ancora peggiore - uno svuotamento del senso dell'incarnazione stessa? A. v. Harnack e C. Andresen[9] sono stati di questo parere - a torto, secondo noi - valutando i risultati della ricerca degli ultimi anni.

Non basta rimanere sull'osservazione delle premesse gnoseologiche e ontologiche del pensiero di Origene. Bisogna vedere anche come le integra nella sua teologia dell'incarnazione. Sottolinea più volte un paradigma salvifico quasi preannunziando un principio che diventerà famoso nel contesto del conflitto ariano: *quod non adsumptum - non sanatum*[10], cioè una realtà non assunta non può neanche essere sanata (o salvata). Questo vale soprattutto per la realtà materiale. Come però capire quella *assunzione di un corpo* da parte di Dio? Secondo quello che è stato detto mi pare chiaro

---

[7] Questo non succede solo quando predica (nelle omelie) ma avviene in questi termini anche nei suoi grandi commenti, p. es. nel Commento al Cantico, che offre una panoramica del mondo delle immagini bibliche.

[8] Cfr. Hom. in Cant. I,1; II,2; Comm. in Cant, Prol. 4,14; IV,2,11; Hom in Num. IV,14.

[9] A. V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 1, Tübingen 1909; C. ANDRESEN, *Erlösung,* in *Realenzyklopädie für Antike und Christentum,* 6, coll. 54-219.

che per Origene succeda in chiave *mistagogica.* Sapendo che il linguaggio analitico porta fino ad un certo punto, si serve di simboli che esprimono la realtà di quello che umanamente è indicibile.

Qui bisogna soffermarci un attimo per poter cogliere bene il fine di questo breve contributo. Come il *santo* e il *santo dei santi* prefigurano la realtà dell'incarnazione, così un'altra duplice espressione descrive secondo l'Alessandrino l'efficacia dell'opera salvifica compiuta nel mondo storico degli uomini: il *canto* - e il *Cantico dei Cantici.*

Neanche questa immagine del *canto di vittoria* è scelto qui a caso, ma corrisponde all'affermazione ripetuta e sottolineata di Origene stesso quando parla della liberazione di ogni tipo di schiavitù[11]. Quale è la differenza tra *canto* e *Cantico dei Cantici?* Come gli piace saltare tra diversi livelli di realtà conviene fare una premessa: il canto può essere espressione di un canto realmente cantato (come viene descritto nella scrittura) o espressione tipologica di una realtà importante nella vita del Cristiano: cioè il liberarsi di tutti i desideri malsani o sbagliati per essere preparato e liberato alla verità della sapienza divina. Questi canti hanno dunque un valore preparativo un valore educativo e propedeutico. Come gli Israeliti hanno fuggito gli Egiziani e fanno il cammino attraverso il deserto e il mare rosso, così ogni uomo deve passare tra il deserto della sua vita, che è immagine per le passioni che possono devastare una vita e passare attraverso il Mar Rosso[12] per poter cantare il canto di vittoria su di se stesso[13]. Allora un tale uomo è pronto per accogliere il senso spirituale, la comprensione spirituale dei misteri divini nell'ordine giusto.[14] Questo sta nel contesto di un cammino di ascensione: «cum universa transieris, ad altiora conscende».[15]

Ma qui non finisce il discorso, ma comincia piuttosto il cammino della sapienza, della realtà descritta nel *Cantico dei Cantici.* Ma di che sapienza si tratta? Si parla adesso della *vera* sapienza, non di sapienza umana o di qualche filosofo ma della sapienza divina che «si costruisce una casa» (Prv 9,1). La *casa costruita* è il corpo umano di Cristo, *Logos* incarnato come abbiamo visto. Utilizzando questa metafora si è escluso ogni antropomorfismo delle divinità dei miti esiodici e omerici.

Parlare del *Cantico dei Cantici,* significa parlare dell'amore decantato tra sposo e sposa in questa poesia divina. Per Origene il senso diretto, letterale del testo del Cantico è legittimo e dato, ma non è nient'altro che forma esteriore di quel senso nascosto che sta dietro: immagine e poesia del grande dramma d'amore tra creatore e creatura o più preciso tra ogni anima e il *Logos*, che corteggia la sua sposa, l'anima, per offrirle la salvezza.

Con una lettura superficiale si potrebbe concludere che questa salvezza consista

---

[10] Cfr. i passi in: Comm. in Mat. XII,29; Comm. in Ioh. XXXII,18,225; C. Cels. V,19; Disp. cum Heraclide 7.

[11] Per esempio: Hom. in Iud. VI, 1+3; Hom. in Ex. VI, 1+9+14; Hom. in Cant. I,1; Comm. in Cant. Prol. 4,4-14 che è una vera descrizione del susseguirsi dei canti biblici.

[12] Cfr. Hom. in Ex. VI,1+14.

[13] Comm. in Cant. Prol 4,5.

[14] Hom. in Iud. VI,2.

[15] Hom. in Cant. I,1.

allora nell'accogliere spiritualmente una sapienza spirituale e immateriale offerta dallo spirito divino all'uomo che con la purificazione mentale possa dare la risposta adeguata a tale offerta. Ma questa è sola la metà della verità. Come con il *sanctum* descrive il *Logos* scritto (o parlato) e con il *sanctum sanctorum* il *Logos* incarnato, il corpo umano di Cristo, così comprende con il *canticum canticorum* il canto amoroso per la liberazione definitiva includendo anche il corpo, operata dal Logos incarnato, che appunto si è umiliato fino all'ultimo, alla morte della croce, che può essere compreso solo da quelli che hanno cantato prima gli altri canti preparatori. Anche qui entra il principio prezioso a Origene, che solo quello che veramente è assunto o accettato (anche la morte alla croce) può essere sanato o cambiato. Cioè si tratta della libera e franca offerta da parte di Dio che offre la salvezza all'uomo e non di una salvezza che l'uomo si meriti per un cammino purgativo e spirituale.

Un frammento tramandato nelle catene procopiane lo esprime in modo meraviglioso: «Comunque non è possibile per noi, che ascendiamo in un'altro modo all'Altissimo, che invece il Signore stesso si abbassi su questo, che sta totalmente giù sulla terra e sollevi quelli di buona volontà cioè con l'aiuto del loro desiderio»[16].

Questo *abbassamento* e la sua funzione salvifica meritano di essere preso in considerazione un pò più dettagliatamente. Partiamo dal Cantico dei Cantici. Il canto amoroso tra anima e Logos non consiste in una relazione corporale come lo propongono gli antropomorfismi delle divinità greche. Perciò uno che vuole capire questa relazione amorosa deve aver cantato prima gli altri canti che preparano la comprensione spirituale del *mysterium* dell'incarnazione. Questa comprensione spirituale del mistero però non toglie l'incarnazione come realtà avvenuta nella storia ma aiuta al contrario capirla nella sua vera portata, nella reciprocità della comprensione di realtà spirituale e materiale. La *kenosis* (abbassamento) di Cristo consiste esattamente nel fatto che l'indicibile, l'infinito e l'incomprensibile abbia penetrato la sfera del puro spirituale senza possibile esperienza umana, per entrare nel mondo limitato dell'uomo condizionato dalla materia. La fine che la persona di Gesù Cristo ha preso, la morte sulla croce, per Origene è il garante che qui non si può mai trattare di una proiezione umana, perché non si può desiderare un Dio morente sulla croce.

Una *logica* incarnatoria fino a un certo punto si è mantenuto, ma rimane la famosa questione del *perché*. Perché un Dio dovrebbe incarnarsi e ancora morire, questa non e solo la domanda dei filosofi pagani del terzo secolo[17] ma anche la questione di tanti uomini di oggi. C'è una risposta? Origene dice: l'amore illimitato di Dio che infrange anche ogni logica umana: «Glorificatus (Christus) est et cum ad crucem venit et pertulit mortem»[18].

Un Dio che viene glorificato con la morte alla croce, come Origene scrive nel passo citato, ci pare non solo essere una contraddizione ma forse anche ridicolo. Nonostante l'incomprensibilità di quel paradosso c'è una certa logica che qui diventa comprensibile nella fede, che questo Dio agisca unicamente per amore: «Erat ergo ei

---

[16] Frammento al Comm. in Cant., PG 13, 204D - 205A.

[17] Cfr. C. Celsum, VI,53.

gloria etiam passio crucis; verum gloria haec non erat gloriosa, sed humilis»[19].

Esiste dunque per Origene una *gloria* divina che non ha bisogno di suono di trombe e di grande pompa, ma una gloria che mette in dubbio tutta la logica umana, perché non può essere inventata né desiderata, una gloria che è gloria perché è intimamente espressione d'amore di un Dio fattosi umile, una *gloria humilis,* che rende vero il principio di salvezza, il principio d'amore che porta tutto anche il peso della croce per rendere possibile la salvezza dell'uomo. La *gloria umile di un Dio umile:* che espressione paradossale, ma ancora insufficiente per esprimere adeguatamente il mistero paradossale dell'amore che si umilia tanto.

Questo amore rende logico quello che normalmente non è logico: Non è forse quella la ragione più profonda perché Origene parla con cifre e immagini per esprimere la realtà dell'incarnazione e pone al posto più alto il Cantico dei Cantici, quel misterioso discorso d'amore che meno per ragionamento razionale lascia diventare trasparente la realtà della relazione tra uomo e Dio anziché per immagini che toccano il sentimento profondo all'interno dell'uomo.

Pertanto ci chiediamo: Dio non può essere Dio se rimanesse in questa situazione di Dio crocifisso, umiliato all'estremo per il suo amore incomprensibile. Ci vuole ancora di più. Anche qui ci troviamo di nuovo davanti a una espressione duplice che rende più chiaro e logico il discorso. Origene, alludendo alla morte di Cristo parla in questa sesta omelia sul libro del Esodo di una gloria duplice: «In his ergo omnibus glorificatus est Dominus, sed, ut ita dicam humiliter non gloriose glorificatus est».[20]

Accanto alla *gloria humilis* viene dunque nominata la *gloria gloriosa.* Ricordiamoci: ci troviamo nella prima metà del terzo secolo, non c'è ancora, almeno come nozione teologica ben definita, la distinzione tra *oikonomia* e *teologia,* senza parlare di un trattato di escatologia ben circoscritto. Origene esprime qui con parole bibliche (cfr. Es 15,1) quello che noi distinguiamo nella dogmatica con la vita economica del Dio trino dalla vita intratrinitaria. La vita economica del Dio trino si realizza incarnandosi in Cristo nella *gloria humilis* mentre la vita immanente e intratrinitaria Origene la nomina in vista escatologica al secondo avvento del Cristo la *gloria gloriosa*[21]: «et post adventum humilitatis secundum nobis in gloria ostendet adventum».[22]

Dio dunque farà risplendere la sua gloria solo alla fine, quando Dio sarà tutto in tutto e Cristo restituirà il suo regno al padre (1Cor 15,24).[23] Ma prima appare la luce infranta del grande mistero d'amore di Dio. Nella sofferenza di Cristo alla croce manifesta la gloria divina umiliata nella carne umana di Cristo per la salvezza dell'uomo: «Nam Dominus meus, Iesus Christus, cum carnem ex Virgine pro salute nostra sucepit, glorificatus est quidem, quia venit quaerere quod perierat, non tamen gloriose glorificatus est».[24]

---

[18] Hom. in Ex. VI,1.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*
[21] Questa distinzione viene confermata anche nel Comm. in Ioh. I,277-278.
[22] Hom. in Ex. VI,1.
[23] Hom. in Iud. VI,1.

Anche qui si potrebbe chiedersi, se non è una bella allegoria questa teologia della gloria. Ma nulla, neanche una lettera della Sacra Scrittura sfugge all'occhio attento di Origene, perché si riferisce qui a Giovanni 17,1: «Padre, è venuta l'ora, glorifica il tuo figlio, perché il tuo figlio glorifichi te».[25] Ma non basta ancora: «Verum quia haec opportebat pati Christum et sic introire in gloriam suam (Lc 24,26), cum venerit in gloria Patris et sanctorum angelorum (Lc 9,26), cum venerit in maiestate sua iudicare terram (Sal 95,13; 97,7)».[26]

Si tratta dunque di una escatologia biblica, vista nell'insieme del pensiero di Origene. La *gloria humilis* prepara quella *gloriosa.* La *gloria humilis* rende trasparente il più santo di Dio: il suo amore incomprensibile per noi che va fino all'ultima umiliazione della condizione umana, cioè una morte disperata. Perciò anche nel momento della crocifissione il velo nel tempio si spacca e rende libera la vista al santissimo: alla portata ultima, alla conseguenza dell'incarnazione.[27] Ma anche se ci è permesso uno sguardo sul significato dell'incarnazione l'ultima ragione dell'amore divino rimane: *sanctimonium, mysterium, sacramentum, sanctum sanctorum,* che solo in parte è intelligibile per noi. Con la teologia della lettera agli ebrei (Eb 6,20) Origene spiega quello che succede nel santissimo dopo il sacrificio della croce (la *gloria humilis)* e il secondo avvento del Cristo nella *gloria gloriosa.* Cristo è diventato nello stesso momento via sulla quale i fedeli progrediscono e sommo sacerdote che ci precede[28] nel santissimo.

3. Linee conclusive

Riteniamo alla fine di queste considerazioni i due movimenti che stanno al fondo della *gloria humilis* e *gloria gloriosa.* C'è il movimento *catabatico,* dell'umiliazione del figlio di Dio, che apre agli uomini la possibilità della partecipazione alla vita divina, il che è un'iniziativa libera da parte di Dio, un regalo del suo amore incomprensibile. Questo amore diventa visibile e sperimentabile nel *sanctimonium* che è il Cristo crocifisso per noi. Ne segue il movimento *anabatico,* il che significa da parte dell'uomo il seguire l'esempio che Cristo ci ha dato, per diventare partecipe alla vita divina. Questo movimento si può anche caratterizzare con il cammino di ascensione verso il Padre, seguendo il Cristo *via.* Per Cristo e per tutta la storia alla fine escatologica di questo movimento sta la *gloria gloriosa.*

Queste idee di Origene lasciano in molti punti pregustare le idee di un altro genio della *theologia perennis,* Agostino che con le sue parole riassume il pensiero di questa riflessione teologica: «Per la nostra morte duplice il nostro salvatore paga con la sua unica, e per la nostra risurrezione duplice pone davanti a noi la sua unica come Mistero *(sacramentum)* ed esempio *(exemplum)*».[29]

---

[24] Hom. in Ex. VI,1.

[25] *Ibidem.*

[26] *Ibidem.*

[27] Comm. in Mat. ser. 138; Comm. in Cant. II,8,25. Cfr. anche CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata,* V,6.

[28] Comm. in Cant. IV,2,11.

[29] AGOSTINO, *De Trinitate,* IV,3,6.

Il metodo *deductio naturalis* nei sistemi della logica moderna

Andrzej Krzysztof Rogalski
Facoltà di Teologia, Lugano

Il problema della *deductio naturalis* (DN) ha una storia assai lunga[1]. Durante i secoli precedenti la deduzione naturale, vista come forma del metodo deduttivo, è stata applicata nei diversi sistemi sia filosofici che formali. Ci limitiamo, però, soltanto al campo della logica. Il problema sopraccitato si può guardare cronologicamente come fanno, ad esempio, diversi studi storico-filosofici. Noi, al contrario delle presentazioni del genere, prima analizziamo il ruolo della DN nei calcoli logici moderni, per risalire dopo alle origini della DN, cioè alla sillogistica di Aristotele.

---

[1] Per redigere questo contributo mi sono avvalso anche dei seguenti saggi: J. CORCORAN, *Aristotle's Natural Deduction System,* in AA.VV., *Ancient Logic and its Modern Interpretations,* Dordrecht-Boston 1974; S. GALVAN, *A Formalization of Elenctic Argumentation,* in "Erkenntnis" 43 (1995), 111-126; J. LUKASIEWICZ, *Aristotle's Logic from the Standpoint of Modern Formal Logic,* Oxford 1951; C. MANGIONE - S. BOZZI, *Storia della logica. Da Boole ai nostri tempi,* Milano 1995.

1. DN nei sistemi formali di Jaskowski e di Gentzen

È ben noto il fatto che due logici: il polacco Stanislaw Jaskowski (1906-1965) ed il tedesco Gerhard Gentzen (1909-1945) hanno pubblicato nel 1934, indipendentemente, i risultati dei loro studi concernenti la DN. Le loro pubblicazioni hanno concluso le indagini che continuavano in questo campo ormai da parecchi anni. Già nel 1926 Jan Lukasiewicz (1878-1956) poneva il problema come descrivere, in modo formale, i diversi metodi praticati dai matematici. La teoria della dimostrazione *(Beweistheorie)* di David Hilbert (1862-1943), nonostante fosse teoreticamente soddisfacente, nella pratica deduttiva era inadeguata e artificiale. Il *Teorema di Deduzione* (TD), dimostrato nel 1930 da J. Herbrand (1908-1931), sviluppato nella assiomatica della *Teoria di Conseguenza* (TC) da Alfred Tarski (1901-1983), si può vedere come primo tentativo di costruire un *ponte* fra la theoria e la praxis.

Rispondendo al problema posto da Lukasiewicz, Jaskowski ha presentato i primi risultati dei suoi studi sulla DN durante il Primo Congresso dei Matematici Polacchi a Lvov (gli Atti del Congresso sono stati pubblicati a Cracovia nel 1929). La soluzione della questione si trova invece nell'articolo *On the Rules of Suppositions in Formal Logic.*[2] D'altronde bisogna notare che la DN-procedura era applicata già negli anni Venti dai diversi logici polacchi: Stanislaw Lesniewski (1886-1939), Jan Salamucha (1903-1944) e Tarski.

1.1. Il sistema formale di Jaskowski

Il sistema base di Jaskowski (contiene come costanti logiche soltanto i funtori dell'implicazione e negazione) consiste in quattro regole, corrispondenti:

(1) al *modus ponens*,
(2) alla dimostrazione condizionale,
(3) alla dimostrazione indiretta,
(4) alla regola per introdurre le sostituzioni.

Tutte le dimostrazioni nel sistema di Jaskowski sono lineari perciò doveva, in un modo grafico, dimostrare che certe parti della dimostrazione non sono più ottenibili. Secondo quel modo grafico ogni assunzione oppure una formula in dipendenza da essa (anche ogni parte della dimostrazione), aveva la sua "casella". Quelle dimostrazioni, tipo *caselle,* notevolmente modificate, sono state adoperate nei DN-sistemi di Fitch (1952), Copi (1954) oppure Kalish e Montague (1957).

Nella sua versione ufficiale del 1934, Jaskowski ha applicato dei prefissi numerici ad ogni formula. Ogni volta, facendo una nuova assunzione, aumenta il prefisso di un numero addizionale, invece ogni applicazione della dimostrazione condizionale oppure di quella indiretta diminuisce il prefisso con una sottrazione.

---

[2] Cfr. "Studia Logica" 1 (1934), 5-32.

Jaskowski trattava i prefissi come indicatori dei domini nei quali le formule prefissate erano valide; Le formule senza prefisso erano dei teoremi ordinari del suo sistema, quelle invece con prefisso erano teoremi relativizzati ad un dominio nel quale certe presupposizioni vengono postulate come valide. La stessa procedura praticano diversi logici, ad esempio, J. Slupecki e L. Borkowski (1958) nel loro DN-sistema.

Dopo il 1934 Jaskowski ha modificato il suo sistema (creando la versione generalizzata) per includere anche la *Logica Positiva* di Hilbert, la *Logica Intuizionistica* di A.N. Kolmogoroff (1903-1988) ed il *Calcolo Proposizionale con Quantificatori.* Per lo più, Jaskowski ha abbozzato un sistema per la Logica dei predicati del 1°-Ordine aggiungendo, però, tre regole nuove. Vale la pena di sottolineare il fatto che questo era il primo sistema della Logica Inclusiva che escludeva tutte le formule non valide nei domini vuoti. Oltre ciò Jaskowski ha stabilito una certa procedura standard per dimostrare la consistenza dei DN-sistemi.

L'idea essenziale, che è comune sia ai sistemi di Jaskowski che a quelli dei suoi seguaci, è semplicemente questa: dividere qualsiasi dimostrazione nelle ordinate e separate sub-dimostrazioni. Questo riguarda specialmente le logiche non-classiche, formalizzate come i DN-sistemi, ed è la soluzione più conosciuta che si possa trovare nei diversi manuali della logica che presentano delle *tecniche* della DN.

1.2. I sistemi di Gentzen

Gentzen ha pubblicato il suo famoso articolo *Untersuchungen über das logischen Schliessen,* in due parti, sulla rivista professionale "Mathematische Zeitschrift" (1934, 1935); i suoi primi risultati in merito sono stati presentati nello studio *Über die Existenz unabhängiger Axiomensysteme zu unendlichen Satzsystem* pubblicato in "Matematische Annalen" nel 1932. Nello studio sovracitato si vedono, però, certi influssi del lavoro di P. Hertz (del 1929) come, per esempio, *l'albero-notazione (tree-format)* per le dimostrazioni dei teoremi e l'applicazione delle famose sequenze.

Ci sono due sistemi di Gentzen abbastanza differenti: *Natürliche Kalkul - NK,* cioè il suo DN-sistema, e *Logische Kalkul - LK,* cioè il suo calcolo delle sequenze. Entrambi sono sia per la logica classica che per quella intuizionistica. Le sue regole per il NK essenzialmente sono le stesse che in Jaskowski. Esiste una sola differenza: Gentzen ha applicato l'albero-notazione per le dimostrazioni, perché voleva *liberare* il suo sistema dalle deduzioni non valide. Nella dimostrazione di questo tipo *(tree-format proof)* ogni premessa bisogna che sia sopra la conclusione, perciò non si può adoperare nessuna formula che non sia ora ammissibile. Le albero-dimostrazioni sono, senza nessun dubbio, molto utili nelle investigazioni teoretiche, perché *fanno vedere*, con massima chiarezza, la struttura della dimostrazione finita. Il lato negativo è, però, che non mostrano bene il processo della derivazione. Gentzen era consapevole di tutto ciò e diceva che le vere dimostrazioni sono solo di forma lineare. Non meraviglia perciò il fatto che le sue idee originarie siano state

usate soprattutto negli studi teoretici, come quelli, ad esempio, di D. Prawitz (1965).

Il sistema LK, che voleva descrivere certe proprietà logiche, può essere considerato come un certo sviluppo della *deductio naturalis* e riguarda il cosiddetto Teorema di Taglio *(Cut-elimination Theorem;* Gentzen lo chiama *Hauptsatz).* Il carattere pratico di questo teorema viene spesso sopravvalutato cosicché molti logici vedono nel calcolo delle sequenze gentzeniane un tipo di sistema metalogico. Questo punto di vista non è corretto, perché:

1) non è conforme all'idea originale di Gentzen. In che senso dobbiamo dimostrare l'equivalenza del LK con qualsiasi sistema assiomatico se il LK è il sistema metalogico?

2) nel LK si può dimostrare solo tutto ciò che riguarda la sintassi del sistema (per es. i teoremi), non si dimostra invece nessuna delle questioni metateoretiche. Al contrario, la Teoria di Conseguenza di Tarski possiede una *forza espressiva* tanto più potente.

Nonostante le *mancanze* sovracitate, il LK è un sistema molto utile soprattutto nei calcoli logici nei quali il *Teorema di Taglio* è dimostrabile.

Bisogna ricordare che la regola *Taglio,* nonostante il suo valore essenziale, è l'unica nel sistema originale di Gentzen che non soddisfa la procedura tipica gentzeniana, cioè tutto ciò che della formula è presente nella premesse deve essere presente come sub-formula nella conclusione. Con la regola *Taglio* era possibile per Gentzen dimostrare l'equivalenza del suo sistema col sistema assiomatico. L'eliminazione invece della regola Taglio facilitava diversi risultati logici come, per esempio, la decibilità del calcolo delle proposizioni, semi-decibilità della logica dei predicati del 1°-Ordine e la dimostrazione della consistenza dell'aritmetica senza principio dell'induzione. Questa direzione delle ricerche è stata pienamente realizzata negli studi dei diversi logici: E. Beth (1959), J.J. Hintikka (1955) e R.M. Smullyan (1968), usufruendo in pieno la procedura tipica gentzeniana di dividere la formula iniziale nelle subformule e di invertire l'ordine delle regole. Bisogna sottolineare anche il fatto che il suo calcolo delle sequenze ha dato origine alla *Display Logic* di N.D. Belnap (1982), alla *Logica Lineare* di J.-Y. Girard (1987) e alla *Teoria dei Sequenti Generalizzati* di Dosen (1985).

Nel 1936 in "Mathematische Annalen" Gentzen ha pubblicato l'articolo *Die Wiederspruchsfreiheit der reinen Zahlentheorie* comprendente il sistema logico che era un tipo di "compromesso" fra i sistemi precedenti NK e LK. Il vantaggio di questo sistema era che bisognava solo fare le operazioni dell'addizione oppure dell'eliminazione delle formule negli antecedenti; nelle conclusioni, invece, bisognava definire le regole sia per introdurre che per eliminare le costanti logiche. Questo sistema ha influito molto lo sviluppo dei diversi DN-sistemi, perché si poteva adoperarlo nei calcoli logici di tipo lineare.

I n questo senso è stato più conosciuto del sistema di Jaskowski, almeno riguardo le logiche classiche. I sistemi DN di questo tipo si trovano, per esempio, in P. Suppes (1957) e H. Hermes (1962). Al contrario della procedura di Jaskowski, l'ordine

delle assunzioni non è importante, come non c'è bisogno di dividere la dimostrazione[3] Bisogna dire che una procedura molto simile alla sopraccitata è stata introdotta da A.R. Anderson e J.D. Belnap al loro DN-sistema per le logiche rilevanti.

2. CONCLUSIONE

Paragonando i sovrapresentati DN-sistemi di Jaskowski e di Gentzen, si può dire che l'approccio alla DN di tutti e due era diverso. Jaskowski sembra di esser stato più concentrato sugli aspetti pratici del metodo della *deductio naturalis,* e che tanto il suo approccio generale come le soluzioni tecniche sono molto seguite dai logici. Gentzen, al contrario, era più teoretico: le sue investigazioni in questo campo l'hanno portato a risultati molto profondi nella teoria generale della dimostrazione; il suo sistema DN sembra invece essere soltanto co-prodotto dell'articolo del 1936.

La logica moderna, parlando dei diversi sistemi della *deductio naturalis,* vuole vedere le radici di essa in Aristotele, cioè nella sua sillogistica. Sia Jaskowski che Gentzen non hanno fatto nessun riferimento ad Aristotele. Nonostante le diverse assiomatizzazioni della sillogistica (la prima di Lukasiewicz del 1928) che viene presentata come un sistema formale assiomatico, ci sono stati parecchi tentativi di ricostruire il pensiero originario di Aristotele senza ricorrere alla enumerazione degli assiomi. Infatti nell'*Organon* si nota facilmente la grande *cultura* logica di Aristotele; la sua argomentazione, però, non è obbligatoriamente fatta in un modo assiomatico nel senso della logica moderna.

Perciò certi logici, per es. J. Corcoran (1974), opponendosi al tentativo di Lukasiewicz, hanno dimostrato che si può formalizzare il pensiero aristotelico costruendo un DN-sistema, in tal modo il pensiero originario dello Stagirita non viene ricostruito in maniera di un sistema assiomatico, sebbene abbia le regole logiche precisamente definite. Bisogna notare infine un fatto che le analisi logiche tipo DN vengono applicate alle diverse questioni filosofiche (vedere il tentativo di formalizzazione dell'*elenchos* presentato da S. Galvan). Dal punto di vista logico-filosofico, queste applicazioni sono molto interessanti e si presentano molto spesso come estensioni (tramite il metodo *deductio naturalis)* di un certo sistema base logico *(minimal logic).*

---

[3] Si veda la procedura adoperata da R. Feys e J. Ladrière nella loro traduzione delle opere di Gentzen del 1955.

Sacro e profano nella politica multiculturale contemporanea

Vittorio Dan Segre
Centro Studi del Mediterraneo, Lugano

«Il ramo dell'albero - scrive Ishaia Berlin - ritorna alla sua posizione precedente con la forza con cui è stato piegato». È un'immagine che s'addice al fenomeno contemporaneo del ritorno della religione nella politica. Espulsa dalla rivoluzione francese e dal laicismo dalla società civile, essa vi fa ritorno, in questa fine di millennio, - *with a vengeance* direbbero gli inglesi - con un senso di vendetta e con forza accresciuta dal vuoto creato dal crollo delle ideologie.

Nelle forme più varie - dal settarismo tribale al fondamentalismo monoteista e politeista - la religione rioccupa con aggressività il centro della *pubblica piazza* in Paesi così differenti come l'Irlanda e l'Algeria, Israele e l'India, la Bosnia e l'Indonesia.

Nel mondo ex coloniale, dove l'idea di nazione laica è arrivata dall'Europa con un ritardo di oltre un secolo, per di più traviata nei suoi valori originali dagli interessi coloniali senza trovare basi culturali indigene su cui innestarsi, la religione si trasforma in fattore tanto di legittimità quanto di delegittimità del potere costituito. Lungi dall'essere l'*oppio dei popoli,* la religione si rivela generatrice di movimenti rivoluzio-

nari, portabandiera di egualitarismo, ispiratrice di messianismo politico, acceleratrice di instabilità.

Quella che umanisti e razionalisti, positivisti e marxisti, nazionalisti e razzisti ritenevano fosse ormai una *superstizione* in via di disparizione, una *questione privata* del cittadino, un *sentimentalismo* utilmente manipolabile da parte del Principe, ripropone in questa fine di secolo, a tutti i livelli, il vecchio problema della coesistenza fra potere politico - per definizione situato al di fuori della morale - e potere religioso - per definizione situato al di fuori dall'immorale.

In questo contesto, tolleranza e sincretismo si rivelano perdenti. L'idea della tolleranza - sviluppatasi in Europa per sanare le ferite inferte dalle guerre di religione - è impotente di fronte al dilagare della violenza, dell'ingiustizia sociale, del settarismo etnico e religioso, confermando il cinico detto di Clemenceau per il quale la tolleranza era solo quella *delle case di tolleranza.*

Anche le più sincere forme di sincretismo religioso non sembrano aver grande presa sulla politica a causa dell'assenza di comune base di valori in un mondo sempre più globalizzato. Non è una novità, se già Pascal notava che «ciò che è morale a nord dei Pirenei non lo è più al sud».

Per i credenti nelle fedi monoteistiche la convinzione del possesso esclusivo della verità rende difficile il compromesso. Lo si è visto nei recenti contatti fra ebrei e cristiani quando è stato sollevato il problema della grazia.

Lo si è visto nei tentativi di riavvicinamento fra *clero* ebraico e musulmano, in cui l'impossibilità di scindere la sovranità divina dalla sovranità umana, all'interno delle due fedi, pertanto così vicine nella loro ortoprassi, ha paradossalmente solo avvicinato i punti di vista degli estremisti.

Anche nei Paesi che si battono contro il fondamentalismo sul piano politico, il compromesso religioso tende ad incrinare la base del potere, indebolire la capacità dei governanti di mobilitare, grazie alla religione, le masse a suo sostegno. Non per nulla i fondamentalisti odiano i moderati più dei miscredenti. Essi occupano quella *zona grigia* indispensabile per il reclutamento di nuovi adepti ma allo stesso tempo territorio inquinato e inquinante per *i duri e puri.*

Se la religione non è in fase di sparizione ma di rafforzamento; se la tolleranza ed il sincretismo non servono molto a promuovere la pacifica coesistenza fra il politico e il religioso; se il conflitto nazional-religioso rimpiazza quello nazional-ideologico, come evitare che la comune fede nel Creatore si trasformi in arma politica e la politica in aggressività religiosa?

Una possibile ipotesi potrebbe essere quella di trasformare il dialogo interconfessionale da *lineare* a *triangolare* o per lo meno aggiungervi una dimensione *triangolare.* Ricercare, cioè, punti di contatto fra politica e religione sul piano dell'obbedienza al Divino piuttosto o in aggiunta, alla ricerca dell'intesa sul piano della reciproca comprensione e rispetto, dei diritti umani, e delle varie forme di *contratti* sociali.

Il punto di partenza di tale ipotesi è l'accettazione del fatto che tutte le religioni promuovono imperativi di condotta inspiegabili in base alla legge naturale, o agli inte-

ressi reciproci, o ad ipotetici *patti* originari. In altre parole, l'accettazione del principio che *così* si fa perché così è scritto che il *Creatore lo vuole.*

Non c'è , a priori, alcuna spiegazione logica, igienica o antropologica alla proibizione (per un ebreo o un musulmano) di non mangiare questo o quel tipo di carne, o (per tutti i credenti nelle religioni monoteistiche) di osservare un giorno del *riposo del Signore* settimanale. I comandamenti sono, come indica la parola, ordini, privi di giustificazioni, che debbono essere obbediti anche se incompresi o in contrasto con istinti umani.

Non c'è veramente spiegazione - a priori - del fatto che bisogna opporsi alla violenza, proibire il furto, la menzogna (*peccati* ugualmente diffusi in tutte le società laiche o religiose e per di più economicamente e socialmente *approvati* in quelle società che considerano i *vizi privati come virtù* collettive) se non per obbedienza al principio della *imitatio Dei* per il quale si chiede ai credenti di essere *santi perché Io sono santo.*

Principio arbitrario ma sul quale, contrariamente alla moralità, mutevole a seconda del lato dei Pirenei o dell'Indokush, in cui uno si trova, fonda il comportamento di chi accetta l'*arbitrarietà*, sulla disciplina del sacro: ad esempio quella che impone di difendere il debole, di rispettare lo straniero, di non promuovere il falso, di non assassinare e così via.

Trasferito sul piano politico pratico, questo comune punto di partenza solleva un certo numero di questioni.

La prima è come coordinare l'imperativo religioso con gli imperativi della *real politik*. Un'altra, è come mettere in contatto e far dialogare personalità di differenti fedi, che vivono secondo la parola divina, nonostante la riservatezza con cui persone del genere conducono la loro esistenza, interamente dedicata all'obbedienza divina. Una terza difficoltà è come superare gli ostacoli linguistici e culturali che rendono difficile il contatto fra personalità di altissimo livello di fede, ma di religione e di cultura diversa; come identificare all'interno di quelle che definirei *società di obbedienza divina* uomini (e donne) disposti ad usare il loro prestigio spirituale a scopi politici. Difficoltà aumentata dal fatto che pressoché ovunque il religioso che si occupa di politica non è quello che dispone di maggior influenza spirituale e viceversa.

A tutti questi ostacoli ad un dialogo del genere si aggiunge, poi, la resistenza dello *establishment* politico e diplomatico ad accettare il sacro, il trascendentale, come valido possibile componente del dialogo politico.

Il ritorno della religione nella politica è un fenomeno nuovo nella società civile. In Occidente, il pensiero e la prassi politica sono state condizionate - in molti casi plasmate - dall'Illuminismo, dalle rivoluzioni francese, liberale e marxista: esperienze collettive storiche traumatiche che non si sono interessate alla religione se non come istituzione da combattere o da sfruttare.

D'altra parte, le società con attiva esperienza di co-gestione della politica col sacro, sono società che non conoscono la separazione fra *Chiesa* e *Stato* e molte di esse sono riapparse sulla scena della politica mondiale dopo lunghi periodi di eclissi o di

dipendenza coloniale e con grossi problemi politico-religiosi propri. Ad esempio, il mondo arabo, dopo più di 50 anni di indipendenza politica, continua a dibattersi nel dilemma dell'esclusività di identità concorrenti.

L'identità araba esclude infatti i non arabi (ad esempio i kurdi e i berberi), anche se sono musulmani; l'identità islamica esclude i non musulmani, (cristiani libanesi, i copti) anche se sono arabi. Questo crea, come nota il politologo egiziano Saad Ed Din Ibrahim, la principale ragione di instabilità in molti Paesi.

Nei sistemi di *conflict management* - tanto quelli di tipo politico quanto quelli di tipo economico - solo recentemente si incomincia a studiare seriamente l'importanza del fattore psicologico, dei condizionamenti culturali e religiosi, dei *linguaggi impliciti.* Nei processi di mediazione, di ricerca di imposizione o di mantenimento della pace, la prassi negoziale rimane legata ad approcci analitici e *ingenieristici* che mirano a trovare soluzioni pratiche ad ogni problema. Essi si rivelano utili nell'immediato ma spesso incapaci di permettere ai politici di percepire la complessità dei problemi provocati da soluzioni temporanee o parziali. Il conflitto israelo-arabo è un esempio classico e certo non unico, di questo tipo di situazione.

Proprio a causa dello sviluppo della insensibilità reciproca fra sacro e profano nella politica, in un mondo che diventa sempre più multiculturale, politicamente ed economicamente interdipendente, si fa sentire l'urgente bisogno di sviluppare strategie e strumenti nuovi di dialogo fra la *civitas Dei* e la *polis,* in particolare per quegli istituti che si dedicano allo studio dei problemi della pace e all'elaborazione delle metodologie di *conflict resolutions.*

Realizzare punti di incontro per sviluppare dialoghi *triangolari* fra autorevoli rappresentanti dei principi della *real Politik* e rappresentanti altrettanto autorevoli degli imperativi della fede, è un compito nuovo per il sistema universitario ma di primaria importanza: non solo per capire i complessi meccanismi di coesistenza e di conflitto fra il sacro e il profano nelle relazioni internazionali contemporanee ma per imparare a cogliere i *deboli segnali* del futuro.

Una sfida che vecchie Università che non temono le idee nuove e nuove Università che non vogliono crescere con idee vecchie, dovrebbero essere interessate a raccogliere.

Una sfida di cui Monsignor Giuseppe Torti, Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano - a cui queste riflessioni sono rispettosamente dedicate - è pienamente conscio: per il suo carattere, per il suo operato, per il contributo da lui dato ad una regione dove tradizioni politiche e religiose hanno permesso di sviluppare nel corso di 200 anni di indipendenza, la società civile che fa la forza e l'originalità della Svizzera italiana.

Il *Fedro* di Platone come metadiscorso: appunti per una lettura non filosofica

Monica Tondelli
Facoltà di Teologia, Lugano

1. Premessa

Intento di questo contributo è quello di richiamare, per cenni, l'attenzione del lettore su alcune caratteristiche formali e strutturali del *Fedro*[1] di Platone, rinunciando intenzionalmente a una esposizione sistematica e approfondita, che avrebbe richiesto un tempo e uno spazio più ampi di quelli disponibili.

2. Il contenuto del testo

Ad Atene, in una assolata mattina d'estate, Socrate incontra il giovane Fedro, il quale, dopo aver trascorso alcune ore a casa del retore Lisia, sta facendo una passeggiata.

---

[1] Per un'interpretazione complessiva di questo dialogo platonico si vedano, tra i commenti più recenti, quelli di G. Reale (Milano 1998) e di F. Trabattoni (Milano 1995). Resta sempre attuale la *notice* di L. Robin, ora pubblicata nell'edizione critica curata da C. Moreschini (Les Belles Lettres, Paris 1985).

Fedro porta con sé il testo del discorso ascoltato da Lisia e lo legge a Socrate. Subito dopo, Socrate pronuncia, improvvisandoli, due discorsi sullo stesso argomento: il primo, sostenendo la medesima tesi di Lisia, il secondo, sostenendo la tesi opposta.

Oggetto immediato di tutti e tre i discorsi è l'amore, ma con un orizzonte che si amplia progressivamente. A un amore che è scambio di favori, freddo calcolo, contratto a termine o passione perniciosa ed egoista (nel discorso di Lisia e nel primo discorso di Socrate), ne segue uno che è spinta verso l'alto, impulso e motivazione per la conoscenza del vero (nel secondo discorso di Socrate). È qui che al tema dell'amore si salda indissolubilmente quello della retorica, in quanto metodo per il raggiungimento di tale conoscenza. A legare i due motivi apparentemente autonomi è l'anima, analizzata nelle sue caratteristiche e nella sua storia.

Successivamente, Socrate e Fedro dialogano tra loro analizzando le caratteristiche formali e contenutistiche dei tre discorsi appena pronunciati, soffermandosi in particolare su come deve essere un discorso ben fatto e quindi sulla differenza tra discorso orale e discorso scritto.

Questo dialogo, così affascinante nella sua ricchezza tematica e varietà formale anche per il lettore profano, pone con particolare evidenza il problema delle intenzioni artistiche di Platone. Quel che è certo, infatti, è che Platone non concepì i suoi dialoghi solo come trattazioni di filosofia; al contrario, egli attribuì ad essi anche una innegabile dimensione artistica e ludica.

Che questa preoccupazione di natura letteraria rientrasse nella tecnica compositiva platonica non è evidentemente un elemento di novità; già gli antichi rilevarono nel *Fedro* e, più in generale, nei dialoghi platonici la presenza di parti poetiche (peraltro, non sempre apprezzandole né comprendendone la funzione)[2].

Anche la critica moderna ha sottolineato questo aspetto non soltanto a proposito del nostro dialogo, ma anche riguardo a parecchi altri, primo fra tutti il *Simposio*. Tuttavia questa dimensione, o viene generalmente lasciata a margine rispetto a un interesse e a uno studio che, come è ovvio, sono prevalentemente di natura filosofico-concettuale, oppure è utilizzata per marcare la differenza fra l'insegnamento platonico scritto e quello non scritto. L'esame dell'arte platonica e la sua valorizzazione possono invece arricchire l'interpretazione complessiva dei dialoghi.

3. PLATONE LETTERATO E COMUNICATORE

Nella scelta della forma dialogica, Platone fu senza dubbio debitore alla tradizione dei discorsi socratici (una trattatistica filosofica sistematica, tra l'altro, non si era ancora sviluppata in maniera definita)[3].

---

[2] Una rassegna di alcune testimonianze in proposito si trova in E. NORDEN, *La prosa d'arte antica dal VI sec. a.C. all'età della Rinascenza*, tr. it., Roma 1986, tomo I, p.115ss.

[3] Si vedano le osservazioni di M. ISNARDI PARENTE, *Fedro, 274C ss., o il discorso orale come*

Sappiamo anche che il filosofo ricevette un'accurata educazione artistica, come si conveniva a un giovane di origini aristocratiche. La tradizione riportata da Diogene Laerzio[4] ci tramanda alcuni epigrammi a lui attribuiti e riferisce della composizione di ditirambi, canti lirici e tragedie, che sarebbero state bruciate in seguito all'incontro che cambiò la sua vita: quello con Socrate.

Diogene Laerzio racconta anche che Platone apprezzava i mimi di Sofrone e ne teneva una copia sotto il cuscino. Inoltre, in alcuni versi del commediografo Epicarmo si riscontrano affinità con il gioco di domande e risposte tipico dei dialoghi platonici[5].

Se questi dati possono in parte spiegare la sensibilità e le capacità letterarie di Platone, non bastano però a rendere pienamente ragione delle sue scelte originali e complesse.

Benché scritto (e dunque destinato alla lettura), il *Fedro* presenta innumerevoli caratteristiche dell'oralità, in quanto espresso in forma dialogata e teatrale, come mimesi di una conversazione fra due personaggi, senza mediazione, in forma diretta.

A ben vedere, i punti di contatto fra rappresentazione teatrale e dialogo platonico sono piuttosto numerosi: entrambi imitazione, la prima di un'azione, il secondo di una conversazione; entrambi contenitori di miti (il mito come racconto tradizionale e patrimonio culturale nella prima, il mito come creazione filosofica originale, ma fondato sui medesimi meccanismi di coinvolgimento e persuasione del destinatario, nel secondo[6]); entrambi fortemente connotati dal punto di vista didattico e morale in quanto dotati di una spiccata esemplarità. Addirittura, Platone non ci fa mancare neppure il coro e l'accompagnamento musicale, quando introduce il canto delle cicale e il loro ammonimento agli uomini[7].

La teatralità del *Fedro* è ottenuta in particolare attraverso l'accurata ambientazione, mediante la descrizione dei luoghi che fanno da sfondo alla discussione di Fedro e Socrate (la campagna fuori da Atene, il ruscello, il lieve pendio erboso, l'ombra fresca, il platano e l'agnocasto, il canto delle cicale), luoghi le cui caratteristiche, oltre a costituire un fondale di straordinaria suggestione, alimentano e indirizzano la discussione (si pensi alle riflessioni sulle questioni mitologiche che le figurine presenti lungo il corso dell'Ilisso suggeriscono a Socrate, o alla funzione di perno dell'intero *Fedro* svolta dal mito delle cicale[8]).

Non meno precisa risulta la caratterizzazione dei personaggi: entrambi appas-

---

autoelenchos, p.114, in: AA.VV., *Understanding Phaedrus*, a cura di L. Rossetti, Sankt Augustin 1992.

[4] DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, III,5.

[5] Cfr. A. LESKY, *Storia della letteratura greca*, tr. it., Milano 1962, 1973², p. 663.

[6] Sull'invenzione di miti da parte di Platone si veda, G. CERRI, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991, pp. 53-74, nonché la sezione bibliografica dedicata a questo aspetto, pp. 136-142.

[7] *Fedro*, 230 c 3 e, più ampiamente, 259 a-d.

[8] Sul significato di tale mito, cfr. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, New York 1976, p.233; M. PINNOY, *Platonica Minora. Due miti originali nel Fedro di Platone*, "Quaderni Urbinati di Cultura Classica", 66 (1991), 29-43; inoltre, G.R.F. FERRARI, *Listening to the Cicadas*, Cambridge 1987.

sionati di discorsi (anche se nel corso del dialogo si scopre con quale sostanziale differenza e profondità), entrambi tratteggiati in modo da farne emergere le personali abitudini e gli atteggiamenti tipici, anche mediante schermaglie umoristiche che Platone stesso a un certo punto, scoprendo il gioco, fa notare[9].

Luogo, stagione, ora del giorno: tutto è precisato realisticamente e collocato in una dimensione che non è né sublimata, né grottesca, bensì quotidiana. Il destinatario deve cogliere l'occasionalità del dialogo, ma anche la sua unicità e la sua esemplarità che devono imprimersi nella sua memoria come un'esperienza indimenticabile, esattamente come avveniva per lo spettatore di fronte a una rappresentazione teatrale.

Luoghi e personaggi non sono quindi una aggiunta, ma costituiscono una componente essenziale del dialogo volta a favorire l'identificazione del destinatario con i personaggi e la situazione e a renderlo così più ricettivo nei confronti del messaggio.

Proprio perché scritto secondo modalità teatrali, il *Fedro* trasforma il lettore al tempo stesso in ascoltatore e spettatore della conversazione. A prima vista la scelta artistica di Platone può sembrare in contraddizione con ciò che il filosofo afferma nella *Repubblica* riguardo alla mimesi[10] (e dunque riguardo a tutte quelle forme di arte che sono appunto mimetiche: poesia, pittura, teatro e, potremmo aggiungere alla luce del nostro dialogo, scrittura). Proprio nella *Repubblica*, soprattutto nel libro X, Platone condanna assolutamente l'imitazione in quanto riproduzione imperfetta di una riproduzione a sua volta già imperfetta: in altre parole, l'imitazione si presenta come realtà di terzo grado, assai lontana dal vero[11].

D'altra parte, non bisogna dimenticare quanto egli afferma, sempre nel medesimo scritto (libri II e III), sulla necessità e sull'utilità di una narrazione verosimile (vale a dire mimetica) ai fini educativi. Platone è consapevole del fatto che il discorso poetico, così come qualunque altra forma comunicativa volta alla persuasione, può esercitare sull'uditorio un fascino irresistibile. Il piacere che ne deriva non è, di per sé, né positivo né negativo: la sua valenza dipenderà dal contenuto del messaggio trasmesso.

Quando Platone considera la poesia o il mito sotto il profilo filosofico-conoscitivo non può che condannarli, in quanto lontani dal vero; ma quando li esamina sotto il profilo psicologico e sociologico il giudizio risulta differente: essi possiedono una forza innegabile che, se ben utilizzata, può produrre anche benefici effetti. È così che si spiega, ad esempio, l'impegno di Platone nell'elaborazione di miti capaci, proprio perché impostati su schemi tradizionali, ma con contenuti nuovi, di esercitare sul destinatario un potere persuasivo e quasi incantatorio. Infatti, proprio perché consapevo-

---

[9] *Fedro*, 236 c.

[10] Per la nozione e il significato di μίμησις cfr. F. LASSERRE, *Mimesis et mimetique*, in: *Atti del II Congresso di Studi sul dramma antico*, Roma-Siracusa 1967, pp. 245-246.

[11] Si veda, E.A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, tr. it., Laterza, Roma-Bari, 1983², specialmente i capp. 11 e 12.

le della forza irrazionale dell'arte[12], Platone reputa che essa vada sottoposta a un severo controllo per evitare che sia veicolo di insegnamenti fallaci[13].

Pertanto la scelta di una forma espositiva "drammatica" non è affatto in contraddizione con le opinioni del filosofo; anzi, essa testimonia l'attenzione particolare che egli presta all'efficacia della comunicazione e la sua consapevolezza dell'importanza di convincere non solo agendo sulla sfera razionale, ma anche su quella "affettiva". Come poi questa azione persuasiva e ammaliante si realizzi è il *Fedro* stesso a spiegarlo, sia esplicitamente (nella discussione sulla retorica che occupa la seconda sezione del dialogo) sia implicitamente (attraverso la descrizione dell'anima, ma soprattutto tramite la sua stessa struttura complessiva).

4. CHE COS'È IL *FEDRO* PLATONICO?

Per illustrare le peculiarità strutturali del *Fedro*, potremmo sinteticamente definirlo un "metadiscorso": in primo luogo perché esso è un "discorso che contiene altri discorsi", aspetto che ne costituisce indubbiamente la caratteristica strutturale più evidente.

I discorsi in questione sono innanzitutto i tre pronunciati dai personaggi (quello di Fedro e i due di Socrate) e collocati su un medesimo piano, interno al dialogo. Tuttavia, se assumiamo un punto di vista esterno al *Fedro*, quale è appunto quello del lettore, scorgiamo un ulteriore piano che occupa tutto il resto del dialogo e che consiste nella conversazione che si svolge tra Fedro e Socrate, sia nelle parti che costituiscono la cosiddetta "cornice", sia nella parte in cui i due analizzano i discorsi appena pronunciati e discutono di retorica. Quest'ultima parte è dunque un "discorso sui discorsi", il che costituisce una seconda ragione per cui si può parlare del *Fedro* come "metadiscorso". In altre parole, tutto il dialogo è fatto di discorsi che ne costituiscono al tempo stesso l'origine, l'oggetto, il tessuto connettivo e la modalità espressiva.

Ma non è tutto: il *Fedro* nel suo complesso, ossia il discorso che Platone rivolge al lettore suo destinatario, si pone su un piano ancora diverso rispetto ai due precedentemente individuati.

Dunque il *Fedro* è non soltanto il contenitore degli altri discorsi e dei precetti relativi all'arte di comporre discorsi, ma costituisce esso stesso il modello supremo a cui ogni discorso fatto con arte[14] dovrebbe ispirarsi. Ciò significa che Platone gli ha

---

[12] Si veda, ad esempio, lo *Ione*, dialogo fondamentale per comprendere il rapporto simpatetico che si instaura durante la performance poetica fra poeta e pubblico (in particolare, 533 c-536 c). Non meno significativo è anche il passo del *Fedro* (245 a) sull'ispirazione poetica come forma di mania positiva.

[13] Per una accurata analisi delle riflessioni platoniche sulle tecniche di comunicazione utilissimo risulta sempre G. CERRI, *Platone sociologo della comunicazione*, passim.

[14] Quali debbano essere le caratteristiche formali e sostanziali di un discorso fatto con arte è oggetto

conferito uno spiccato carattere autoreferenziale: il *Fedro*, cioé, offre paradigmaticamente se stesso alla comprensione del lettore.

Con questo dialogo Platone risponde a una precisa serie di domande:
- che cos'è un discorso;
- come è e come deve essere un discorso nella sua struttura, forma e contenuto;
- come non deve essere un discorso;
- quale differenza c'è fra discorso orale e discorso scritto.

Le risposte a tali domande si trovano tanto nello sviluppo "drammatico" del dialogo, vale a dire nei tre esempi di discorso in esso contenuti e nella discussione successiva che Fedro e Socrate affrontano riguardo alla retorica, quanto nel suo sviluppo strutturale complessivo, ovvero in quell'insieme organico di parti che è il *Fedro* stesso, che proprio mentre discorre di vera e falsa retorica fa della vera retorica (nella forma e nel metodo) e si offre come l'ultimo e il supremo degli *exempla* proposti.

5. IL *FEDRO* E I SUOI DESTINATARI

Si è detto prima che il *Fedro* trasforma il lettore in ascoltatore e spettatore della conversazione. Ciò tuttavia non dipende soltanto dalla forma "drammatica" in quanto tale, bensì dall'abilità che, come si è visto, Platone dimostra nell'intervenire sulla struttura complessiva del dialogo, il cui impianto si rivela particolarmente complesso e originale. È infatti attraverso un'abile intersezione di piani che Platone disorienta il destinatario impegnandolo in uno sforzo continuo e costringendolo, per così dire, a partecipare al dialogo.

Il disorientamento si realizza a vari livelli: innanzitutto nell'intreccio dei piani dialogici e, conseguentemente, nel continuo rimbalzo fra scrittura e oralità: ad esempio, il discorso di Lisia si immagina scritto (Fedro ne reca con sé una copia) e viene letto a Socrate; i discorsi di Socrate sono presentati come se fossero improvvisati, anche se naturalmente Platone li ha accuratamente strutturati e il lettore li legge sotto forma di testo scritto. Per non parlare del paradosso di criticare la scrittura creando proprio attraverso di essa un magistrale esempio di discorso orale dialettico! Tutto concorre a realizzare un labirintico gioco di specchi in cui il lettore, se non presta la massima attenzione, rischia di perdersi.

Inoltre, Platone lancia la sua sfida al lettore anche sull'argomento in discussione: per tutta la prima parte (coincidente con i tre discorsi) esso pare a tutti gli effetti l'amore. Soltanto in seguito ci si rende conto, non senza sorpresa, che i tre discorsi erano innanzitutto degli *exempla* retorici. E tuttavia al terzo di essi il lettore, se è vigile e capace, dovrà ripensare in seguito per ritrovarvi, nell'anima, l'indissolubile legame dell'eros con la vera retorica.

---

del dialogo nel suo complesso: tuttavia si vedano alcuni passi significativi: per la struttura, 264 c, per la sostanza e per il metodo, 269 e, 271 d-272 b, 273 e, 277 b-c.

Per coinvolgere il destinatario Platone utilizza, però, anche un'altra dimensione comunicativa: quella ludica. Quando nella sezione finale Platone parla della scrittura come gioco e passatempo[15] intende evidentemente richiamarne i limiti rispetto al discorso orale, "scritto nell'anima" del discente. Il gioco (come il teatro) imita un'azione seria senza esserlo. La scrittura sembra dire molte cose, ma è muta rispetto al discorso vivo che è quello orale, il solo capace di rendere conto di se stesso in caso di necessità e di scegliere a chi parlare, quando e come. Tuttavia ciò che è interessante notare dal nostro punto di vista è piuttosto la valorizzazione degli aspetti positivi della scrittura, presenti non meno di quelli negativi nel passo in questione. Anche perché si può supporre che esso servisse a Platone per giustificare il *Fedro* stesso e tutti i suoi dialoghi in generale.

Se è vero che la scrittura è un passatempo, essa è però anche uno dei più nobili passatempi[16]. Non v'è dubbio che Platone parli qui del divertimento e del piacere di chi scrive. Poco dopo però, rivolgendosi a Fedro, Socrate afferma: *"dunque ci siamo divertiti abbastanza con ciò che riguarda i discorsi"* [17], alludendo a tutto quanto detto fino a questo punto, vale a dire ai tre discorsi sull'amore e alla discussione sulla retorica che si è appena conclusa; è dunque chiaro che qui si parla di un divertimento che accomuna chi fa i discorsi e chi li riceve (tramite l'ascolto o la lettura, non importa): ciò significa evidentemente che anche il lettore del *Fedro* (oltre al suo autore e ai suoi interlocutori) è coinvolto in questa esperienza dilettevole. Del resto è proprio il nostro dialogo a richiamare l'attenzione sulla necessità che ogni discorso fatto con arte tenga conto del destinatario.[18]

La battuta citata costituisce perciò uno dei tanti segnali sulla natura e le funzioni del discorso che il *Fedro* (e il suo autore) offrono al lettore perché li decodifichi. Anche in tutta la prima parte del dialogo compaiono espressioni e affermazioni inerenti al diletto derivante dai discorsi: quando Socrate chiede a Fedro in che modo abbia passato il tempo da Lisia[19] usa il verbo ἑστιάω, "imbandire", a proposito dei discorsi offerti da Lisia ai suoi allievi; e ancora, quando Fedro insiste per farlo parlare sullo stesso argomento di Lisia[20], Socrate usa il termine θοίνη "prelibatezza" a proposito del discorso che si accinge a improvvisare e che costituisce per lui un piacere irrinunciabile.

La reiterata associazione del discorso alla sfera del cibo lo qualifica esplicitamente come uno dei piaceri della vita e ci riporta a quanto dicevamo poc'anzi sulla forza ammaliatrice dell'arte e della poesia.[21]

---

[15] Cfr. *Fedro*, 277 e-278 b.
[16] Cfr. *Ivi*, 276 e.
[17] Cfr. *Ivi*, 278 b 8.
[18] Cfr. *Ivi*, 270 e- 272 a.
[19] Cfr. *Ivi*, 227 b 7.
[20] Cfr. *Ivi*, 236 e 9.
[21] Cfr. § 3 e nota 11.

Nel caratterizzare i due interlocutori Platone insiste molto sulla passione di entrambi per i discorsi, connotata di volta in volta come "malattia", "entusiasmo da coribante" o allettamento simile a quello rappresentato dai ramoscelli che vengono agitati davanti al bestiame perché segua docilmente la guida.[22] Anche in questo caso non fa differenza che la passione sia quella di chi parla (o scrive) o di chi ascolta (o legge): ciò che importa è discorrere.

Platone ha compreso che la conoscenza necessita di una forte "motivazione" interiore (quello che per lui è l'eros) le cui radici non sono solo razionali e cognitive, ma anche affettive; dunque il diletto derivante dall'opera letteraria non va inteso come un espediente tecnico o un elemento di coinvolgimento esteriore, bensì come una dimensione costitutiva dell'esperienza comunicativa stessa, del dialogo fra anime che essa deve essere.[23]

6. OSSERVAZIONI FINALI

In conclusione, si può affermare che Platone, alla fissità della scrittura e alla ricezione passiva che essa per sua natura impone, rimedi (artisticamente) intervenendo con il movimento del dialogo, con la sua teatralità, con suggerimenti formali e stilistici provenienti da generi letterari diversi, con il superamento dell'antinomia scritto-orale a favore di una forma e di una struttura molto più articolate e complesse e meno univocamente definibili in quanto decisamente ambivalenti.

A questo proposito si può anzi dire che Platone riesca quasi a sfuggire all'enorme paradosso insito nel suo discorso: scrivere pur nutrendo forti riserve sulla scrittura, paradosso che costituisce a tutt'oggi una questione ancora aperta nell'esegesi platonica[24].

E lo scopo, come si è visto, viene raggiunto, da una parte, sottoponendo il destinatario a uno sforzo intellettuale continuo, sfidandolo ad ogni passo, non permettendogli di distrarsi, dall'altra, coinvolgendolo anche a livello emotivo e sensoriale mediante il piacere che deriva dal discorso in tutti i suoi aspetti (mitico, teatrale, descrittivo) e lasciandogli comunque l'impressione di aver assistito soltanto a una tappa di esso, mantenendo vivo in tal modo il suo anelito alla sapienza.

---

[22] Rispettivamente, *Fedro*, 228 b 8; 228 c 1; 230 d-e

[23] Cfr. F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialèttica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

[24] Come è noto, uno dei problemi cruciali nell'interpretazione di Platone è chiarire il ruolo delle cosiddette dottrine-non scritte, citate da Aristotele, e conseguentemente, stabilire il valore e i limiti della critica mossa dal filosofo alla scrittura nel *Fedro* e nella *Lettera VII*. Per una rassegna della bibliografia sui due opposti orientamenti, esoterico e antiesoterico, si veda l'apposita sezione bibliografica dedicata al problema da G. CERRI, *Platone sociologo della comunicazione*, pp. 142-146 nonché, più in generale, la ricca bibliografia di PLATONE, *Fedro*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1993.

L'umanità del Pastore nell'intreccio dei tre *munera*

Roland-B. Trauffer OP
Segretario Conferenza Episcopale Svizzera

Molto è stato scritto sul vescovo e sulla natura del suo ministero.[1] Contributi eccellenti sono stati profusi nel mondo culturale e scientifico, in ispecie a livello di studi teologico-ecclesiologici. Qui vorrei tentare una breve sintesi prendendo spunto dai testi conciliari e dal magistero recente di Giovanni Paolo II, nella prospettiva dei tre *munera* di santificazione, governo e insegnamento.[2]

Li contemplerò in un'unità, intrecciati nell'umanità del Pastore.[3] Inoltre: qual è la compartecipazione del vescovo alla vita del popolo di Dio, a partire da questo man-

---

[1] Presentare qui una bibliografia esaustiva supererebbe gli scopi dell'articolo. Valgano: *Pastor bonus in populo: figura, ruoli e funzioni del vescovo nella Chiesa*, a cura di A. AUTIERO, Roma 1990; *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*, a cura di P. BERGLAR E O. ENGELS, Colonia 1986; *Chi è il vescovo? Ministero e carisma nella Chiesa*, a cura di H. U. VON BALTHASAR e Altri, Milano 1984; *Episcopale munus: recueil d'études sur le ministère épiscopal*, a cura di P. DELHAYE E L. ELDERS, Assen 1982; *L'épiscopat et l'Eglise universelle*, a cura di Y. CONGAR E B.-D. DUPUY, Parigi 1962; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Freiburg i.B. 1961. Appena terminata la redazione di quest'articolo, sono usciti i *Lineamenta* della X Assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi, che nel 2000 tratterà proprio il tema del *Vescovo, servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo*.

[2] Cfr. i testi conciliari *Lumen Gentium*, nn. 24-27 e *Christus Dominus*, nn. 13-16.

[3] «Il faut... que nous fassions effort pour qu'apparaisse l'unité de ces 'tria munera' qui révèlent le

dato? Affronterò il problema con rubriche apparentemente anodine, ma che costituiscono altrettanti spunti per meglio comprendere il nocciolo del ministero episcopale: dare testimonianza e confermare nella fede, saper *auscultare,* riconoscere i carismi, fare l'unità nella carità, insegnare. D'altro canto, il fatto di sottolineare il ruolo umano del Pastore non deve condurre all'incomprensione della sua componente istituzionale, senza cui l'umanità del Pastore non avrebbe ovviamente il raggio d'azione e l'importanza che ha sin dagli albori del cristianesimo. Correlerò i due aspetti.[4]

1. DARE TESTIMONIANZA E CONFERMARE NELLA FEDE

Prima di osservare il ministero episcopale, è bene situarlo in un contesto concreto di comunità di persone che hanno fatto della Chiesa un luogo privilegiato di libertà. È provvido situare il vescovo in una sua 'geografia', anche per evitare la tendenza, tuttora viva, di relegarlo in un nimbo da cui farlo discendere soltanto per qualche visita pastorale o avvenimento d'eccezione...

È partendo da un'ispirazione della mistica renana Ildegarda di Bingen, di cui festeggiamo i 900 anni dalla nascita, che desidero situare il vescovo nella sua accezione etimologica di episcopo, *colui che veglia.* Per sant'Ildegarda, essendo l'Altro relazione, l'io trova in esso la sua piena espressività, la sua *viridità.*[5] Con questo presupposto, la dinamica relazionale del vescovo, investito innanzitutto dalla comunità che lo «riconosce come tale» (Sant'Ambrogio), è *dinamicizzata* negli altri, nell'Altro, in Dio, in una dimensione trinitaria. [6] Da ciò sboccia ogni relazione. La prossimità alla gente,

---

mystère de l'Eglise et le mystère de notre ministère, précisément quand elles sont perçues dans l'unité. Il s'agit, en effet, d'une même charge conférée par la consécration épiscopale et qui s'exerce comme un tout» (R. COFFY, *Meditazione alla plenaria della Conferenza episcopale francese,* in "Le ministère de l'évêque", 7 novembre 1993).

[4] Assieme all'omaggio che mi è gradito porgere allo stimato e fraterno amico Mons. Giuseppe Torti, Vescovo di Lugano, quest'articolo vuole pure rievocare, almeno in alcune note a pie' di pagina, l'eccellente, coraggioso e realistico opuscolo dell'allora professore di teologia e attuale vescovo di Basilea, Mons. Kurt Koch: *Das Bischofsamt. Zur Rettung eines kirchlichen Dienstes*, Freiburg 1992. Egli vi definisce le sue osservazioni come «Apologie des kirchlichen Amtes des Bischofs», tentando di opporsi ai tentativi di «kontraproduktive Ausübung des bischöflichen Amtes durch einzelne Repräsentanten». Nel frattempo, la nomina di un nuovo vescovo di Coira nella persona di Mons. Amédée Grab OSB, nomina preceduta dall'elezione da parte del capitolo della cattedrale, ha permesso non solo un ulteriore, importante passo in avanti nella soluzione della crisi nella diocesi di Coira, che ha paralizzato la vita della Chiesa ben al di fuori di quei confini, bensì anche un autentico slancio verso la riconciliazione e il rinnovamento, grazie alla spiccata personalità del nuovo pastore.

[5] Termine che definisce il vigore vitale e la potenza di vita, ma anche il principio di relazione delle creature, prodotto da un «soffio caldo che scende dolcemente dal sole» *(Scivias).* Il creato non riflette un'immagine statica di Dio, ma le relazioni che lo abitano.

[6] Giovanni Paolo II a un gruppo di vescovi australiani in visita ad limina il 22 maggio 1993 su *Alcuni*

che si considera un *atout* dell'episcopo rispetto per esempio al dirigente, al condottiero ecc., è soprattutto relazione dinamica e comunionale: investito dall'alto, il vescovo trova senso e destinazione nella relazione organica con la «porzione di popolo di Dio»[7] affidatagli, in quanto dà testimonianza alla Parola e conferma i fratelli nella fede. Essere vicino agli altri significa allora vivere della vita degli altri, muoversi in una dinamica di ascolto e di attualizzazione della buona novella nella vita di ciascuno.

1.1. Prossimità ai sacerdoti della diocesi

Nella struttura gerarchica della Chiesa, la dinamica dei rapporti umani in cui situare il vescovo fa spiccare innanzitutto l'insieme dei suoi *presbyteroi.* Occorre considerare la ricchezza che ciò comporta per la Chiesa.[8] Come in una famiglia non si scelgono i propri familiari e grazie a ciò è possibile, in termini di rispetto e di mansuetudine (San Paolo), alimentare un discorso, così il vescovo non ha scelto i suoi sacerdoti e perciò gli sarà possibile dialogare veramente con il mondo in cui è inserito attraverso questa sua *famiglia.*

Tale dimensione corporativa ci porta nel cuore del mistero trinitario della famiglia sacerdotale, di cui il vescovo è membro eminente e quasi il complemento. Egli, conscio della possibilità di poter dialogare, grazie al fatto di essere *voce* della Chiesa, con interlocutori diversi per idee, temperamento, estrazione intellettuale e sociale, sensibilità e opzioni di vita e pastorali, cercherà di nutrire con particolare cura quest'aspetto della sua vita di relazione. È chiaro che nella struttura della Chiesa locale, dove hanno un ruolo importante non solo i sacerdoti, si può parlare di tale prossimità, per modo d'analogia, anche per i diaconi e gli altri collaboratori pastorali del vescovo.

1.2. Prossimità ai confratelli episcopi

Nella relazione con la Chiesa vivente, che ne legittima la responsabilità pastorale, il vescovo si trova in contatto con i suoi confratelli in una gerarchia organica di relazioni, ove essi toccano «i gangli vitali del Corpo di Cristo che è la Chiesa».[9] Fermo restando che le condizioni d'esistenza, le priorità ecc. variano da diocesi a diocesi, il vescovo dialoga con i suoi confratelli per rinvigorire la fede, portarla al largo e assumerla coralmente e cordialmente.[10] Tale aspetto della vita relazionale è riassumibile

---

aspetti della funzione episcopale: «Tel est donc le haut appel qui vous est adressé: être les serviteurs de la communion trinitaire» (Osservatore romano, ediz. francese, n. 29, p. 2).

[7] Cfr. *Christus Dominus,* 11.

[8] Cfr. Giovanni Paolo II ai vescovi svizzeri in visita ad limina il 10 luglio 1982: «réservez toujours aussi un temps suffisant à la rencontre des prêtres de vos diocèses. Car l'évêque doit constamment porter à ses collaborateurs spirituels un amour et une attention particuliers. Ayez surtout le souci de ceux qui sont déprimés et fatigués, visitez-les individuellement, faites avec eux un bout de chemin».

[9] GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale del 30 settembre 1992 su *L'episcopato, ordine sacramentale*, § 7 (in "Monitore Ecclesiastico" 9/1992, 436); cfr. Ef 4,16.

[10] Cfr. *Christus Dominus,* nn. 6.11, dove l'unità tra i vescovi è strettamente connessa con il dovere missionario.

con il concetto di *coetus episcoporum,* che presuppone un'affettività collegiale nell'esercizio del ministero episcopale.[11]

Il Concilio ha riaffermato il carattere comunitario della Chiesa, individuandone la *communio* come elemento costitutivo fondamentale. Perciò esiste anche tra i vescovi, successori degli Apostoli, un vincolo particolare, la collegialità: *solidarietà; fraternità; corresponsabilità in solidum.*

La conferenza episcopale, che ne è l'espressione istituzionalizzata adeguata alla nostra epoca, rievoca ciò che perdura come elemento costitutivo della Chiesa sin dai tempi apostolici, la *communio hierarchica,* formata allo spirito del Vangelo. Ad una *collegialitas effectiva* corrisponde poi una *collegialitas affectiva,* che si esprime attraverso i vincoli d'unità e carità, fermo restando che l'*affectus collegialis* non è un sentimento epidermico, bensì il frutto del sacramento dell'ordine.

La realizzazione dinamica della collegialità esige un profondo senso di responsabilità nell'esercizio del ministero, in autentica comunione con il successore di Pietro.[12]

1.3. Stabilire un nesso vitale tra l'autorità e la comunità

L'autorità di cui è investito il Pastore può parere un peso psicologicamente difficile da gestire. Tale difficoltà è amplificata in diocesi ampie, ove il vescovo è proiettato in *pole position* senza poter coltivare relazioni sufficienti né con i collaboratori pastorali, a causa del numero elevato, né con altri vescovi, a causa del tempo ridotto.

È poi indispensabile che egli non perda di vista la porzione di popolo di Dio affidatagli. Un'immersione nel tessuto sociale e nelle varie correnti spirituali gli procurerà una ponderatezza di cui beneficerà l'intera diocesi. In questo dialogo, egli contempla chi fa parte della Chiesa anche senza funzione specifica o missione canonica, ma unicamente in quanto partecipe della vita eucaristica tramite i sacramenti del battesimo, della cresima e della comunione[13].

Non è da sottovalutare l'impatto spirituale di un contatto vasto e organico, che non privilegi le esigenze di un certo gruppo di fedeli, ma operi una relazione umana improntata al rispetto e al *dia-logo* con tutti, per l'avanzamento della buona causa.[14]

---

[11] Cfr. R. ASTORRI, *La Conferenza episcopale svizzera. Analisi storica e canonica*, Friburgo 1988; sul *coetus* anche la prefazione di Mons. Eugenio Corecco, pp. VII-X.

[12] Riprendo qui alcune mie osservazioni sullo *Statuto delle conferenze episcopali - una 'quaestio vexata'*, in *Attuali problemi di interpretazione del Codice di Diritto canonico*, Atti del Simposio internazionale in occasione del I Centenario della Facoltà di Diritto Canonico, a cura di B. ESPOSITO, Roma 1997, p. 234.

[13] Quest'ultima categoria di persone si avvicina a coloro che Mons. Johann Weber, vescovo di Graz e presidente della conferenza episcopale austriaca, chiama i «treue Kirchenferne» (intervista su *Das Bischofsamt neu leben*, Herder Korrespondenz 6/1996, 293).

[14] Il detto gesuita *Ad maiorem Dei gloriam* riassume l'esigenza, per l'uomo di Dio, di confrontarsi con gli altri in nome di Dio, e di rimandare l'interlocutore alla libertà dei figli di Dio. Un'esauriente risposta

Importa che il vescovo non deluda né chi medita nel cuore e in silenzio la Parola di Dio in virtù d'un temperamento di tipo contemplativo, né chi senza chiasso esercita il suo mestiere e *fa il suo dovere,* assumendo *ipso facto* una dimensione apostolica che forse ignora.[15]

1.4. Trasmettere le preoccupazioni dalla periferia *al* centro

Il vescovo è un *pontifex* che crea ponti tra i fratelli nella fede. Può farlo nella misura in cui si trova in un vincolo effettivo ed affettivo con il pontefice romano[16]; in questa qualità è certo ben altro di un trasmettitore di petizioni dal basso e di direttive dall'alto. È legato alla persona del Papa da un contatto regolare e personale, quantunque sporadico.

È organicamente relato al corpo dei vescovi riuniti attorno al papa, sulla scorta di ciò che il vescovo di Roma propone come priorità pastorali, spirituali e morali, tenuto conto che la gerarchia cattolica non è così aliena dalla comunità come lo è, già istituzionalmente, qualunque altro organismo dirigenziale, sia poiché vigono, nella Chiesa universale, relazioni 'diagonali' per esempio con i confratelli, sia a causa della dimensione di servizio che pertiene alla gerarchia. Tramite il vescovo, le preoccupazioni del popolo di Dio dovrebbero giungere al vertice della gerarchia cattolica e rimescolarsi nel crogiuolo delle preoccupazioni delle Chiese locali riunite nella Chiesa universale.[17] Ciò è facilitato da una dinamica d'ascolto.

2. SAPER *AUSCULTARE*

Ascoltando, il magistero compie un esercizio d'oggettività, perché esso «non è superiore alla parola di Dio ma la serve..., piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola»[18]. Saper ascoltare, anzi *auscultare,* è efficace sia

---

in K. LEHMANN, *Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute*, prolusione alla plenaria della Conferenza episcopale tedesca, 19 settembre 1994.

[15] Sul pericolo di una strutturazione troppo rigida della vita ecclesiale si è espresso Papa Giovanni Paolo II a un gruppo di vescovi statunitensi in visita *ad limina* il 31 marzo 1998: «the structures necessary today in leading a diocese do not impede the very thing they are meant to facilitate: a bishop's contact with his people and his role as an evanglist» (in *Origins. The CNS documentary service* 45/1998, 754).

[16] La responsabilità e solidarietà del vescovo si misurano in una sana tensione tra l'essere vescovo di una Chiesa locale e la Chiesa universale, come ben illustra Msg; Koch, *Das Bischofsamit:* «...nur dann, wenn die Ortsbischöfe sich ebenso energisch gegen die Skylla der zentralischen Disziplinierung der Ortskirchen durch Rom wehren wie sie - durchhaus mit Recht! - die Charybdis der nationalischen Abschottungstendenz einer Ortskirche gegenüber der Weltkirche abwehren, erweisen sie sich in wirklich glaubwürdiger Weise als *Pontifices,* als Brückenbauer zwischen den Ortskirchen und der Weltkirche» (p. 78).

[17] Cfr. *Lumen Gentium,* n. 23.

[18] *Dei Verbum,* n. 10. Nel suo discorso a un gruppo di vescovi statunitensi in visita *ad limina* il 27 febbraio 1998, il papa afferma che la fedeltà alla Parola «exige que nous [les évêques] nous laissions renouveler et transformer par notre rencontre avec sa Parole vivante» (in "Osservatore romano" ediz. francese, n° 11, p. 5).

pedagogicamente sia *terapeuticamente* per chi ascolta, che viene a sintonizzarsi con l'interlocutore, e per chi parla, che si sente preso sul serio.

Al saper auscultare occorre far precedere il saper porre le giuste domande, come ci mostra il costrutto di innumerevoli parabole del Signore. L'ascolto presuppone dunque una presa di contatto, uno scambio, una sequela di momenti forti, intervalli, e parimenti una solida vita interiore e di preghiera[19]: è innanzitutto ascolto del Verbo fatto carne. L'ascolto dell'altro è poi percezione dei problemi che assillano e comprensione dei problemi del mondo d'oggi.[20] Il fatto di ascoltare il *verbo* altrui (sia nel colloquio, sia nella lettura e rilettura della Parola e delle sue briciole ovunque sparse, a ben vedere) aiuta anche ad *ascoltare il silenzio,* sviluppa presso il Pastore una dimensione contemplativa che gli fa comprendere l'essenziale, per trarne spunti di vita e d'azione.

Saper auscultare può essere un modo di santificarsi, per poter a sua volta santificare il popolo di Dio, percependo quel che gli sta a cuore anche a livello di aggiornamento liturgico.[21] Tale qualità di ascolto il vescovo dovrebbe offrire non solo ai singoli individui, ma anche alle istituzioni e alla compagine sociale in cui vive: in questo senso egli promuoverà un dialogo fecondo con gli organismi ecclesiali e culturali dal profilo d'un ascolto permeato di sostanza evangelica e pieno di comprensione. Ne è modello, alla radice stessa della comunicazione, il moto trinitario.[22]

2.1. Educare all'ascolto - un fatto culturale

Definita la qualità dell'ascolto e la sua ampiezza *universale,* si capisce meglio come l'ascolto promosso dal vescovo è un fatto eminentemente culturale, iscritto in un modus vivendi e agendi tipico del cristiano ma parimenti foriero di cultura, di civiltà. In un mondo che ha sete di verità, l'ascolto che promuova domande e susciti risposte è una perenne sfida alla povertà intellettuale e morale e alle fate morgane del lassismo, della paura e dell'intolleranza. Il vescovo, essendo investito ben altrimenti del politico di un carisma di santificazione, può diventare, in una società sprovvista di promotori di valori, il garante di un consenso, anzi comunione sociale e culturale permeata di rispetto e di aderenza ai valori dell'intelligenza e del cuore.

---

[19] «Preaching the Gospel message effectively requires constant personal prayer, study, reflection and consultation with knowledgeable advisers», così Giovanni Paolo II a un gruppo di vescovi statunitensi il 31 marzo 1998 (in "Origins" 45/1998, 753).

[20] Cfr. *Christus Dominus,* nn. 13.16.

[21] Nel 'munus sanctificandi', l'aspetto liturgico va messo in primo piano, come suggerisce del resto anche la struttura del Codice di Diritto canonico, soprattutto per quei fedeli che non sono in condizioni 'ordinarie', di cui è il vescovo a prendere particolare cura.

[22] Mons. Johann Weber collega volentieri i due concetti: «Ich weiss, das Wort *Dialog* kann man verbrauchen. In dem Zusammenhang ist das Dogma der Dreifaltigkeit von grosser Bedeutung: Es kann als Hinweis auf ein aufmerksames, ehrerbietiges Aufeinander-Hören gelesen werden» (intervista alla "Herder Korrespondenz" 6/1996, 294).

2.2. Immergersi nel mondo - un fatto sociale

Un atteggiamento di ascolto non si sottrae a quell'apertura verso il mondo cui esorta il Concilio Vaticano II. Come *auscultatore,* il pastore tasta il polso della società in cui la Chiesa è inserita in modo vitale e dinamico e ne diventa un attore importante, dando vita a una stretta relazione tra la comunità stessa e la società. Egli vi avvia e ravviva una dinamica di santificazione. Coinvolto nelle vicende della sua gente e a nome della libertà, della generosità e della solidarietà dei figli di Dio, opera un punto di suturazione tra la Chiesa come comunità del Dio vivente e la società nelle sue varie componenti culturali e civili.[23]

2.3. Sapersi ascoltare come uomo - un fatto psicologico

L'ascolto è suggerito dall'umiltà e si configura come un ottimo antidoto al voler fare tutto e al pensare di poter fare tutto. Ne risulta, nel crogiuolo di attività cui il vescovo è chiamato a dare una parola di fede, una serenità per rapporto alle incombenze del ministero, che avrà un effetto benefico anche sui collaboratori e sull'istituzione curiale ed ecclesiale. Il vescovo darà allora un impulso benefico a quelle voci che cercano il dialogo prima della diatriba e relegherà al loro posto quelle voci che vorrebbero stringerlo in una morsa riduttiva e mortificante. Pastore dell'intera diocesi, il fatto di sapersi ascoltare e quindi di sapersi accettare come uomo gli permetterà di optare per la temperanza e lo renderà perspicace nel discernimento: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge» come sottolinea san Paolo negli Atti (20,28).

2.4. Cercare riferimento nel Cristo e nel Vangelo - un fatto spirituale

Il pastore è cosciente che nulla gli riuscirà se non è portato dalla Provvidenza e che non è neppure indispensabile che qualcosa gli riesca: egli sa che la porzione di popolo di Dio affidatagli si muoverà sempre liberamente, se è guidata dallo Spirito. Il suo principale compito è di aprire questa comunità, con carismi, esigenze, temperamenti tanto diversi, alla libertà dei figli di Dio; portarla dalle dipendenze dell'assuefazione, della paura e dell'intolleranza alla libertà dell'ascolto interiore, del coraggio e del desiderio di santità ed apertura.

Maestro di spirito, sa di doversi ritirare al momento giusto, «capace di valorizzare tutti i carismi, pronto a tener conto delle esigenze legittime di ogni credente»[24]. Egli intreccia relazioni tra i vari componenti della Chiesa, anche a livello istituzionale,

---

[23] «As bishops, we have an urgent responsibility to help God's people to understand and appreciate the profound mystery of the church: to see her above all as the community in which we meet the living God and his merciful love»: così Giovanni Paolo II a un gruppo di vescovi statunitensi il 12 marzo 1998 (in *Origins* 41, 1998, p. 697).

[24] Giovanni Paolo II all'Angelus del 19 novembre 1995 sulla *Funzione pastorale e l'identità dei*

come suggeriscono *Christus Dominus* (n. 27) e Giovanni Paolo II[25]; promuove l'avvicendamento di nuove forze e slanci di fede; li contempera con il desiderio di pace e di benessere spirituale dell'intera società[26]. Intermediario di buona volontà, il pastore incontra il Cristo non solo in coloro che gli sono stati affidati, ma dappertutto ove l'ascolto si fa comprensione, e la comprensione riconoscimento dell'altro come portatore di speranza.

3. RICONOSCERE I CARISMI

Con ciò che precede si capisce l'importanza di riconoscere i carismi. Grazie alla possibilità di incontrare molte persone diverse, il pastore può operare una sintesi tra le esigenze che avverte primordiali nella Chiesa e nel mondo. Il riconoscimento dei carismi equivarrà a un riconoscimento dell'*erba buona* che cresce dappertutto, anche se spesso soffocata o sbiadita dalla mancanza di cura e di ascolto interiore. Oggigiorno, il discorso dei carismi investe soprattutto i nuovi movimenti ecclesiali, cui va il merito, tra l'altro, di *far pubblicità* allo Spirito santo.

Ciò invita a discernere dappertutto i segni dello Spirito, che soffia ove vuole (Gv 3,8). Il vescovo non può rapportare il discorso dei carismi soltanto a quelle dinamiche di Chiesa che ne fanno la loro ragione d'essere, ma a tutta la realtà, ove ogni cosa tende all'unità del popolo di Dio[27]. Quando il vescovo parla di carismi, vuole suscitare la speranza e ravvivare il coraggio, nell'intero tessuto ecclesiale e sociale, di una testimonianza di fede adeguata al vissuto e in conformità con i segni dei tempi. Un vescovo non potrà non suscitare la voglia di rispondere sempre più opportunamente ai segni che lo Spirito fa in ognuno di noi; si farà servitore dello Spirito[28].

3.1. Discernere nella verità

Perché questo riconoscimento dei carismi avvenga in modo adeguato, occorre un discernimento basato sulla conoscenza del temperamento, della psicologia e della

---

vescovi, § 2 (ricavo da "Osservatore romano" ediz. francese 47, p. 11: il vescovo «doit être capable d'écouter et de valoriser tous les charismes, prêt à prendre en compte les exigences légitimes de chaque croyant»).

[25] Parlando di Consigli pastorali diocesani, all'Angelus del 19 novembre 1995, § 3.

[26] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale del 28 ottobre 1992 sulla *Missione affidata a ogni vescovo*: «Certes, du seul fait qu'ils s'appliquent au soin spirituel de leur troupeau, les évêques travaillent aussi au progrès et au bonheur social et civil» (in *Documentation catholique* [DC] n° 2062, p. 1076).

[27] Cfr. Giovanni Paolo II: «His task is to teach in a pastoral way, illuminating modern problems with the light of the Gospel» (a un gruppo di vescovi statunitensi il 31 marzo 1998, in *Origins* 45/1998, 753).

[28] Cfr. Giovanni Paolo II: «Un évêque prie, exhorte et œuvre pour s'assurer que chaque aspect de la vie de la Communauté chrétienne favorise l'œuvre du Saint-Esprit dans les esprits et dans les coeurs des fidèles» (a un gruppo di vescovi australiani in visita *ad limina* il 22 maggio 1993, in "Osservatore romano" ediz. francese, n. 29, p. 2).

spiritualità dell'uomo, conoscenza spesso mediata da esperienze di ineccepibile qualità umana e spirituale.

Un discernimento nella verità può esser doloroso, perché impone al vescovo di incedere con rispetto e perspicacia nelle esperienze spirituali della quotidianità, che nascondono tesori di spiritualità e adesione al Vangelo, ma anche, inevitabilmente, contraddizioni e sbandamenti.[29]

È in virtù di questa consapevolezza che saprà accompagnare con serenità le esperienze spirituali di cui è a conoscenza e che è chiamato a santificare.[30]

3.2. Rilevare il lato buono di ogni esperienza ecclesiale

La parola *governo* poco si presta a una comprensione ponderata del terzo *munus* episcopale. In realtà, il governo è una condotta innanzitutto interiore. Il pastore governa il proprio modo di vedere le cose, e ciò facendo opta per un certo indirizzo di spiritualità o consiglio piuttosto di un altro, alfine di comporre la comunità cristiana attorno all'unico Cristo.[31]

Governare significa rilevare ciò che di buono si cela entro una determinata opzione. Ciò corrisponde a un atteggiamento evangelico, esplicitato con vigore da san Paolo in risposta sia allo sciovinismo dell'avere per tutto la buona soluzione, sia al disfattismo di chi si arresta al solo lato negativo.

È determinante, per il pastore, sapersi garante non del compromesso a ogni costo, ma di una precisa cernita di qualità, che permetta ai vari elementi della Chiesa locale di offrire il meglio in vista dell'evangelizzazione. Il pastore non si sottrarrà neppure, ove lo ritenga necessario, alla correzione fraterna.

4. FARE L'UNITÀ NELLA CARITÀ

Il Signore, venuto nel mondo non per giudicarlo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui, offre l'istrumentario perché tale salvezza non resti lettera morta, ma avanzi nel cuore di ogni persona, là ove incontra Dio. Il vescovo sa che «la 'pienezza' del sacramento dell'Ordine è da lui ricevuta come un servizio d'amore, partecipazio-

---

[29] Cfr. il Card. Ratzinger: «l'activité pastorale consiste à placer l'homme au point même de la décision, en le confrontant à l'autorité de la vérité» (*L'évêque, enseignant de la foi*, discorso ai cardinali statunitensi, 8 marzo 1989 [DC 1983, p. 433]).

[30] Cfr. *Christus Dominus*, n. 2.

[31] Cfr. il Card. Coffy: «Quant au verbe *gouverner*, il risque de renvoyer au pouvoir tel qu'il est exercé dans la société civile, plus qu'à la notion évangélique de l'autorité... Le gouvernement n'est pas d'abord une fonction administrative et juridique, mais la présentation du chemin que doit suivre l'homme régénéré dans les eaux du baptême» (*Meditazione durante la plenaria della Conferenza dei Vescovi di Francia*, 7 novembre 1993).

ne, secondo un modo proprio, della carità infusa nella Chiesa dallo Spirito Santo (cfr. Rm 5,5)».[32]

Il suo governo non è dislocato da quell'esercizio d'umiltà che è sapersi servitore dell'unità. Assieme a ogni cristiano, egli sa che nel cuore dell'uomo opera Dio stesso; che come pastore può raggruppare le persone che gli sono affidati, perché malgrado le diversità avvertano l'unicità del messaggio del Vangelo: essere tutti chiamati alla salvezza.[33]

Fare l'unità significa concentrarsi sul lato buono di ogni esperienza spirituale, soffermarsi su ciò che unisce piuttosto che su ciò che divide, rimettere tutto a Cristo e indicare nello Spirito il centro unificatore delle varie esistenze. Fare quest'unità nella carità equivale ad arrivare al nocciolo del ministero episcopale, poiché significa superare sé stesso e raggiungere il Cristo nel cuore altrui, operando con l'astuzia e la dolcezza del pastore che non esita a svelare i disegni reconditi del bene in ognuno di noi.[34]

4.1. Avere una propria opzione senza escludere nessuno

In quest'operare per l'unità nella carità non deve sorgere l'impressione di titubanza, perché fare l'unità implica il desiderio di verità.[35] Non esiste carità senza equità. Il vescovo si adopererà a serbare un profilo umano, credibile e dotato di spessore, che provochi il desiderio di un confronto sereno; e nel contempo si nasconderà per lasciar apparire Cristo.[36] Che egli, a questo punto, abbia una propria opzione pastorale, spirituale e culturale, offra una garanzia di competenza e di equilibrio psicologico, in

---

[32] GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale del 30 settembre 1992, § 8 (in "Monitore Ecclesiastico" 9/1992, 436-437).

[33] Cfr. *Lumen Gentium,* n. 24: «I vescovi... ricevono dal Signore... la missione d'insegnare a tutte le genti e di predicare il Vangelo ad ogni creatura, affinché tutti gli uomini... ottengano la salvezza.»; e *Christus Dominus,* n. 11: «I vescovi devono svolgere il loro ufficio apostolico come testimoni di Cristo al cospetto di tutti gli uomini, interessandosi non solo di coloro che già seguono il Principe dei pastori, ma dedicandosi anche ... a coloro che in qualsiasi maniera si sono allontanati dalla via della verità...».

[34] Come ha detto con umorismo un sacerdote friburghese: «Il faudrait donner le hibou comme emblème à l'évêque: ce sage aux yeux grands ouverts, plein de confiance et de patience, prompt à encourager et à fortifier avec grande discrétion» (M. DONZÊ, *L'évêque: mission et profil*, in "Evangile et Mission" 43/1995, 1243).

[35] «La tâche de l'évêque consisterait à éviter des polarisations, à apparaître comme un modérateur agissant à l'intérieur de la pluralité des opinions existantes; mais lui-même ne doit devenir 'partisan' sur aucun point substantiel. Ceci est exact, dans la mesure où il s'agit simplement de différences scientifiques, mais devient faux dans la mesure où ce qui est en question est la foi elle-même. Pour la foi, l'entrée dans l'Eglise ne représente pas un 'acte partisan'», come precisa il card. Ratzinger, *L'évêque, enseignant de la foi*, discorso ai cardinali statunitensi, 8 marzo 1989 (DC 1983, p. 433). Sulla stessa linea il card. Bernardin di Chicago: «Il est essentiel que l'évêque exerce son rôle d'enseignant avec courage, pleinement confiant dans la Parole qu'il dispense. Il doit avoir la sagesse de distinguer entre ce qui est essentiel dans la foi» (*Ivi* p. 438).

[36] Sul vescovo come persona-sacramento di Cristo vi sono belle pagine del P. Yves Congar nel volume collettivo *L'épiscopat et l'Eglise universelle* (v. nota 1).

cui far confluire una tolleranza di sé, senza prendersi troppo sul serio[37]... Inoltre, non escluderà nessuno, perché sia garantita un'equità che apra a un confronto in cui i carismi si intrecciano, convivono, si vivificano vicendevolmente.

Non *escludere,* bensì *integrare,* è un motto adeguato al ministero pastorale del vescovo, che avrà una sollecitudine particolare, tra l'altro, proprio «per quei fedeli che, a motivo delle loro condizioni di vita, non possono godere dell'ordinario ministero dei parroci o sono privi di qualsiasi assistenza».[38]

Perciò deve poter offrire, pure lui, come tutti gli altri, una precisa e umile opzione nel concerto dei carismi diffusi nel popolo di Dio. Il suo carisma specifico, quello di santificare, insegnare e governare, edifica il Regno nella contemperanza di ascendenze spirituali diverse tra di loro.

4.2. Osar proporre delle forme nuove per raggiungere tutti

«Oser croire» è il titolo programmatico di un libro ormai noto del cardinale parigino Jean-Marie Lustiger. È inerente alla funzione episcopale un coraggio di cui testimoniano i vescovi santi.[39] Un coraggio non legato alla difesa di una precisa opzione spirituale (come è quella di un fondatore di famiglia religiosa, per esempio), ma alla difesa dell'integralità delle opzioni per una *comunione* in vista del bene comune, l'avvento del Regno, la difesa dei più poveri, la gloria del Padre.

Il vescovo può proporre forme nuove di aggregazione nello Spirito, di comunità vissuta nella diversità. In questo senso, non dovrebbe agire con il suo mandato episcopale come si trattasse di un'opzione pastorale piuttosto di un'altra; bensì in base a un'autorità conferitagli dalla sua posizione *santificante,* dovrebbe saper convogliare le attese riscontrate un po' ovunque in un progetto di evangelizzazione proprio a costituire l'unità attorno al Cristo e alla sua Chiesa, perché il mondo creda.[40]

In tal senso, si sono mostrati nella storia cattivi vescovi coloro che hanno puntellato precise posizioni nuocendo alla complementarietà dei carismi, mentre sono stati ottimi vescovi coloro che, non lesinando precisi correttivi, hanno adottato un atteggiamento di fondo aperto alle esigenze dello Spirito e hanno assunto un ruolo propositivo.

---

[37] Mons. Weber con umorismo: «Der Sämann mag wachen oder schlafen, die Saat wächst schon. Grössere Gelassenheit wäre als Grundeinstellung sehr nötig... Wenn wir meinen, alles genau zu wissen, entfernen wir uns auch vom Leben der Menschen... 'Deus semper maior'... Dieser immer schon grössere Gott ist für mich nicht nur Inbegriff der Ehrfurcht, der Anbetung, sondern auch der Heiterkeit, des Humors... Bischöfe dürfen nicht den furchtbaren Ernst eines Politbüros haben» ("Herder Korrespondenz", 295).

[38] *Christus Dominus,* n. 18.

[39] Sui vescovi santi Giovanni Paolo II, Udienza generale del 30 settembre 1992, § 4 (in "Monitore Ecclesiastico" 9/1992, 435).

[40] Sul magistero episcopale come servizio all'unità della Chiesa cfr. Mons. Koch, *Das Bischofsamt,* pp. 51ss.

4.3. Proporre un'unità

Il ruolo del vescovo non è di controllare o gestire l'unità, ma di vegliare come maestro di spirito, nutrito alla scuola della Chiesa, pronto a incidere nella vita della comunità ecclesiale verso i traguardi dello Spirito, che sono la fede, la speranza, la carità. Un ruolo propositivo è la garanzia più efficace di un ministero riguardoso del primato dello Spirito e della fecondità misteriosa e sotterranea della Chiesa.[41] I santi hanno saputo incontrare le persone del loro tempo là ove si trovavano, proponendo il Nome al di sopra di ogni nome, per la comune gioia e letizia e per una vera guarigione interiore.[42]

È ruolo del vescovo, attraverso l'ascolto e il consiglio, sottolineare i punti positivi di un certo cammino di Chiesa, lasciando cadere la zavorra del prestigio e dell'uniformismo. Non esiste uniformismo, nella Chiesa, che sia fecondo; esiste invece un'unità che produce frutti pentecostali nelle realtà più anodine e imprevedibili.

4.4. Riunire accettando la diversità di ciascuno

Per unificare il popolo cristiano, il vescovo non può riferirsi solo a sé stesso e alla sua autorità. Se lo facesse, rischierebbe di scontrarsi con chi non la pensa come lui e sono molti... Occorre partire dal popolo cristiano, che cela risorse insospettabili di fecondità e ricchezza spirituale, come ci ha indicato profeticamente il Concilio.

Il riferimento primario resta Cristo; ma egli si riflette nella Chiesa e fa di tutti un riferimento continuo alla sua azione salvifica. In virtù di questa *capacità teologica* insita nel Corpo di Cristo, il vescovo sa di poter accettare il riscontro magari imperfetto che emerge alla superficie delle idee e dei dibattiti e che può cristallizzarsi in opzioni di principio magari polarizzanti.

Accettare la diversità di ciascuno, in termini di mistica cristiana, non è fare una tavola sinottica delle convergenze immaginabili, ma riconoscere una profonda pluralità di chiamate e di impegni che adottano linguaggi diversi secondo la storia e le peculiarità di ciascuno.[43] Il vescovo si farà interprete sereno dell'unità, spogliando il desi-

---

[41] Cfr. Giovanni Paolo II a un gruppo di vescovi statunitensi il 31 marzo 1998: «It is essential that (the laity's) service to the ecclesial community, their counsel and their efforts to bring the church's teaching to bear on contemporary culture through the transformation of intellectual, political and economic life be appreciated an encouraged by the bishop and his close collaborators» (in "Origins" 45/1998, 754).

[42] Lo ribadisce il papa ai cardinali statunitensi riuniti a Roma nel marzo 1989: «Il n'y a pas sous le ciel d'autre Nom donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés (Ac 4,12). Le Peuple de Dieu et ceux qui sont proches et lointains doivent *entendre le Nom*» (cito da DC 1983, *L'évêque dans un monde de défis*, p. 442).

[43] Mons. Kurt Koch oppone a questo proposito «belebende Polarisationen» a «tötende Polarisierungen», in *Das Bischofsamt*, pp. 56-62. Non occorre sottacere quel che Mons. Karl Lehmann dice del teologo, ma che può qui applicarsi a ogni fedele: «Der Bischof muss damit rechnen, dass ein Theologe, wenn er Neues ausspricht, gleichsam den Ton noch nicht trifft. Manchmal vermischen sich gute Einsichten mit fragwürdigen Formulierungen... Der Bischof braucht im Umgang mit der Theologie deshalb eine hohe Wach-

derio profondo di comunione e di pace dal peso di opzioni di principio che non sempre riflettono adeguatamente tale desiderio.[44]

5. INSEGNARE[45]

Dopo aver visto alcune armoniche dei *munera* di santificazione e di governo, vorrei soffermarmi sul *munus docendi,* poiché, dall'ascolto e dalla considerazione dei vari carismi, il vescovo non può che slegare la lingua e proclamare che il Cristo è unico Signore della Chiesa.[46]

La parola *insegnare* traduce difettosamente il greco *mathêteu sate,* che ingloba anche il *far discepoli,* cioè il vivere in comunitàun arricchimento esistenziale e spirituale nella sequela di Cristo.[47] L'insegnamento del vescovo si distingue dall'insegnamento del teologo, perché non propone opzioni suscettibili di corrispondere a un preciso modo di essere Chiesa, e che magari anticipano sui tempi, ma prende spunto dal vissuto del popolo cristiano, da cui far scaturire una serie di possibili risposte, adeguate, ovviamente, alla sensibilità culturale dei tempi.[48] Il vescovo è servitore della Parola.[49]

In questo senso può vivificare la teologia, che è insieme di «molte espressioni e modi di vita», e può lasciarsi prendere dal gusto della (buona) teologia: «Se non ci lasciamo continuamente affascinare e stimolare da essa, diventeremo presto dei testimoni fiacchi e sterili».[50]

Questo *munus* fa convogliare le molte, contradditorie domande in un crogiuolo da cui non scaturiranno sempre e solo risposte esaurienti a un preciso problema dottrina-

---

samkeit, Sensibilität und zugleich Geduld» (*Der Bischof und die theologischen Fragen*, relazione al Congresso del Consiglio delle Conferenze episcopali europee su «Essere vescovo in Europa oggi», Roma, 11 marzo 1998).

[44] Ancora Mons. Lehmann: «Ueberhaupt bedarf es einer grossen Askese und einer Liebe zur Wahrheit, um entgegengesetzte Meinungen nicht zu verkürzen und zu verteufeln» *(Ibidem)*.

[45] Sulla scorta di *Lumen Gentium,* n. 25, Mons. Koch precisa tale fondamentale servizio episcopale nel capitolo «Das Bischofsamt in offensiver Treue zum Konzil» del libro citato prima (pp. 84ss).

[46] Anche nell'ottica del Concilio il compito principale del vescovo sta nel «nicht nur gelegentlich, sondern gelegen oder ungelegen das befreiende Evangelium zu verkünden» (K. KOCH, *Das Bischofsamt,* p. 86).

[47] Cfr. J. HAMER, *Un regard de foi sur le magistère*, conferenza tenuta a Toledo il 9 luglio 1982 (in DC 1837, p. 894).

[48] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale del 4 novembre 1992 sui *Vescovi, araldi della fede*: « Occorre che i vescovi propongano la dottrina cristiana in modo adeguato alle necessità del momento, cioè rispondendo alle difficoltà e alle interrogazioni che angosciano maggiormente gli uomini» (liberamente tradotto da DC 2062, p. 1077). Cfr. anche la bella udienza dell'11 novembre 1992, sui *Vescovi dispensatori della grazia del sacerdozio supremo*.

[49] Cfr. anche can. 756 § 2 CIC 1983.

[50] K. LEHMANN, *Der Bischof und die theologischen Fragen;* letteralmente: «vielen Lebensäusserungen und Formen» e «Wenn man nicht immer wieder davon begeistert und angeregt wird, ist man auch bald ein müder und trockener Verkünder».

le o teologico, ma i cammini viabili entro cui il popolo cristiano possa giungere a una maggiore comprensione dell'unità nel Cristo Signore. In tal modo, il vescovo si trova ad essere mediatore tra il teologo, anticipatore sui tempi, e il mistico, lettore avvertito dell'intimità con Dio. Egli traspone il dialogo con Dio in vari progetti di educazione all'unità, all'ascolto dello Spirito, alla sequela di Cristo nell'essere Chiesa.[51]

Far conoscere Cristo: un programma in cui il pastore della diocesi si unisce, nel più profondo della sua missione, a ogni singolo battezzato, perché avvenga del popolo di Dio quello che annuncia l'Apocalisse: un fermento di vita nuova e una Gerusalemme celeste, aperta a tutte le persone di buona volontà.[52] Far conoscere Cristo, cioè percorrere l'uomo, ovunque sia, per giungere alle radici della Chiesa e dell'umanità: il Dio d'amore trinitario.

6. CONCLUSIONE

Con ciò si chiude il tentativo avviato di proporre, attraverso l'osservazione dei fattori umani che fanno il pastore oggi, un *identikit* di vescovo valido forse per ogni latitudine e corrispettivo di un cristiano *tutto d'un pezzo.*

Al termine del suo libro, il vescovo di Basilea, allora professore a Lucerna, illustra la necessità per la Chiesa e il mondo di oggi di un *vescovo conciliare:* «Se avessimo più vescovi conciliari, non saremmo costretti a lamentarci continuamente dell'attuale crisi del magistero, cristallizzatasi in crisi della Chiesa. Emergerebbe invece in modo rinnovato e credibile la necessaria bellezza e la bella necessità del magistero episcopale in una sana 'ecologia' della Chiesa cattolica: magistero episcopale come servizio della Chiesa al servizio di Cristo per la sua Chiesa.».[53]

Volentieri mi associo a questo auspicio, perché lo riconosco proprio di molti cattolici in Svizzera e anche del sottoscritto.[54]

---

[51] «Ein Konzilsbischof bleibt sich dabei selbstverständlich dessen bewusst, dass es um das lebendige Evangelium geht, das in die konkreten Lebensverhältnisse der Menschen Licht zu bringen und einzugeben vermag in das praktische Leben, und dass deshalb das Evangelium Jesu Christi auf den heutigen Menschen hin verkündet werden muss» (K. KOCH, *Das Bischofsamt,* p. 87).

[52] In *Christus Dominus,* n. 12, il *munus docendi* rileva particolarmente quest'aspetto: i vescovi «mostrino che, nei disegni di Dio, le stesse cose terrene e le umane istituzioni sono ordinate alla salvezza degli uomini e possono di conseguenza non poco contribuire all'edificazione del Corpo di Cristo».

[53] «Gäbe es heute mehr solcher Konzilsbischöfe, bräuchte nicht weiterhin über die gegenwärtige Amtskrise, die sich bereits zu einer Kirchenkrise verdichtet hat, lamentiert zu werden. Es könnte vielmehr die notwendige Schönheit und schöne Notwendigkeit des Bischofsamtes in einer gesunden Oekologie der katholischen Kirche in neuer und glaubwürdiger Weise ans Tageslicht treten: als Dienst der Kirche für den Dienst Jesu Christi an seiner Kirche» (K. KOCH, *Das Bischofsamt,* p. 88).

[54] La traduzione italiana di quest'articolo e parte della ricerca documentaria è opera del mio stimato collaboratore alla segreteria della Conferenza dei vescovi svizzeri, Giovanni Meier-Grandjean, che ringrazio di cuore. Mi rallegra sapere che, come ticinese, questo mio collaboratore offre un apprezzato contributo al *suo* vescovo.

La rivoluzione dell'amore. Pensieri per approfondire un cammino con i giovani

Cristina Vonzun
Resp. Commissione di Pastorale giovanile, Lugano

1. I giovani: ideali e apertura all'altro

Non si può negare che atteggiamenti di solidarietà, di attenzione all'altro, siano ai vertici tra i valori dei giovani sia credenti che non credenti o, come si dice oggi, *indifferenti al problema religioso.*

Il passaggio dalla ricerca del bene per me, alla ricerca del bene per tutti trova nei giovani dei protagonisti e degli interpreti perfetti. Un dato può venirci in aiuto: quando nella storia umana sono accadute delle rivoluzioni nate dal desiderio di cambiamenti sociali radicali, i giovani ne sono stati i protagonisti più attivi.

C'è dunque in essi un'energia straordinaria, sia vitale che intellettuale, un potenziale di valori umani che ancora si stanno plasmando e che contengono delle possibilità bellissime da realizzare, dentro ad un richiamo fortissimo ed essenziale alla concretezza, che Emmanuel Mounier, interprete di questi sentimenti giovanili, sintetizze-

rebbe nella triade che costituì il cuore del suo personalismo: *«vocazione, incarnazione, comunione».*[1]

Giovanni Paolo II dialogando con Vittorio Messori afferma: *«Appare chiaro, quindi, che il problema essenziale della gioventù è profondamente personalistico. La giovinezza è proprio il periodo della personalizzazione della vita umana. E' anche il periodo della comunione. I giovani, sia ragazzi sia ragazze, sanno di dover vivere per gli altri e con gli altri, sanno che la loro vita ha senso in quanto diventa un dono gratuito per il prossimo».* [2]

Da qui nasce un itinerario che ci porterà ad approfondire il senso di un'esistenza dialogica, aperta all'altro.

1.1. L'ideale giovane *della rivoluzione e il* mito *di Che Guevara*[3]

Una sera i giovani di una parrocchia mi presentarono alcuni tratti della vita di uno dei loro *idoli,*: Ernesto Che Guevara.

La sua presenza tra i giovani di oggi è molto meno ideologizzata di un tempo.

Che rappresenta il *mito alternativo*, l'ideale quasi eterno dell'eroe che da la vita per gli altri animato da sentimenti di solidarietà, ribelle alle strutture... «l'uomo più completo del ventesimo secolo», come diceva Sartre[4], pronto a dare la vita per la costruzione dell'umanità nuova, secondo il classico progetto di ogni rivoluzione che si sia definita tale.

1.2. Ma i giovani cercano veramente questa rivoluzione?

L'essenziale per loro non è Guevara e l'ideologia per cui si batteva. Dietro al mito si nasconde qualcosa di molto profondo: il desiderio di una risposta che sveli il loro cuore, il senso della loro vita, in una dinamica esistenziale che sentono essere profondamente ideologica e aperta al dono di sé.

2. COESISTENZA E INTRECCIO DI DIMENSIONI

Per affrontare altri aspetti del nostro problema continuiamo l'incontro con la realtà dei giovani. Ascoltiamo Prisca, una ragazza della diocesi di Lugano: "Per un giovane è importante dialogare per crescere nella conoscenza di sé e degli altri e per un cristiano è fondamentale condividere la propria fede con altri ...".

---

[1] E. MOUNIER *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1955, p. 92.
[2] GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della Speranza*, Mondadori, Milano 1994, p.137.
[3] Si usano in questo senso espressioni *tipiche* del mondo giovanile.
[4] A. MOSC ATO, *Che Guevara. Storia e leggenda*, Demetra, Bussolengo 1996, p. 11.

Prisca desidera crescere come *io* ed ha capito che questo accade nell'incontro con l'altro in un rapporto condiviso dalla presenza di un Altro.

Per approfondire mi arrischio ad assumere come punto di partenza la definizione classica di persona, che è di Severino Boezio: *«Rationalis naturae individua substantia incommunicabilis»* (una sostanza individua e incomunicabile di natura razionale).[5]

Il primo aspetto che questa definizione ci aiuta a mettere a fuoco è *l'individualità della persona,* quale essere sostanza, altro da, non confuso, non mescolato. La persona è essere forte dal punto di vista ontologico, quello che sa di essere, *che come tale tende a perfezionarsi e si perfeziona nell'apertura alla realtà.* Tommaso attribuisce questa definizione in modo analogico sia a Dio che all'uomo. La persona in Dio Trinità è «relazione sussistente» ovvero «la Persona divina è una relazione al modo di una sostanza», cioè una sostanza la cui essenza è relazione.[6] Per l'uomo il piano è diverso, la relazione non appartiene all'essenza anche se l'uomo, che è composto di essenza ed esistenza, ha in quest'ultima un'apertura a Dio (*ex-sistere* - venire da). Tuttavia se ontologicamente si afferma nell'essere umano questa incomunicabilità, si deve anche ammettere che l'uomo è l'essere aperto alla totalità e che vive di relazioni.[7]

Romano Guardini, nel saggio *Mondo e Persona*, chiarifica molto bene questa condizione di compattezza che permette alla persona di riconoscersi come io e di sostenere la relazione a cui viene aperta dalla presenza dello spirito e dalla condizione di natura: «Persona significa che io, nel mio essere, in definitiva non posso venire posseduto da nessun altro essere, ma che mi appartengo... La persona come tale sfugge dal rapporto di proprietà... In rapporto a me, sono solo con me stesso, non posso essere rappresentato da nessun altro, non posso essere sostituito da nessun altro, ma sono unico».[8]

Siamo partiti con il voler affermare che prima di conoscerci come apertura e relazione, era opportuno riconoscersi come persona. E abbiamo voluto parlare di persona come sostanzialità. Senza questa sostanzialità infatti ci sarebbe una perdita di identità dentro a tutto quanto sta attorno all'uomo.

La categoria della relazione, anche se ontologicamente non è parte dell'essenza, sembrerebbe, sul piano esistenziale, essere quasi la conseguenza di questo *essere altro da*, posto ad essere con gli altri, irriducibile alla massificazione ed irriducibile

---

[5] *La sostanza individua,* è un essere in sé e per sé. *L'individuo,* è uno, non diviso. *La natura,* sta anche per essenza, un determinato con iscritto in sé un progetto in divenire, perfezione che si deve attuare progressivamente. *La razionalità* è la consapevolezza di essere, con l'apertura a volere - amare e alla conoscenza.

[6] Summa theol. I, q. 29, a.4.

[7] Per un approfondimento sulla incomunicabilità metafisica e sulla comunicazione personale vedi: E. FORMENT, *La persona humana,* in AA.VV., *El Pensamiento de Santo Tomàs de Aquino para el hombre de hoy,* a cura di A. LOBATO, 1, Edicep, Valencia 1994, pp. 717-720.

[8] B. MONDIN, *Persona*, in AA.VV., *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale,* Massimo - Cassiopea editoria elettronica, Milano 1996.

all'unica sostanza. La nostra esperienza è questa: vediamo la persona che si coglie, in sintesi, dentro a tre rapporti principali: con la natura, con l'altro uomo e con la Trascendenza. Questi tre rapporti li indichiamo come i rapporti con un *altro.* Essi derivano dal limite umano che necessita di una vita sociale per sopravvivere e dalla razionalità che apre l'uomo alla conoscenza, alla verità, all'amore e alla volontà.

A questo si deve aggiungere l'elemento naturale: fa parte infatti della realtà della persona l'essere aperto verso l'altro (pensiamo all'uomo creato maschio e femmina). Tutto l'essere della persona, spirituale e corporale ha dunque, questa apertura.

Ma quali sono le condizioni per vivere i rapporti con *l'altro?* Tutto questo dipende, quasi in un'affermazione scontata, dal significato che attribuiamo a questo *altro* (ovvero alla sua verità, al riconoscerlo come alterità, al riconoscerlo come determinato non da me). Una conoscenza vera è avvicinamento all'altro nel rispetto dell'altro come altro da me.

Conoscere l'altro è cercare la verità dell'altro, è entrare in rapporto con l'altro senza volerlo determinare ma accogliendolo per ciò che è in quanto già determinato. Questo modo di conoscere è legato **alla relazione e all'amore, ed è incontro**. Uno dei pericoli più tremendi della società di oggi è proprio un tipo di conoscenza senza verità e senza rispetto dunque senza amore.

Per capire ancora meglio il tipo di rapporto dell'io con questi tre aspetti del reale e approfondire così la caratteristica comunionale della persona umana, chiediamo aiuto a Martin Buber. Il filosofo ebreo differenzia i rapporti con *l'altro,* considerando *l'altro persona* come *tu* e *l'altro cose* come «esso». Egli osserva come l'uomo abbia un tipo diverso di rapporto con il reale a dipendenza che si tratti dell'altro uomo o di cose.

Il primo tipo di rapporto è dialogico (cioè con una comunanza di stato, di verità). Il secondo spesso ha il carattere di monopolio. Nel rapporto dialogico sono fondamentali: l'incontro, la presenza, l'amore, il destino, la libertà, l'essere. Fuori da questo rapporto non c'è incontro ma c'è manipolazione, che è piuttosto la modalità che caratterizza l'incontro tra l'io e l'esso.

Il rapporto dialogico *(io-tu)* si può ridurre ad un rapporto con le caratteristiche di quello io-esso (monopolio) quando si tratta il tu come se fosse una cosa (un esso), cioè imponendogli la caratteristica dell'esso, conoscendolo senza la dimensione del rispetto, della verità, del dialogo, dell'amore. Proprio nell'analizzare questi rapporti Buber[9] scorge come emergano le categorie dell'individualità e della persona e come questa sia aperta alla relazione. Scrive per definire la persona come relazione e apertura: «Non l'uomo-individuo, non l'uomo massa, ma *l'uomo con l'uomo è persona*».

Infatti nel rapporto tra io-esso, l'io appare come un'individualità (distinto, distaccato), che acquista coscienza di soggetto nello sperimentare e nell'utilizzare questo esso. Nel rapporto tra io-tu, l'io è diverso rispetto al rapporto io-esso: infatti acquista coscien-

---

[9] M. BUBER, *Il principio dialogico*, tr. it., di Comunità, Milano 1959, pp. 57-60.

za di soggettività e appare come persona in quanto in *relazione* con altre persone. Tra me e l'altro c'è un qualcosa di comune che non è lo stesso comune che ho con una cosa.

Qui si fonda la caratteristica comunionale della persona: è relazione con gli altri al suo pari ossia relazione con persone. Buber poi rileva come individualità e relazione, nella persona, siano intrinsecamente collegate: «io ho origine dalla mia relazione con il tu: quando io divento io, allora dico tu... Lo scopo della relazione è la sua stessa essenza, cioè il contatto con il tu; poiché attraverso il contatto ogni tu coglie un alito del Tu, cioè della vita eterna».

Questa relazione per Buber è partecipazione, infatti «chi sta nella relazione *partecipa* a una realtà, cioè ad un essere, che non è in lui ne fuori di lui». Così comincia a emergere l'altra caratteristica della persona come relazione: il rapporto con la Trascendenza che per Buber è partecipazione. Di questo rapporto Buber scrive: «le linee delle relazioni, prolungate, si intersecano nell'eterno Tu. Ogni singolo tu è un *canale di osservazione verso il Tu eterno.* Attraverso ogni singolo tu, la parola base si indirizza all'eterno" e nel movimento inverso «attraverso ogni cosa che si fa presente, guardiamo al Tu eterno».

Per Martin Buber perciò, il dialogo io - tu non è colto solo nella dimensione orizzontale ma soprattutto la dimensione orizzontale è fondata in quella verticale. Infatti il Tu eterno, il totalmente altro è colui che mi permette di vedere l'io nella sua giusta dimensione, non come infinito ma come finito, in un certo senso definendolo in rapporto ad un infinito (si potrebbe dire che il Tu eterno colto nell'altro tu è il progetto in divenire dell'altro e la sua *determinazione* come essenza). La dialogicità doppia del comandamento dell'amore, verso Dio e verso l'uomo qui è ben espressa, infatti il dialogo non può non avvenire fuori dalla verità che è amore.

Occorre completare lo sguardo approfondendo la dimensione orizzontale aperta all'azione per l'altro e approfondendo la distinzione che intercorre tra la dimensione verticale e quella orizzontale di tale comandamento.

Si è dunque tentato di partire dal concetto classico di persona come sussistente razionale apportandovi un'apertura dialogica che sottolineasse il carattere di relazione-incontro dell'io con il tu e con il Tu (Dio) per fondare in questo la persona, *esistente, esistente con* e *apertura all'Altro* che si rivela in ogni tu con cui siamo in relazione.

3. LA PROESISTENZA: IL PROSSIMO

Muovendoci sulla strada di questo incontro che caratterizza l'essere persona, compiamo il passo dal coesistente al proesistente. Ecco la testimonianza di un giovane, Diego, resa pubblica durante un incontro della nostra diocesi.

In essa emergono con chiarezza le linee definite con l'aiuto di Martin Buber: l'io riscoperto attraverso il tu dell'altro e dell'Altro.

«Avevo 24 anni, stavo terminando al politecnico di Zurigo gli studi di ingegneria, quando entrai in una profonda crisi personale. Mi ero perso nel cercare tra ideologie e religioni, perso nel mio vivere nel mondo provando di tutto, facendo le cosiddette esperienze... *"sì, perché nella vita, pensavo, bisogna provare tutto, fare tutte le esperienze possibili, per non trovarsi un giorno pentiti di non averle provate !!* . Il risultato fu: insoddisfazione totale, il rischio di una crisi di nervi, rischio di abbandonare gli studi, pessima considerazione di me. *"Diego, ti ho dato un dono straordinario che è la vita: cosa ne hai fatto?*. Ho pianto nella delusione di vedermi così povero, ma ho sentito, ho veramente provato sulla mia pelle, la bellezza dell'accoglienza di Gesù, che a braccia aperte mi dava un'altra possibilità. Da lì è nato l'obbligo, il naturale bisogno di impegnarmi per il Signore. Contrariamente a quanto si pensi tra i giovani, nella Chiesa trovo lo spazio per essere me stesso.

«Nella Chiesa non mi sento ne estraniato dal mondo reale, ne tanto meno inquadrato in una mentalità. Semplicemente i miei interessi di sempre (come la politica, l'attenzione per gli emarginati) ora sono divenuti valori che danno senso alla mia vita e che sono a disposizione degli altri.

«Il dono di me agli altri, non vuole essere che un'occasione perché altri giovani trovino un ambiente, un luogo, una compagnia appropriati per poter ascoltare dentro il Signore che chiama. E così tra i giovani di Azione Cattolica della mia parrocchia l'incontro con Cristo passa attraverso la mia presenza fisica, reale, concreta quale *animatore-fratello maggiore*. Il mio interesse per le questioni sociali e politiche cerco di trasmetterlo ai giovani che incontro, mostrando che non sono cose di cui ci si può disinteressare.

Lascio per ultimo il luogo dove trascorro la maggior parte della mia giornata: il lavoro. Lavoro in un'impresa di costruzioni che reputo una delle occasioni di vita più importanti per me, non tanto per un'eventuale carriera, ma quale banco di prova concreto e a volte spietato di tutto quello che il Signore mi ha fatto capire e incontrare in questi anni, che deve venire tramutato in concretezza. Parlo di valori come l'onestà, la decisione, l'appassionarsi alle responsabilità e alle persone, aspetti che devono avere un riscontro pratico.

«Sul lavoro ci si aiuta ad educare la propria e l'altrui sensibilità e a cogliere le esigenze del nostro mondo. La nostra vita è una e quando si incontra il Signore non ci viene data una vita in più in cambio, ma grazie a Lui scopriamo come questa unica esistenza sia dono, cioè qualcosa non solo nostra e frutto della nostra volontà, bensì un tesoro che ha origine in Lui da mettere a disposizione degli altri. Questo fa crescere noi e chi sta intorno a noi».

Alla base di qualsiasi tipo di apertura che si deve tradurre in un amore concreto diverso da un soprannaturalismo disincarnato abbiamo posto come punto di partenza la persona nella sua sostanzialità. Ripartiamo con Maritain da un commento alla definizione boeziana e vediamo come il percorso proposto dal filosofo francese si apra al dono concreto di sé e alla dialogità: «Per potere darsi bisogna per prima cosa esistere, e non solo come un suono che passa nell'aria o un'idea che mi passa nella mente, ma

come una cosa che sussiste e che esercita da se stessa l'esistenza. E non bisogna solamente esistere come le altre cose - potremmo dire noi, se ci si riducesse a considerare la persona come un *esso* - in un'espressione di Buber -, bisogna esistere in modo eminente, possedendoci noi stessi, tenendoci noi stessi in mano e disponendo di noi stessi, vale a dire che bisogna esistere di un'esistenza spirituale, capace di racchiudersi essa stessa per mezzo dell'intelligenza e della libertà, e di sovraesistere in conoscenza e amore».[10]

Lo spirito è apertura che si manifesta attraverso alcune operazioni appartenenti alla persona ma che non dipendono dalla materialità: conoscere e volere-amare. La personalità è dunque la dimensione dell'apertura. E continua Maritain: «per il solo fatto che io sono una persona e che dico me stesso a me, io domando di comunicare con l'altro e con gli altri nell'ordine della conoscenza e dell'amore».

Il dialogo diventa un elemento decisivo, ed il linguaggio è il veicolo di questa comunicazione come apertura tra diversi. Poi grazie allo spirito per il fatto che io sono una persona e dico me stesso a me, io domando di comunicare con l'altro e con gli altri nell'ordine della *conoscenza e dell'amore, cioè nell'ordine dell'agire, del donare me stesso e dell'essere presente nel dono che faccio.* L'amore autentico, in fondo, si riconosce quando assume la realtà integrale, come abbiamo colto nella testimonianza di questo giovane, per informarla interamente in atti.

La relazione personale a cui diamo il nome di proesistenza va vista in profondità, nella duplice direzione di una finalità *che ritorna al soggetto che agisce e esterna ad esso, verso ciò su cui si agisce.* La mia natura acquista, nell'incontro con l'altro, sempre più la perfezione di sé e contemporaneamente, agendo, ho un risultato esterno a me.

L'apertura all'altro da me non può che accadere, secondo la realtà di questa doppia finalità, nella prospettiva di un tipo di relazione personale in cui considero *l'altro come me stesso*, e questo tipo di relazione la possiamo definire come *prossimità*. Impieghiamo questa categoria per approfondire il carattere comunionale della unica persona umana nel passaggio dalla coesistenza alla proesistenza.

Scrive Wojtyla in Persona ed Atto: «il concetto di prossimo è legato all'uomo in quanto tale e al valore della persona senza tener conto di qualsiasi riferimento a questa o a quella comunità o società. Il concetto di prossimo tiene conto della sola umanità, di cui io sono in possesso come lo è ogni altro uomo... Crea dunque la più ampia piattaforma comunitaria che va più lontano di qualsiasi diversità, tra l'altro anche di quella che risulta dall'essere membro di varie comunità umane... L'uomo-persona è capace non solo di partecipare alla comunità, *di esistere e di agire insieme con gli altri, ma anche di partecipare all'umanità degli altri.* Ogni partecipazione alla comunità poggia su ciò e nel contempo trova anche il suo senso personale attraverso la capacità di partecipare all'umanità di ogni uomo».[11]

---

[10] J. MARITAIN, *La persona e il bene comune,* Morcelliana, Brescia 1963, pp. 24-25.

[11] K. WOJTYLA, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 328-330.

Incontriamo adesso nel campo filosofico il *comandamento dell'amore, sulla cui base possiamo leggere il senso del termine prossimo. Senza la premessa dell'alterità e dell'amore come condizioni di riconoscimento dell'altro e di condivisione* non esiste prossimo, ma esiste un rapporto di monopolio che può poi diventare manipolazione.

Qui c'è ancora quella dialogicità tra *io* e *tu,* che costituisce la persona come relazione, in questo caso aperta all'altro nel rispetto dell'altro. L'altro da me è compreso nel *comune orizzonte del* ***noi.***

Rispetto e apertura sono dati *dall'amore,* non come sentimento filantropico ma fondato nell'apertura all'*altro - Tu*, che come dice Buber si da attraverso tutti i tu con cui siamo in relazione.

Introdurre questa origine in Dio apre l'io a cogliersi come persona, come tu, in rapporto con l'infinito che mi conosce, mi vuole e mi ama.

Lo stesso vale per gli altri tu, le altre persone colte *in una relazione con me di appartenenza:* la *prossimità* che rende uniti l'io con il tu, il tu con l'umanità dentro ad un *destino comune,* pur rispettando sempre l'identità di ognuno. A rafforzare il quadro del destino comune vi è l'idea della ***partecipazione*** come ricerca di un bene personale e comune.

4. LA PERSONA SI REALIZZA MEDIANTE L'AMORE

Testimonianze come quella di Diego chiariscono come la coscienza cristiana sia ben diversa dalla semplice filantropia e dalla ricerca di valori non fondati sull'essere e sia ulteriormente distinta dalla riduzione contenuta nel progetto di rinnovamento e creazione della «*nuova umanità*", portato avanti dalle rivoluzioni.

Il messaggio del cristianesimo non può ridursi al solo amore per il prossimo e neppure ad un'identità tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo, così come non si può neppure ridurre il mistero della salvezza di Cristo ad un'idea, oppure alla sola incarnazione senza il valore della croce e della risurrezione.

Scrive il Santo Padre: «La vera interpretazione personalistica del comandamento dell'amore si trova nelle parole del Concilio: *Il Signore Gesù quando prega il Padre, "perché tutti siano una cosa sola, come io e te siamo una cosa sola"* (Gv 17,21-22), mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta come l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé ».[12]

---

[12] *Gaudium et Spes*, n. 24.

Ed il Papa proseguendo scrive: «L'uomo afferma se stesso nel modo più completo donandosi.. Questa è anche la piena verità sull'uomo, una verità che Cristo ci ha insegnato con la Sua vita e che la tradizione della morale cristiana, non meno che la tradizione di tanti santi ed eroi dell'amore per il prossimo, ha accolto e testimoniato nel corso della storia. Se priviamo la libertà umana di tale prospettiva, se l'uomo non si impegna a diventare un dono di sé per gli altri, alla fine questa libertà può rivelarsi pericolosa».[13]

5. CONCLUSIONE

L'attenzione alla persona, nel nostro lavoro con i giovani, non può non implicare, la realizzazione di sé attraverso un'educazione alla comunione vissuta che trova il terreno adatto in ogni esperienza ecclesiale aggregativa, nella misura in cui questa resti aperta al dialogo con tutta la Chiesa e con il mondo. Se l'uomo è fatto ad immagine e somiglianza di Dio che è comunione trinitaria, non può che avere come desiderio il vivere e l'affermare concretamente l'amore. I giovani che esprimono questo desiderio, senza neppure esserne coscienti, si aprono straordinariamente quando incontrano una realtà dove vivere l'esperienza di fede e di condivisione e dove crescere nella gratuità.

---

[13] GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della Speranza*, p. 219.

Davanti alla sfida della comunicazione

Giuseppe Zois
Direttore "Giornale del Popolo", Lugano

Il mondo vive sempre più l'era della comunicazione. Lo stesso lavoro, qualsiasi lavoro in sostanza, ormai al novanta per cento è comunicazione. Albino Luciani, divenuto Papa Giovanni Paolo I, disse che se San Paolo nascesse oggi, di sicuro farebbe il giornalista. Capiva l'ansia di far viaggiare il messaggio in un'epoca che s'è fatta carica di sollecitazioni e al tempo stesso di indifferenza e in un mondo che sta diventando sempre più villaggio globale. «Il coinvolgimento istantaneo di ciascuno di noi sta ristrutturando la natura stessa dell'identità» ha preavvertito anni fa McLuhan: è sempre di più così. La Chiesa deve far arrivare la sua voce ai lontani.

Il problema è come, confrontati come siamo con la tendenza al disimpegno nel credere, alla laicizzazione della società, alla stessa scristianizzazione di cui parlano molti uomini di Chiesa. «L'uomo si è fatto adulto insieme con ciò che Dio gli ha dato per diventarlo» ha scritto Georges Bernanos: per esempio la comunicazione.

1. Il passaggio epocale

«Il mondo sta sperimentando non un normale passaggio di generazione, ma un

trapasso d'epoca» ammonisce il Papa: farlo cogliere, interiorizzare e vivere è uno dei compiti dell'informazione. Il problema sta nel «come» di questa informazione.

Se è consentito un raffronto tra ieri e oggi, in questo secolo che va al tramonto, il panorama dei mezzi di comunicazione sociale di ispirazione cristiana è andato via via impoverendosi. In epoche più difficili, la Chiesa s'era dotata di mezzi che facevano viaggiare voci orientanti. È così, per esempio, che nel 1926 il vescovo Aurelio Bacciarini ha voluto uno strumento preciso di informazione e di formazione per il Ticino ed ha fondato il *Giornale del Popolo,* affidandolo alla mente e al cuore di un giovane prete che sarebbe poi diventato una quercia nel giornalismo cantonale: don Alfredo Leber.

Ma, accanto al nuovo quotidiano, prima e poi c'era una confortante ricchezza di testate periodiche, che poi sono andate in grande misura via via scomparendo. Di più: c'erano anche uomini che avevano solidità di retroterra e quindi di prospettiva. Le notizie non grandinavano numerose e in diretta come avviene nella società multimediale di oggi: complice, però, la necessità di contenere il numero delle pagine, queste venivano selezionate. Non c'era il «bombardamento» continuo, al quale è sottoposta l'opinione pubblica del Duemila, con il rischio forte del disorientamento.

2. NEL NOME DEL PLURALISMO

La ricchezza di informazione è un vantaggio: ma troppo spesso ora viene mischiata con fattori frastornanti di spettacolarizzazione. Un intellettuale acuto e un maestro di giornalismo come Sergio Zavoli, che è stato presidente della RAI, giudica che «di fronte allo scempio che i media possono fare della discrezione, della privatezza, del sentire comune, va anzitutto governata la qualità tecnica, cioè il valore freddo, della notizia; specie di quella passibile d'enfatizzazione multipla e successiva».

Quando ci sarebbe bisogno di frecce segnaletiche, viviamo l'informazione del disimpegno, vestita con i lustrini del pluralismo che spesso è maschera di qualunquismo. E in parallelo alla stampa scritta c'è la televisione del puro apparire, delle frivolezze e del varietà senza fine, che non aiuta i più giovani a crescere. Si arriva al punto che «quando ci si trova nei corridoi di una televisione - denuncia don Antonio Mazzi, il prete più televisivo d'Italia - non si sa davvero più che cosa mai ci si stia a fare o dove andare. Ormai è proprio certo: abbiamo sempre più il tipo di televisione che ci meritiamo».

Il cristiano spesso si pone - o almeno dovrebbe porsi - la domanda su come conciliare la propria identità con quella di lettore o di telespettatore o, comunque, di fruitore di notizie. E forse a qualcuno può risultare utile una riflessione mettendosi sull'altro versante, quello del giornalista che si fa - o dovrebbe farsi - la stessa domanda allorchè è chiamato a pensare (o ripensare) come svolgere la propria professione. Esistono quelle *convergenze parallele* - che appaiono come un abile gioco di parole ma che pure esistono - tra la missione del cristiano e la complessa vita del comunicatore? Ci si domanda, in parole povere, se è un mettere i piedi in due scarpe diverse. Se è un servire due padroni.

È un discorso che ogni volta coinvolge la libertà dell'informazione, il mondo della polemica - specialmente della polemica politica -, la visione cristiana e il suo impegno dentro un notiziario (dentro la vita) spesso aspramente in contrasto. È sempre possibile, insomma, dare a Dio quello che è di Dio e a Cesare quello che è di Cesare?

L'assillo, e sovente l'angoscia, sono quelli del cristiano quando la notizia entra (tanto spesso lo fa) dentro ai drammi delle famiglie e aggiunge lacrime alle lacrime, e dentro alla sensibilità della gente aggiungendo ferite alle ferite. È il mondo dei protagonisti della cronaca nera, forse più disgraziati che colpevoli; il mondo della violenza morale, del consumismo che appiattisce i valori al livello di merce e toglie dignità alle persone.

3. L'ACCENTO FORMATIVO

Per la comunicazione formativa, il Ticino ha la risorsa di un quotidiano cattolico. I vescovi, dal fondatore Bacciarini a tutti i successori - Jelmini, Martinoli, Togni, Corecco e adesso Torti - sono stati e sono ben consapevoli di questa presenza e di questa specificità e tutti hanno sempre moltiplicato gli sforzi per sostenere una voce amplificatrice di messaggi rivolti alla responsabilità dell'uomo, quindi sui valori, per la coscienza.

«L'ispirazione cristiana - è l'esperienza di Mons. Andrea Spada, un punto di riferimento del giornalismo cattolico moderno - significa che il giornalista, anche nel rispetto rigoroso della verità, non può mettere nel cassetto o nel cestino né il suo cuore, né il dovere di comprensione, né il suo impegno di cristiano. Si può dir tutto al pubblico, ma è il modo, l'animo, che è più importante dell'inchiostro, soprattutto quando si conserva la gioia di andare anche alla scoperta del bianco, tra tanto dilagare di cronaca nera, di ciò che unisce, che dà speranza e aiuta i lettori a ritrovare fiducia e serenità. Purtroppo non sempre si riesce. Il giornale è uno specchio rapido della giornata, il male urla e il bene talora è rauco e non ha voce. Il bene comune resta tuttavia per un cristiano, in ogni caso, il punto di incontro».

Da qui la necessità, lo sforzo quotidiano di mettere davanti al lettore uno specchio che non deformi la cronaca, i fatti, ma li presenti così come si sono manifestati, evitando il tranello di Neitzsche quando sostiene che non esistono i fatti ma solo le loro interpretazioni.

4. MASSMEDIA E SOCIETÀ

I mezzi di comunicazione sociale - fra essi in primo piano i quotidani, nonostante l'avanzata travolgente della televisione, che però opera a un diverso livello di comunicazione - esercitano una grande influenza nella formazione delle coscienze, e

di conseguenza nel campo della moralità. Su questo punto i laicisti la pensano molto diversamente; il che non toglie valore a questa verità, che viene amaramente verificata nella vita quotidiana.

Tra i campi nei quali i massmedia stanno esercitando un'influenza grandissima, che può essere devastante quando potrebbe invece risultare determinante per ribadirne la forza e la stabilità, è quello della famiglia. Il matrimonio inscindibile, l'infedeltà, i rapporti fuori del matrimonio, l'assenza di una visione morale e spirituale del matrimonio, sono presentati in maniera acritica, e spesso esibiti come condizione naturale. Viene attirata l'attenzione sui diritti umani ma, inorta di acre schizofrenia, altri diritti fondamentali vengono ignorati, a partire da quello della vita.

«Dobbiamo incoraggiare la fiducia ad usare i media con intelligenza - esorta Giovanni Paolo II - non solo per evitare pubblicazioni, film e programmi che possono danneggiare l'integrità morale della persona, ma anche per trarre dell'utile dai media come uno trae dell'utile da un buon libro per la crescita morale e intellettuale, per apprezzare ancor di più i beni che Dio ha creato per noi e per una più profonda comprensione della dignità di ogni essere umano. Dobbiamo cooperare il più pienaente possibile con gli altri cristianani, con gli altri credenti e con tutti gli uomini e donne di buona volontà per spingere i media a lavorare per il bene comune, per il benessere morale della società e per la pace, il rispetto reciproco e una unità maggiore nella famiglia umana».

È solo una delle moltissime prese di posizione della Chiesa sul tema della comunicazione e dei mezzi di comunicazione sociale (dall'enciclica *Miranda prorsus* di Pio XII al decreto *Inter mirifica* approvato nel 1963 dal Concilio Vaticano II, all'istituzione della *Pontificia commissione per le comunicazioni sociali,* all'istruzione *Communio et progressio* del 1971). Il tema è stato ed è al centro dell'opera dell'attuale Pontefice, grandissimo comunicatore.

Con Giovanni Paolo II si sono moltiplicati i documenti delle conferenze episcopali sul tema, le prese di posizione dei singoli vescovi, e si è approfondita la cura e la trepidazione dei cristiani e dei loro pastori per i mezzi di comunicazione là dove tali mezzi già ci sono e l'operatività per metterne in piedi di nuovi là dove non ne esistono: mezzi di ispirazione cristiana contro la disinformazione, la falsa notizia verosimile, il rifiuto dello splendore della verità.

5. AIUTARE A COMPRENDERE

Mons. Giuseppe Torti, che da vescovo di Lugano s'è ritrovato anche editore del *Giornale del Popolo,* crede nel giornalismo come strumento per sensibilizzare l'uomo, il cristiano. Ci ha creduto da sempre, da quando era arciprete di Bellinzona e attraverso il periodico di informazione della parrocchia cittadina, informava e formava, con il pregio di saper andare diritto al nucleo della notizia e della comunicazione da fare.

Ci ha creduto ancor più come anima della Caritas diocesana, dove ha dato impulso al campo della comunicazione. Poi, da vicario generale e da vescovo ha moltiplicato i suoi gesti di attenzione per gli strumenti della comunicazione sociale, che sente come amica e che affronta senza disagio alcuno, con spontaneità e con franchezza. Egli interpreta senza pause lo spartito delle tre virtù, fede speranza e carità, con un'insistenza dichiarata sulla speranza di cui tutti siamo cercatori. In cima a tutto, una vetta cui tendere quotidianamente: la sfida della comunicazione, nel terzo millennio, è quella di fornire le informazioni che contano, aiutando a comprenderle.

Finito di stampare
nel mese di novembre 1998
presso La Buona Stampa, Lugano