N12<517213368 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
R. Schaffhauser
Bißerach, Krummer Weg 34

Rivista Teologica di Lugano

Anno VI - Numero 1, Marzo 2001

Atti XIV Colloquio di Teologia di Lugano

Presentazione André-Marie Jerumanis

Relazioni

Giulio Meiattini
Esperienza ed esperienza mistica nel pensiero di Hans Urs von Balthasar

Pier Luigi Boracco
Il rapporto fra teologia e santità in Hans Urs von Balthasar

Peter Henrici
Mistica ignaziana e teologia in Hans Urs von Balthasar

Jacques Servais
Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar

Pierangelo Sequeri
La "mistica oggettiva" di Adrienne von Speyr. Elaborazione dell'oggettività teologia di un carisma ecclesiale

Abelardo Lobato
El carisma profético y la teologia. El Comentario de Hans Urs von Balthasar al tratado de los carismas de Santo Tomas de Aquino

Karin Heller
Esperienza e fede secondo Teresa di Lisieux. Una rilettura dell'interpretazione di von Balthasar

Agnell Rickenmann
La dottrina di Origene sui sensi spirituali e la sua ricezione in Hans Urs von Balthasar

Manfred Lochbrunner
Das Ineidander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar

Manfred Hauke
"Sperare per tutti?" Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar

Bernhard Körner
Mystik und Spiritualität: ein "locus theologicus"?

Grzegorz Strelczyk
L'esperienza mistica come fonte della teologia sistematica. Osservazioni metodologiche

Sintesi conclusiva Manfred Hauke -André Marie Jerumanis
Esperienza mistica e teologia. Una sintesi

Rivista Teologica di Lugano (RTLu)
anno VI - numero 1 - marzo 2001

Direttore, Directeur, Editor
Libero Gerosa

Capo redattore, Redacteur en Chef, Sub-editor
Ernesto Borghi

Comitato di redazione, Comité de rédaction, Editorial Board
Ernesto Borghi, Graziano Borgonovo, Libero Gerosa,
Manfred Hauke, Costante Marabelli.

Consiglio scientifico, Conseil scientifique, Scientific Committee
Evandro Agazzi, 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, S.Em. Card. Christoph Schönborn O.P., S.E. Mons. Angelo Scola, Albert Vanhoye S.J.

Segreteria di redazione, Secrétariat de rédaction, Editorial Staff
Franca Lavezzo, Annamaria Raselli.

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:
Àncora Arti Grafiche - Via B. Crespi, 30 - 20159 Milano
Abbonamento:
69CHF
Non-European Countries: 48 US$

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

Rivista Teologica di Lugano

Edita tre volte l'anno (marzo, giugno, novembre)

Anno VI 2001 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

207126

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

SOMMARIO

ATTI
XIV COLLOQUIO DI TEOLOGIA DI LUGANO

**«Esperienza mistica e teologia.
Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar»
(25-26 maggio 2000)**

ANDRÉ-MARIE JERUMANIS, *Presentazione* 3

RELAZIONI

GIULIO MEIATTINI, *Esperienza ed esperienza mistica nel pensiero di Hans Urs von Balthasar* 7

PIER LUIGI BORACCO, *Il rapporto fra teologia e santità in Hans Urs von Balthasar* 31

PETER HENRICI, *Mistica ignaziana e teologia in Hans Urs von Balthasar* 57

JACQUES SERVAIS, *Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar* 67

PIERANGELI SEQUERI, *La "mistica oggettiva" di Adrienne von Speyr. Elaborazione dell'oggettività teologica di un carisma ecclesiale* 91

ABELARDO LOBATO, *El carisma profético y la teologia. El Comentario de Hans Urs von Balthasar al tratado de los carismas de Santo Tomas de Aquino* 105

KARIN HELLER, *Esperienza e fede secondo Teresa di Lisieux. Una rilettura dell'interpretazione di von Balthasar* 123

AGNELL RICKENMANN, *La dottrina di Origene sui sensi spirituali e la sua ricezione in Hans Urs von Balthasar* 151

MANFRED LOCHBRUNNER, *Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar* 165

MANFRED HAUKE, *"Sperare per tutti?" Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar* 189

BERNHARD KÖRNER, *Mystik und Spiritualität: ein "locus theologicus"?* 215

GRZEGORZ STRELCZYK, *L'esperienza mistica come fonte della teologia sistematica. Osservazioni metodologiche* 233

SINTESI CONCLUSIVA

MANFRED HAUKE - ANDRÉ MARIE JERUMANIS, *Esperienza mistica e teologia. Una sintesi* 247

ZA 9408

Presentazione

André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

Dal 1987 viene organizzato annualmente a Lugano un *Colloquio Internazionale di Teologia*. Nel 2000 esso è stato affidato al *Centro Studi Hans Urs von Balthasar* della Facoltà di Teologia luganese al fine di svolgere un approfondimento del pensiero del teologo di Basilea. Il titolo del colloquio *Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar* apre un campo di studio fondamentale per cogliere il metodo teologico stesso dell'autore. Inoltre la tematica è di attualità non solo teologica, ma anche pastorale considerando l'interesse sempre crescente, nella religiosità popolare, dell'esperienza mistica dei santi, la quale suscita non poche domande a livello della loro interpretazione e della loro ricezione da parte della Chiesa.

Per cogliere l'intenzione della ricerca che il colloquio intende svolgere è necessario una definizione dei termini. Parlare dell'esperienza mistica e del suo rapporto con la teologia a partire dal pensiero teologico di Hans Urs von Balthasar significa riportarci alla relazione messa in evidenza dall'autore stresso tra teologia e santità. Balthasar in modo particolare nel suo articolo *Teologia e santità*[1] (1948) ha cercato di

[1] H.U. von BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1985⁴, pp. 200-229.

superare l'indebita distinzione fra la «teologia a tavolino» e la «teologia in ginocchio». L'esperienza mistica nel contesto baltasariano ci rimanda all'esperienza di Dio di ogni cristiano e in modo particolare del teologo santo mosso dallo Spirito di Dio che è Spirito d'amore.

La ricerca teologica di Hans Urs von Balthasar mira ad integrare la via della conoscenza e la via dell'amore. Per il teologo svizzero esiste dunque una conoscenza-esperienza di Dio, suscitata dall'azione dello Spirito che è Dio stesso. Nella tradizione post-biblica questa conoscenza-esperienza è collegata con la tematica del "sentire spirituale". Se la teologia è una riflessione sulla fede e nella fede alla duplice luce della rivelazione e della ragione, Hans Urs von Balthasar ci richiama che è «l'amore che originariamente apre per primo gli occhi nuovi e vuole credere tutto ciò che nell'amato gli si offre. La fede è (così per Balthasar) oscura *inchoatio visionis*... La fede conosce nella maniera che è sua, sulla base di una *connaturalitas*, di una parentela della natura che viene descritta dallo stesso Tommaso, e più fortemente da Eckhart, come immersione gratuita della creatura nell'atto della generazione e della nascita trinitaria»[2]. È l'*instinctus interior* et l'*attractus doctrinae* chiamati anche *inspiratio interna* ed *experimentum* da Tommaso che per Balthasar è la forza di gravitazione dell'amore che parte dal cuore stesso del mistero trinitario. In questo senso «il sovrappeso entitativo di Dio nel cuore e nello spirito dell'uomo impedisce che la fede si definisca sulla base di un *desiderium naturale intellectus*, di un postulato della ragione, per cui il divino verrebbe ad essere 'misurato' in base all'umano»[3].

Balthasar riprende cosi il *lumen fidei* origeniano-agostiniano-tomano tirandone una paio di conseguenze per la teologia. «Quando più obbedientemente egli pensa, tanto più esattamente vedrà»[4]. A questo titolo un santo possiede la conformità di volontà alla volontà di Dio che li permette di pensare con una chiarezza spirituale il mistero di Dio. «Una siffatta *gnosis* a partire dalla *pistis* è soprattutto opera del santo cristiano il quale ha fatto come regola di tutta la sua esistenza l'atto radicale della fede e dell'obbedienza di fronte alla luce interiore di Dio»[5]. Per Balthasar esiste una autentica teologia dei santi che è lo sviluppo e il trasformarsi in dato del *lumen fidei*. Egli nota che a partire da Agostino e da Bernardo la teologia dei santi entra nelle categorie volontarie ed affettive in opposizione a quelle puramente teoretiche ed intellettuali. Tuttavia una semplice contrapposizione tra intelletto e volontà deve secondo Balthasar essere superata: «Solo se sotto la "volontà" e l'"affetto" si intende l'impegno della persona nella sua profondità, allora la fede intellettuale diventa una risposta autentica all'automanifestazione della profondità personale di Dio, il quale non dà in primo luogo "verità" su di sé, ma dona se stesso come verità ed amore assoluto»[6].

---

[2] ID., *Gloria. Una estetica teologica. I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, p. 148 (citato in seguito sotto la sigla G I).

[3] *Ivi*, p. 149.

[4] *Ivi*, p. 151.

[5] *Ivi*, p. 152.

[6] H.U. von BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. I.*, p. 152.

L'attuale colloquio di teologia tende ad una comprensione sempre più adeguata della relazione che esiste tra esperienza di Dio e teologia nella teologia balthasariana del sentire spirituale. Le questioni aperte non mancano. Il colloquio vuole essere un momento di ricerca che chiarifichi il pensiero di Balthasar senza cadere nella semplice presentazione o ripetizione. Cominceremo con la conferenza di Giulio Meiattini dell'abbazia di Noci, autore di una ricerca teologica su Hans Urs von Balthasar intitolato *Sentire cum Cristo, La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*[7]. La conferenza introdurrà il colloquio mostrando le grande linee del pensiero di Balthasar sull'esperienza cristiana. Seguirà l'intervento del professor Pier Luigi Boracco sul rapporto teologia e santità, che punterà a mostrare come Santi e spirituali hanno un ruolo importante nella comprensione dei misteri cristiani anche se sono stati spesso ignorati dalla dogmatica e rimessi alla spiritualità. L'intervento di mons. Peter Henrici, vescovo ausiliare di Zurigo, metterà in evidenza l'aspetto ignaziano della teologia dell'esperienza di Balthasar. In Ignazio il sentire spirituale è uno degli elementi capitali della pedagogia degli *Esercizi*.

In seguito, ci confronteremo con l'esperienza pratica di Hans Urs von Balthasar nel suo ruolo di interprete del pensiero di Adrienne von Speyr. Siamo grati a Jacques Servais, autore di una tesi sulla teologia baltasariana degli *Esercizi spirituali*[8], fondatore dell'Accademia balthasariana a Roma e professore alla Pontifica Università Gregoriana, di darci criteri per valutare meglio l'influsso reciproco tra Balthasar e Adrienne von Speyr. Pierangelo Sequeri della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, autore di un articolo sulla mistica di Adrienne von Speyr nel *Dizionario di Mistica*[9] ci introdurrà nell'originalità del pensiero della von Speyr presentandoci un aspetto fondamentale della sua teologia dell'esperienza, cioè quello oggettivo della mistica. Infine Abelardo Lobato (rettore della Facoltà teologica luganese fino al 2000 e attuale presidente della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino) ci propone un suo contributo per cogliere l'originalità del commento balthasariano alla dottrina dei carismi dell'Aquinate. Balthasar commentò l'edizione latino-tedesca delle opere di Tommaso del 1954, evidenziando che la mistica cristiana non è identica alla carismatica ecclesiale delle missioni e dei doni particolari, ma questi presuppone normalmente lo sviluppo della mistica in senso generale.

Analizzeremo alcuni aspetti del pensiero di Balthasar iniziando con una conferenza della professoressa Karin Heller della FTL, che proporrà una rilettura dell'interpretazione balthasariana dell'esperienza e della fede secondo Teresa di Lisieux. Sappiamo che von Balthasar ha evidenziato una vera missione teologica della santa di Lisieux parlando di esistenza teologica e considerandola come dottore. Seguirà l'in-

---

[7] G. MEIATTINI, *Sentire cum Cristo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 1998.

[8] J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels. H.U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996.

[9] P. SEQUERI, *Speyr von Adrienne*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI (a cura di), *Dizionario di mistica*, LEV, Roma 1998, pp. 1162-1163.

tervento del Professor Agnell Rickenmann, a cui è stato chiesto di evidenziare come il pensiero d'Origene sui sensi spirituali sia stato accolto da von Balthasar nella sua opera. Come scrive giustamente Edward Oakes: «Nessuno può capire a fondo la teologia di Balthasar se non si rende prima conto di come egli fosse in grado di confrontarsi con la visione che animò il periodo patristico della Chiesa e di incorporarla criticamente nel suo progetto»[10]. La relazione di Manfred Lochbrunner (professore di dogmatica a Berlino) intitolata *Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar*, affronta la questione del rapporto tra la visione e la teologia nella problematica del Sabato santo. Sappiamo che la teologia del Sabato santo proposta da Hans Urs von Balthasar si riferisce all'esperienza mistica di Adrienne von Speyr la quale legge il *descensus* di Cristo in due fasi: l'incarnazione e la discesa agli inferi che porta allo "stacco" massimo del Figlio dal Padre. Come conciliare questa proposta teologica con la tradizione classica del Cristo trionfatore che scende negli Inferi come Salvatore.

Continuiamo la nostra riflessione con l'ultima controversia di Hans Urs von Balthasar nel suo *Sperare per tutti* tratteggiata da un intervento di Manfred Hauke della Facoltà di Teologia di Lugano. In che modo il teologo di Basilea intende realmente questa affermazione e quanto è veramente tributario dell'esperienza mistica dei santi? Il contributo finale di Bernhard Körner della Facoltà di Teologia di Graz, ci metterà davanti alla grande questione se è legittimo considerare la mistica come un *locus teologicus* alla maniera di Hans Urs von Balthasar che ha cercato di ricreare una nuova unità nella teologia tra la dogmatica e la spiritualità, tra il vedere e la vita, tra la vita spirituale e la vita intellettuale[11].

---

[10] E.T. OAKES, *Lo splendore di Dio. Modello di redenzione cristiana. La teologia di Hans Urs von Balthasar*, Mondadori, Milano 1996, p. 109.

[11] Come ulteriore supporto al contributo del prof. Körner, abbiamo aggiunto agli atti un contributo di Grzegorz Strzelczyk sulla fontalità dell'esperienza mistica per la teologia sistematica. Mentre l'articolo di Körner offre una preziosa rilettura dell'approccio di Balthasar, Strzelczyk ci permette di avere una panoramica più generale sulla tematica.

LA NUOVA EUROPA

CAMPAGNA ABBONAMENTI 2001



«LA NUOVA EUROPA», IL BIMESTRALE DI RUSSIA CRISTIANA, UN EFFICACE STRUMENTO DI INFORMAZIONE E DI GIUDIZIO SULL'ATTUALITÀ, LA VITA DELLA CHIESA E LA CULTURA IN RUSSIA.

Offerta speciale

Abbonandoti **per la prima volta** a «La Nuova Europa» **o regalando un abbonamento**, riceverai **in omaggio un volume della collana «Testimoni»**, una serie di biografie dedicate ai martiri e confessori della fede (cattolici e ortodossi) del XX secolo, realizzate in collaborazione con Aiuto alla Chiesa che soffre.

Abbonati versando lire 50.000 sul c.c. post. n. 40114209 intestato a: RC Edizioni srl, via Tasca 36, I-24068 Seriate (Bg).

Ritaglia (o fotocopia) e spedisci a: RC Edizioni, via Tasca 36, I-24068 Seriate (Bg); fax: (+39)035293064. Riceverai direttamente a casa tua il volume omaggio.

*Ho sottoscritto un **nuovo** abbonamento (non rinnovo) a «La Nuova Europa». L'indirizzo a cui spedirete la rivista è:*

Cognome.....Nome .....

Via.....CAP .....Città .....

Provincia .....Tel. .....

Desidero quindi ricevere in omaggio uno dei seguenti volumi all'indirizzo:

❑ ***Anatolij Žurakovskij*** ❑ ***Leonid Fëdorov***

Cognome.....Nome .....

Via.....CAP .....Città .....

Provincia .....Tel. .....

Si autorizza il trattamento dei suddetti dati ai sensi della legge 675/1996.

Data: .....Firma: .....

LUG 1/01

LA NUOVA EUROPA • Tel.: (+39)035294021 • www.augustea.it/nuovaeuropa • rcediz@tin.it



Il volume contiene, con alcune importanti sviluppi ed integrazioni, gli atti del convegno luganese omonimo, tenutosi il 30 marzo 2000. Sia gli "addetti ai lavori" sia chiunque desidera accostarsi consapevolmente alla lettura biblica troveranno elementi di sicuro interesse e di rilevante riflessione formativa.

Esperienza ed esperienza mistica nel pensiero di H.U. von Balthasar

Giulio Meiattini
Istituto di Liturgia Pastorale (Padova)

È ben noto che l'opera di Hans Urs von Balthasar possiede una peculiarità che rende scomoda la ricostruzione di un qualsiasi aspetto del suo pensiero in forma lineare ed esauriente. Mi riferisco non solo al suo stile letterario magmatico e al procedere circolare, non rettilineo, della sua esposizione, ma soprattutto ad un fattore più profondo che sottostà a questi fenomeni di superficie e, per così dire, li esige e li legittima al tempo stesso. Intendo parlare di quel principio euristico ed eucaristico che von Balthasar ha felicemente espresso nel titolo di un suo fortunato libro: *Il tutto nel frammento*.

È questo il principio regolativo immanente alla *Gestalt* che ne regola la vita interna, il gioco dei rimandi e delle inclusioni, delle allusioni e degli scambi. Tutto nella figura è solidale e coerente, eppure libero e sorprendente; ogni tessera esige il disegno d'insieme e contemporaneamente lo riflette, come microcosmo, in se stessa, non senza arricchirlo di un tratto nuovo. Di questo principio von Balthasar non ha fatto semplicemente un oggetto di riflessione, ma lo stile stesso del suo teologare. La *Gestalt*, sotto questo riguardo, è punto di congiunzione tra contenuto e forma, oggetto e

metodo della teologia balthasariana. Così, non è possibile tirare il filo di un singolo aspetto del suo pensiero, per quanto marginale, senza che l'intera matassa segua immediatamente. La considerazione del dettaglio obbliga a tenere aperto lo sguardo sul tutto. La fatica non indifferente, sul piano concettuale, che questo comporta è largamente ricompensata dalla bellezza del panorama che si spalanca dinanzi: rapporti e prospettive a perdita d'occhio che ogni volta ripresentano il tutto da angolature diverse o almeno lo lasciano presagire acuendo il desiderio di chi contempla.

In un limitato contributo come questo dovremo sacrificare in abbondanza questo gioco dei rimandi e dei collegamenti, dovremo, per così dire, tirar fuori dal suo castone la pietra preziosa che intendiamo esaminare, per osservarne con più esattezza le singole sfaccettature. Il tema circoscritto dal titolo di questa relazione (*Esperienza ed esperienza mistica*) dovrà essere almeno in parte sottratto dal contesto più ampio della *Gestalt* teologica di cui fa parte per essere sottoposto ad un'analisi più ravvicinata. Quello che così facendo si perderà a malincuore in ricchezza, speriamo di guadagnarlo in precisione[1].

Precisione è però una parola assai presuntuosa, almeno in questo caso. Il titolo, infatti, suggerisce un rapporto tra due termini già in se stessi molto complessi: tra il travagliato e sfuggente concetto di *esperienza* e l'altrettanto sdrucciolevole concetto di *mistica*. Accostare le due complessità nell'espressione "esperienza mistica" rischia di elevare l'indeterminato all'ennesima potenza o di portare un problema nel cuore del problema. Data l'instabilità semantica di cui queste categorie soffrono (o, se preferiamo, la flessibilità di cui godono), non possiamo aspettarci chiarezze risolutive. Ci auguriamo, però, che l'indagine sul pensiero di von Balthasar in proposito ci aiuti almeno a dissipare qualche ambiguità di troppo e mostri la fecondità della sua proposta.

Tenteremo, in primo luogo, di enucleare alcune proprietà distintive dell'esperienza da un punto di vista generale, piuttosto filosofico, per poi in un secondo momento considerare direttamente l'esperienza cristiana e infine quella mistica in particolare. Il passaggio dal concetto di esperienza a quello di esperienza mistica per il tramite dell'esperienza cristiana è passaggio obbligato, dato che il nostro Autore situa la sua trattazione della mistica all'interno dell'esperienziale cristiano. La nostra triplice scansione non deve far pensare che von Balthasar enuclei il suo pensiero sull'esperienza secondo questi tre momenti rigidamente distinti e successivi. Come speriamo di mostrare nel corso dell'esposizione, e come è noto, il suo pensiero, anche riguardo alla nostra tematica, fluisce con molta libertà dalla filosofia, alla teologia, alla spiritualità. Talvolta è entro un quadro prettamente teologico che egli lascia intravedere in filigrana la matrice filosofica, talaltra è l'afflato mistico a ispirare certe soluzioni a problemi filosofici (per es. l'identità di essere e amore o il concetto dell'essere come mistero). Tuttavia, la scansione di filosofia, teologia, spiritualità (per noi, in questo caso, di esperienza, esperienza cristiana, esperienza cristiana mistica) ricorre in forme

[1] Per una visuale più ampia e analitica sul tema rimando a G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di H. U. von Balthasar*, PUG, Roma 1998.

simili anche sotto la penna dello stesso von Balthasar, come per esempio nell'importante saggio *Filosofia, cristianesimo, monachesimo*[2].

1. ESPERIENZA

1.1. L'ellissi soggetto-oggetto

Uno sguardo anche rapido alla Trilogia lascia intravedere l'importanza che von Balthasar attribuisce al campo di tensione soggetto-oggetto. Che si tratti del dittico di evidenza soggettiva ed evidenza oggettiva, nell'estetica teologica, del *Miteinander* dialogico di libertà finita e infinita, nella *Teodrammatica*, di verità soggettiva e oggettiva o di Spirito oggettivo e soggettivo in *Teologica*, ogni volta si ripresenta, a livelli diversi, la medesima schematica. *La struttura dell'esperienza è data da questo fronteggiarsi e compenetrarsi reciproco e polare di io e tu, soggetto e oggetto.* La stessa proposta della *via amoris*, come ri-soluzione e superamento della duplice riduzione cosmologica (oggetto) e antropologica (soggetto), in fondo intende ricuperare proprio l'unità tra soggettivo e oggettivo come opera dell'amore[3]. D'altra parte è lo stesso Amore trinitario che presenta l'archetipo increato di ogni dialogica di Io-Tu che sfocia e si fonda nel Noi pneumatico.

Soggetto e oggetto sono posti, già all'origine, in una correlazione inscindibile, la loro vicendevole "dischiusura" (*Erschliessung*) è simultanea ed è in essa che scocca la scintilla dell'esperienza dell'essere. *Non c'è esperienza se non in questa dialogica.* Qui si attua «il mistero meraviglioso di soggetto e oggetto che crescono l'uno nell'altro e del loro aiuto vicendevole nella scoperta e formazione della verità» come apparizione dell'essere[4]. Essi sono l'uno la condizione dell'aprirsi e del compiersi dell'altro. La coscienza viene destata e condotta a se medesima grazie all'impatto con un'obiettività indeducibile, nei confronti della quale essa è *servizio* e *obbedienza*. Ma d'altra parte l'ente o il tu obiettivi non giungerebbero a se stessi senza lo spazio di espansione passivo-attivo della coscienza. Il soggetto, infatti, compie una sintesi o unità dell'appercezione nella quale opera una forza di configurazione (*Bildung, Gestaltungskraft*), senza la quale la figura obiettiva stessa non potrebbe apparire come tale. Se dunque, per un verso, l'io è in grado di aprirsi al pieno esercizio della sua soggettività solo in una originaria e insieme permanente accoglienza di qualcosa di oggettivo e gratuito (come può essere il tu), il tu/oggetto trova nella coscienza che lo accoglie la condizione per espandersi in un senso (*éidos*) che trascende il suo essere come sostrato in se stesso inconcluso (*morphé*).

Dunque, ambedue i poli dell'ellissi esercitano l'uno sull'altro una funzione creativa: soggetto e oggetto, io e tu, legati nel circolo dell'essere-amore non si danno

---

[2] In *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985[3], pp. 327-362.
[3] *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1977, pp. 17-62.
[4] *Teologica. I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989, p. 68.

al di fuori della relazione che li stringe. Attraverso la loro manifestazione-azione reciproca si modificano a vicenda verso un *più* di apertura vicendevole che fa crescere l'uno attraverso e nell'altro. Essi non sono pensabili al di fuori dell'ellissi che insieme costituiscono.

Qui vorrei richiamare l'attenzione specialmente sul ruolo creativo del soggetto, perché solitamente si è ancora troppo preoccupati di presentare von Balthasar come l'antitrascendentalista ad oltranza che avrebbe valorizzato esclusivamente il versante dell'oggettività, soprattutto nella sua teologia della rivelazione. Tale creatività soggettiva, però, è da intendersi bene: si tratta della creatività dell'amore, il quale è quell'*a priori* in grado di conciliare in sé il servizio all'oggetto con la capacità di promuoverlo verso la pienezza della sua misura. La creatività soggettiva è una creatività che è messa in atto, destata dall'impatto con l'obiettività, e ha il compito di permettere all'oggetto di compiersi ed espandersi nella sua obiettività. In tal modo al soggetto si richiede di dilatarsi a misura dell'oggetto che cresce. Così, se da una parte la tensione io-tu, soggetto-oggetto resta irriducibile, per altro verso «in questo evento di creazione è caduta ogni distinzione di soggettivo e oggettivo»[5]; infatti l'oggetto consegue la sua realtà ideale (*éidos*) solo nello spazio dell'amore soggettivo e questo è capace di tanto solo perché un'oggettività lo ha condotto e lo conduce a se stesso.

Queste considerazioni intorno alla struttura dialogico-polare dell'esperienza, ci permettono di mettere a fuoco due altre caratteristiche dell'esperienza stessa: il rapporto tra mediazione-immediatezza, da una parte, e il recupero del senso storico-dinamico del termine *ex-per-ire* (*er-fahren*), dall'altra.

1.2. Immediatezza mediata

Il fatto che soggetto e oggetto abbiano bisogno l'uno dell'altro per giungere alla loro rispettiva misura, che dunque il loro essere-divenire dipenda dalla loro relazione ellittica, produce all'interno di ciascuno dei due poli la tensione della *differenza*. Oggetto e soggetto, io e tu conoscono in se stessi una differenza tra l'essere-in-sé e l'essere-per-altri, e dunque tra fondamento (*Grund*) e apparizione (*Erscheinung*), essenza ed esistenza, ciò che significa e ciò che è significato. Ogni ente, dunque, «nasconde un aspetto doppio in se stesso che a tutta prima può sembrare in sé contraddittorio: fondarsi in se stesso... ed uscire da sé mediante un dinamismo ad esso donato anche per realizzarsi in questa apertura e uscita»[6]. Questo aspetto doppio, questa differenza emerge solo dove gli esseri entrano in relazione, dove una coscienza è destata passivamente dalla realtà e dove la realtà incomincia a manifestare e dispiegare la sua intimità nello spazio creativo della coscienza.

Per von Balthasar, perciò, l'esperienza è sì in grado di cogliere l'in sé obiettivo, l'essenza, ma solo per la mediazione simbolica della sua apparizione fenomenica. Egli contesta ogni forma di immediatismo, sia quello di stampo idealista, sia quello di

---

[5] *Teologica. I.*, p. 118.

[6] *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, p. 120.

derivazione empirista. Solo nel movimento dell'apparire, nella mediazione simbolica della manifestazione l'oggetto offre se stesso nella sua intimità. Questa mediazione simbolica dell'apparire (*Erscheinung*) è insieme opera dell'oggetto che si apre e dell'atto soggettivo che permette quella apertura attraverso la propria.

Qui non possiamo ricostruire nel dettaglio la delicata calibratura con cui von Balthasar mostra come la *Gestalt*, quale categoria metafisica e insieme fenomenologica, affiora proprio all'incrocio tra soggettivo e oggettivo, tra il darsi dell'ente che appare in immagini e l'atto sintetico dell'appercezione soggettiva che attraverso le immagini sensibili coglie la profondità ontologica. Quello che va mantenuto è comunque questo *forte senso simbolico dell'esperienza*. In virtù della differenza tra l'essere-in-sé e l'essere-per-altri, tra fondamento e apparizione, intimità ed esteriorità, l'esperienza è in grado di attingere l'essenza, ma non di metterla a nudo, può cogliere l'in-sé, ma senza esaurirlo. Insomma, è grazie a questo rapporto di immediatezza e mediazione che l'esperienza dell'essere è *esperienza del mistero* e che fede e sapere si trovano fin dal principio reciprocamente implicati. Da questa dimensione di mistero l'esperienza acquista il carattere dello stupore e della meraviglia davanti al sempre-di-più dell'essere.

Questo carattere simbolico di immediatezza mediata dell'esperienza è strettamente congiunto con la *prospetticità* della medesima. Infatti, la simbolicità dell'essere, il suo darsi come apparizione di una profondità, dipende, come si è detto, dal peculiare incrociarsi di movimento obiettivo e soggettivo. Ma il soggetto, dobbiamo tener presente, è sempre una singolarità irripetibile (*Einzigartigkeit*). Perciò, il potere configurante (la *Gestaltugskraft*) del soggetto è segnato da questa sua singolarità personale. Egli ha il potere di lasciar emergere liberamente aspetti nuovi dal mistero della *Gestalt*, proprio mentre si lascia prendere da essa e ne diviene parte. Obbedendole la forma.

Quanto detto ci permette di cogliere la profonda connessione tra l'aspetto fenomenologico, metafisico ed ermeneutico dell'esperienza. Quest'ultima è percezione di un'essenza (aspetto ontologico), attraverso la mediazione simbolica del suo apparire (aspetto fenomenologico), alla quale il soggetto concorre come interprete (aspetto ermeneutico). Quindi, *l'interpretazione che il soggetto fa della profondità essenziale della figura, coincide col processo dell'apparire fenomenologico di questa profondità essenziale*. Per evitare eventuali esiti soggettivistici di questa ermeneutica von Balthasar la concepisce come *l'autointerpretazione che la figura fa di se stessa attraverso la singolarità del soggetto*. Così, assistiamo alla reciproca mediazione di io e tu, soggetto e oggetto, ognuno dei quali coglie *realmente* se stesso e l'altro da sé (immediatezza) non senza la mediazione della differenza dialogica.

Questo rapporto simbolico di mediazione-immediatezza è prezioso, perché ci permette di capire anche il reale valore che von Balthasar attribuisce all'espressione *esperienza/conoscenza di Dio*. Infatti, «il rapporto intramondano di fenomeno ed essenza è soltanto un'analogia rispetto al rapporto tra creatura e creatore»[7]. In altre pa-

[7] *Teologica. I.*, p. 236.

role, come l'io coglie davvero l'essenza dell'oggetto mondano nella immediatezza mediata del giuoco fenomeno-essenza, così la creatura umana è in grado di cogliere realmente Dio (e non semplicemente delle apparenze divine o degli effetti dell'azione divina) sia pur attraverso la mediazione sensibile delle differenze mondane. La più grande dissomiglianza, garanzia del mistero, non toglie la pur grande somiglianza.

1.3. Dinamismo estatico e storia

Abbiamo visto che il rapporto soggetto-oggetto, soprattutto nella sua più alta realizzazione di io-tu, comporta una crescita e un progresso dell'uno nell'altro e viceversa. Ciò significa che ambedue i poli dell'ellisse non sono realtà costituite e compiute in modo indipendente, ma progrediscono storicamente verso un più che è reso possibile a ciascuno di loro dall'alterità. Per von Balthasar, lo si è già detto, ogni entità finita vive in tensione tra il suo essere già da sempre e il suo divenire ciò che è grazie alla *e-vocazione* ricevuta nel contesto di una relazione.

L'esperienza qui manifesta il suo aspetto di cammino e di progresso. Non a caso, nel primo volume dell'estetica teologica una delle metafore preferite da von Balthasar per parlare dell'esperienza è quella del «cammino» e del «volo». E nella sua *Teologia della storia* egli scrive: «Un passo, un *gressus*, un progredire vi è sempre; il "senso" (*Sinn*) sta nel "viaggiare", "anelare", "camminare" (antico tedesco *sinnan*)... L'uomo sperimenta (*erfährt*) solo nel cammino (*Fahrt*)»[8]. Già nel noto libretto *Schleifung der Bastionen* l'allora quarantacinquenne teologo invitava ad ammettere la mutazione intervenuta nel concetto di verità: «oggi non si trova più, sulla nostra terra diventata sferica, alcun punto dal quale lo sguardo possa tutto abbracciare. Bisogna *muoversi*; la terra della verità si può esplorare solo mutando i posti di osservazione»[9]. E ancora: «Camminare è categoria fondamentale dell'esistenza biblica e cristiana: fuori del cammino non v'è certezza, possesso della verità»[10]. Anche in una nota intervista della vecchiaia egli richiamava l'esempio della statua, che come figura bella esige che le si cammini attorno per poterla apprezzare nella ricchezza delle sue prospettive[11].

L'uomo, dunque, nella sua esperienza, dà origine e insieme coglie un «movimento della verità» e un «movimento dell'essere». Egli stesso è cammino e apertura progressiva, estatica ad un mostrarsi altrettanto progressivo ed estatico delle profondità della figura. Senza la pressione e la sorpresa dell'oggetto nella sua novità, il soggetto non potrebbe progredire verso un'esperienza più ampia e profonda; ma senza questa disponibilità alla progressiva dilatazione dell'orizzonte soggettivo l'oggetto non potrebbe mostrarsi sempre più ricco. Varrebbe la pena indagare con profondità il concetto dinamico ed estatico di *a priori* presente in von Balthasar, che sviluppato già

---

[8] *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 94.

[9] *Abbattere i bastioni*, Borla, Torino 1966, p. 87.

[10] *Ivi*, p. 94.

[11] È sintomatico, in proposito, che Balthasar, parlando dell'esperienza, preferisca quasi sistematicamente il termine *Erfahrung* a quello di *Erlebnis*, proprio a sottolinearne il carattere di movimento.

in modo ampio in *Wahrheit* del 1947 matura pienamente nell'assunzione delle categorie estetiche e nella *via amoris*. Infatti è proprio in questo concetto di *a priori* che il carattere estatico dell'esperire umano si dà a vedere. Se l'*a priori* soggettivo, come *cum-sensus* all'essere in totale[12], è già in partenza apertura universale, incondizionata, esso nondimeno, come ogni ente finito, è un in-sé che deve dispiegarsi in tutte le sue possibilità, passando da una essenzialità per così dire contratta (*morphé*) ad una espansione esistenziale nel rapporto ad altri (*éidos*). Si pensi al concetto di persona elaborato nel contesto della *Teodrammatica*: persona è qui essenzialmente movimento di personalizzazione verso la misura della missione obiettiva, è una tensione insopprimibile tra essenza ed esistenza o, secondo la terminologia patristica ripresa da von Balthasar, tra immagine e somiglianza.

In questa capacità dell'*a priori* soggettivo di oltrepassare se stesso a servizio dell'oggetto l'esperienza mostra il suo carattere storico. *L'inesauribilità e il mistero dell'essere, cui sopra accennavamo, possono manifestarsi solo attraverso un cammino che è la storia del dilatarsi estatico del soggetto. Ex-per-ire è davvero, secondo l'etimologia, un camminare e progredire.*

1.4. Principio di totalità e principio del "sentire"

Quanto si è detto finora sull'esperienza lascia ancora in ombra il problema decisivo e di tutti senz'altro il più difficile. Non basta mostrarne la struttura polare ed ellittica, il carattere storico e quello simbolico, bisogna più in profondità chiedersi, al di là delle sue connotazioni, *cosa essa propriamente sia*. Cosa intende von Balthasar quando parla di esperienza? Cosa vuol esprimere con questa categoria? Lo spunto per la risposta ci viene offerto nel primo volume di *Gloria*, là dove il concetto di esperienza viene introdotto per indicare il carattere globale e totalizzante della fede come risposta alla rivelazione divina. Il concetto di esperienza, vi si legge, «è indispensabile se la fede è incontro di tutto l'uomo con Dio»[13].

Dunque per von Balthasar esperienza dice un rapporto totale del soggetto con la totalità dell'oggetto. Quelle che sono soltanto parti o aspetti parziali di questo rapporto globale (per esempio il semplice sentire emotivo, l'ambito della mera percezione sensoriale ed empirica, la pura verifica sperimentale), non possono essere dette propriamente esperienza. Non è esperienza neppure il solo processo cognitivo che dai sensi termina nel concetto e nel giudizio. Esperienza piuttosto sta per «accordo» (*Einstimmung*) di tutto l'essere soggettivo con la realtà oggettiva. È l'incontro dell'io nella sua interezza con l'essere che si rivela e si dona nell'unitotalità di ogni singolo ente, colto nella rete di solidarietà che lo lega a tutti gli altri enti.

L'accordo esperienziale tra soggetto e oggetto è un evento pluridimensionale e insieme unitario: il soggetto vi è impegnato con la totalità del suo essere; l'oggetto vi entra in scena adottando il misterioso e polivalente linguaggio dell'essere che è bello,

---

[12] Cfr. *Gloria. I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1985, p. 226.

[13] *Ivi*, p. 203.

buono e vero. L'esperienza è allora la globalità di un rapporto reciproco tra soggetto e oggetto che è insieme estetico, etico e noetico oppure, se preferiamo, epifanico-simbolico, storico-drammatico, linguistico-veritativo. Essa è percezione (estetica) in una prassi (drammatica) a cui è interna la conoscenza (logica). Dal momento, poi, che il soggetto vi interviene come totalità, in essa convergono la componente intellettiva e intuitiva, corporea e spirituale, affettiva, razionale, volitiva. L'esperienza non potrà che essere una *realtà strutturata*, con diversi livelli e componenti, convergenti e articolati tra di loro. In altre parole, il concetto di esperienza presenta il profilo della figura, della *Gestalt*, come organizzazione di una molteplicità di elementi dotati di un centro[14].

Non è dunque l'uno o l'altro aspetto di questa totalità che definisce l'esperienza, bensì il loro coordinamento in un tutto. Si vede bene come sia impossibile, in quest'ottica, giungere ad un concetto univoco di esperienza, ad una sua definizione chiara e precisa, in quanto ingloba tutti gli aspetti e le sfaccettature incluse nel rapporto totale ed ellittico tra soggetto e oggetto.

Detto questo, sorge una domanda: se l'esperienza ha questo aspetto comprensivo e totale, che investe i tre trascendentali, perché von Balthasar sviluppa la sua teoria dell'esperienza, nel modo più sistematico e ampio, nel contesto dell'estetica teologica, e precisamente nel quadro della dottrina della percezione estetica? Perché questa relazione privilegiata dell'esperienza con il *pulchrum* e dunque con la "percezione" e con il "sentire" che dell'esperienza estetica sono il fulcro?

Mi sembra che una prima risposta a queste domande si trovi nella relazione speciale che il *pulchrum* intrattiene col trascendentale *unum*, cioè col momento dell'unitotalità dell'ente. La bellezza è percepita, infatti, quando si coglie l'unità delle parti (*integritas*) nella loro reciproca armonia e complementarietà (*proportio*) e nell'irradiamento che da esse procede (*splendor*). Perciò, nonostante la convertibilità dei trascendentali, mi sembra che il *pulchrum*, così come visto da von Balthasar, cioè come luogo del rivelarsi dell'unitotalità della *Gestalt*, sia anche il luogo più naturale all'*unum* e per questo il luogo naturale dell'esperienza come momento sintetico del rapporto tra soggetto e oggetto. E non potrebbe essere diversamente se il bello esige, da parte soggettiva, la reazione di tutto l'uomo[15].

Ma questa affermazione ci permette anche di chiarire *il punto davvero decisivo per il concetto di esperienza*: quello del *ruolo del sentire e della percezione sensibile rispetto alla totalità composita e strutturata dell'esperienza*. Se teniamo presente il concetto di *Gestalt* come modello atto a descrivere il complesso gioco dei molteplici

[14] Con questo concetto di esperienza come realtà pluridimensionale e strutturata, mi sembra che Balthasar metta a frutto la lezione di J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Morcelliana, Brescia 1956.

[15] Uno studio approfondito sul ruolo del trascendentale *unum* nel pensiero balthasariano ancora manca. Anche nella tesi dottorale di M. SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, verité chez H. U. von Balthasar*, Cerf, Paris 1998, a parte qualche accenno, mi sembra che ci si lasci sfuggire l'occasione per mettere a fuoco in modo adeguato il tema dell'*unum*.

fattori implicati nell'esperienza, si può dire che all'interno della figura composita e strutturata dell'esperienza come totalità onnicomprensiva e ordinata, il *Gefühl* ha il ruolo del centro ordinatore di questa figura. È infatti attraverso il sentire che si può cogliere il tutto e rispondere totalmente al tutto, che si può, in altre parole accordarsi con l'oggetto e averne un'esperienza. Il sentire, infatti, per von Balthasar non è semplicemente uno stato emozionale di superficie, non è una "facoltà" accanto alle altre o un atto accanto ad altri (*Einzelakt*), ma atto globale (*Gesamtakt*), «l'integrazione di tutta la vita personale»[16]. Esso è un *Gesamtgefühl*, una risonanza globale del soggetto in tutte le sue componenti alla totalità dell'oggetto sotto ogni profilo.

L'istanza affettiva, estetica, il sentire in questo senso pieno, attraversa trasversalmente e perciò unifica ogni livello del soggetto ed è presente sia nell'agire drammatico sia nel conoscere logico[17]. Per questo il sentire è il correlato naturale dell'*unum-pulchrum*, ovvero ciò che consente «l'originario e indeducibile fenomeno della visione della figura» nella sua unità[18]. Per questo suo carattere unificante e trasversale, il sentire (o la bellezza) è il centro focale dell'esperienza o, se vogliamo, di quella figura composita e complessa, strutturata che è l'esperienza: infatti «il bello esige assolutamente la reazione di tutto l'uomo»[19].

Il sentire, però, proprio perché centro focale e aggregante, non è separabile dall'insieme dei fattori che attorno ad esso ruotano a comporre l'esperienza stessa. Esperienza come percezione della figura una-bella, infatti, non si dà fuori di una prassi (drammatica) e comprende sempre il momento del sapere, della parola e della verità (logica). Insomma, il sentire attraversa e unifica ogni livello dell'esperienza, ma non esaurisce da solo l'esperienza. Perciò von Balthasar se per un verso sviluppa la sua dottrina dell'esperienza in relazione alla *aisthesis* e al sentimento del *pulchrum*, come luogo proprio dell'esperienziale, per altro verso mantiene viva la circolarità dei trascendentali, la quale ricorda che non c'è sentimento senza prassi e senza conoscenza.

2. Esperienza cristiana

Nell'esporre le linee essenziali dell'esperienza cristiana secondo il nostro Autore possiamo seguire il medesimo schema adottato per il chiarimento del concetto di

---

[16] *Gloria. I.*, p. 227.

[17] Ch.A. Bernard ha particolarmente sviluppato questa caratteristica unificante dell'istanza affettiva-simbolica, come istanza non riducibile ad una "facoltà" speciale, ma che attraversa in modo differenziato eppure omogeneo tutte le componenti e i livelli dell'essere umano e ne permette il collegamento e l'integrazione. Cosicché, l'esperienza spirituale oggetto della teologia spirituale va in fondo a coincidere con l'esperienza affettiva. Di questo autore, si veda la trilogia di *Teologia simbolica*, *Teologia spirituale*, *Teologia affettiva*, (Edizioni Paoline, rispettivamente del 1981, 1983, 1985). Che il sentire e l'affettivo rappresentino un momento unificante che trascende conoscenza e agire morale è una tesi ricorrente, in forme diverse, nella storia del pensiero occidentale, in Bonaventura e Schleiermacher, per esempio.

[18] *Teodrammatica II: L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982, p. 20.

[19] *Gloria. I.*, p. 204.

esperienza nella sua generalità: l'ellisse soggetto-oggetto, il rapporto di mediazione-immediatezza, il carattere di movimento estatico, il ruolo del "sentire" nel contesto dei trascendentali e della totalità esperienziale.

2.1. Tra obbedienza e libertà

Von Balthasar elabora le linee maestre della sua teologia dell'esperienza cristiana entro le coordinate del rapporto fede-rivelazione, cioè entro il quadro della relazione tra evidenza soggettiva e oggettiva. L'esperienza del soggetto credente, l'esperienza della e nella fede, è essenzialmente *percezione* dell'oggettività della figura di rivelazione e *rapimento* in questa medesima oggettività; in altre parole esperienza cristiana è un "accordarsi" con l'esperienza obiettiva e archetipa del Figlio di Dio fatto carne. In questo senso l'esperienza cristiana è obbedienza e con-formazione a quella di Cristo. Essa è "*sentire cum Christo*", secondo la celebre formula paolina (cfr. Fil 2,5). Il Cristo, infatti, non soltanto fa o ha un'esperienza del Padre, ma «è la stessa esperienza del Patto», «è l'esperienza della perfetta corrispondenza tra Dio e l'uomo»[20].

Per valutare giustamente tutta l'importanza di questo asserto è necessario ricordare che per von Balthasar Gesù Cristo è colui che merita l'appellativo di *analogia entis concreta et personale*, non solo perché congiunge metafisicamente in sé l'essere finito e l'Infinito, ma anche perché ha misurato per via di personale esperienza sia la massima vicinanza al Padre («Io e il Padre siamo uno»), sia la massima distanza e lontananza da Lui («Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»). Ogni esperienza dell'essere e di Dio si trova perciò inclusa nell'esperienza assoluta, e perciò normativa, di Gesù. Egli è la misura misurante, *norma normans non normata* di ogni possibile incontro tra il finito e l'Infinito, tra Dio e l'uomo. Qualunque esperienza, se autentica, è in varia misura partecipazione e accordo con quella di Cristo.

Dell'esperienza cristologica von Balthasar ci dà una descrizione abbondante, dal punto di vista fenomenologico addirittura più dettagliata di quella del cristiano. È evidente che egli è particolarmente interessato all'elaborazione di una cristologia esperienziale, dal momento che l'esperienza del cristiano non può che comprendersi a partire da quella del suo Signore: «il nostro sentire e la nostra esperienza di Dio hanno la loro misura giusta nel sentire e nell'esperienza di Cristo»[21].

Questo modo di concepire il rapporto tra l'esperienza del cristiano e quella cristica, porta a concludere che il Cristo non è solo la figura oggettiva che è riconosciuta dalla fede, ma è pure lo stesso archetipo della fede soggettiva (cioè dell'esperienza) che riconosce la figura. In altri termini, il Cristo si colloca sia dalla parte dell'oggetto sperimentato che da quella del soggetto sperimentante. Egli è sia la *fides quae* personalizzata sia la *fides qua* archetipa. Qui penso che vada riconosciuto un aspetto di grande profondità alla teologia della fede e dell'esperienza cristiana di von Balthasar. Gesù diventa sia l'evidenza oggettiva che si presenta di fronte al credente sia quella

---

[20] *Gloria. I.*, p. 303.
[21] *Ivi*, p. 233.

soggettiva che si comunica nel credente. Questo, in ultima analisi, è il significato dell'affermazione che la rivelazione porta in sé le condizioni di possibilità della sua percezione, ovvero che posso riconoscere Gesù solo se mi conformo a lui, se lascio lui vivere in me, se la sua esperienza diventa la mia. Posso percepirlo se ne sono rapito e ne sono rapito se lo percepisco.

Ma questo trasferimento dell'esperienza di fede soggettiva del Cristo nel soggetto credente, il rapimento del soggetto nella figura soggettivo-oggettiva, non avviene altrimenti che per il dono dello Spirito Santo, che rappresenta propriamente il nesso tra soggetto e oggetto. Quello Spirito che ha realizzato l'accordo tra il Figlio e il Padre nella storia di Gesù di Nazareth, realizza anche l'accordo tra il Figlio e i discepoli, perché questi ultimi si accordino al Padre come si è accordato il Figlio. L'esperienza cristiana è così trinitariamente configurata: esperienza del Padre, nel Figlio, in virtù dello Spirito.

Tuttavia, l'esperienza cristiana non è semplicemente configurazione obbediente a quella di Gesù Cristo; non dobbiamo dimenticare che la fede, per von Balthasar, porta in sé un aspetto attivo e creativo. Ciò in analogia alla creatività che, come si vide, il soggetto esercita verso l'oggetto sul piano dei rapporti intracreaturali. Soprattutto in Maria, culmine della fede veterotestamentaria e inizio di quella cristiana, si può osservare quanto l'atto della creatura che accoglie e risponde alla rivelazione, non sia semplice registrazione positivistica di una realtà già formata, ma contribuisca a sua volta a plasmare la figura della rivelazione, dando corpo umano al Figlio di Dio. Perciò il credente nella misura in cui si lascia rapire nell'esperienza e nella fede del Figlio ed entra così a far parte della figura dell'esperienza cristologica, modifica questa stessa figura e contribuisce a plasmarla.

2.2. Tra mediazione e immediatezza

Le ultime frasi ci introducono nella considerazione del carattere mediato e insieme immediato dell'esperienza del cristiano. Von Balthasar sostiene che l'esperienza del Cristo non è isolabile mai dalla costellazione archetipa che la con-costituisce e la con-figura. L'esperienza veterotestamentaria, quella degli apostoli (nelle polarità Pietro-Giovanni, Paolo-Giacomo) e l'esperienza mariana fanno parte inscindibile dell'archetipo esperienziale cristico. Essi sono archetipi dipendenti di mediazione che confluiscono nell'esperienza della Chiesa, la quale è perciò insieme esperienza mariana e apostolica e raccoglie l'eredità dell'Israele antico[22]. Condividere l'esperienza archetipa del Cristo, per il cristiano vuol dire accoglierla all'interno di questa configurazione tipicamente ecclesiale. Per questo non solo l'esperienza di Dio è mediata dal Cristo, ma anche la condivisione dell'esperienza di Cristo è mediata dalla Chiesa e dai suoi sacramenti, dalla Scrittura e dal ministero.

Nonostante queste molteplici mediazioni, a von Balthasar preme affermare con altrettanta decisione che esse non sono delle "istanze intermedie" che impediscono un rapporto immediato diretto con l'evento originario. Infatti, per lui la mediazione, si

[22] Cf *Il complesso antiromano, Queriniana,* Brescia 1974, pp. 134-144; *Gloria. I.,* pp. 305-338.

tratti della chiesa come dell'umanità del Cristo, non è un semplice strumento (*Werkzeug*) che si interpone tra la realtà mediata e il destinatario della mediazione, quanto invece la stessa realtà originaria nell'atto di esprimersi imprimendosi in altro da sé. La Chiesa non è istanza intermedia tra Cristo e il credente, diversa dall'uno e dall'altro, ma è il Cristo stesso nell'atto di esprimersi-imprimersi nei credenti ed è la comunità dei credenti in quanto esprime-imprime il Cristo nel mondo. Insomma, la Chiesa è in grado di mediare il Cristo in quanto fa parte della sua figura, è la sua figura, e contribuisce a costituirla e plasmarla in altri. Da qui si intuisce il profondo rapporto che sussiste tra l'atto della mediazione e la creatività della fede: l'oggetto teologico non viene semplicemente "trasmesso" nella mediazione del soggetto ecclesiale, ma trova in questa mediazione, cioè nella fede della Chiesa-Maria, il luogo della sua crescita verso la propria pienezza. L'oggetto teologico non attraversa l'atto soggettivo della fede che media come il sole attraversa la lastra di vetro, ma assimila a sé la ricchezza soggettiva, in modo che la fede diventa essa stessa parte e condizione della figura mediata.

Possiamo così intravedere quanto profondamente l'esperienza cristiana sia connotata in modo ecclesiale. Non è possibile *sentire cum Christo* senza *sentire cum* e *in Ecclesia* (secondo la nota formula ignaziana). Questa dimensione ecclesiale richiede dal singolo un profondo senso cattolico, ovvero la disponibilità a non chiudersi nel privato della propria esperienza personale, ma ad aprirsi alla libera circolazione e allo scambio delle esperienze entro la *communio sanctorum*. La Chiesa vive di un *commercium*, di uno scambio reciproco delle esperienze, fondato sulla sostituzione e lo scambio dei posti attuato in modo fondativo e redentivo in Cristo. «Questa eucaristica permeabilità di tutti i soggetti l'uno nell'altro..., è l'esistenziale fondamentale della *communio sanctorum*»[23]. La sfera di azione del singolo è come amplificata. Ad uno possono essere accollate in maniera vicaria esperienze di desolazione e angoscia perché altri siano perdonati o consolati, mentre ad un altro possono essere concessi doni e carismi per il bene comune. Nel discernimento dell'autenticità di una determinata esperienza personale, questa apertura al soggetto complessivo mariano-ecclesiale è un criterio decisivo: «nella misura in cui la Chiesa è una realtà oggettiva che trascende il singolo soggetto, è giustificato il postulato di un autosuperamento e abnegazione del singolo nel sentire della Chiesa»[24].

Il rapporto tra mediazione e immediatezza prima di essere una legge dell'esperienza del cristiano nella Chiesa è comunque legge strutturale della stessa esperienza di Gesù. Proprio il fatto che l'esperienza di Gesù si plasmi in un continuo giuoco interattivo tra l'*a priori* della sua missione e persona divina e l'*a posteriori* della sua umanità, o in altre parole che questa esperienza sia divino-umana, ci permette di comprendere che già essa vive nel chiaro-scuro del rapporto tra mediazione e immediatezza. La dottrina balthasariana della coincidenza in Cristo di *missio* e *processio*, cioè di missione e persona divina, e conseguentemente di autocoscienza e coscienza della

---

[23] *Teodrammatica V: L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, p. 327.
[24] *Gloria. I.*, p. 236.

missione, postula una immediatezza; mentre il fatto che questa missione e questa autocoscienza storicamente diventino consapevoli in Gesù attraverso il filtro delle relazioni sociali e un cammino storico progressivo, implica una mediazione[25].

2.3. Perdere l'esperienza per ritrovarla

Le metafore del *cammino* e del *movimento*, come si è già visto, illustrano un aspetto costitutivo dell'esperienza per von Balthasar. Ciò resta valido anche per l'esperienza del cristiano e, ancor prima, per quella di Gesù Cristo. Già l'esperienza archetipa del Figlio di Dio è posta dal nostro Autore sotto il segno dinamico della *missione*, che implica, secondo la visione giovannea, un movimento dal Padre, verso il mondo, per ritornare al Padre. Perciò, «non possiamo parlare dell'esperienza di Dio di Gesù in un contesto diverso da quello del movimento cristologico», dal momento che il «venire-andare» dal-al Padre «sono le due articolazioni che esprimono tutta la natura del Figlio»[26]. Non c'è per il Figlio, preso in questo movimento eucaristico di obbedienza e di preghiera, di servizio e di redenzione, non c'è per il Figlio la possibilità di prendere coscienza di sé e del proprio compito al di fuori di questo movimento che lo pone sempre via da sé verso il Padre e verso il mondo, in una intenzionalità radicale. Si tratta di un movimento estatico, eccentrico. Egli non cerca la propria gloria, ma quella del Padre, non cerca di piacere a se stesso, ma a Colui che lo ha mandato. Esiste dunque un primato del movimento estatico dell'obbedienza sull'autocoscienza riflessiva, dell'intenzionalità sulla *reditio*. L'io giunge a se stesso solo per la mediazione del tu, dell'oggettività.

Per la nostra tematica ciò significa che l'esperienza autentica può nascere solo nell'abbandono di ogni atteggiamento di autoassicurazione e nel far spazio al disinteresse (*Selbstlosigkeit*), all'oblio di sé nell'interesse dell'oggetto. Nell'esperienza cristiana «tutto è situato sull'ala di questo abbandono di sé (*Sich-los-gelassen*) e di un esistere solo nel volo verso questo scopo»[27]. È questo, d'altra parte, il dinamismo dell'amore, che non cerca la propria sicurezza, la propria esperienza, ma vive proteso verso il termine amato. Questo movimento estatico dell'esperienza relativizza in fondo l'esperienza medesima (intesa come *Gefühl*, come "sentire"), la quale non può più essere cercata per se stessa, ma è come il sovrabbondante e gratuito traboccare nel soggetto del gratuito movimento verso l'oggetto. Il principio paradossale che esprime la legge dell'esperienza cristiana è dunque il seguente: «quanto meno uno cerca se stesso e la sua esperienza tanto più facilmente essa può essergli partecipata»[28]. Insomma, solo perdendo se stessi ci si ritrova, mentre chi vuol guadagnare la propria vita la perde.

Von Balthasar fa notare che dal punto di vista biblico «non l'uomo deve sperimentare Dio, ma Dio vuole sperimentare, vuol constatare sperimentalmente attraverso una prova (*peirázesthai*) se l'uomo investito del mandato percorre la via indicata-

---

[25] Cfr. G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo*, pp. 85-94; 116-121.
[26] *Gloria. I.*, p. 297.
[27] *Ivi*, p. 211.
[28] *Lo Spirito e l'Istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 289.

gli da Dio. Mentre in nessun passo della Bibbia si parla di un'esperienza (*péira*) di Dio da parte dell'uomo, il tema dell'esperienza dell'uomo da parte di Dio tramite una prova (*peirasmós*) percorre tutta la storia della salvezza»[29]. L'uomo si trova, in prima istanza, nella posizione passiva del *pati divina* di colui che patisce e soffre Dio, di chi è provato e non di colui che sottopone Dio al metro del suo provare e verificare.

Non si deve per questo pensare, però, che in tal modo all'uomo credente sia impedita ogni esperienza di Dio. Anzi, «a partire dal riverbero della gioia di Dio per l'avvenuta prova dell'uomo sulla stessa gioia di quest'ultimo... si può parlare anche di un'esperienza umana»[30]. La fede non è cieca riguardo a se stessa. Colui che nella prova e nella rinunzia ad ogni autoassicurazione esperienziale percorre il cammino estatico del disinteresse e del dono di sé, ottiene di ritrovare nell'oggetto del suo amore, in Dio, un sapere riguardo a se stesso e al buon esito del sua prova. La fede non è per s. Tommaso una partecipazione alla conoscenza che Dio ha di sé stesso e del mondo? Ugualmente *l'esperienza cristiana di Dio, per von Balthasar, è l'ottenere una partecipazione all'esperienza che Dio fa dell'uomo messo alla prova.* Il punto di congiunzione di questa partecipazione è Gesù Cristo. Il genitivo "esperienza di Dio", come fa notare von Balthasar, va preso in Gesù nel senso sia oggettivo che soggettivo: è l'esperienza che *Dio* fa dell'uomo e l'esperienza che *l'uomo* fa di Dio. In Gesù Dio fa l'esperienza dell'uomo e sperimenta come uomo, cambiando e trasfigurando l'esperienza umana assunta. Al tempo stesso, in Gesù l'uomo può ottenere una partecipazione a questa esperienza cristica che Dio fa dell'umanità. Dunque l'esperienza del cristiano è "custodita" (*geborgen*) in Dio per la mediazione di Cristo.

2.4. Il "sentire spirituale" nell'insieme dell'accordo esperienziale

Le ultime frasi ci hanno messo in grado di focalizzare un delicato e importante aspetto della dottrina balthasariana dell'esperienza: da una parte la relativizzazione dell'esperienza sensibile, dall'altra il suo ritrovamento sulle ali del movimento estatico che si perde in Dio. Che l'esperienza come sentimento sia da relativizzare, lo avevamo già intravisto quando abbiamo detto che il concetto di esperienza per von Balthasar riguarda la totalità dell'accordo esistenziale con la figura oggettiva. Ne seguiva che l'esperienza è una realtà strutturata dai molteplici livelli e dalle varie componenti, e se in questa struttura il *Gefühl* ha un ruolo centrale, esso è però giudicato dal quadro d'insieme. Questo principio di totalità, e di oggettività, spinge von Balthasar a dilatare il concetto di esperienza di fede in modo tale che esso tende a sovrapporsi a quello puro e semplice di esistenza cristiana. Se le cose stanno in questo modo, si pone ad un altro livello il problema già emerso nel paragrafo 1.4., a proposito del concetto di esperienza in relazione ai trascendentali. L'interrogativo suona: se l'esperienza del credente è accordatura totale con la soggettività archetipa del Cristo, che implica l'oggettivo compimento di una missione teologica, che relazione si dà tra l'insieme dell'esistenza cre-

---

[29] *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano 1980, p. 22.
[30] *Ivi*, p. 24.

dente e la sua dimensione cosciente e sentita? E ancora: se l'esperienza cristiana, per essere accordo totale, comporta non solo una "percezione", ma anche un "rapimento" nel mistero di Cristo (e percezione e rapimento si implicano reciprocamente), se l'esperienza cristiana implica cioè un aspetto di conformazione ontica e non solo affettiva, che relazione ha questo aspetto ontico con il piano della percezione cosciente? Si delinea, cioè, la questione del rapporto tra *ontico, esistenziale, psicologico*, ovvero tra il piano della grazia, della vita vissuta e agita (obbedienza) e della fenomenologia degli stati di coscienza (piano della *delectatio*, del sentire).

A me pare che il concetto balthasariano di esperienza cristiana intenda assumere tutti e tre questi aspetti in modo unitario, anche se articolato. Per quanto concerne il rapporto tra piano della coscienza e piano ontico della grazia, von Balthasar lo concepisce come rapporto di trasparenza fenomenologica, di continuità nella discontinuità, nello schema della relazione tra fondamento ed apparizione, mediazione e immediatezza. Lo Spirito santo crea, assieme alla conformità ontica dell'uomo alla figura della rivelazione, anche la facoltà di percepire, cosicché il livello della coscienza lascia trapelare la vita soprannaturale interiore, ma in modo indiretto, senza che la ricchezza dell'elevazione entitativa della creatura in Dio possa tradursi pienamente nella coscienza. Tra i due piani esiste una traspirazione e al tempo stesso uno scarto. Ciò che Tommaso chiamava conoscenza per *con-naturalità*, indica precisamente questo legame del conoscere con quello dell'essere: la percezione sensibile riposa su una parentela nell'essere (*Wesensverwandschaft*).

Il rapporto tra il piano della coscienza e quello dell'esistenza è impostato da von Balthasar soprattutto in dipendenza da Mouroux, la cui soluzione di stampo personalista viene recuperata ora nel quadro più vasto di una metafisica dei trascendentali. La natura dell'esperienza come realtà strutturata e composita, comporta che «l'esperienza cristiana..., può essere acquisita con sicurezza solo dall'insieme del comportamento umano»[31]. La componente del sentire si incastona, ed è giudicata, nella prassi dell'obbedienza, mentre quest'ultima a sua volta non è disgiungibile dal retto sapere intorno alla verità divina (ortodossia).

Dalla composizione dei tre livelli (ontico, esistenziale, psicologico-affettivo) nasce l'*esperienziale*, il cui punto di emergenza è il sentire, ma giudicato e contestualizzato e perciò anche relativizzato, dal complesso della totalità di cui fa parte. Qui risiede tutta la fecondità della dottrina balthasariana dell'esperienza cristiana. Da ciò deriva anche una certa oscillazione nel modo di parlare dell'esperienza. Si assisterà da una parte a un von Balthasar che mette in guardia dallo psicologismo di certa teologia spirituale e si accosta ai santi e ai mistici interessato più all'obiettività della loro esistenza teologica che ai fenomeni straordinari; dall'altra ad un von Balthasar interessato alla rivalutazione della dottrina dei sensi spirituali alla scuola di Ignazio e di gran parte della tradizione. Da un lato si sottolinea il primato dell'esser messi alla prova sul soggettivo sperimentare Dio, ma dall'altro si insiste sul fatto che la fede è esperienza,

[31] *Teologica. III. Lo Spirito di verità*, Jaca Book, Milano 1992, p. 303.

affettività, sentimento, conoscenza. Per un verso si apre la strada alla rivalutazione della mistica carismatica, dove l'immaginazione e i sensi sono fortemente implicati, come vedremo tra breve, per altro verso si ricorre ad una teologia della croce che esige dal cristiano il distacco da ogni sentire e da ogni vedere.

Questa oscillazione, se può dare l'impressione di un certa incoerenza, in realtà tiene fede al carattere composito del momento esperienziale. In queste polarità dinamiche si dà a vedere proprio il carattere strutturato e perciò mediato-immediato dell'esperienza, il suo carattere paradossale, che esige la disponibilità a perderla per poterla ritrovare[32]. Questa composizione paradossale di aspetti contrastanti e antitetici, ma inseparabili, che circoscrive la sfera dell'esperienza, è di importanza essenziale per comprendere la natura dell'esperienza mistica, della quale ci dobbiamo ora occupare.

3. ESPERIENZA CRISTIANA MISTICA

Tutto ciò che si è detto a proposito dell'*esperienza* e dell'esperienza *cristiana* resta valido quando si parla dell'esperienza *mistica* del cristiano: il rapporto tra soggetto e oggetto, quello tra mediazione e immediatezza, la natura estatica dell'esperire, l'inserimento del principio del sentire entro il principio di totalità. Dunque, nelle pagine precedenti abbiamo di fatto già anticipato elementi non semplicemente previ al tema della mistica, ma che già la descrivono e la definiscono. Ora si tratta di presentare il pensiero di von Balthasar sul tema della mistica precisando alcuni aspetti più specifici: il chiarimento del termine "mistica"; il rapporto tra esperienza mistica ed esperienza cristiana; il rapporto tra mistica dei doni e mistica dei carismi; la mistica cristiana come carisma profetico-escatologico.

3.1. La mistica: gradi di un'analogia

L'approccio di von Balthasar al tema della mistica è prettamente teologico, non psicologico, in modo tale, però, che alla psicologia venga riconosciuto il suo legittimo posto. Egli è interessato a dare innanzitutto una copertura biblica alle sue affermazione sulla natura della mistica cristiana, per poter garantire proprio lo specifico cristiano nell'uso del termine in questione. L'aggancio lessicale per questo tipo di operazione gli è offerto dall'uso biblico dei termini *mysterion* e *mystikós* che, soprattutto in Paolo, fanno riferimento al mistero di Cristo come realtà storico-salvifica oggettiva e alla sua partecipazione soggettiva per fede al credente. La questione "mistica" è posta dunque entro la correlazione di rivelazione e fede, e perciò in perfetta continuità con quanto si è detto in precedenza sul carattere ellittico e polare dell'esperienza dell'uomo e del cristiano tesa tra soggettività e oggettività. Da questo punto di vista, ogni modalità della fede che comprende e che risponde può rientrare, secondo questa accezio-

[32] Qui correggo una mia precedente valutazione critica: cfr. G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo*. pp. 393-394. Tuttavia, resta in von Balthasar una certa libertà terminologica nell'uso del termine esperienza, cosa che può lasciare un po' disorientati.

ne vasta, nella categoria di "mistica", perché partecipazione al mistero. Quando i Padri e gli autori medievali hanno usato l'aggettivo "mistico" in riferimento al senso spirituale-allegorico della Scrittura e a quanto concerneva la celebrazione dei sacramenti (dei "misteri"), non hanno fatto altro che sviluppare dei presupposti biblici.

Ora, questa risposta e partecipazione "mistica" della fede soggettiva al mistero di Cristo, prevede diversi gradi e differenti forme, alla cui catalogazione fenomenologica la Scrittura per la verità non presta speciale attenzione e che tuttavia in qualche modo prevede e suggerisce. Von Balthasar sembra riconoscere nel testo biblico almeno *tre livelli principali di questa gradazione analogica della mistica*. Esiste, ad un primo livello, l'inserimento sacramentale e oggettivo nel mistero che si accompagna con la fede viva prestata alla Parola di Dio. È il livello del «primato del *mysterion*, al cospetto del quale la risposta attesa è la piena disponibilità della fede, sia che essa sperimenti in modo vissuto o no»[33]. È quanto in precedenza abbiamo definito il piano della partecipazione ontica.

Si deve, però, osservare, in seconda luogo, che la fede non può darsi senza alcuna esperienza vissuta, senza un riverbero sul piano del sentire e della coscienza. Il Nuovo Testamento conosce bene tutta la variegata tipologia di esperienze che vanno dal conoscere le sofferenze di Cristo, all'avvertire la sua consolazione, dalla gioia nello Spirito alle tribolazioni apostoliche. La fede, insomma, porta naturalmente con sé una vita della coscienza rinnovata e ampliata, una sfera nuova dell'affettività e del conoscere per connaturalità. Si tratta dell'esperienza comune del cristiano fervente. Su questa via si può situare, come maturo dispiegamento della vita di fede-speranza-carità, quella sfera esperienziale che la tradizione teologica ha chiamato col nome di "mistica dei doni dello Spirito Santo". Questa non è altro che il riverbero sensibile di una oggettiva (ontica ed esistenziale) configurazione al Cristo.

Ad un terzo livello, infine, si trovano nella Scrittura dei fenomeni esperienzialmente forti che nella tradizione cristiana degli ultimi secoli sono stati definiti "mistici" in un senso speciale. Qui von Balthasar rimanda alla visione di Isaia nel tempio, alla visione del *kabod* da parte di Ezechiele, alla misteriosa contemplazione di Dio sull'Horeb da parte di Elia e ancora alle visioni apocalittiche di Daniele e di Giovanni, ai rapimenti di Paolo, al cielo aperto contemplato da Stefano[34]. Tutti questi fenomeni non vanno però visti come esteriori rispetto alla realtà dei primi due livelli. Il rapimento di Paolo fino al terzo cielo non è che l'estensione di quello che lui definisce l'oggettivo e misterico "essere in Cristo"; così, le visioni apocalittiche giovannee sono radicate in quel "vedere" che per il quarto evangelista spetta alla fede in quanto tale («Noi abbiamo veduto e creduto...»).

Insomma, tutto ciò che nella vita della Chiesa può essere collocato tra i fenomeni straordinari, carismatici, è incluso nella sfera più ampia, ma anche cristianamente più specifica, del rapporto della fede col mistero. Dunque, anche la mistica carismatica risulta essere un modo peculiare di configurazione soggettiva all'oggettività

---

[33] *Lo Spirito e l'Istituzione*, p. 277.
[34] *Ivi*, p. 261.

della figura rivelativa ed acquisisce pertanto un valore intrinsecamente teologico, come ogni forma di esperienza cristiana.

3.2. Esperienza cristiana ed esperienza mistica

Questi presupposti biblico-teologici, grazie all'impiego dello schema analogico, situano l'esperienza mistica in stretta relazione con quella cristiana nella sua generalità. Non è possibile comprendere la prima se non alla luce della seconda. I rapporti tra i due gradi analogici, però, viene definito da von Balthasar in modo più preciso di quanto non abbiamo fatto finora. Von Balthasar intende mostrare soprattutto la omogeneità radicale tra i due ambiti.

L'esperienza cristiana ha caratteri mistici, anche a prescindere dai fenomeni carismatici o da stati particolari di coscienza, mentre l'esperienza cosiddetta mistica, in senso moderno, è una modalità di esperienza cristiana nella fede. Così facendo, von Balthasar intende recuperare l'unità e l'osmosi tra il mistico e il cristiano, unità che ha dominato fino al Medioevo e che, nonostante tutto, persiste anche nel periodo barocco. «Si possono e si devono distinguere i mistici eletti (come testimoni qualificati) dagli altri credenti... Ma non bisogna dimenticare l'analogia e persino una certa continuità tra i due modi di esperienza»[35].

Per mostrare il rapporto di somiglianza e dissomiglianza tra esperienza cristiana ed esperienza mistica, von Balthasar si serve di un'altra analogia: quella tra l'esperienza archetipa dei testimoni oculari e l'esperienza del credente nella Chiesa delle generazioni successive. Il testimone oculare ha un'esperienza diretta e sensibile che non può essere trasmessa, in quanto tale, agli altri; al tempo stesso il suo vedere e udire sono inclusi nella fede. Similmente, il discepolo "di seconda mano" vive nella fede, ma anche a lui è data una esperienza (una sensibilità spirituale) che lo accomunano al vedere e udire del testimone oculare. Dunque, scrive testualmente von Balthasar, «non è che gli apostoli abbiano avuto oltre la fede anche la visione, mentre noi avremmo solo la fede senza la visione; noi imitiamo piuttosto..., la struttura totale della loro esperienza di Cristo... nel grado a noi proprio, cioè imitiamo l'unità di fede ed esperienza sensibile presente in Maria e negli Apostoli»[36].

Data questa unità di fede e percezione sensibile-spirituale nell'esperienza del comune cristiano, la differenza tra quest'ultimo e il mistico è in fondo secondaria: anche il mistico si muove nell'unità di fede e di percezione sensibile. Ciò che lo distingue rispetto agli altri credenti è semmai una forma di conoscenza sperimentale più acuta, ma non essenzialmente diversa. In altri termini, l'elemento del sentire-vedere-udire nello Spirito non è assegnabile unilateralmente al mistico, come se il cristiano vivesse nella fede nuda. L'ingresso nell'esperienza non avviene con l'ingresso nella vita mistica straordinaria; piuttosto il mistico vede approfondirsi certi caratteri esperienziali comuni a tutti i credenti.

---

[35] *Gloria. I.*, p. 276.
[36] *Ivi*, p. 282.

Questo attenuarsi dei confini tra mistico e cristiano, significa, come si è visto, riconoscere ad ogni esperienza cristiana una connotazione mistica. Data questa compenetrazione tra i due campi, von Balthasar può affermare che in fondo è un problema più terminologico che sostanziale la *vexata quaestio* se la mistica sia lo sviluppo normale della vita di fede-speranza-carità o soltanto eccezionale (si pensi alle discussioni che in proposito si sono avute soprattutto nella prima metà del sec. XX: Poulain, Garrigou-Lagrange, ecc.). In virtù del carattere analogico della mistica, si potrà dire che la fede è per sua natura mistica, fin dalle radici, ma che i gradi e le forme con cui essa realizza il suo carattere mistico possono variare.

3.3. Mistica dei doni e mistica dei carismi

Se per un verso von Balthasar cerca di ridurre, senza annullare, il segno di demarcazione tra esperienza cristiana in generale ed esperienza mistica, per altro verso egli cerca anche di ridurre una troppo marcata divaricazione tra mistica dei doni e mistica dei carismi. Tutte queste distinzioni per lui sono interne ad una predominante unità dell'esperienza credente che è sempre, in ogni sua tipologia, attualità e permanenza degli archetipi biblici dell'esperienza nell'oggi ecclesiale.

Soprattutto a partire da S. Tommaso è invalsa l'accentuata distinzione tra grazia *gratum faciens* (come sviluppo della vita teologale) e grazie *gratis datae* (da intendere come doni carismatici puramente funzionali all'esercizio di servizi ecclesiali). Tra queste: audizioni, visioni, profezie, stigmate, glossolalia, dono delle guarigioni, ecc. Questa ripartizione tomista, non ha fatto che rafforzare, per il nostro Autore, un certo pregiudizio già presente all'epoca dei Padri, nei confronti della carismatica in generale e dei fenomeni entusiastici, che a più riprese si erano rivelati una minaccia per l'ortodossia e la disciplina ecclesiale. Si è così privilegiato sempre più una mistica scevra da fenomeni straordinari, sensibili, visionari, auditivi (tutto ciò appunto che va sotto il nome di carismatica), si è preferito una mistica, cioè, nella quale l'elemento sensibile e dunque il principio estetico della "figura" rischiano di essere rimossi. In questo orientamento, inoltre, viene anche reciso il legame che unisce la mistica ecclesiale con gli archetipi biblici, nei quali il fattore sensibile e l'elemento carismatico è profondamente presente. Questa estraneità di una mistica della pura vita teologale e dei doni dello Spirito verso la mistica dei carismi e dei fenomeni straordinari, si consuma in particolare nella dialettica sanjuanista del *todo-nada*. In quest'ottica, è chiaro che i carismi tendono ad apparire sempre più *gratiae mere gratis datae*, cioè indipendenti dalla vita di amore e di santità del singolo (si pensi all'esempio di Balaam portato da S. Tommaso come caso limite di una carismatica senza vita teologale). Ma al tempo stesso, sull'altro versante, la mistica dei doni rischia pericolosamente di trasformarsi in semplice fatto privato, carente di senso ecclesiale, perché privata della sua dimensione funzionale, ormai unilateralmente spostata sul lato dei carismi *gratis dati*. Il tentativo balthasariano di ricostruire la reciproca permeabilità dei due ambiti intende perciò restituire alla mistica cristiana tutta l'ampiezza del suo respiro.

Il punto di partenza per un rinnovato intreccio tra le due sfere von Balthasar lo individua nella teologia paolina dei capitoli 12-13 della prima lettera ai Corinzi, dove

l'esercizio dei carismi e la vita teologale della carità appaiono in stretta unità. Paolo fonda tutta la carismatica neotestamentaria nell'articolazione differenziata del Corpo mistico e ultimamente nell'amore cristiano che di quel Corpo è il *vinculum unitatis*. Tutto ciò che nella Chiesa è carisma non è per nulla isolabile dalla vita teologale. Così von Balthasar può affermare che «i carismi senza amore sono (teoreticamente) possibili, ma per essere efficaci hanno bisogno di una vita nell'amore e nelle virtù infuse teologali e cardinali»[37]. Proprio perché le grazie carismatiche speciali sono concesse per l'utilità comune, per la Chiesa nella sua interezza, «esse devono essere accolte nel vivo spirito ecclesiale - nella fede-speranza-carità - per poter essere trasmesse in modo giusto»[38]. Solo un'anima rischiarata dalla carità è in grado di amministrare con umiltà e discernimento i carismi che le sono concessi a vantaggio del corpo che è la Chiesa. Questi carismi sono sempre finalizzati ad una crescita della Chiesa nella carità.

3.4. Mistica, profezia, escatologia

Dicevamo che difesa e riabilitazione della carismatica, dell'elemento sensibile, immaginativo, figurativo della mistica in von Balthasar sono legate alla passione con cui egli cerca di salvaguardare la teologia dal pericolo di una rimozione della dimensione estetica. Il pericolo più grande per una estetica teologica sarebbe cedere alla mistica di stampo neoplatonico che mira ad un'esperienza solo "spirituale", in cui l'aspetto sensoriale e immaginativo viene prima sospettato e poi estromesso. Va detto però che questa accentuazione dell'esperienza sensibile, dell'esercizio del vedere-udire-gustare spirituale, non deve trarre in inganno. La già ricordata dimensione estatica dell'esperienza cristiana - ovvero il fatto che essa viene accordata solo a condizione di non cercarla, e di restare nella pura disponibilità della *indiferencia* - questo fa sì che l'accento verso il lato sensibile non degeneri mai in sperimentalismo. Nella mistica cristiana al primo posto non sta l'esperienza, bensì l'obbedienza, non l'illuminazione della coscienza, ma il sì della fede. E se al primo posto sta l'obbedienza oggettiva, l'esperienza del soggetto scivola in un ordine secondario e viene giudicata dalla Croce di Cristo. L'esperienza kenotica del Salvatore è esperienza della non-esperienza, è desolazione e sentimento dell'assenza di Dio. Questo tratto staurologico permette a von Balthasar di integrare l'aspetto positivo della mistica cristiana di ispirazione neoplatonica.

Dunque, sentire e non sentire si alternano e si intrecciano nella vita del credente e del mistico, perché possa essere mantenuta la dialettica di mediazione e immediatezza di cui si disse, senza la quale il sempre-più del mistero sarebbe assorbito nella verifica immediata. Per questo la mistica non può mai confondersi con la visione, e non può annullare la riserva escatologica propria della fede tesa tra il già e il non-ancora.

Questo rapporto della mistica con l'escatologia ne spiega sia il carattere sensibile di esperienza sia quello privativo di non-esperienza, come nelle notti dei sensi e dello spirito. Da una parte, infatti, la mistica cristiana, come incremento del sentire-vedere-udire

---

[37] *Teologica III*, p. 254.

[38] *Lo Spirito e l'Istituzione*, p. 273.

della coscienza cristiana, è anticipazione e «realizzazione esperienziale della Gerusalemme celeste che viene dall'alto», «rapimento nella bellezza del nuovo eone»[39]; ma dall'altra parte, in quanto è solo anticipazione e non ancora compimento, in quanto cioè non si identifica con la *visio*, la mistica include l'esperienza delle assenze dello Sposo in attesa del suo ritorno. Da ambedue i lati (esperienza e non esperienza) la mistica è essenzialmente escatologica. Von Balthasar, perciò, ritiene che la lotta contro la mistica in nome dell'escatologia, come si trova per esempio in E. Brunner o in altri rappresentanti della teologia dialettica, sia in fondo un malinteso. Non solo la mistica non assorbe e non estingue l'escatologia, ma ne tiene vivo il senso e la nostalgia all'interno della Chiesa.

Ciò è vero, ovviamente, a condizione che la mistica si intenda come obbedienza alla Parola, come *auditus fidei*, non come scavalcamento della storicità dell'evento cristiano; a condizione, insomma, che la mistica mantenga vivo il suo carattere *profetico*. Questo è un altro punto decisivo della concezione balthasariana, nel quale si nota ugualmente la presa di distanza dalla posizione protestante della antitesi tra Parola e mistica. Penso che altri dopo di me avranno modo di parlarne più diffusamente (cfr. l'intervento di Abelardo Lobato). Qui mi limito ad un semplice accenno. Basti affermare che per von Balthasar non solo mistica e Scrittura-profezia non sono antitetiche, ma alla radice sono addirittura identiche[40]. Egli scrive per esempio: «La Scrittura è mistica non solo in quanto ispirata, e lo stato di ispirazione può essere chiamato una condizione mistica, ma perché tutto il suo contenuto, le rivelazioni dell'antico come del nuovo Testamento, rappresentano la delineazione di un'ininterrotta catena di esperienze mistiche, dei patriarchi, dei profeti, dei re, degli apostoli e dei discepoli»[41]. D'altra parte, se ogni esperienza cristiana è da concepirsi come partecipazione all'esperienza del Verbo fatto carne, il nesso tra profezia e mistica è stabilito nel modo più saldo possibile. Ciò comporta che la mistica non sia «in primo luogo *esperienza* o *stato*, bensì trasmissione di una verità e messaggio contenutistici e oggettivi indipendenti dall'uomo»[42]. L'appartenenza della mistica cristiana alla sfera della profezia, la rende pertanto "mistica oggettiva", dove tutto il soggettivo esperienziale non è annullato ma posto a servizio della Parola e della Chiesa. È infatti nella Chiesa che la Parola deve risuonare anche attraverso la mediazione soggettiva e pneumatica dei santi e non solo attraverso quella dei testi canonici ispirati letti e interpretati. Qui rivive l'antica intuizione gregoriana: «*viva lectio est vita iustorum*».

4. CONCLUSIONE

Vorrei concludere con una breve osservazione che aiuti a recuperare il tema e l'obiettivo ultimo di questo Colloquio. Nel suo monumentale studio *Esegesi medie-*

---

[39] *Gloria. I.*, pp. 382-383.

[40] *Introduzione* a: A. VON SPEYR, *L'apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, vol. I, Jaca Book, Milano 1983, p. 12.

[41] *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1985[4], p. 32.

[42] *Introduzione*, p. 12.

vale H. De Lubac ha fatto notare, con la sua consueta maestria di erudito, come per tutto il primo millennio la dottrina del quadruplice senso della Scrittura abbia offerto il quadro unitario di riferimento per pensare la profonda unità tra esegesi (lettera), teologia (allegoria), morale (tropologia) e spiritualità-mistica (anagogia). In questa cornice, il senso anagogico era considerato il luogo non solo della dottrina escatologica (anagogia oggettiva), ma anche quello della mistica, vista quest'ultima come anticipazione esperienziale dell'escatologico (anagogia soggettiva)[43]. In questo quadro d'insieme, la mistica appariva solidamente inserita nell'unico movimento tipologico che dalla storia-lettera conduceva alla teologia-allegoria, alla morale e al regno escatologico. In tal modo, in un colpo solo, si manteneva il radicamento biblico della mistica, la sua natura teologica, la sua inseparabilità dall'obbedienza ai comandamenti, la sua continuità e insieme distinzione rispetto all'escatologia.

A partire dal XII-XIII sec. inizia lo smembramento progressivo di questa articolazione: esegesi, dogmatica, morale, mistica lentamente e inesorabilmente si rendono campi distinti e reciprocamente muti del sapere teologico. Quest'ultimo non ha mai ritrovato un'unità paragonabile a quella e mistica, esegesi, morale e dogmatica, com'è noto, si sono singolarmente sviluppate in modo considerevole, ma anche reciprocamente ignorate, arrivando a relazioni persino conflittuali.

La proposta balthasariana, che situa l'esperienziale cristiano e la mistica cristiana all'interno della correlazione rivelazione-fede, mi sembra che presenti uno spunto prezioso per iniziare a ricostruire l'unità tra Scrittura-teologia-mistica (o spiritualità in generale) entro il quadro di riferimento di una teologia fondamentale cristologicamente centrata che prende sul serio la circolarità ellittica e partecipativa tra oggettività divina e soggettività umana, una teologia fondamentale che, a sua volta, è già a pieno titolo dogmatica. La stretta unità e interdipendenza tra oggetto creduto e soggetto credente (a partire da Gesù Cristo) può garantire efficacemente la fecondazione reciproca tra lo spirituale e il mistico, da una parte, e la rivelazione biblica, la teologia dall'altra. Situando, inoltre, l'esperienza cristiana e mistica all'incrocio dei trascendentali, von Balthasar ristabilisce anche l'unità e la distinzione tra mistica e morale. Insomma, un contributo di prim'ordine per la ricerca di una nuova epistemologia teologica che integri il momento dell'esperienza.

---

[43] *Esegesi medievale*, vol. I, Paoline, Roma 1962, pp. 1117-1183.

Riassunto

Nella sua estetica teologica, von Balthasar elabora un'ampia sintesi del complesso e difficile concetto di esperienza. Egli colloca l'esperienza come percezione della obiettività del "tu" (o oggetto) da parte dell'"io" (o soggetto). Tale percezione accoglie l'oggetto davvero, ma lo fa tramite la mediazione, rispettivamente, del fenomeno e del simbolo. Così l'alterità dell'oggetto rimane nel mistero. L'esperienza implica l'intera persona insieme ai suoi sensi. Nell'esperienza cristiana, la percezione della forma si dimostra come *sentire cum Christo*, come partecipazione alla missione del Figlio incarnato. Questa missione include la croce, portando un contrappeso ad un ruolo eccessivo dell'immaginazione sensibile. L'esperienza mistica appare come partecipazione al mistero di Cristo a diversi livelli. Balthasar ribadisce il legame, in ogni cristiano, dei fenomeni straordinari della mistica con il fondamento ontologico di essa.

Summary

Von Balthasar elaborates, in his theological aesthetics, an ample synthesis of the complex and difficult concept of experience. He defines experience a perception of the "you" objectivity (object) on behalf of the "I" (subject). Such a perception accepts the object, but through the mediation of phenomenon, respectively of symbol. The alterity of the object remains a mystery. Experience implicates the whole person together with his senses. In Christian experience perception of the form is shown as *sentire cum Christo*, as a mission participation of the incarnated Son. This mission includes the cross, which brings forth counterbalance to an excessive rôle of sensible imagination. Mystical experience appears as participation, on various levels, of Christ's mystery. Balthasar confirms the link, present in each Christian, of the extraordinary mysticism phenomena with its onthological basis.

Franco Buzzi

TEOLOGIA E CULTURA CRISTIANA TRA XV E XVI SECOLO



MARIETTI *1820*

Un volume prezioso per tutti coloro che desiderassero accostarsi ad alcune figure e questioni importanti della teologia cristiana moderna con scientificità e chiarezza esemplari.

Il rapporto fra teologia e santità in Hans Urs von Balthasar

Pier Luigi Boracco
Facoltà di Teologia (Lugano)

L'argomento, anche solo a giudicare dalla fedeltà che von Balthasar (= B.) mantiene nei confronti di questo titolo, è uno dei più cari al teologo svizzero. Compare, secondo questa precisa formulazione – *Theologie und Heiligkeit* – per la prima volta nel 1948[1]; ricompare, senza modifiche, seppure con ampliamento del testo in oggetto, nel 1975[2] ed è ancora ribadito nel 1987[3]. Quello che B. vi dedica non è dunque un'attenzione momentanea o episodica, ma una costante del suo pensiero e della sua riflessione lungo una parabola di almeno 40 anni di ricerca teologica. Un tema, dunque, sentito come particolarmente "suo".

[1] H.U. von BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit,* "Wort und Wahrheit" 3 (1948), 81-96.
[2] ID., *Teologia e Santità,* "Verbum Caro" (3/1975), 200-229.
[3] ID., *Teologia e Santità,* "Communio" 96 (1987), 7-16.

1. GLI ANTECEDENTI OGGETTIVI

1.1. Sollecitazioni storiche più recenti

Tipicamente "suo" non significa, ovviamente, che B. se lo inventi, o che costituisca soprattutto problema personale e soggettivo del teologo B, piuttosto che problema oggettivo della teologia, specie del suo tempo. Tutt'altro!

L'argomento era da tempo, forse da sempre, sul tappeto; comunque, già dal termine della grande Scolastica, era diventata questione particolarmente spinosa. Ultimamente poi, cioè a partire dagli anni '20 del XX secolo, a seguito di alcuni particolari eventi ecclesiali, e dei loro risvolti teologici, si riproponeva e si candidava sul tavolo della riflessione teologica con i caratteri di una tale urgenza e imperiosità da esigere una sua immediata iscrizione all'ordine del giorno da parte dei più attenti professionisti della teologia.

Un intervento successivo, di soli due anni, da parte di F. Vandenbroucke, dal provocatorio titolo *Le divorce entre théologie et mystique*[4], sottolinea come la teologia rischia di occuparsi della questione quando questa è ormai da tempo compromessa: i rapporti tra teologia e santità (e in special modo tra teologia e quel particolare tipo di santità denominata "mistica" si sono non solo logorati, ma ormai rotti. Tali rapporti si potranno e si dovranno ricomporre e ricucire, ma intanto la teologia sarebbe arrivata tardi all'appuntamento. Per il momento, purtroppo, la situazione non sarebbe altrimenti diagnosticabile che con un termine: divorzio.

Due fatti, in particolare, concorsero a dare quasi un *ultimatum* per la improrogabile trattazione *ex professo* dell'argomento.

a) Il Movimento Mistico

L'uno – e ci limitiamo a citare in maniera molto scarna ed essenziale – è costituito dal "Movimento Mistico" e dal ruolo da esso di fatto giocato nella promozione di una ricomprensione teologica della "esperienza mistica", e, alla fine, anche della esperienza cristiana *tout court*[5].

La convocazione che il Movimento Mistico operava, nei confronti della teologia contemporanea più sensibile, a comprendere teologicamente la correlazione tra perfezione cristiana ed esperienza mistica – intesa, quest'ultima, come il *test* della vita cristiana, come la "sua" precisa forma di santità – concludeva, progressivamente, a mettere in luce che, per la comprensione del problema, occorreva rovesciarne i termini: da comprendere non era tanto l'esperienza specificatamente "mistica", ma l'esperienza "cristiana" *tout court*, l'esperienza della fede nella sua autenticità e perfezione: cioè la santità. E, all'interno della tematizzazione e comprensione della esperienza e perfezio-

---

[4] F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique,* in NRT 82 (1950), 372-389.

[5] Che santità e perfezione cristiana tendessero a sovrapporsi ed equivalersi fino a identificarsi, in linea di diritto, colla esperienza mistica, è un fatto assodato all'interno del Movimento mistico. Si veda in proposito G. MOIOLI, *Teologia spirituale,* in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, Torino 1973, p. 38.

ne "cristiana" (santità), occorreva collocare e ricomprendere, come caso tipico e particolare, l'esperienza e perfezione "mistica"[6].

Ed è proprio secondo questi sviluppi, conclusivi dell'*iter* teologico innescato dal Movimento Mistico, che B. recepirà e imposterà il problema: "teologia e santità", e non – come ancora farà ancora, ancora qualche anno appresso, il già citato Vandenbroucke – "teologia e mistica".

Apparentemente tali esiti potranno sembrare una "vittoria" della teologia che riusciva ad imporre il suo rigore metodologico ad un mondo, quello dei "mistici e spirituali", troppo incline, talora, a concedere ingenua e indebita priorità, nella gerarchia del conoscere cristiano, a particolari e soggettive esperienze personali.

In realtà non fu uno "scacco" per nessuno; fu anzi guadagno per ambedue, e incremento obiettivo della verità. Il mondo dei mistici e degli spirituali – attraverso la particolare enfasi da loro posta su quel caso specifico (certamente emblematico, ma non unico) di esperienza cristiana costituito dalla sua versione "mistica" – era riuscito ad introdurre, seppure un po' dalla "finestra", ciò che veramente ad esso premeva e che invano, per secoli, aveva tentato di far passare dalla "porta": cioè che non solo le "singole e diverse esperienze della fede" erano state, per ciascuno di loro, singolare occasione di "riscoperta" della verità cristiana, delle sue inusitate profondità, autentica "illuminazione interiore", "intelligenza" senza confronti superiore a quella che avevano ricevuto dalla teologia, al punto da dare al loro "credere" quasi l'evidenza del "vedere"; ma che era strutturalmente connaturato alla "esperienza stessa della fede" di essere non soltanto un possibile (e tanto meno un singolare) modo, o caso, di "intelligenza" di essa, ma proprio il modo più adeguato, completo e totalizzante con cui il credente vi accedeva e, al fine, la "sapeva".

Il monito a non scambiare, o a non ridurre l'esperienza reale di Dio alla mera intelligenza concettuale di Lui era drastico, soprattutto se rivolto a chi *ex officio* era chiamato ad essere sentinella qualificata della fede!

Ma era voce, tutto sommato, di una "minoranza o élite culturale e spirituale", non solo entro la Chiesa in generale, ma – soprattutto a partire dalla definitiva condanna del Quietismo – entro la stessa, e più delimitata, "categoria" dei suoi santi. L'appello all'esperienza non era espressione di questa categoria *in toto,* ma solo di un suo settore, quello "mistico". E se questo appello non era giunto a scuotere i "bastioni" della teologia, a entrare dalla "porta", nella sua "cittadella", ciò era forse anche dovuto al fatto che esso era, tutto sommato, appello "isolato", appello di "corrente", o di "settore" che non era riuscito ad improntare di sé un più vasto orizzonte culturale. La aliquale "sordità" manifestata, in materia, dalla teologia era la stessa che il mondo della filosofia, e della cultura in generale, riservava a questo argomento.

Per di più il concetto di "esperienza", e perfin il termine, era pregiudicato e gravato da pesanti ipoteche dopo l'interpretazione riduttiva subita ad opera del prote-

---

[6] Si veda in argomento C. GARCIA, *Corrientes nuevas de teologia espiritual,* Studium, Madrid 1971, pp. 14-25.

stantesimo e del giansenismo: ambedue convergevano infatti nella tendenza a sovrapporre e ad identificare l'esperienza con le "risultanze interiori", quando non meramente psicologiche, da essa generate. L'esperienza della "concupiscenza" (*alias* le riscontrabili risultanze interiori di essa), costituirà, allora, prova evidente del permanere in una condizione di peccatori. Inversamente, la realtà della giustizia "imputata" sarà comprovata e testimoniata dalla sua esperienza (*alias* da quella sua risultanza interiore costituita dalla fede fiduciale, che, appunto, dimostra di superare e sapersi liberare da ogni angoscia del peccato).

Analogamente, per il giansenismo la realtà della presenza e della efficacia, in noi e su di noi, della grazia attuale si controverte nella esperienza (cioè nella percezione della risultanza interiore) dell'attrazione vincente (*delectatio victrix*) verso il bene[7].

Se, dopo la Riforma, questa era "*l'audience*" concretamente avuta creatasi nella Chiesa dal rimando (distorto) all'esperienza, era prevedibile che questa, neppure nella versione "classica" (mistica), potesse giungere, presto, e per la "via maestra", al cuore della teologia.

Né migliore ascolto poteva trovare questo rimando, di origine "mistica", all'esperienza nel contesto culturale immediatamente seguito a quello della Riforma: contesto profondamente segnato dal Razionalismo e dall'Illuminismo. Il cammino di riduzione e secolarizzazione della fede da essi variamente intrapreso avrà particolari esiti e risvolti anche sul nostro argomento: l'esperienza spirituale e mistica tenderà ad essere ridotta e risolta o in termini di pura metafisica (fra gli esponenti dello spinozismo e dell'idealismo tedesco), o semplicemente in termini di coscienza morale (ovvio il rimando alla corrente di ispirazione kantiana).

Se, d'altronde, l'appello dei mistici non era, o non cadeva, nelle condizioni culturali migliori per "farsi ascoltare", neppure la teologia era al meglio di se stessa, neppure essa era nelle condizioni migliori per "ascoltare" tale messaggio: essa, è risaputo, soffre allora di una "crisi" che già il nominalismo aveva innescato e che il più recente Illuminismo aveva aggravato. Dalle due vicende essa esce globalmente e vistosamente indebolita, inaridita e depauperata. E, quel che è peggio – almeno per il nostro tema – tale impoverimento si concentra e riassume nel restringimento (una vera strozzatura), imposta alla *res*, all'oggetto della teologia. Esso sarà costituito unicamente dalla fede intesa come "realtà oggettiva", come *fides quae creditur,* secondo l'antica terminologia scolastica , da *intelligere* ed esprimere in termini concettuali. Il correlativo ineliminabile di questa *fides quae,* e cioè la *fides qua,* vale a dire l'assunzione autentica e personalizzata nella propria esistenza cristiana, da parte del soggetto credente, del dato rivelato, sarà totalmente espunto dalla considerazione teologica, pur costituendo l'altra faccia, altrettanto essenziale, della fede stessa.

Questa strozzatura comporterà, inesorabilmente, per la fede e la teologia, la perdita di un enorme patrimonio spirituale: dimenticando che "l'integrità della fede" è da-

---

[7] Cfr. G. MOIOLI, *Esperienza cristiana,* in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979, p. 537.

ta, appunto, e solo, dalla "obiettività cristiana in quanto vissuta", il tesoro di esperienze spirituali e mistiche, di "esperienze sante" della Chiesa finirà confinato in una sorta di limbo che lo rende indisponibile a una sua intelligenza e valorizzazione oggettiva, passibile solo di un "recupero" cultuale (venerazione, devozione) e morale (imitazione).

L'errore principale della teologia non era tanto da cercare nei contenuti o nella forma di elaborazione del "dato": questo ne era solo la coerente conseguenza. L'errore capitale, il vero suo torto storico, fu quello di aver decurtato il dato, o di non averlo assunto integralmente, ma limitatamente al suo lato oggettivo!

È pur vero che tale limite aveva radici lontane, legate allo statuto della ragione tipico della metafisica greca, aristotelica in particolare, tutto incentrato sull'"oggetto", e sui contenuti di verità in esso racchiusi, punto proclive a prendere in paritetica considerazione le condizioni che consentono all'uomo una sua adeguata "appropriazione", e serenamente rassegnato al ruolo prevalentemente "passivo", di pura visione-contemplazione della verità, che gli sta dinanzi come realtà che da sé si impone. E, pur tuttavia, tutto ciò non è senza responsabilità da parte della teologia, tenuto conto dello sforzo secolare operato dalla mistica per richiamarla a occuparsi e valorizzaredavanti alla teologia, l'altro versante del dato della fede: quello costituito dalla *fides qua*, dalla sua assimilazione vissuta e autentica da parte del credente: quello della sua "esperienza".

Le cose cambieranno quando, dopo Kant, il tema farà breccia nella filosofia più recente, che accetterà di impegnarsi con vigore e passione nell'analisi critica dell'esperienza-sapere, nell'individuazione delle condizioni del suo darsi e nella definizione della sua natura[8]. A questo punto la teologia non potrà sfuggire alla provocazione, non potrà rimanere assente: sarebbe come lasciarsi sfuggire un bene che, dopo essere nato ed aver albergato per secoli in casa propria, viene ora semplicemente "estradato" e consegnato a prospettive di riflessione esclusivamente "secolarizzate".

E infatti la teologia, pur porgendo orecchio alle nuove istanze della filosofia, o almeno senza estraniarvisi, non sembra ricevere l'argomento "direttamente" da essa, affrontandolo, quindi, come essa, "di petto" e "a tutto campo"; ma sembra accoglierlo per un cammino più "interno", anche se più settoriale e più circoscritto, così come candidato dal Movimento Mistico: quello dell'esperienza "mistica". Vale a dire: l'inchiesta non si è immediatamente orientata a interrogarsi radicalmente sul senso e sullo spazio che il concetto di esperienza poteva avere alla luce della Rivelazione; ma si è prima indirizzata e orientata a chiedersi quale poteva essere il senso e lo spazio che poteva trovare, nella teologia, quella particolare esperienza che è l'esperienza mistica.

b) Ascetica e mistica nel *cursus* degli studi teologici

Un altro elemento di rilievo, per la rimessa a fuoco del tema "teologia e santità", sarà la progressiva riesumazione e restaurazione dei corsi di ascetica e mistica nel *cursus* degli studi teologici, fino a istituzionalizzarne la cattedra. E ciò su solleci-

---

[8] Si confrontino, a proposito della introduzione ufficiale del concetto di "esperienza" sia nella filosofia che teologia, tutti i contributi offerti dalla rivista "Teologia", nei numeri 4 (1979) e 6 (1981).

tazione degli stessi Pontefici e su iniziativa convergente delle università romane, segnatamente della Pontificia Università Gregoriana[9].

Tale istituzionalizzazione comportava che, presto o tardi, l'esperienza e perfezione cristiana dovessero inevitabilmente divenire oggetto di "nuova" riflessione e ricomprensione teologica. "Nuova" soprattutto nel senso della "prospettiva" con cui l'esperienza-santità occorreva venisse ristudiata, per essere capita. La revisione, prima ancora che toccare direttamente il capitolo dei "contenuti" e della stessa "ontologia" della santità cristiana, era resa urgente dalla percezione che ormai non bastava affrontare l'argomento né sotto il profilo della "dogmatica" (cosa è e come si contenutizza la santità cristiana), né sotto il profilo della "morale" (individuazione dei principi e criteri normativi che ne consentano la realizzazione).

La "novità" consiste nella presa d'atto di quanto la corrente e la letteratura mistica e spirituale da sempre avevano caparbiamente cercato di far comprendere alla teologia: che cioè quest'ultima fosse inadeguata, e per questo criticata, non tanto per le insufficienze della tale o tal'altra sua "teoria" della santità, ma per l'incapacità di assumerne e leggerne il "fatto", di attribuirgli un "senso" e, quindi, di fargli uno spazio adeguato nella riflessione e comprensione teologica della santità stessa. I mistici non hanno mai contestato alla teologia il diritto e il dovere di fornire una "scienza" della santità, né hanno principalmente appuntato, o incentrato la loro protesta su possibili e comprensibili insufficienze e lacune contenutistiche; quello che non hanno mai inteso perdonare alla teologia è di non saper occuparsi della esperienza e santità come "fatto" e "fenomeno" storico, carico di senso e di sapere.

Per intervenire in maniera adeguata sul "fenomeno" santità – e, ultimamente, per reintelligere in maniera nuova e più esaustiva gli stessi rapporti fra teologia e santità – era necessario escogitare, individuare e "dar fondamento" a una nuova prospettiva.

Il primo passo fu quello di vagliare orientamenti e indicazioni programmatiche pervenuti, in tale direzione, dai teologi più sensibili all'argomento e specificatamente dedicatisi a questo, dai teologi "di settore". E ben presto, specie in relazione al dibattito e alle vivaci reazioni suscitate dalle proposte elaborate dal mondo domenicano e neotomista de *La vie spirituelle* e poi dal benedettino A. Stolz[10], si avvertì che una adeguata comprensione della esperienza e santità cristiana non poteva realizzarsi secondo nessuno dei modelli principali allora proposti. Né quelli più tradizionali e scolastici (neotomistici, di *La Vie Spirituelle*), né quelli più recenti, e in polemica con i primi (la corrente gesuita di *Revue d'Ascétique et Mystique,* e la scuola carmelitana), né quelli più radicali (di A. Stolz), che finivano per prendere le distanze sia dai primi che dai secondi.

Le insufficienze che l'una proposta immediatamente tradiva agli occhi dell'altra acuivano ogni giorno di più la consapevolezza che un'autentica comprensione teo-

---

[9] Si vedano il *Motu Proprio* di Pio X *Sacrorum Antistitum* in AAS 2 (1910), 668; la Lettera di Benedetto XV, del 10 novembre 1919 indirizzata a padre O. Marchetti in AAS 12 (1920), 29; la Costituzione *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI del 24 maggio 1931.

[10] A. STOLZ, *Theologie der Mystik,* p. 1936.

logica dell'argomento non poteva avvenire su un piano propriamente speculativo-deduttivo, come voleva appunto la corrente domenicana de *La vie spirituelle*, per i cui rappresentanti (esemplificativamente, per G. Lagrange) il riferimento alla storia e all'esperienza è propriamente estraneo alla teologia come tale[11]. Per costoro la teologia (dogmatica) era perfettamente bastevole e capace, da se stessa – a partire dalla Rivelazione, o meglio dai "principi rivelati", e deducendo da essi – non solo di individuare la natura e la struttura della perfezione cristiana, ma anche di dar risposta a domande circa la possibilità, la normalità, l'identità dell'esperienza mistica e la sua correlazione con altri tipi (quello ascetico almeno) di perfezione cristiana.

Naturalmente il "dato" fornito dalla storia della esperienza cristiana poteva anche essere provvidenziale per la teologia: perché poteva funzionare da "spia" che segnalava "corti circuiti" sull'impianto della elaborazione teologica e, quindi, ne stimolava l'autoverifica; oppure perché il ritrovare, rappresentato e testimoniato anche in esso, quanto la ricerca teologica aveva già autonomamente elaborato era garanzia e conforto: la storia consacrava la verità della teologia.

In ogni caso il "dato" non era la *res* da comprendere, ma solo un aiuto esterno alla comprensione. Per i teologi incontrare tale "dato" non era una necessità! Lo era, semmai, per le "guide" e i "padri" spirituali, che vi potevano ritrovare una mappa, o almeno una sperimentata segnaletica, per i cammini della perfezione.

L'autentica comprensione teologica di cui sopra non poteva avvenire neppure su un piano ancor più radicale, quale rappresentato da A. Stolz, che, separando nettamente "ontologia" dell'uomo storico nel piano di Dio e "fenomenologia" spirituale, giungeva alla conclusione che ogni discorso sulla perfezione cristiana doveva essere svolto in programmatica indipendenza dai suoi esiti e dalle sue manifestazioni esperienziali, quasi che la "esperienza vissuta" della comunione con Dio non abbia alcuna significativa pertinenza per la "dottrina" della santità cristiana e non debba, quindi, per sé, sollecitare o interessare più di tanto il teologo.

Neppure l'impostazione della rivista *Revue d'Ascétique et Mystique* poteva bastare. Era infatti correttiva, ma non risolutiva; difettava vistosamente di rigore metodologico, infatti, la proposta di ancorare la "comprensione" e l'insegnamento teologico della esperienza-santità ad un doppia rotaia, ad un "binario": cioè ad un procedimento speculativo-dogmatico da un lato, e storico-fenomenologico dall'altro.

J. De Guibert, punto di riferimento della rivista, muovendo dal presupposto che tra «scienza positiva e insegnamento della fede non c'è solco invalicabile» e che, pertanto, riflessione dogmatica ed esperienza «possono reciprocamente illuminarsi», conclude che dogma ed esperienza costituiscono due elementi e polarità di una medesima comprensione globale. Mettendoli in correlazione e a confronto la teologia non farebbe un'operazione spuria: essa non forzerebbe, infatti, due realtà che, per essere *toto coelo* diverse tra loro, potrebbero solo sfociare in collaborazioni parziali, episo-

---

[11] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La théologie ascétique et mystique ou la doctrine spirituelle*, in *La vie spirituelle* (1919), 7-19.

diche, e comunque segnate dall'insuperabile carattere di reciproca "estrinsecità"; ma anzi farebbe una operazione del tutto esigita *ab intrinseco*, in quanto solamente tale procedimento di abbinamento dei due sentieri (metodo positivo e metodo speculativo-deduttivo) potrebbe garantire alla teologia la comprensione adeguata di un "dato" che, proprio perché tale, non può mai essere postulato[12].

Se le premesse e gli intenti erano condivisibili, perplessità suscitava l'impiego di un metodo che era, in realtà, la giustapposizione e armonizzazione di due altri. Con quali criteri impiegarlo? Quando, e come far convergere e rettificare l'uno o l'altro per portarli ad unità?

Tale procedimento "a doppia rotaia" consentiva sì – per altro più sul piano didattico che teoretico – una miglior "bilanciatura", una miglior "tenuta di strada", attraverso un perpetuo reciproco riassetto fra le due polarità e una costante compressione delle distanze che potevano intercorrere tra una "dogmatica della santità" e la concreta "fenomenologia" che tale santità assumeva lungo la storia. Ma se lo "scarto" fra le due vie, fra l'emergenza storico-fenomenica della santità e la sua comprensione teologica, si dovesse talora rivelare troppo profondo, come compensarlo? Ritocchi, dosati concordismi e accomodate armonizzazioni tradirebbero immediatamente il carattere empirico, e alla fine "concordistico" e "apologetico", di tale procedere.

La rinuncia all'uno e all'atro progetto, e il dovere – che la neonata cattedra di ascetica e mistica reclamava ormai in termini istituzionali, e non più lasciati alla sensibilità del singolo teologo – di risolvere la *quaestio*, doveva condurre, fatalmente, la teologia a comprendere che esperienza e perfezione-santità cristiana dovessero divenire oggetto di riflessione e comprensione teologica non "nonostante", ma "proprio" nel suo variegato darsi fenomenologico lungo la storia della Chiesa. Vale a dire: la teologia non doveva solo "dettare", deduttivamente, cosa era santità cristiana, ma umilmente, e prima, "ascoltare", "comprendere" e "interpretare" le espressioni sante della vita cristiana.

E, per far questo, doveva anzitutto affrontare la questione della legittimità e possibilità di un tale progetto, cioè la questione della sua "fondazione teologica" e, conseguentemente, la questione dello specifico "metodo" che esso esigeva.

1.2. Esperienza e teologia: confronto critico fra due saperi

Come ben si potrà vedere, sia il Movimento Mistico come l'intervento dei Pontefici in ordine al ripristino degli studi e della cattedra di spiritualità, costituiscono valide sollecitazioni, spinte, impulsi per la teologia, perché riaffronti il "fatto", il "vissuto" della santità; ma non costituiscono la spiegazione, la causa, o la ragione del perché si sia realmente giunti a farlo! Tali dinamiche sottolineano l'opportunità, anzi la doverosità e l'inderogabilità, per la teologia, di un compito per troppo tempo trascurato. Ma non forniscono o costituiscono il motivo vero per cui

---

[12] J. de GUIBERT, *Les études d'ascétique et mystique,* RAM 1 (1920), 1-19.

tale compito sia apparso, in quel momento, tanto legittimo che plausibilmente affrontabile.

Perché infatti un compito possa venir consapevolmente assunto esso non deve solo apparire, o essere, "urgente"; occorre che se ne verifichino le condizioni di accessibilità; occorre individuarne e possederne gli strumenti e avere un ragionevole grado di previsione che questi possano effettivamente bastare. E, supposto che tale possibilità ci sia, occorrerà individuare chi appaia titolato ad affrontarla, cioè a chi spetti di competenza.

Ora, per parecchi secoli, la teologia, e gli stessi santi e spirituali, vissero della pacifica convinzione che la santità, in quanto appunto "esperienza" e "vissuto", fosse un argomento di spettanza dei pastori, di coloro che avevano cura d'anime, dei "padri spirituali" segnatamente. In sostanza sia il mondo dei teologi che quello degli spirituali convergevano nel riconoscere che la teologia non aveva l'apparato e gli strumenti adeguati per affrontare la santità come "esperienza" e come "vita".

Come poteva quindi, d'improvviso, diventare accessibile ciò che sembrava consapevolmente inaccessibile fino a ieri? Bastavano le pressioni e provocazioni provenienti da qualche movimento interno alla Chiesa, o anche le "precettazioni" dei Pontefici ad assumersi tale incarico, perché la teologia si trovasse miracolosamente dotata di strumenti di lettura e d'interpretazione di cui si era da secoli sentita sguarnita e sprovvista?

È vero che talora, per smemoratezza e sbadataggine, si possono dimenticare e lasciar arrugginire in soffitta e negli armadi strumenti preziosi, e così inabilitarci anche ad impegni e doveri sacrosanti; ma non si può certo ridurre a un problema di maggior cura e disciplina dei propri utensili il cristallizzarsi di una vicendevole e imbarazzante situazione di incomprensione tra teologia e santità, o spiritualità.

E – si noti – più imbarazzante ancora per i teologi, che per i santi. Questi, da lunga pezza (almeno dal 1600), si erano persuasi che, per diventare santi, non occorreva più di tanto "capire" la teologia; semmai valeva di più, come meritorio, lo sforzo, gratuito ed inutile, la "penitenza" (sic!), di doverla studiare! È amara confessione dello stesso B[13].

I teologi invece, per i quali il "capire" e lo "spiegare" erano doveri inesorabili, come potevano sperare di essere senz'altro intesi e lasciati in pace quando dichiaravano di poter fornire, sì, una "teoria", una "dogmatica" della santità, ma di essere inadeguati a interpretare e comprendere il "fenomeno" santità quando si produceva, e come si produceva, lungo la storia della Chiesa e secondo una gamma tipologica piuttosto variegata?

Come poter passare dalla santità, come fenomeno da "ammirare" o da "venerare", e, quando si poteva, da "imitare", alla santità come fenomeno da "leggere", da decifrare, da capire?

---

[13] H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità,* "Verbum Caro", p. 209.

Occorreva, evidentemente, giungere a riconoscere alla santità di essere non solo un "grado" – e precisamente quello "eminente", "eccelso" o "eroico" – della vita cristiana, individuabile soprattutto per la sua "elevatezza" rispetto alla "mediocrità" delle alture circostanti; ma di essere altresì, e forse più, essa stessa, "parola", "magistero", "docenza", al pari della teologia – seppure, ovviamente, con linguaggi, metodi e prospettive diverse; e di essere, quindi, individuabile non tanto per la "distanza" che essa, come esemplare di vero "campione" cristiano, vistosamente infligge al "plotone" ritardatario dei credenti, ma per la qualità e autenticità della "lezione cristiana" che essa impartisce, per la bontà del "senso" che essa, col suo stesso "vissuto", istituisce.

Ma perché la santità possa apparire anch'essa "lezione e magistero", perché sia riconoscibile non solo come dedizione e "gesto eroico", ma come "parola magistrale", occorrerà, prima, riscoprirla come forma di "sapere", come "sapienza": potrà infatti insegnare e *docere* nella misura in cui "sa", nella misura in cui anch'essa, a suo modo, sa fare di un credente un "dottore" e "teologo" della Chiesa. "Sapienza" dei santi e "scienza" dei teologi non equivarranno, certo, sotto il profilo tecnico; ma, sotto un profilo assiologico, sul piano del valore, teologia ed esperienza spirituale non potranno più apparire come espressioni di due caste assolutamente separate e reciprocamente intransitabili. Appartengono ormai a una sola casta, hanno ambedue una capacità di raggiungimento autentico della verità.

Le diverse vie di approccio, i diversi metodi per cogliere la verità cristiana, non verranno più valutati, negativamente, come "ascientifico", e quindi come approssimativo e inadeguato, l'uno (quello dei santi), e "scientifico", e quindi più "adeguato", l'altro (quello dei teologi). E la verità, che da entrambe scaturirà, dovrà essere guardata, nel primo caso, come risultato di una esperienza totalizzante, che coinvolge tutte le dimensioni dell'uomo (sensi, affetti, memoria, intelligenza, volontà, libertà), nessuna esclusa e nessuna privilegiata, che concorrono a far di questo incontro con la verità un "vissuto", un "sapere integrale", non scientifico eppur "vero": una "sapienza", appunto; e, nel secondo, come risultato di un approccio e adeguamento alla realtà cristiana che avviene per via esclusivamente intellettiva e concettuale, e che, ancorché meno "integrale" del primo, rimane non solo legittimo e giustificato, ma esplicitamente esigito da una Rivelazione che si apre e sollecita non solo una sua globale "esperienza", ma anche una sua specifica "intelligenza".

Ad ogni modo il diverso ruolo e il diverso peso assegnato, dai due metodi, al procedimento discorsivo e all'intelligenza concettuale, non avranno incidenza, per sé, sul valore di verità raggiunto dai due diversi approcci, quando questi fossero correttamente messi in esecuzione.

Viene così spianata e tracciata una pista che favorirà il reciproco dialogo fra due realtà che si riscoprono, entrambe, rappresentanti e portatrici di due ugualmente validi tipi di sapere[14].

---

[14] G. MOIOLI, *Sapere teologico e "sapere" proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia*, "La Scuola Cattolica" 106 (1978), 569-596. L'artico-

Quando poi si porrà sempre più attenzione al fatto che la santità è l'espressione più autentica della fede, della vita credente, si comprenderà che la sua tipica "sapienza" non è un dono del tutto speciale, un carisma esclusivo della categoria dei santi, ma un dono che viene a loro dalla fede e commisurato alla obiettiva assimilazione di essa: i santi sono sapienti perché sono credenti; la fede è il "loro" sapere perché più autenticamente di altri credono.

La Sapienza, dunque, è nella fede, è la fede stessa: la sua esperienza e il suo vissuto ne sono la più splendida testimonianza. La teologia, d'altra parte, proprio perché sempre intelligenza della fede – cioè della parola di Dio in quanto autorevolmente e autenticamente accolta e trasmessa dalla Chiesa – dovrà essere "intelligenza" di questa "sapienza" che è la fede-santità.

Una "teologia della santità" non è quindi un'opzione, ma neppure una rarità preziosa, o un *exploit*, che solo di quando in quando può "riuscire" alla teologia, per improvvisa irruzione di un carisma dall'alto: nella misura in cui la santità è l'espressione massima della fede, la teologia – che non può che essere teologia della fede – non potrà non divenire teologia della santità. "Scienza teologica" e "sapienza santa" non potranno vivere, quindi, in regime di semplice coabitazione, tanto meno di coabitazione coatta, ma in regime di profondo connubio.

Certo, perché questa comunione di saperi potesse cominciare a realizzarsi, occorreva precisare in maniera più articolata la qualità e identità di questo sapere che è la fede-santità; e, alla luce di questo primo tipo di sapere, risituare anche l'altro, il sapere teologico, ripensandone l'identità.

Al momento dell'intervento di B. quest'ultimo passo, avviato, non era ancor giunto ad esiti convincenti e risolutivi. Ma che l'esperienza spirituale, che l'espressione autentica della fede, cioè la santità, costituisse "sapienza", "sapere vero", autentico, era cosa ormai assodata per il mondo degli "spirituali" che, reagendo a un regime di inferiorità e minorità cui questo "sapere credente" era stato sottoposto dal "sapere teologico", avevano, anzi, talvolta, rischiato di ribaltare semplicemente il rapporto, concependo il "comprendere" della teologia come "esteriore" o "inferiore" rispetto alla "sapienza" che deriva dall'esperienza della fede[15]. Ed anche il mondo dei teologi, che, sotto la spinta del Movimento Mistico aveva imparato a rivalutare questa sapienza-esperienza, almeno a partire da quel suo "caso" tipico, costituito dalla sapienza-esperienza mistica, era ormai disponibile a tale riconoscimento.

Non sarà da sottovalutare che, come abbiamo già osservato, ad avanzare con chiarezza la convinzione che la santità sia un sapere non è stato globalmente il "popolo dei santi", ma un ben particolare settore di esso: quello dei mistici e dei contemplativi. Sono soprattutto loro a rivendicare, in prima istanza, nei confronti della teologia

---

lo offre una succosa – ancorché più esemplificativa che esaustiva – rassegna di autori e testi spirituali, da Ugo di Balma (XIII secolo) a Giovanni della Croce, che, in maniera progressivamente più chiara e consensuale, formulano questa motivata distinzione tra due tipi di sapere cristiano: quello proprio della fede e, all'interno di esso, quello specifico della teologia.

[15] Cfr. *ivi*, p. 594.

non solo il loro spazio ecclesiale, ma il loro spazio specificatamente "teologico". Sono loro a mantenere una più viva coscienza di sé, e della propria esperienza, come "caso e luogo teologico". Sono loro a credere in maniera più risoluta che si debba esigere di mantenere aperto un confronto per spingere la teologia a ripensare la relazione fra i due saperi – sapere per esperienza e sapere per scienza. Sono loro a provocarlo, producendo una specifica letteratura in proposito, volta, anche attraverso una critica serrata alla teologia, a non lasciar cadere l'argomento. Sono loro, i mistici, a prendere continuamente parola!

A confronto sembra che siano piuttosto gli altri santi (pastori o asceti) ad accettare più passivamente la consegna del silenzio e il monito a "non immischiarsi", arrendendosi più facilmente al riconoscimento del "monopolio teologico" della verità cristiana. Sono soprattutto costoro – sembra – ad arrendersi ad un "isolamento coatto" dal problema, e, ultimamente, alla marginalizzazione ecclesiale di esso.

Né probabilmente poteva essere diversamente.

Forse all'origine stanno due diverse precomprensioni della santità. Chi, aiutato dal proprio stesso itinerario, orienta a fare dell'esperienza spirituale, e mistica in specie, il punto focale della propria santità, sa, quasi per evidenza, come si giunga ad una "soglia" oltre la quale quell'esperienza si rivela generatrice di molte scoperte di vita cristiana, di illuminazioni e approfondimenti assolutamente non derivati da "scienza" o da "studio". Nessuno, meglio di un mistico, sa quanto nuovo sapere debba alle esperienze fatte, quante nuove "riletture", perfino quali nuove "visioni" gli abbia consentito questa "lente".

Per lui l'equivalenza tra esperienza e sapienza cristiana è del tutto ovvia e spontanea. Ed è quindi logico che egli voglia difendere e situare tale sua forma originaria di sapere di fronte a qualsiasi altro che, sembrando diminuirgli spazio, sembri anche disconoscerlo e marginalizzarlo.

Chi, invece, parte da una precomprensione della santità come *askesis*, come esercizio, o esito (sempre e solo nella grazia) di un esercizio, tenderà a misurare la realtà di questa santità più dalla progressiva esperienza di elasticità nel compimento di tale esercizio. Esperienza di santità apparirà quasi sinonimo di esperienza di ritrovata agilità e destrezza nell'ambito del vissuto cristiano, tale da consentire non solo gli atti, ma gli *habitus*, cioè le virtù, più "eroiche".

Santi e mistici erano comunque ambedue giustamente proclivi a lasciare ai teologi – ai tecnici – il compito e la responsabilità di istituire e formalizzare un metodo, una via di reciproca permeazione tra i due saperi. Ad essi, ai teologi, spetta interrogarsi su cosa significhi e cosa comporti l'assumere, come oggetto della riflessione teologica, il sapere originato dall'esperienza autentica della fede, dalla pienezza del vissuto cristiano, dalla santità. Essi dovevano trovare una risposta alla domanda cruciale: come può essere legittimo che il teologo, rimanendo fedele a se stesso, alla propria disciplina e al suo metodo, possa occuparsi della "esperienza e vissuto spirituale" precisamente in quanto dato "storico" e "positivo"?

L'aggiungersi di quest'ultimo ai mille interrogativi che già assediavano dall'interno la teologia, e che le imponevano una profonda revisione metodologica, sembra-

va potesse sortire, come risultato, soltanto quello di aggravare la situazione e ritardarne ulteriormente una soluzione. La teologia, che, dopo secoli di riserva, aveva manifestato risorto interesse e aveva anzi assunto una posizione e un ruolo di guida (cattedra) nei confronti delle domande sull'esperienza mistica e spirituale provenienti dal Movimento Mistico; che era giunta, anzi, a reintrodurre nell'economia del manuale di teologia una partizione dedicata a questi argomenti, (i rinati manuali di teologia spirituale o mistica), si vedeva ultimamente appesantita e penalizzata da questo fardello che per anni aveva schivato. Se, per secoli, aveva sinceramente creduto che, nei rapporti tra teologia e esperienza spirituale la problematicità stava tutta dalla parte di quest'ultima, ora la posizione tendeva a ribaltarsi.

L'aver realmente accettato il colloquio si controvertiva, per essa, in una crisi, meglio, in un elemento di crisi, giunto nel momento più inopportuno: quando altri elementi già premevano a ingrossare questa crisi.

Presto però si noterà come questo circoscritto elemento di rottura contribuirà alla rigenerazione dell'identità globale della teologia stessa.

1.3. Gli antecedenti soggettivi

Se l'argomento teologia-santità ha già una storia – (e piuttosto burrascosa) – nella Chiesa e nella teologia, è pur vero che il tasso di empatia, di sensibilizzazione e assimilazione di esso, da parte di B., è da collegare non solo a questo obiettivo punto morto, a questo pericoloso stallo cui si era giunti nell'*iter* dei rapporti fra teologia e spiritualità – contro cui reagiva sia la coscienza dei gruppi e movimenti credenti (nel caso, quello "mistico"), sia il magistero pontificio stesso – ma anche a un proprio personale *iter* di formazione teologica e spirituale[16].

[16] Si pensi al suo incontro con Guardini e all'influsso da questi esercitato sull'allievo quanto alla «confirmation de son opposition à Kant, à toute pensée abstraite, irréelle intérêt pour les intuitions de Goethe, amour de la personne historique,concrète vivante» (P. BARBARIN, *Théologie et sainteté,* Cerf, Paris 1999, p. 15). Così pure si pensi all'ambiente gesuita di formazione: «L'interesse di von Balthasar per la mistica, intesa come approssimazione, contemplazione e adorazione del mistero non nasceva dal nulla. Negli anni '30, difatti, proprio in seno alla Compagnia di Gesù si era sviluppata una consistente tendenza che dava un'interpretazione mistica della spiritualità ignaziana soprattutto a partire dal *Diario* del fondatore. Uno dei più convinti fondatori di questo orientamento fu Hugo Rahner, del quale von Balthasar fu buon amico, ma anche il padre Steger... Nel mondo tedesco padre Steger fu uno dei primi a interpretare la spiritualità ignaziana più dal punto di vista mistico che ascetico» (E. GUERRIERO *Hans Urs von Balthasar,* Paoline, Milano 1991, p. 79). Questa prospettiva di lettura di Ignazio favorirebbe inoltre, secondo il citato autore, l'incontro preferenziale con "l'ala mistica" della patristica (Origene, Gregorio di Nissa, Dionigi l'Areopagita) cioè con quel filone che valorizza l'esperienza contemplativa e mistica come già "teologia" essa stessa, come vero sapere e autentica conoscenza. Il che favorirà l'affrontamento del tema "teologia e santità" a partire da una precomprensione "sapienziale" della santità. Non saranno da dimenticare, in questo pellegrinaggio culturale e spirituale di B. verso la mistica, i continui deludenti amari incontri che da studente ebbe con la teologia nei suoi anni giovanili. Prima a Pullach: «un'agonia nel deserto della neoscolastica» (H.U. von BALTHASAR, *Il filo d'Arianna attraverso la mia opera,* Jaca Book, Milano 1980, p. 43); poi a Fourvière: «L'intero periodo dello studio nell'ordine fu una lotta accanita con lo squallore della teologia, con ciò cui gli uomini avevano ridotto la gloria della rivelazione: io non potevo sopportare questa forma della parola di Dio, mi sarei messo a distruggere intorno a me con la

Vale a dire che quando B. entrerà in scena su questa tematica non lo farà solo con l'armamentario di conoscenze squisitamente proprie di un "teologo", che gli fanno ravvisare che è obiettivamente suonata l'ora giusta, per un suo intervento in materia, perché il terreno è già stato preparato e vangato che e la *quaestio* ha ormai raggiunto uno stadio di maturazione sufficiente per giungere ad una sua adeguata elaborazione; vi interviene anche come "credente", che ha incontrato da vicino e dal vivo, e ha condiviso il fascino di esperienze spirituali profonde, (che vanno oltre a quella, quotidiana, di Adrienne von Speyr); esperienze che non solo si manifestavano aperte e desiderose di scienza teologica, ma la provocavano, la smuovevano, la rinnovavano.

Egli stesso, accanto a queste esperienze spirituali, ha macerato e maturato anche la sua propria (la stesura di "Teologia e santità" avviene nello stesso periodo in cui B., per fedeltà all'esperienza spirituale di Adrienne e all'Istituto S. Giovanni sorto da essa, deve accettare quella dolorosa serie di confronti con i propri superiori, che lo vedrà costretto a dare, con sofferta lacerazione interiore, le proprie dimissioni dalla Compagnia di Gesù); e, soprattutto, vive (e proviene da) un tipo di esperienza spirituale dove un dissidio tra teologia e spiritualità non è neppure lontanamente immaginabile. La permeabilità e unità fra le due realtà non è una cosa che egli deve "capire" per viverla", ma è una cosa prima serenamente "vissuta" e, per questo, perfettamente "intesa".

In questa sua esperienza spirituale è pacificamente assodato che è la fede stessa a spalancarsi spontaneamente – senza però mai ridurvisi o esaurirvisi – alla comprensione e intelligenza di sé. È la fede stessa a istituire un proprio sapere e una propria comprensione!

Era, del resto, proprio l'insegnamento che B. aveva appreso dal Loyola: «Ignazio trae il suo sapere, con l'ingenuità e la prudenza che convengono ai bambini e ai santi, direttamente dalla Rivelazione. Da una Rivelazione che gli affluisce con tanta immediatezza dalla Scrittura e dalla Chiesa, come dall'illuminazione interiore dello Spirito, specialmente da quella infusione universale dello Spirito presso il fiume Cardoner. Da essa ricevette una luce così immensa, da confessare, alla fine della sua vita,

---

forza di Sansone, con tutta la mia forza avrei voluto abbattere l'intero tempio e seppellirmici sotto» (E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar,* p. 38). Di fronte a tale inconsistenza della teologia B è spontaneamente indotto a rivalutare il sapere proprio dei mistici e dei santi. Ma, soprattutto, sarà fondamentale per questo orientamento l'incontro con Adrienne von Speyr. Essa costituiva per B. la prova provata che, anche in assenza di preparazione teologica, l'esperienza autentica della fede conferiva una ricchezza e sapienza spirituale di fronte a cui riconoscersi apprendisti e discepoli, pronti a trascrivere, per anni, i suoi "dettati" spirituali. Ancora, si tenga presente che, nel 1939, e forse proprio per la convinzione dello stato miserevole della teologia, B. rifiuta l'invito del Provinciale ad insegnare all'Università Gregoriana per preferirgli il ruolo di cappellano e guida spirituale degli studenti di Basilea. La formazione allad una globale "esperienza" della fede appariva fin da subito al giovane B. da privilegiare rispetto alla formazione alla specifica "intelligenza" della fede, perché la seconda non poteva darsi che all'interno della prima e come sua conseguenza. Anche da anziano B. sarà solito ripetere, in maniera per noi perfin stucchevole, che egli si è sempre sentito più un maestro di spirito che un professore o scrittore di teologia. (vedi A. SICARI, *Theologie und Heiligkeit,* in K. LEHMANN - W. KASPER (edd.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk,* Communio, Köln 1989, p. 198).

che tutti gli aiuti di Dio, tutto il sapere che avesse mai ricevuto nel corso della sua esistenza, non potevano essere paragonati, tutti insieme, con quella esperienza di vita... Le Costituzioni della Società mostrano chiaramente che non sono tollerate attenuazioni di sorta a un elemento: all'intimo processo per cui è lo Spirito Santo che insegna. Senza voler inaugurare menomamente una "nuova teologia" – a ciò egli non si sentiva chiamato né abilitato – si inserì direttamente al punto giovanneo, dove sapere e vita devono divenire identici. Gli *Esercizi*... hanno ripristinato quel semplice concetto cristiano della verità, che è l'unità tra visione e atto»[17].

E, se, comprensibilmente, B. non adduce mai, a testimonianza di quanto egli insegna in argomento, anche la propria personale esperienza spirituale, noi sappiamo però che questa c'è, e che essa è la prima fucina da cui santità e teologia gli appaiono naturalmente sorgere l'una iscritta nell'altra.

Il confronto con la temperie spirituale e teologica del mondo patristico, e, su su fino alla grande Scolastica, lo aiuteranno ad articolare e formalizzare in maniera organica il discorso, ma non dovranno aggiungere molto a quanto, proprio perché frutto di diretta esperienza, ha già raggiunto la certezza e luminosità quasi dell'evidenza e trasparenza.

2. SANTITÀ DELLA TEOLOGIA

Scriverà dunque di teologia e santità, della loro unità. Ma, si nota subito che l'obiettivo principale di questo intervento non è tanto quello di "render più santa la santità" attraverso il recupero di una teologia, lasciata piuttosto negletta, quanto piuttosto di "rendere più teologica la teologia" attraverso un confronto, mancato o inadeguato, almeno a partire da un certo tempo in qua, con la santità. Certo B. non mancherà di rivolgere qualche monito anche ai santi: non rinuncerà, quindi, certo a rinunciare denunciare il rischio di indebolimento di spessore ecclesiale e l'assottigliarsi di referenza oggettiva cui va incontro una santità rinunciataria sotto il profilo del comprendere e comprendersi teologico. Ma tutti avvertono che il pericolo veramente paventato da B è anzitutto lo smarrimento della teologia, l'evanescenza della sua identità di sapere "cristiano": è il suo rendersi "vana" perché – si veda la lezione dell'*Imitazione di Cristo* – nel "sapere della teologia" si hanno ormai solo deboli riscontri del "sapere "vero", quello autenticamente "cristiano", quello di "un'esperienza" della fede che la rivelazione pone sempre, consapevolmente e vigilmente, al centro di ogni sua "intelligenza": «Uno speculativo cristiano, quando pensa teologicamente sul serio e non compie soltanto per addestrarsi esercizi di pensiero e, per così dire, schermaglie non impegnative, farà misurare il valore del suo pensiero dal fenomeno di Cristo. Ciò che sia realmente adeguato a illuminare questa Rivelazione, a renderla atta a cogliersi in modo più vivo sotto un qualsiasi aspetto, ciò sarà non solo pensiero esatto, ma utile e

[17] H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, "Verbum Caro", p. 208.

vero nel senso profondo. Ciò che trae fuori dal centro della Rivelazione, e che, per quanto logicamente possa essere dedotto, conduce in qualche angolo alla periferia, ciò che serve solo alla curiosità o alla vanità umana (e in verità non v'è nulla di più umano dello spirito dell'uomo, quando pensa), ciò appartiene al "sapere che gonfia"; appunto perciò, tuttavia, pur con tutta l'esattezza logica, si dimostra un pensiero vuoto, fatto di vento inane. *Vanitas* è una categoria teologica»[18].

B., sicuro che la qualifica di "vero" spettava di diritto anche al sapere teologico, offriva come soluzione al *deficit* di "spessore cristiano" della teologia del suo tempo una "nuova" unità fra essa e l'esperienza-sapere propria dei santi.

Non si potrà però non rimanere sorpresi dal fatto che B., confrontandosi con tale argomento, non lo affronti allo stadio in cui giaceva sui tavoli e sull'*agenda* della riflessione teologica del tempo. Nello stringato abbozzo storico delle pagine precedenti si è visto come tale argomento si era sempre più chiaramente venuto a delineare e determinare quale precisa domanda circa la possibilità di una comprensione teologica (e quindi scientifica e critica) dell'esperienza, del vissuto cristiano. Conseguentemente si dovrà assumere l'interrogativo metodologico fondamentale di identificare e discernere le condizioni alle quali appare possibile e sensata (non solo augurata perché urgente, o perché se ne individuano i vantaggi) la pretesa di poter giungere a una "teologia spirituale", cioè a una "teologia dell'esperienza spirituale o cristiana".

Col suo articolo *Teologia e santità* (a cui sostanzialmente, secondo l'economia del XIV Colloquio Internazionale di teologia, limito il mio intervento) B. ravvisa senz'altro, come compito e dovere urgente della teologia, di "leggere" (e anche imparare da) la santità, intesa come fenomeno e dato storico. Ma non si impegna, come invece inizierà a fare in *Sorelle nello Spirito,* a decifrare le condizioni metodologiche che rendono viabile tale progetto. E, tutto sommato, si ha netta l'impressione che questo costituisca per B. un aspetto settoriale del problema. Proponendo appassionatamente alla Chiesa, e ai teologi in particolare, la memoria di un tempo in cui l'unità tra santità e teologia costituiva l'ovvio paradigma del santo e del teologo stesso, B. ha certamente come obiettivo di poter rendere teologicamente fruttifera la scoperta, fatta sempre cogli occhi avveduti e critici del teologo, dei "tesori" di cui il santo è talvolta ingenuo (cioè teologicamente sprovveduto) portatore. Ma questo non è, qui, il suo obiettivo principale. Questo è piuttosto da intendere come sforzo per la enucleazione più globale di un progetto di "teologia santa": tale perché sa "leggere" il dato costituito dalla santità; tale perché nella santità il teologo la apprende e la insegna; tale perché santa è la sua stessa forma e struttura; tale perché santa è la testimonianza che essa offre e santi sono i frutti che essa permette di raccogliere.

Confrontando, dunque, l'intervento di B. con la prospettiva, indubbiamente più settoriale ma anche più precisa ed epistemologicamente focalizzata, dei teologi contemporanei che si erano lasciati sensibilizzare dal problema prima della lettura della esperienza mistica e poi cristiana *tout court*, sembra di poter dire che il teologo di Ba-

---

[18] H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità,* "Verbum Caro", p. 216.

silea per un verso voglia riallargare il ventaglio degli aspetti del problema; per un altro radicalizzarlo, concentrandosi in particolare su due dei quattro versanti del problema da lui segnalati, colti come i gangli decisivi di esso. In sostanza, strettamente fondamentali per una ristrutturazione della teologia che le consenta di raggiungere la sua "figura santa" sarebbe essenziale:

• riconferirle una forma e struttura globale che meglio la adegui alla forma e struttura della Rivelazione stessa;

• che essa si costruisca entro e sulla esperienza autentica della fede, cioè della santità.

La concentrazione su questi due elementi prioritari lascia ancor meglio trasparire quali siano le reali intenzioni e convinzioni di B. quando trascura, per il momento, di affrontare il problema epistemologico e metodologico sollevato dalla nascente "teologia spirituale" o dell'esperienza cristiana. La sua convinzione è che il problema vada ben al di là del concorrere a far sì che la teologia possa, con metodi appropriati, accedere a una corretta esegesi della letteratura spirituale o ad una pertinente interpretazione della figura di un santo. Evidentemente tali esiti sono bene augurati e perseguiti. Ma la teologia, tiene a sottolineare B., non diventa santa solo perché si riavvia, dopo secoli, a leggere e tentare di capire il "dato" offerto e costituito dalla santità. Anche la "teologia spirituale" (cioè quella specifica disciplina che occuperà appunto la neonata cattedra di ascetica e mistica) non sarà una teologia più santa solo perché più dedita a interpretare la letteratura, la storia, il fenomeno e il linguaggio della santità, della spiritualità.

Tale concreta disponibilità della teologia ad occuparsi e a valorizzare la testimonianza dei santi offrirà indubbi contributi alla fede e alla teologia, sarà fonte di riscoperte di zone della rivelazione rimaste forse in ombra sotto la luce, spesso troppo "bianca" e "diafana", della ragione teologica, e scandagliate più adeguatamente dalla luce "rossa" e "calda" di una esperienza totalizzante (ad un tempo *Gesamtakt* e *Gesamtgefühl*) di Cristo. Ma non basta!

3. Santità della teologia e santità del teologo

Se un progetto di "teologia santa" dovrà toccare, secondo B., la sua prassi stessa, il suo articolarsi e strutturarsi, in una parola le sue modalità di autocomprensione e realizzazione, rimane pur vero che questo tentativo di ricostruzione di una "teologia santa" non è però da intendere come qualcosa che riguardi esclusivamente, e nemmeno principalmente, le procedure, il metodo, la prassi della disciplina teologica. Il problema rimane, per B., ben più radicale: tocca l'impostazione della disciplina, ma tocca, di più, e prima, lo stesso soggetto che la pratica.

B. parla infatti esplicitamente di scomparsa, da un certo punto in qua, non di una "teologia santa", ma proprio di "teologi santi". Peggio ancora: al dire di B. non si tratterebbe di pura sparizione, ma di scomparsa che desta qualche sospetto di connivenze e complicità, perché troppo sbalorditivamente passata sotto silenzio da parte di tutti:

«Nella storia della teologia cattolica è difficile trovare un avvenimento che sia stato in minor misura oggetto di attenzione, e tuttavia la meriti maggiormente, del fatto che, fin dall'alta Scolastica, ormai vi siano stati solo pochi teologi santi»[19].

Tale venir meno di "teologi santi" sarebbe tanto più sorprendente e preoccupante in quanto essi costituivano il paradigma più alto e più vero della santità stessa, intesa non soltanto come "dono" personale, ma come "missione" di particolare rilevanza ecclesiale: «Se osserviamo la storia della teologia fino all'alta Scolastica lo sguardo non prevenuto è sorpreso immediatamente dal fatto che i "grandi santi", cioè quelli che non solo con certi sforzi personali si sono portati ad una purezza esemplare di vita, ma in modo manifesto hanno ottenuto da Dio una missione nell'ambito della Chiesa, nella loro maggioranza erano anche dei grandi dogmatici, tanto che divennero "colonne della Chiesa", sostegni per vocazione della vitalità ecclesiale, proprio perché nella vita rappresentarono la pienezza della dottrina ecclesiale, e nella loro dottrina la pienezza della vita ecclesiale»[20].

Perché si possa parlare di teologia santa non basta insegnare una santa o ortodossa "dottrina": occorre, secondo B., che il teologo stesso sia «rappresentazione viva della teoria nella prassi, del sapere nell'agire». Esattamente «mediante questa unità del sapere e della vita i grandi dottori della Chiesa... si fanno capaci di divenire autentici luminari e pastori della Chiesa»[21].

E, a sostegno di questo paradigma "santo" di teologia, B. sottolineerà immediatamente la tipicità, specificità e singolarità del "canone della verità rivelata": «Il concetto pieno della verità offerto dal vangelo consiste appunto in questa rappresentazione viva della teoria nella prassi, del sapere nell'agire... Nel senso della rivelazione divina non vi è affatto alcuna autentica verità che non si debba incarnare in un atto, in un modo di condursi, a tal punto che l'incarnazione di Cristo diviene criterio di ogni effettiva verità e che "camminare nella verità" è la modalità in cui i credenti sono in possesso della verità... verità divina che si presenta nella vita di Cristo in modo da poter essere riconosciuta in virtù della condotta nella verità, al tempo stesso da parte del dottore e degli ascoltatori, e da potervi essere verificata. Cristo infatti, archetipo della verità, che designa se stesso come verità, per noi è canone di essa solo perché nella sua esistenza offre la rappresentazione vissuta della sua essenza, d'esser cioè "immagine di Dio"»[22].

Sia ben chiaro, le due affermazioni non devono prestarsi a interpretazione riduttivamente "morali" della santità richiesta da B. alla teologia; non si tratta semplicemente di invocare una "coerenza" del tipo: "dal momento che hai compreso e insegni certe dottrine, praticale e noi ti crederemo".

La circolarità fra dottrina e vita, segnalata da B,. non sarebbe affatto, in questo questa riduzione puramente etica, interpretata veramente secondo il vangelo. Questa

---

[19] H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità,* "Verbum Caro", p. 200.
[20] *Ibidem.*
[21] *Ivi,* p. 201.
[22] *Ivi,* pp. 200-201.

interpretazione moraleggiante della suddetta circolarità parte infatti dalla convinzione che si possa comunque raggiungere e comprendere la "verità" della fede, a prescindere dal viverla e sperimentarla, dal lasciarsi guidare, costruire e uniformare da essa. L'assenza di un'autentica "esperienza" di fede sarebbe del tutto ininfluente sulla "intelligenza" di essa e, tanto meno, avrebbe incidenza sul suo insegnamento. Decenza e serietà, ethos e correttezza professionale, richiederebbero però che ci si decida a praticarla, conferendo, con questa personale coerenza, credibilità (ma in tal caso prevalentemente soggettiva) alla verità.

Il "principio santità", di cui parla B. per la teologia che preconizza, è esattamente il rovescio del "principio coerenza", che dovrebbe appunto intervenire nei confronti di una verità che si ritiene "già adeguatamente colta per via puramente intellettiva". Quando dice che una teologia santa suppone teologi santi, B. intende dire che la verità cristiana, cioè la verità della fede come risposta autentica alla rivelazione divina, è così tipica e singolare, esige un incontro e una relazione così globale e totalizzante, che solo tramite una esperienza, cioè un "accordo" – *Einstimmung* – esaustivo di tutte le facoltà del soggetto, si può sperare di giungere ad una sua adeguata percezione. Aspetti parziali o settoriali di questa forma stratificata e pluridimensionale (l'unica adeguata) di accesso alla verità cristiana non sono propriamente conoscenza adeguata di essa, ne sono solo una riduzione.

Quanto affermato, se vale nei confronti della dimensione psicologico-emotiva dell'esperienza, cioè nei confronti del "sentire", vale anche nei confronti del processo cognitivo e dei suoi esiti concettuali. In altri termini: l'"intelligenza", anche teologica, non può sostituirsi ad una reale "esperienza" della fede, ma muove solo da questa, sempre entro questa e su questa. Se la sua assenza radicale non consente alcun esercizio autenticamente teologico, la sua insufficienza o malfermità inciderà comunque sulla qualità del teologare: la teologia non riempie i "buchi neri" di un'esperienza mancata o evanescente.

Chi pretendesse, dunque (e B. teme che sia successo spesso, fra i teologi) di essere giunto ad una "intelligenza" della fede senza alcuna vera e profonda "esperienza" di essa, sarebbe in realtà giunto solo ad una conoscenza riduttiva, talvolta "vana", pregiudizievole, e perfino "menzognera" di essa: «"Se voi osserverete la mia parola... allora conoscerete la verità"... "Chi dice: lo conosco , e tuttavia non osserva i suoi comandamenti, è un mentitore, e la verità non è in lui"... "Chi non ama non conosce Dio, poiché Dio è l'amore"...»[23].

Il passo falso più gravido di conseguenze per la teologia non sarebbe, nella logica di B., l'irruzione saltuaria, entro essa, di "contenuti" eterodossi, ma proprio l'infiltrazione trasversale di un canone di verità meno mutuato dalla rivelazione e più dalla filosofia o dalle stesse scienze della natura. Secondo tale canone la verità non aveva più bisogno di essere colta mediante una globale, stratificata e articolata esperienza: bastava la sola intelligenza razionale.

---

[23] H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità,* "Verbum Caro", p. 200.

Sulle prime il nuovo edificio teologico sembrò tenere; ma, a poco a poco, questo spurio canone di verità fece sentire il suo peso, determinando tensioni tra il permanere di contenuti materialmente cristiani e l'instaurarsi di una figura complessiva di teologia, in cui erano inseriti, che non aveva più la stessa fisionomia, la stessa architettura e struttura cristiana. Il disegno originario era ormai compromesso: la teologia non trovava ormai più «nella configurazione strutturale della Rivelazione stessa il criterio infallibile della propria forma e struttura»[24]. E lo stesso teologo non vedeva sufficienti ragioni per fare dell'accesso alla verità cristiana qualcosa di più complesso della messa in esercizio della propria intelligenza.

Da questo punto di vista gli "spirituali", meglio dei loro compagni teologi, ebbero un senso più vigile della originarietà del "sapere cristiano": «La vera teologia, quella dei Santi, nella obbedienza della fede, nella reverenza dell'amore, e mirando sempre al centro della Rivelazione, indaga quale pensiero umano, quale problematica, quale metodo speculativo siano idonei a illuminare il senso della Rivelazione in se stessa. Questo significato non consiste affatto nel comunicare all'uomo cognizioni astruse e occulte, ma nel legarlo a Dio più strettamente nella totalità della sua esistenza, anche spirituale, pure intellettuale»[25].

Il principio "santità della teologia" si controverte dunque nell'affermazione del primato dell'dell'esperienza diella fede, perché essa favoriscasolo eda questa, faccia può scaturire una "vera" conoscenza, una teologia veramente cristiana.

Attraverso la richiesta di riallineamento fra teologia e santità B. intende quindi dunque porre in rilievo la questione dell'autenticità cristiana della teologia convenzionalmente indicata come "scientifica": intesa cioè come possibilità e concreto procedimento per la comprensione organica e sistematica, di tipo però esclusivamente concettuale e intellettuale, della fede, quasi che questa sia identicamente e intercambiabilmente accessibile sia alla "scienza" che alla "esperienza".

Il principio "santità della teologia" si controverte, dunque, nell'affermazione del primato dell'esperienza della fede, perché solo da questa può scaturire una "vera conoscenza", una teologia veramente cristiana.

Muovendo alla ricerca delle condizioni di autenticità dell'operazione teologica, B. sottolinea, anzitutto, che essa non potrà mai andare disgiunta dal riconoscimento della imprescindibilità e inesorabilità di un cammino di esperienza e "comunione reale", "vissuta", non soltanto "pensata", con la verità che nella fede si rivela: cioè non potrà dispensarsi – come cosa che, semmai, riguarderebbe la fede, ma non riguarderebbe, per sé, la teologia – da un vero cammino di santità.

Questa conclusione, che dovrebbe essere considerata punto focale dello statuto della teologia, se ha sofferto smentite anche di ordine "teoretico" lungo la sua storia, soffre ancor di più, al dire di B., della reale e "pratica" marginalizzazione cui è confinata dagli stessi teologi: con una sorta di congiura del silenzio (quella stessa che

---

[24] H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, pp. 216-217.
[25] *Ivi*, p. 216.

avrebbe permesso di non accorgersi di un dato così vistoso come quello della scomparsa, in epoca moderna, di concreti teologi santi) questo articolo basilare della "carta costituzionale" della teologia verrebbe condannato ad una sorta di oblio, o di "rimozione", che lo rende del tutto ininfluente e insignificante nella quotidiana prassi teologica. È una memoria perduta e sepolta: non la si nega, ma non vi si "crede", non la si raccoglie.

Contro tale secolare tendenza del teologare B. intende ricordare e ribadire che tale primato della fede (cioè della sua esperienza autentica, santa) rispetto alla sua "intelligenza", non può essere ridotto ad effato di portata e validità generale, e ma puramente formale. Se esso vale per tutti i cristiani, deve valere in modo ancor più specifico, per la figura e il ruolo del teologo cristiano. Ciò che è infatti assolutamente prioritario, nella vita della Chiesa, come nell'esistenza di ogni singolo credente – sia, o meno, al servizio di un ministero o di uno specifico *officium,* come il teologo – è appunto l'essere credente[26].

L'autentico "teologare" entro la fede, al fine di meglio capirla, non può avvenire dunque in assenza di esperienza di essa; tanto meno può costituire gesto che mi sottragga e dispensi da essa o, peggio, che vada a detrimento di essa. L'esperienza della fede – *alias*, ultimamente, la santità – non è infatti un "ruolo", un "ministero", un "ufficio" che possa risultare, di fatto e di diritto, non cumulabile e quindi alternativo ad un altro, perché rischierebbe di sottrargli tempo e spazio. La fede non toglie spazio alla teologia, anzi la fonda, la esige, ne è la vera promozione e la vera "certificazione". Non pone ad essa alcun limite che non sia quello costituto da se stessa, cioè dalla sua irriducibilità e indisponibilità, sia oggettiva, che soggettiva, a consentire a un "qualunque tipo" di esercizio di razionalità umana.

Per converso, si dovrà pure affermare (contro certi timori e riserve ataviche provenienti dagli "spirituali") che l'esercizio autentico dell'operazione teologica non potrà mai risolversi, né sul piano della prassi e ancor meno della teoria, in soffocamento o inibizione del concreto impegno per la santità.

D'altronde che anche nella Chiesa si possa seriamente incorrere nel pericolo che l'intelligenza, invece di sentirsi momento e compito interno alla fede, la sopravanzi e quasi si sostituisca ad essa, non potrà essere sbrigativamente disconosciuto. La storia della spiritualità registra più di un grido d'allarme in proposito; anzi, a far testo dal fatidico *Viae Sion lugent* di Ugo di Balma, questo "pianto" e queste "lacrime" si sono altre volte dovute versare lungo i secoli nei confronti della "scienza" teologica per la facilità con cui si lasciava ridurre, o scambiare, con un intellettualismo di parvenza cristiana che poco o punto aveva a che vedere con l'esperienza autentica della fede e con la comunione "vissuta" con Cristo.

[26] G. MOIOLI, *Sapere teologico e "sapere" proprio del cristiano,* p. 594.

5. TEOLOGIA SANTA NEL CONTENUTO, NELLA STRUTTURA E NELLA FORMA

B., pur col suo vigoroso ed appassionato appello ad una teologia che sia santa anzitutto perché sorretta da una reale esperienza spirituale, intende cautelarsi da ogni possibile ricezione di esso che sembri autorizzare rigurgiti o infiltrazioni, di sapore fondamentalista, provenienti da certo semplicismo o elementarismo "spiritualista". B. sa che la storia della Chiesa ha registrato anche simili casi; e anch'egli denuncia d'aver visto, lungo questa storia, troppi santi arrancare penosamente sui sentieri della teologia, trasformatasi, talvolta, per loro, in erte più ripide e impervie delle famose balze della "santa montagna".

Perfino tra i più dotati fra di loro, cioè fra i moderni "dottori" della Chiesa appaiono ancora piuttosto deludenti i risultati ottenuti dai loro generosi tentativi di far quadrare i due saperi, la loro "sapienza" con la loro "scienza": «Così sorse, per esempio, la dottrina sull'amore di un Francesco di Sales, del *Teotimo,* la cui prima parte teoretica, nella sua debolezza, è chiaramente in contrasto con i successivi slanci irrefrenabili verso Dio. Così nacque pure, ed è cosa certo ancor più grave, la *Salita al Monte Carmelo,* che – se per altro le aride, e spesso non del tutto digerite, interpolazioni scolastiche sono realmente di mano dello stesso Giovanni della Croce – appesantisce la colomba lieve con la greve corazza dell'apparato concettuale scolastico»[27].

Esiste dunque una competenza in "sapienza" che si inceppa e si mortifica quando tenta di tradursi nel linguaggio e nei concetti della "scienza", della teologia. Dottori sì, dunque, costoro; non più però con lo stesso "pieno" significato di un tempo, ma con un significato solo settoriale: dottore della mistica (Giovanni della Croce), o della catechetica (Canisio), o della controversistica (Bellarmino), o della morale (Liguori), o della spiritualità (Sales)[28].

Come si vede, se B. non ammette, come principio, una teologia senza reale esperienza spirituale, non è neppure tenero con quel tipo di santità dove il ricorso alla teologia non serve tanto a "costruirsi", quanto, semmai, a "descriversi" e "spiegarsi" una volta già realizzatasi in piena autonomia da essa. In tal caso la teologia sarebbe ridotta al semplice ruolo di "penna o inchiostro teologico", vale a dire a pura "cifra" traduttiva, a "glossario", che si limita a trasferire in un linguaggio più "oggettivo" e più "preciso" (come già reclamava Gerson), ciò che ha potuto avvenire a prescindere totalmente da essa. È il concetto che ha presieduto alla nascita, in epoca moderna, delle varie *Clavis* (celeberrima quella di *Maximilianus Sandaeus*) che dovevano "voltare" in teologia l'esperienza spirituale e mistica.

Ad evitare tali esiti, B. rimarrà dichiarato assertore e fautore di una teologia che è "santa" non fondamentalmente quando (o perché) compito e risultato di un santo

---

[27] H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità,* "Verbum Caro", pp. 209-210. Per vero tale giudizio appare oggi eccessivo e l'oggetto meritevole di una più pertinente ed organica ripresa.

[28] *Ivi,* p. 206.

"prestato" alla teologia, ma quando (e perché) opera di un teologo ad un tempo competente e veramente bagnato alle acque della santità: di un teologo che si impegna a "vivere" la fede ed ugualmente a "studiarla".

La "figura santa" di teologia che B. auspica chiama quindi in causa santità e competenza. Tocca la vita del teologo, ma tocca e modifica anche la stessa struttura e forma della teologia, la sua logica interna nella dislocazione e partizione delle sue diverse discipline e capitoli: così che il suo stesso Indice lasci trasparire con maggiore fedeltà la novità e singolarità della rivelazione di Dio in Cristo. E se questo richiederà "un serio ripensamento dell'essenza della teologia", il teologo dovrà farlo, perché solo lui può farlo. La "teologia santa" che così concorrerà a costruire concorrerà a costruire anche la santità del teologo.

Di qui il perentorio invito rivolto alla teologia a "riflettere su di sé per un duplice aspetto: per il contenuto e per la forma".

Persuaso che storicamente la teologia abbia più vegliato sull'ortodossia dei propri contenuti, B. preferisce insistere sul rinnovamento della sua forma e struttura. Di qui la sua sollecitazione a ricollocare e salvaguardare sempre al suo vero centro e punto gravitazionale (trinitario-cristologico) tutta la riflessione teologica, segnatamente quella che più si occupa dei cosiddetti problemi-frontiera, che gli sembra più esposta a pericoli di *dérapage* e scivolamenti da tale centro.

Denunciando il rischio in cui storicamente la teologia (specie apologetica) è più volte incorsa – di allontanarsi cioè dal centro della rivelazione per "recarsi direttamente sul posto", "in periferia", quasi lì, *in loco*, si potessero meglio affrontare e risolvere i problemi-frontiera – B. ribadirà che solo e sempre situandosi al centro di essa ognuno di tali problemi sarà valutato nella giusta prospettiva, premessa indispensabile per la ricerca di adeguate soluzioni: «La teologia trova nella configurazione strutturale della Rivelazione stessa il criterio infallibile della propria forma e struttura. Ciò che, considerato sostanzialmente, è importante per la Rivelazione, deve essere la realtà importante anche per la teologia. Ciò che nella Rivelazione sta solo quasi a margine, viene citato come di passaggio, deve rappresentare soltanto un tema transitorio anche per la teologia. Le proporzioni della Rivelazione devono essere anche quelle della teologia»[29].

[29] H.U. von BALTHASAR, *Teologia e Santità*, "Verbum Caro", pp. 216-217.

Riassunto

Viene presa in esame la posizione assunta da von B. nell'articolo omonimo. Si offre anzitutto un rapido quadro della consistenza e determinazione del tema quale recepito dalla teologia del periodo. Si notano analogie e scostamenti di B. rispetto alle attese della teologia tipica del settore. In particolare si nota come la principale attenzione di B. non sia principalmente per una erigenda teologia "dell'esperienza" spirituale e santa, ma sia, più radicalmente e globalmente, per l'individuazione e reintroduzione di una figura di "teologia santa". Essa prevederà e includerà anche, come suo compito irrinunciabile, quello di offrire un'interpretazione teologica del "dato" offerto dal "fenomeno" santità quale appare lungo la storia; ma esigerà anche di venir costruita, da parte dei teologi, su una personale "esperienza", non solo "intelligenza", della fede. Inoltre tale figura di teologia non potrà accontentarsi di vegliare sulla santità e ortodossia dei suoi contenuti, ma dovrà reinterrogarsi sulla sua stessa essenza, forma e struttura.

Summary

The position assumed by von Balthasar in the homonymous article is examined. First a simple picture is offered, concerning consistence and determination of the theme, according to the specific period of theology. Analogies and withdrawals appear in v. Balthasar when considering the typical theology of the sector. It is evident that the attention of v. Balthasar is not mainly for a raising theology of the spiritual and holy "experience", but much more for a radically and globally individualization and re-introduction of an aspect of the "holy theology". The latter will also foresee and include, as irrenounceable task, a theological interpretation of the "phenomenon" holiness as it appears through history; but it has also to be built on a personal "experience" of faith, not only on "intelligence" of faith. Moreover such a theology cannot be satisfied watching the holiness and orthodoxy of the contents, but has to consider its essence, form and structure.

Mistica ignaziana e teologia in Hans Urs von Balthasar

Peter Henrici
Vescovo ausiliare (Coira)

Nel primo volume della *Herrlichkeit,* che è il trattato metodologico della sua Trilogia, Hans Urs von Balthasar viene a parlare della mistica alla fine della prima parte, in cui tratta della "Evidenza soggettiva". La mistica trova il suo posto nel capitolo sui *Sensi spirituali.* In questo capitolo, dopo una breve introduzione sui Padri, e specie su Origene, e sugli autori medievali, in particolare su san Bonaventura, Balthasar discute poi lungamente sulla *applicatio sensuum* ignaziana e sulle varie interpretazioni che di questa furono proposte. Da lì, attraverso Karl Barth, Romano Guardini, Gustav Siewerth e Paul Claudel, autori prediletti di von Balthasar, passa finalmente a trattare della mistica, introducendo il suo discorso con una formula molto significativa. Mi si permetta la breve citazione in tedesco: «Erst an dieser Stelle lässt sich über eine letzte, noch irgendwie archetypische Glaubenserfahrung in der Kirche handeln, über die Mystik»[1]. Vale a dire che della mistica, Balthasar dichiara di poter parlare soltanto alla luce della *applicatio sensuum* ignaziana. Per di più, lo stesso capitolo si conclude con una breve allusione a due dei più autorevoli interpreti della mistica igna-

[1] *Herrlichkeit*, Bd. 1, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, p. 393.

ziana: il P. Joseph Maréchal et il P. Hugo Rahner. Questi fatti comproverebbero, se per altro non fosse già evidente, che l'esperienza mistica che sta a monte della teologia balthasariana è quella di sant'Ignazio, la quale va presa non tanto come uno dei tanti esempi di mistica cristana, ma come quel tipo specifico di mistica che sta in contrasto con la mistica di tradizione plotiniana, tomistica e teresiana, le quali comunemente si considerano classiche.

Ai tempi degli studi filosofici e teologici di von Balthasar, era tutt'altro che lapalissiano considerare sant'Ignazio sotto il profilo della mistica. Dopo secoli di ascetica ignaziana, la riscoperta di un sant'Ignazio mistico segnava una nuova epoca di spiritualità ignaziana. In fatti, i suoi scritti mistici, l'autobiografia e il diario, erano rimasti per così dire sotto sequestro dall'epoca del Padre Generale Acquaviva, vale a dire dalla fine del '500, e furono pubblicati e reso accessibili al pubblico soltanto nel primo quarto del '900. I già citati Padri Maréchal e Hugo Rahner furono tra i protagonisti di questa riscoperta della mistica ignaziana, mentre il direttore della "terza probazione" di Balthasar a Pullach, P. Albert Steger, ne era uno dei più fervidi promotori.

Come allora intendeva il giovane P. Balthasar la mistica ignaziana? Fortunatamente non siamo costretti a fare delle congetture o a raccogliere delle indicazioni sparse, come l'ha fatto per altro con mano maestra P. Jacques Servais per gli Esercizi spirituali. Il 18 gennaio 1948, il Padre Balthasar, in un momento in cui già intravedeva di dover abbandonare la Compagnia di Gesù, dava a noi novizi, nel Noviziato della Viceprovincia Svizzera, una conferenza su sant'Ignazio. Rileggendo e meditando gli appunti che presi allora, scarni che siano, nondimeno mi è parso che non potrei fare meglio che presentarli tali quali sono, nello stesso ordine in cui P. Balthasar ci presentava allora la spiritualità ignaziana. Non ho dunque niente da inventare o da ricostruire, ma riferisco soltanto il più fedelmente possibile la conferenza che sentì allora, aggiungendo qua e là un mio breve commento.

Il teologo basilese esordiva dicendo che il fondatore di un'ordine religioso ha un rapporto analogo alla sua comunità religiosa con quello che Maria, *gratiarum omnium mediatrix,* ha alla Chiesa. Tutte le grazie che i gesuiti come tali ricevono hanno dunque una coloratura ignaziana. E qui, proseguiva, c'è qualcosa che finora non è stato abbastanza valorizzato, vale a dire che esistono una filosofia e una teologia ignaziane, diverse da quelle di tipo tomistico-domenicano. È vero che questa filosofia e teologia non sono facili da individuare, in quanto sant'Ignazio non era né filosofo, né teologo. Si tratterebbe dunque di far risaltare e di analizzare fino in fondo (*ausschöpfen* diceva von Balthasar) quello che è nuovo nelle idee e nel atteggiamento spirituale di sant'Ignazio, e di valorizzarlo come una esegesi della rivelazione divina, come un dono comunicato immediatamente da Dio. Come s. Francesco nel medioevo, così anche sant'Ignazio agli inizi dei tempi moderni fu un dono di Dio per la sua Chiesa. Entrambe apportavano una novità, novità che però senza difficoltà entrava a far parte della tradizione – il che è peraltro la caratteristica di ogni autentico carisma.

Premesso ciò, P. Balthasar entrava in materia. Il punto di partenza, diceva, dev'essere la Santissima Trinità. Sant'Ignazio, in fatti, contemplava nelle sue visioni dettagliatamente tutte le fasi dell'evento trinitario e le esauriva contemplandole, "aus-

schauen" diceva Balthasar con una parola quasi intraducibile: vedere in pienezza e in dettaglio. Per comprovare questo, egli si riferiva all'Autobiografia e in specie a quella visione (che era forse piuttosto una udizione) in cui sant'Ignazio percepiva la Trinità sotto la figura di tre tasti d'organo. Racconta il santo: «Sentiva il pellegrino una profonda devozione verso la Santissima Trinità. Ogni giorno rivolgeva la sua preghiera alle tre persone distintamente, poi anche alla Santissima Trinità. Perciò gli veniva da domandarsi come mai rivolgesse quattro preghiere alla Trinità. Ma questo ragionamento lo disturbava poco o nulla, come cosa di scarsa importanza. Un giorno, mentre sui gradini del convento recitava l'ufficio di nostra Signora, la sua mente cominciò ad essere rapita. Era come se vedesse la Santissima Trinità sotto figura di tre tasti d'organo e questo con un profluvio di lacrime e di singhiozzi incontenbili. Quel mattino prese parte a una processione che partiva di là e non riuscì un solo istante a trattenere le lacrime fino all'ora del pranzo. Dopo pranzo non riusciva a parlare d'altro che della Santissima Trinità, portando molti paragoni molto diversi e sentendo profonda gioia e consolazione»[2].

I tre tasti d'organo rappresentano l'unità delle tre persone divine in un'unica armonia. È interessante notare a questo punto che le visioni ignaziane sono di fatto spesso piuttosto udizioni, come l'ha dimostrato chiaramente P. Hugo Rahner. Sappiamo peraltro che sant'Ignazio era molto affezionato alla musica, al pari di P. Balthasar tanto che per von Balthasar la figura, la *Gestalt,* è spesso piuttosto da intendere come una melodia, in quanto è una *Gestalt* che si muove, che si sviluppa e che si traspone. Effettivamente nella sua conferenza, che riprendo adesso, il Padre Balthasar passava immediatamente ad un movimento, al movimento trinitario, che si dispiega ad un livello più che umano. Nella sua mistica, disse, sant'Ignazio «trascende la incarnazione verso il Padre». E proprio per questo che la sua mistica è più che psicologica, è teologica e si rifiuta alle spiegazioni psicologiche, come peraltro anche la mistica di San Paolo. Ignazio però ci ha lasciato poche spiegazioni esplicite sulla Santissima Trinità, perché non possedeva una grande cultura teologica, e ancor meno in quell'epoca a Manresa, in cui non aveva nemmeno un buon direttore spirituale.

In secondo luogo, proseguiva P. Balthasar, è da trattare dell'incarnazione. Per questo prendeva lo spunto dall'altra grande visione di Manresa, la cosiddetta visione del Cardoner. Ecco come sant'Ignazio nella sua *Autobiografia* ce la riferisce: «Una volta il pellegrino si recò per sua devozione a una Chiesa distante da Manresa poco più di un miglio. Credo che si chiamasse San Paolo. La strada correva lungo il fiume. Tutto assorbito nelle sue devozioni si sedette un poco con la faccia rivolto al torrente che scorreva in basso (il Cardoner). E mentre stava lì seduto gli si aprirono gli occhi dell'intelletto. Non ebbe una visione, ma conobbe e capì molti principi della vita interiore e molte cose divine e umane con tanta luce che tutto gli appariva come nuovo. Non è possibile riferire con chiarezza le numerose verità particolari che egli allora comprese. Solo si può dire che ricevette una grande luce nell'intelletto. Tanto che se

---

[2] *Autobiografia*, n. 28.

fa conto di tutte le cose apprese, di tutte le grazie ricevute da Dio e le mette insieme, non gli sembra di aver imparato tanto lungo tutto il corso della sua vita, fino a 62 anni compiuti, come in quella sola volta»[3].

Si tratta dunque di una intellezione mistica in cui, secondo il commento che ci faceva allora P. Balthasar, gli si rivelò il *Sinn der Welt,* il significato e il senso del mondo. Ignazio percepisce nella diversità e nella molteplicità del mondo il piano divino. Questa visione gli darà poi una certezza e un aiuto in tutte le vicende, in tutte le situazioni nelle quali umanamente poteva cadere. È da questa intellezione del piano divino nel mondo che nasce il principio fondamentale della mistica ignaziana, cioè l'atteggiamento di essere *contemplativus in azione:* la contemplazione non sta a parte dell'azione (come nel domenicano-tomistico "contemplata aliis tradere"), ma nell'azione stessa si ha la vera contemplazione.

Tale visione del mondo nella luce di Dio non esige più l'allontanarsi dai sensi e nasce così un nuovo tipo di mistica che, al contrario della mistica di tipo plotiniano, non è più una specie di disincarnazione. Qui prende origine la *applicatio sensuum* ignaziana. Come noto, alla fine di ogni giornata degli Esercizi spirituali, sant'Ignazio propone un tipo di meditazione molto semplice, in cui non si tratta più di discorrere né di approfondire anche intellettualmente, ma semplicemente di assistere con tutt'e cinque i sensi all'evento che si sta contemplando. Questa mistica, ci diceva P. Balthasar si ricongiunge immediatamente con la mistica del Vangelo. «Per la *caro*, diceva, si arriva al *verbum*». E qui ci ricordiamo che lui ha intitolato il suo primo volume di scritti raccolti *Verbum caro.* Nella sua conferenza ci dava invece come esempi del come si arriva dalla *caro* al *verbum* le visioni di santa Margarita Maria a Paray-le-Monial e la devozione al sacratissimo Cuore nonché santa Teresa di Lisieux – due "figure" alle quali Balthasar ha dedicato due volumi: *Il cuore del mondo (Herz der Welt)* e *La missione di Santa Teresa del Bambino di Gesù.* Cristo si incontra nel concreto. È forse soprattutto la parola "concreto" che si dovrebbe sottolineare perché il punto specifico di questa mistica è che è una mistica concreta.

Il terzo punto da considerare è la missione di Cristo, Cristo come l'inviato da Dio. «La missione – diceva Balthasar – è l'unità di obbedienza e di amore». La missione, questo è il mio commento, era l'angolatura specifica sotto la quale Balthasar vedeva tanto la cristologia quanto l'antropologia. Parlava ai suoi studenti in quegli anni tanto di *Sendung (missione),* che questa parola fu quasi uno *scibbolet* balthasariano. Negli anni posteriori la cambiava in *Auftrag (compito),* come nel titolo del volume autobiografico *Unser Auftrag.* Sarà una espressione più modesta, meno teologica, ma che avrà il vantaggio di contenere in sè ambedue gli aspetti: è una missione che chiede ubbidienza. Von Balthasar è così riuscito a unire in una sola parola questi due aspetti fondamentali della sua propria spiritualità.

Ma torniamo alla conferenza del 1948. Alla luce della missione di Cristo si possono percepire gli atteggiamenti umani di Cristo come atteggiamenti divini. Così, per

---

[3] *Autobiografia*, n. 30.

esempio, gli atteggiamenti che il *Principio e Fondamento* degli Esercizi spirituali propone, sono in realtà atteggiamenti divini del Figlio di Dio, ma che vengono poi offerti a noi come possibili atteggiamenti umani. L'ubbidienza, nel senso di sant'Ignazio, è «l'essere messo con il Figlio». La grazia ottenuta nella visione di La Storta è quell'essere messo con il Figlio, il che vuol dire che nell'ubbidienza religiosa si entra nella missione di Cristo stesso e si dà testimonianza di lui. Nella oggettività di questa testimonianza l'individuo sparisce. È quello che Balthasar chiamerà più tardi la mistica oggettiva. Questa "mistica oggettiva" non è una mistica centrata sul suo oggetto, bensì una mistica che, senza colorature soggettive, entra puramente nella oggettività della missione del Figlio. Tale era, e questa menzione era tipica per Balthasar in quell'epoca, l'atteggiamento di San Giovanni apostolo, mentre San Paolo sottolineava spesso il suo io. Da questa oggettività della missione (che nell'ubbidienza sarà sempre ecclesiale) risulta poi il *sentire cum ecclesia,* altro caposaldo della spiritualità ignaziana.

Come quarto punto il Padre Balthasar trattava dell'elezione. L'elezione, per lui, costituisce il centro degli Esercizi. Vi sono in fatti diverse tradizioni di interpretazione degli Esercizi spirituali, e non tutti mettono l'elezione al centro, ma vedono piuttosto gli Esercizi spirituali come una progressione spirituale – dalla vita purgativa a quella illuminativa e unitiva. Senza negare questo, la tradizione interpretativa tedesca, che fa capo al P. Hummelauer, e che poi è diventata *doctrina communis* nelle province tedesche, centra tutta la dinamica degli Esercizi nell'elezione, che nel caso privilegiato sarà l'elezione di uno stato di vita alla luce della volontà di Dio, che l'esercitando con l'aiuto del suo direttore cerca di riconoscere. L'elezione ignaziana, commentava allora il Padre Balthasar, significa che la volontà di Dio che uno cerca di riconoscere non è semplice oggetto di visione, «wie ein Anschauen Gottes», perché la verità di Dio, che è Cristo, si ha soltanto nell'esercizio, nel fare, nel giovanneo "veritatem facere". Insistendo su questo sant'Ignazio abbandona definitivamente il medioevo contemplativo, la linea di pensiero di Platone, Aristotele e Plotino. Particolarmente contro Plotino von Balthasar condurrà poi per tutta la vita una insistente polemica. Se von Balthasar, nella sua teologia, si appoggia molto sulla mistica, non bisogna dimenticare che altrettanto decisamente ripudia la linea considerata classica della mistica. La verità cristiana, per lui, non è più, come per gli antichi, oggetto di teoria, ma è, nel senso del Vangelo e in specie di San Giovanni, un «camminare nella verità». Proprio per questo ci vuole una "elezione": una decisione che però non è decisione mia, ma assenso a Dio che mi elegge. Perciò l'elezione negli Esercizi spirituali è un esercitarsi a riconoscere, per mezzo delle consolazioni e desolazioni e per mezzo del discernimento degli spiriti, ciò che Dio elegge per me, ciò che Dio vuole di me. In questo esercizio, l'io non ha altro da fare che di essere indifferente e poi di accettare l'elezione divina (che sarà poi sempre una determinata missione). Di questa maniera, Dio sarà diverso per ogni persona umana. Mentre come oggetto della beatitudine eterna Dio è uguale per tutti, il Dio che elegge è diverso per tutti. Si delinea così un'immagine di Dio spiccatamente personale, in contrasto con quella essenza divina che nel tomismo costituiva il polo quiescente. È questo, ci diceva Balthasar, un passaggio simile a quello dall'Antico al Nuovo Testamento.

Inoltre questo Dio così personale che elegge le singole persone, non si può afferrare se non *hic et nunc*, nel momento presente. In fatti, la luce che si ha minaccia sempre di scappare. Per di più, l'elezione è sempre anche una selezione. Il «per pochi», il «piccolo gregge», è una conseguenza di questa specificità dell'elezione. L'indifferenza che esige il Principio e Fondamento degli Esercizi spirituali (che è fondamentale anche per l'elezione) costituisce poi il fondamento per la ubbidienza ignaziana, ubbidienza libera tra persone aristocratiche e cavalleresche *(ritterlich)*. Era stato Erich Przywara ad aver sottolineato fortemente (e anche un po' falsamente) il carattere "aristocratico" della spiritualità ignaziana, e P. Balthasar, in quella epoca, si risentiva ancora molto di quel influsso. Gli si rimproverava allora non senza ragione un suo elitarismo, che senza dubbio più tardi mitigò.

L'ultimo punto che toccava nelle sua conferenza era lo Spirito Santo. Alludeva per questo alla "prima regola" – non posso più ricordarmi se volesse dire la prima Regola del Sommario delle Costituzioni che legge: «Benché sia la divina provvidenza che ha creato questa Compagnia e la guida, non di meno bisogna anche umanamente darle delle regole». Ma mi pare più probabile che volesse alludere alla prima delle *Regole per il sentire con la Chiesa,* ove leggiamo: «Messa da parte ogni giudizio proprio dobbiamo avere l'animo disposto e pronto ad ubbidire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore, che è la nostra Santa Madre Chiesa gerarchica»[4]. Regola che poi viene ancora accentuata nella regola tredicesima della stessa serie che Balthasar comunque amava spesso citare: «Per essere certi in tutto dobbiamo sempre tenere questo criterio: quello che io vedo bianco, lo credo nero, se lo stabilisce la Chiesa gerarchica. In fatti (e questa è la frase importante per il nostro contesto) noi crediamo che lo spirito che ci governa e che guida le nostre anime alla salvezza, è lo stesso in Cristo nostro Signore, lo sposo, e nella Chiesa sua sposa. Poiché la nostra Santa Madre Chiesa è guidata e governata dallo stesso Spirito del Signore nostro che diede i dieci comandamenti»[5].

Questo Spirito della Chiesa è lo spirito dell'ubbidienza e insieme lo spirito della libertà. Il discernimento degli spiriti vuol aiutare a rimanere nella linea di questo Spirito, e per questo, ci diceva Balthasar, il discernimento degli spiriti è una esegesi del rapporto tra Padre e Figlio. Nei Vangelo è lo Spirito Santo che opera la liberazione (cfr. Lc 4,18; Mt 12,28), ma Balthasar citava soprattuto il secondo capitolo della prima lettera ai Corinzi. Lì leggiamo tra l'altro: «Parliamo di una sapienza divina misteriosa che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinata prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla... Ma a noi Dio l'ha rivelato per mezzo dello Spirito. Lo Spirito infatti scruta ogni cosa anche le profondità di Dio. Chi conosce gli segreti dell'uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui. Così anche gli segreti di Dio, nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora a noi, non abbiamo ricevuto lo Spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio

---

[4] *Esercizi spirituali*, n. 353.

[5] *Ivi*, n. 365.

per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato»[6]. E Balthasar commentava: Questo è detto non rispetto all' escatologia o all'aldilà, ma vale della vita attuale dei cristiani. Lo stesso Spirito che per così dire è l'autocoscienza di Dio è stato comunicato anche a noi, così che noi conosciamo le cose di Dio quasi dall'interno. Da Cristo noi siamo stati trasferiti all'interno della Trinità. Che il gesuita, come vuole il P. Przywara, non abbia una sua fisionomia propria, ma semplicemente il viso della Chiesa, questo, per Balthasar, è una conseguenza dell'essere messo all'interno della Trinità.

Non ho voluto interrompere questo riporto della conferenza del Padre Balthasar con molti considerazioni miei, perché mi pare che lo stesso *ductus* della conferenza disegni già le linee fondamentali della teologia balthasariana: è una teologia trinitaria, è una esegesi del movimento trinitario, della missione del Figlio e della presenza dello Spirito Santo nella Chiesa. Tutta la Trilogia dà questa esegesi. E poi una teologia dell'incarnazione, cioè del significato divino del mondo. Questo è il senso delle tante parti apparentemente profane che si trovano nelle opere di von Balthasar e persino nella Trilogia. Il primo volume della teodrammatica, per esempio, sembra essere del tutto profano, perchè propone una storia letteraria del dramma, ma anche e proprio in questa si trova una esegesi del movimento trinitario. In quanto esegesi di quel movimento, la teologia di von Balthasar è una teologia della missione e dell'ubbidienza.

La *Sendung*, la missione e l'ubbidienza come risposta all'elezione divina costituiscono proprio il centro del pensiero, per non dire della spiritualità balthasariana, perché da qui nasce la sua opera principale, cioè la fondazione della Comunità di San Giovanni. Tutte le sue altre opere, teologiche e letterarie, non sono per lui che annotazioni marginali accanto a quello che lui sentiva essere la sua missione, il suo compito, il suo *Auftrag*. Ora, la Comunità di san Giovanni è una comunità attiva e secolare e ciò proprio nello spirito di sant'Ignazio. Balthasar pensava di aver riattivata la vera idea fondatrice di sant'Ignazio quando insistette che i membri della Comunità di San Giovanni debbano essere laici (e laiche), ma laici con voti religiosi. Che poi il ramo sacerdotale, originariamente non progettato e nato soltanto in un secondo tempo, si sia sviluppato il più rapidamente: questo potrebbe apparire come una specie di rinvincita di sant'Ignazio il quale (contrariamente a come lo vedeva von Balthasar) intendeva di fatto fondare una "compagnia" di sacerdoti "riformati". Ma questo fatto non dovrebbe offuscare quanto sia giusta l'intuizione fondamentale di von Balthasar che cioè la missione divina sia da rintracciare e da vivere proprio nel mondo "secolare". Vi sono interpretazioni più recenti della teologia balthasariana che non mi sembrano sufficientemente rispettare tale aspetto decisivo. Si può notare una certa tendenza a riclericalizzare la figura e il pensiero di von Balthasar rendendolo con ciò stesso meno fedele al suo maestro sant'Ignazio. La sua morte però, avvenuta qualche giorno prima che avrebbe dovuto indossare la talare porpora, sembra essere un ammonimento divino di conservare pura la sua missione di apostolo "nel mondo secola-

[6] 1Cor 2,6-8.10-12.

re", senza volerla annettere alla vita clericale. Alla "nostra santa Madre Chiesa gerarchica", sì, ma non al clero, né alla gerarchia.

Perché è proprio così che la teologia balthasariana è una teologia spiccatamente ecclesiale. Ecclesiale nel senso che è una teologia sulla Chiesa, per la Chiesa e nella Chiesa, in contrasto sia con una mistica che potrebbe essere un'evasione (come lo è purtroppo spesso quella mistica tendenzialmente esoterica che oggi va di moda), sia con un impegno di puro attivismo (quell'attivismo nella Chiesa che conosciamo bene e di cui soffriamo). La mistica ignaziana invece, su cui poggia la teologia di von Balthasar, è una mistica nel impegno e un'impegno che è contemplazione: *contemplativus in actione.*

Riassunto

L'esperienza mistica che sta a monte della teologia balthasariana è quella di sant'Ignazio. È una mistica specifica che è, secondo Balthasar, in contrasto con la mistica classica di tradizione plotiniana, tomistica e teresiana. Esistono una filosofia e una teologia ignaziana, diverse da quelle di tipo tomistico-domenicano. Il punto di partenza è la Santissima Trinità. È proprio per questo che la sua mistica è più che psicologica, è teologica. La sua teologia apre su una teologia dell'incarnazione, la quale determina una intellezione mistica del piano divino nel mondo. Tale visione non esige più l'allontanarsi dai sensi e nasce così un nuovo tipo di mistica che non è più una specie di disincarnazione. In questo modo anche la contemplazione non è più separata dall'azione come nel domenicano-tomistico *contemplata aliis tradere*, ma nell'azione stessa si ha la vera contemplazione, superando così, attraverso una mistica nell' impegno, sia i rischi di una mistica di evasione, che quelli dell'attivismo. L'impegno del cristiano nel mondo si attua secondo la misura della missione di Cristo. La mistica balthasariana può in questo modo essere definita "oggettiva" nel senso che consiste nell' "essere messo con il Figlio", cioè nella ricerca attiva della volontà di Dio, in modo che l'essere umano realizzi la sua missione personale vissuta, nella Chiesa, come risposta ubbidiente d'amore all'elezione divina.

Summary

The mystical experience of Balthasar's theology refers to Saint Ignatius. According to Balthasar, this specific mysticism is opposed to the classical mysticism of plotinian, thomistic and theresian tradition. Ignatian philosophy and theology differ from the thomistic-dominican ones. The starting point is the Holy Trinity. For this reason his mysticism is more theological than psychological. His theology opens on incarnation theology which determines a mystical understanding of the divine plan in the world. Such a vision no longer demands the removal from the senses and thus we have a new type of mysticism, which is not a sort of disincarnation anymore. Contemplation is no longer separated from action, as in the dominican-thomistic *contemplata aliis tradere,* but true contemplation exists in the very action, through mysticism. The risks of a mysticism of evasion and therefore of activism are overcome. The Christian engagement in the world is obtained according to Christ's mission measure. Balthasar's mysticism can be defined "objective", that's "being placed with the Son", in the active search of God's will. The human being can thus realize, in the Church, his personal, lived mission as obedient answer of love to the divine election.



Un importante saggio, assai ampio, su tutte le problematiche relative alla figura di Gesù Cristo nei contesti storico-culturali della sua nascita e della sua vita sino all'epilogo decisivo per la fede cristiana. È un volume pensato per gli studiosi, ma più che leggibile anche da parte dei "non addetti ai lavori".

Per una valutazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar

Jacques Servais
Pontificia Università Gregoriana (Roma)

Il tema di questa conferenza – l'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar[1] – corrisponde bene alla vocazione del centro di Lugano, il quale, a leggere il depliant messoci a disposizione, vuole essere un «luogo di documentazione, di studio e di dibattito» sulla loro opera. Vicini alle Facoltà universitarie dell'area tede-

[1] In seguito, citiamo le opere di H.U. von Balthasar e di A. von Speyr nella versione originale; le indicazioni utili circa le traduzioni disponibili, del resto talvota molto carenti, si possono trovare nei libri di letteratura secondaria ai quali si rinvia. Non diamo menzione dell'autore là dove l'opera o il contributo è di Balthasar. I riferimenti bibliografici esatti sono facilmente reperibili in *H.U. von BALTHASAR Bibliographie 1925 – 1990*, Johannes Verlag, Freiburg 1990. EB = *Erster Blick*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968; ZSW = *Zu seinem Werk*, Freiburg 2000²; NB I-XII = A. von Speyr, *Nachlaßwerke* [*Bände* I-XII], Johannes Verlag, Einsiedeln, 13 voll. 1966-1977; TD = *Theodramatik*, 5 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973-1983; TL = *Theologik*, 3 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln–Basel, 1985-1987; TPB = *Thessaloniker- und Pastoralbriefe des Heiligen Paulus*, Johannes Verlag, Freiburg 1992²; UA = *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984. Per quanto riguarda le opere di A. von Speyr, si veda l'antologia *Kostet und seht. Ein theologisches Lesebuch.* Testi scelti ed introdotti da H. U. von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln–Trier 1988, dove sono menzionati i principali libri.

sca, gli organizzatori del convegno che mi hanno chiesto di trattare questo tema, ne sono per primi consapevoli: la questione non è priva di difficoltà ed insidie; ha suscitato nel passato e continuerà probabilmente ad aizzare – e non solo negli ambienti della ricerca scientifica – notevoli contrasti e controversie. Se ho accettato l'invito, non è per schierarmi polemicamente in una posizione o l'altra. È piuttosto per contribuire possibilmente a superare i dibattiti e le discussioni partigiane sulle persone e portare il discorso a livello di un confronto sereno con i loro scritti d'indole oggettiva, e in particolare con quelli di Adrienne von Speyr, la cui produzione – formata anzittutto di meditazioni bibliche e di trattati spirituali – rimane finora una specie di mare sconosciuto. È mia convinzione che i loro scritti costituiscano un tutto indivisibile. Se però, in base al rapporto verificatosi fra i due autori e a motivo delle dichiarazioni dello stesso Balthasar, si afferma l'unitarietà dell'opera, come vagliare il loro contributo specifico? E a supporre che una stretta delimitazione non sia in questo caso fattibile, come affrontare l'insieme degli scritti senza ridurli o alla creazione geniale dell'uno o all'intuizione mistica dell'altra? Per esercitare il discernimento, cercherò di ravvisare le posizioni assunte dai critici nel valutare la natura del rapporto. Dato che è stato pubblicato pochissimo sull'Autrice, mi devo concentrare anzitutto sulla letteratura secondaria dedicata al teologo di Basilea. La presente relazione avrà due parti. Nella prima, si illustrano due linee contrastanti d'interpretazione presenti nella letteratura secondaria, con lo scopo di mettere in evidenza il loro carattere unilaterale. Nella seconda, si espone una terza linea, secondo me più congeniale all'orientamento generale dell'opera dei nostri autori: quella, abbozzata in alcuni critici, che dà risalto al carisma profetico di Adrienne.

1. DUE INTERPRETAZIONI UNILATERALI

1.1. Balthasar senza la mistica Adrienne

Nella rassegna della letteratura secondaria, iniziamo con la posizione, a dire il vero, maggioritaria, di chi tace sul rapporto fra i due autori. Se non è mera mancanza di ragguaglio, tale silenzio sembra dare per scontato che esso è di carattere privato e quindi estraneo all'ambito scientifico. Abbiamo tutti in mente l'osservazione tagliente che Karl Rahner faceva in un'intervista del 1982, stigmatizzando come gnostico il pensiero di Adrienne von Speyr[2]. La critica è stata ripresa da Vorgrimler, che l'utilizza per opporre in tal modo la teologia di Balthasar e quella di Rahner. Stranamente – ripete sulla stessa scia Klaghofer–Treitler – Adrienne sa molte cose sulla vita intradivina e, nel secondo volume della *Theologik*, serve addirittura a Balthasar da fonte di argomentazione. L'influsso di questa mistica avrebbe indotto quest'ultimo ad una teo-

[2] *Karl Rahner im Gespräch* I, a cura di P. Imhoff & H. Biallowons, Benzinger, München 1982, pp. 245s.

logia catalogica distaccata dal dato rivelato[3]. Quasi per risparmiare quest'ultimo da tale critica, un discepolo e difensore del teologo svizzero, Löser, sceglie di ignorare questa donna. Già in un saggio scritto in occasione del 70° anniversario di Balthasar, dove si chiedeva della intenzione teologica di questi, ometteva, nell'elenco delle persone che avevano sorretto la sua attività e ricerca, il nome di Adrienne von Speyr[4]. Non si tratta, ovviamente, di un difetto di cognizione al riguardo. Da un articolo sulla "Herder Korrespondenz", pubblicato all'indomani del decesso del teologo, risulta che egli sa benissimo di questa donna medico, cofondatrice della Comunità San Giovanni. Il Professore di Francoforte, che pregia senza riserva l'indefettibile senso della Chiesa di Balthasar nonché l'orizzonte universale del suo pensiero, non esita a proferire la raccomandazione seguente, che manifesta il proprio convincimento: «Contro il consiglio proprio di Balthasar, uno farà bene a lasciare questi libri [i.e. i libri di lei] e di occuparsi soltanto del suo proprio pensiero»[5]. Più di recente, in un'intervista su "America", la rivista dei gesuiti statunitensi, egli ha ribadito il suo giudizio, mettendo in causa, senza altre spiegazioni, le «esperienze religiose estreme» di Adrienne von Speyr[6]. Sulla stessa posizione si allineano più critici favorevoli a Balthasar, come ad esempio Stinglhammer, che rinvia semplicemente all'autorità di Löser[7]. Più sfumata ma in fondo simile è la posizione di Oakes che, menzionando una fonte, non ulteriormente precisata, di amici di Balthasar, riporta l'opinione secondo la quale questi sarebbe stato sviato dalla sua vera vocazione da Adrienne von Speyr[8]. Ben diversa, invece, e del tutto rispettabile, è la posizione di Heinz che, dopo aver accennato all'importanza di questa donna, conclude senza toni di contesa: «Benché, secondo il giudizio di Balthasar, la propria opera non sarebbe spiegabile senza Adrienne von

---

[3] «Hier scheint die Katalogik, wie sie sich begreifen läßt als kenotisch gemessene, sich beinah umzukehren in eine die Kenose messende Bestimmung, wodurch sie dann zum Mittel verwegener Erkenntnis und ebenso verwegenen Wissens wird» (W. KLAGHOFER-TREITLER, *Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik,* Tyrolia, Innsbruck 1997, p. 102; cfr. p. 74). Si paragoni con la conclusione, di tutt'altro tenore, del suo contributo (sotto il nome Treitler) *Wahre Grundlagen authentischer Theologie*, in *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, K. LEHMANN - W. KASPER (edd.), Communio, Köln 1989, pp. 175-190.

[4] W. LÖSER, *Das Sein –ausgelegt als Liebe,* "Communio" (D) (1975), pp. 410-424.

[5] ID., *Unangefochtene Kirchlichkeit – universaler Horizont. Weg und Werk Hans Urs von Balthasars,* in "Herder Korrespondenz" 42 (1988), 472-479, qui 479; nella tr. it., *Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Teologia in dialogo,* in "Il Regno" (1988) 469-474, l'espressione *auf sich beruhenlassen,* riferita ai libri di Adrienne von Speyr, è resa, in modo più sfumato, con le parole «relativizzare l'importanza» (*ivi*, p. 474).

[6] B.W. HUGHES (ed.), *Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar. An Interview With Werner Löser,* "America" (16.10.1999), 20.

[7] H. STINGLHAMMER, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik,* Echter, Würzburg 1997, p. 7. Il nome di Adrienne von Speyr, che non appare sotto la rubrica della letteratura secondaria, è menzionato più volte nel corpo della tesi, ma erroneamente sempre con la grafia "Speyer".

[8] E.T. OAKES, *Pattern of Redemption. The Theology of Hans Urs von Balthasar,* Continuum, New York 1994, p. 303.

Speyr, l'opera di quest'ultima non deve essere considerata come fondamento della sua teologia; il vero e proprio fondamento è piuttosto la cosa stessa, la Rivelazione»[9].

A concentrarci sulla letteratura secondaria globalmente favorevole a Balthasar, individuiamo dunque una prima linea d'interpretazione nella quale si minimizza o s'ignora del tutto l'influsso di Adrienne von Speyr, con l'intento di comprendere Balthasar in base ad altre fonti d'ispirazione. Molti studiosi, come ad esempio Schmid[10] o O'Hanlon[11], non nominano affatto Adrienne. Altri la menzionano di sfuggita, ma con il motivo di difendere l'autonomia della teologia, si esonerano da un confronto approfondito con i suoi libri. Nella sua «visione sistematica», l'opera di Balthasar «possiede la sua unità interna, che la rende in sé stessa intelligibile», dichiara Meiattini, invocando la necessaria distinzione metodologica fra esperienza spirituale e razionalità teologica[12]. Prima di lui, Wallner aveva assunto una posizione in fondo simile, ma meglio documentata[13]. Secondo lui, questa visione sistematica è presente in Balthasar fin dall'inizio della sua produzione e non deve nulla a Adrienne von Speyr, neanche per quanto riguarda il Sabato Santo. Giudica quindi assoluta la priorità di Balthasar rispetto a quest'ultima. È lui il vero e proprio autore della loro opera. «Nelle sue visioni mistiche, Adrienne non ha contemplato niente di sostanzialmente diverso da quanto lei poteva assimilare coscientemente o incoscientemente nella frequentazione quotidiana del suo confessore e direttore spirituale Balthasar». A questo riguardo, non ha esitazione: «Riteniamo come limitatissimo l'influsso della mistica sulle strutture fondamentali della teologia di Balthasar». Questa affermazione perentoria viene poi sfumata: «Ciò che senza alcun dubbio può essere considerato come contributo specifico di Adrienne è la tendenza alla "visualizzazione", come essa si manifesta in un modo che più colpisce (e irrita) ad esempio nella descrizione immaginativa dei processi divino-trinitari per mezzo di una terminologia personalistica»[14]. Nelle riserve dello studioso cisterciense, si scorge del resto la matrice hegeliana della sua critica.

Un tratto caratteristico di questa prima linea d'interpretazione è il fatto che, consapevolmente o meno, i suoi rappresentanti contraddicono alle dichiarazioni di Balthasar circa l'inseparabilità della sua opera da quella di Adrienne. Egli riteneva che, anche dal punto di vista teologico, non era possibile dividerle. Scrisse in seguito all'invito del Papa il suo libro testamento *Unser Auftrag,* pubblicato nel 1984, proprio per impedire che dopo la sua morte venisse intrapreso un tentativo del genere. Fin dal

---

[9] H. HEINZ, *Der Gott des Je-mehr*, P. Lang, Frankfurt a. M. 1975, p. 62.

[10] J. SCHMID, *Im Ausstrahl der Schönheit Gottes. Die Bedeutung der Analogie in "Herrlichkeit" bei Hans Urs von Balthasar*, Vier - Türme, Münsterschwarzach 1982.

[11] G.F. O'HANLON, *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar,* Cambridge University Press, Cambridge 1990.

[12] G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar,* PUG, Roma 1998, pp. 12-13.

[13] K.J. WALLNER, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuzer Verlag, Wien 1992.

[14] *Ivi*, pp. 25-26.

1955, aveva del resto insistito sulla complementarietà delle missioni; e già nel 1965 affermava, inequivocabilmente, che le loro opere non erano separabili «né psicologicamente né filologicamente».

Fra gli autori che impugnano quelle dichiarazioni, Wallner è pressappoco l'unico ad abbozzare qualche argomento per mettere in causa la loro fondatezza – in realtà senza un confronto reale con l'opera stessa di Adrienne. Nell'insieme, ci troviamo davanti ad un rifiuto di principio, sovente poco giustificato, della sua rilevanza teologica. La ragione di ciò è che non vedono o non vogliono vedere nel teologo Balthasar una ispirazione mistica esteriore. E ciò in reazione contro un'altra linea d'interpretazione che mette fortemente in risalto la componente carismatica di quest'opera a quattro mani, una linea che dobbiamo ora considerare più da vicino.

1.2. Adrienne, ispiratrice mistica di Balthasar

Nella sua sempre valida tesi dell'81, Lochbrunner, fra le diverse fonti che hanno contribuito a plasmare sostanzialmente l'opera teologica di Balthasar, attirava decisamente l'attenzione su Adrienne von Speyr quale sorgente originale, mai disseccata, di ispirazione[15]. Non è certamente il solo critico ad aver sottolineato la sua rilevanza centrale. Ma mentre egli, nel rinviare brevemente a lei, rimane nella prospettiva di una teologia oggettiva, altri, come Guerriero[16], Marchesi[17] o Jöhri[18], presentano la scrittrice in base a questioni biografiche ed aspetti soggettivi senza rilievo teologico diretto. Come sappiamo, in *Erster Blick,* pubblicato all'indomani della morte di Adrienne, il teologo ha riferito a lungo delle sue grazie mistiche, che debuttarono poco dopo il loro incontro, nel 1940: così nella Pasqua seguente iniziò la prima di quelle passioni, che si ripeterono anno per anno durante la Settimana Santa. Mettendo in risalto le intuizioni carismatiche di Adrienne, questi autori non fanno altro che prendere atto del debito di riconoscenza che Balthasar sentiva di avere nei suoi confronti. A tale proposito, ci si può ovviamente chiedere in che misura essi rispecchiano fedelmente la sua attestazione e se danno in materia un giudizio proveniente da un esame personale. Nella sua possente monografia, Barbara Albrecht avanza la sua interpretazione in termini di esperienza soggettiva: «Studiando l'opera di Adrienne, non ci si può sottrarre all'impressione che Dio si serve di lei in maniera del tutto singolare per interiorizzare e approfondire la "teologia dei tre giorni"»[19]. Tali esperimenti, che per

---

[15] M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, Herder, Freiburg 1981, p. 134.

[16] E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991; cfr. *Il dramma di Dio. Letteratura e teologia in Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book Milano 1999, in particolare pp. 21-29.61-69.

[17] G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar,* Queriniana, Brescia 1997.

[18] M. JÖHRI, *Descensus Dei. Teologia della Croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateranо, Roma 1981, in particolare pp. 191-196.

[19] B. ALBRECHT, *Eine Theologie des Katholischen: Einführung in das Werk Adriennes von Speyr.* Vol. 2. *Darstellung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973.

Adrienne «terminavano con la tipica grande esperienza del Sabato Santo», mirano a farle provare lo «stato di sofferenza interiore di Gesù nella sua pienezza e differenziazione»[20], con lo scopo di dischiudere al teologo il significato esistenziale della redenzione salvifica. Il rischio è che, seguendo questo filo interpretativo, il lettore sia indotto a porre l'accento sulla psicologia della mistica e perda quindi di vista questo scopo. Le esperienze del Sabato Santo sarebbero, si è detto, il lato vissuto, il cui contenuto dogmatico trova le sue prime formulazioni teologiche in opere come *Herz der Welt* (1945), *Der Christ und die Angst* (1951), *Gottesfrage* (1956) o *Theologie der drei Tage* (1969). In riferimento a quest'ultima opera, Marchesi scrive: «Il lungo saggio di B. ... non sembra altro che uno sviluppo, arricchito bibliograficamente, delle intuizioni teologiche e delle esperienze di questa mistica... È certo che senza queste, egli non avrebbe potuto redigere quelle considerazioni... Facciamo nostra l'affermazione di X. Tilliette[21]: "questa teologia del Sabato Santo, di un ardire commovente, si appoggia su una spiritualità: perché sia compresa bene, essa richiede un approccio mistico"»[22]. Il libro di Balthasar dedicato alla loro missione comune, *Unser Auftrag*, e le cosiddette opere postume[23] di Adrienne von Speyr, da lui pubblicate negli anni successivi al Simposio romano del 1985, hanno dato una motivazione a tale spiegazione, ma aprono anche la domanda se essa corrisponde alla intenzione vera e propria dell'opera congiunta dei nostri autori.

In contrasto con la prima linea d'interpretazione, una seconda pone quindi al centro, in modo più o meno sistematico, l'ispirazione mistica dell'opera balthasariana, e questo al fine o di stigmatizzarla o di esaltarla. Fra i critici che danno forte risalto a ciò che chiamano le rivelazioni private di Adrienne von Speyr, si possono annoverare alcuni collaboratori della rivista "Theologisches"[24] e soprattutto Rothkranz che, con toni polemici, non solo deride la credulità del teologo verso questa donna, ma, accennando alla porpora conferitagli – *in extremis*, scriveva lo stesso Balthasar ad un collega –, elenca gli errori cardinali ai quali l'ha portata questa donna[25]. In un saggio, piuttosto rapido ma nell'insieme suggestivo, sul teologo, Krenski intitola uno dei suoi capitoli: *Adrienne von Speyr oppure la dogmatica sperimentale*[26]. Non senza qualche

---

[20] EB, p. 31.

[21] X. TILLIETTE, *L'exinanition du Christ: théologies de la kénose*, "Les quatre fleuves" (1975), 58.

[22] G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, pp. 519-520. Si veda anche G. CHANTRAINE, *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr*, in "La Civiltà Cattolica" 137 (1986), 54-63, che presenta la sua mistica in una prospettiva ugualmente soggettiva, Per misurare quanto tale prospettiva può prestare il fianco alle critiche o a giudizi ambivalenti, si veda: I. Colosio, *Una sconcertante mistica dei nostri giorni: Adrienne von Speyr*, "Palestra del clero" 56 (1977), 1500-1516.

[23] NB I-XII.

[24] Si vedano anzitutto gli articoli di H. SCHAUF e K. BESLER (in "Theologisches", 1985-1987). Anche G. HERMES ("Der Fels" [1984], 250-256).

[25] J. ROTHKRANZ, *Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar*, Pro Fide Catholica, Durach 1989², con una prefazione di W. Hoeres.

[26] T. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Grünewald, Mainz 1995, pp. 123-157.

strale d'ironia, vi propone, in base all'idea di una mistica androgina, una lettura del rapporto fra i due autori basata sul binomio psicologico *anima* e *animus*, coniato da C. G. Jung[27]. Per rendere conto della loro cooperazione, l'autore prende lo spunto dall'interpretazione che quest'ultima dà della corsa al sepolcro dei due discepoli (cfr. Gv 20,3-4) e commenta, alludendo in modo del tutto forzato alla bipolarità Giovanni–Pietro: «Mentre lei offre il carisma delle esperienze mistiche, lui porta il carisma del ministero, che esamina proprio queste esperienze, le ordina e le chiarisce»[28]. In concreto, prosegue frettolosamente il giovane teologo–discepolo: «Balthasar prende conoscenza delle esperienze di Adrienne, le trascrive in un diario, le inserisce in una forma, dà a lei tale o talaltra indicazione che la aiuta a mettere quanto sperimentato in un quadro, cerca dei punti d'aggancio nella Tradizione, ordina le sue intuizioni nel sistema della dogmatica ecclesiale, le pone in rapporto con la situazione ecclesiastica, s'interroga sulla loro utilità per la Chiesa, le sottopone all'esame e tenta di renderle accessibili a un ampio pubblico»[29].

Pur fondata su innumerevoli notazioni e osservazioni dello stesso Balthasar (tratte soprattutto dal *Diario*[30]), la presentazione di Krenski tradisce a mio parere la prospettiva d'insieme. L'opera del teologo trae certamente vantaggio dalle varie mozioni, sofferenze, ispirazioni soggettive di Adrienne. Lei, che non aveva fatto studi di teologia e, in quanto medico, aveva avuto poco tempo per dedicarsi a delle letture del genere, sperimentava degli stati d'animo e godeva di illuminazioni solitamente definiti mistici nella storia della Chiesa. Il termine non le si applica del resto senza le spiegazioni con le quali di H. de Lubac lo puntualizza: «Se bisogna intendere per "mistica" una certa perfezione raggiunta nella vita spirituale, una certa unione effettiva alla Divinità, allora, per un cristiano non può trattarsi d'altro che dell'unione con il Dio Tri–personale della Rivelazione cristiana, unione realizzata in Gesù Cristo e per mezzo della sua grazia»[31]. È nel quadro di questa definizione, del tutto conforme al nocciolo della tradizione bi–millenaria della Chiesa, che Balthasar situa l'esperienza mistica di Adrienne, di cui egli è stato il testimone fin dalla sua conversione[32]. Lungi dal-

---

[27] «Adrienne von Speyrs Erfahrungen, die Erfahrungen einer Frau sind und sich in Bilder und Intuitionen dem Zugriff des Begriffs entziehen, sind dem Werk Balthasars, was die weibliche Anima dem männlich dominierten Seelenteil Animus ist» (T. KRENSKI, *Balthasar*, p. 149; si veda anche il titolo della prima sezione, p. 123). Anche se l'autore tenta, tutto sommato, di presentare positivamente il rapporto, non mancano i commenti critici, come quest'annotazione a proposito di Adrienne: «Sie verlegt sich in ihrer Sprache derart ungebrochen auf den Symbolismus der Komplementarität von Mann und Frau, daß man zuweilen den Eindruck hat, es handle sich um eine Groteske» (*ivi*, p. 127). In C. MILITELLO, *Una vedova anomala: Adrienne von Speyr*, in ID., *Il volto femminile della storia*, Piemme Casale Monferrato (AL) 1996², pp. 331-338, vi sono delle osservazioni (moderatamente) critiche (per es. *ivi*, p. 336), anche qui mosse da un sguardo prevalentemente soggettivo sull'opera.

[28] T. KRENSKI, *Balthasar*, p. 143.

[29] *Ivi*, p. 144.

[30] NB VIII-X.

[31] H. DE LUBAC, *Théologie d'occasion*, DDB, Paris 1984, p. 42.

[32] EB, p. 29.

l'avallare una lettura psicologica, incentrata sul «*sentiment religieux*» (H. Bremond), adopera come parametro il significato della mistica nella Rivelazione biblica[33]. «La mistica», egli ribadisce, «non è primariamente... un fenomeno psicologico (sicché la sua essenza potrebbe essere rivelata dallo studio di "stati psichici" o da autoaffermazioni dei mistici su tali "stati"). Nella mistica cristiana... si tratta della Rivelazione di Dio in Gesù Cristo trasmessa in uno stato particolare, costituito dallo Spirito Santo, di un consegnatario e intermediario ecclesiale»[34]. Perché la Parola di Dio sia accolta e trasmessa, oggi come ieri, in tutta la sua purezza, è necessario che si adempiano nell'apostolo, come già nella Maddalena, delle precise condizioni soggettive, e in particolare un atteggiamento di ricettività totale, incondizionata, rispetto all'iniziativa primaria di Dio. «Là dove la Parola di Dio è ascoltata non solo con l'intelletto esegetico e teologico, ma con tutto il cuore, dove uno si espone all'autorivelazione del cuore di Dio nel fuoco e nella notte: là avviene ciò che – non nel senso vago della storia delle religioni e nella filosofia, ma in quello ecclesiale–cattolico – e merita di essere chiamato mistica»[35]. Secondo Balthasar, la mistica di Adrienne è pienamente soggetta al criterio della mistica della Rivelazione biblica, sia per quanto riguarda le condizioni della sua accoglienza che il suo contenuto, il quale altro non è che il Verbo incarnato di Dio rivolto alla Chiesa. Ella, non esita ad affermare il teologo, ha «rinnovato dai fondamenti la teoria della mistica»; in totale opposizione alle teorie dei Padri, del Medioevo, e dell'era moderna che quasi sempre sono influenzate da Filone e dal Neoplatonismo, si attiene alla Sacra Scrittura che è «il suo canone»[36]. Il profilo sotto il quale si presenta l'opera di Adrienne non è affatto quello di una mistica soggettiva, bensì quello di ciò che egli chiama la «teologia oggettiva»[37].

Una interpretazione che pone in primo piano l'"esperienza" sensibile o gli "stati" provati, tradisce quindi l'intenzione di quest'opera che vuole essere soltanto trasmissione di una verità e di un contenuto di per sé indipendenti dal suo portatore. Questa mistica è una mistica concreta, che coinvolge tutta la persona, anima e corpo, per metterla puramente al servizio della Rivelazione. Una volta che essa è stata presa dalla grazia e dai doni dello Spirito Santo, tutte le potenze sensibili acquistano in sé stesse una dimensione spirituale: sono portate dalla sua anima che le unisce in sé e si apre in questo modo al Verbo incarnato, immagine del Padre impressa nell'uomo. L'atteggiamento ad un tempo attivo e passivo del credente che si lascia improntare è la condizione di possibilità della retta comunicazione, ma è il messaggio stesso, nel suo valore intrinseco, che importa e va preso in seria considerazione.

---

[33] Cfr. C. MACCISE, *La mistica nella rivelazione biblica,* in *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Borriello ed altri, LEV, Città del Vaticano 1998, pp. 866-869.

[34] Prefazione a: A. von SPEYR, *Apokalypse. Betrachtungen über die geheime Offenbarung,* 2 voll., Johannes Verlag, Einsiedeln 1950.1977², p. 8.

[35] EP, p. 78.

[36] AA.VV., *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, p. 15.

[37] Cfr. Prefazione di A. von SPEYR, *Kostet und seht*, pp. 13-14.

2. IL CARISMA PROFETICO DI ADRIENNE VON SPEYR

2.1. L'influsso su Balthasar dei temi teologici di Adrienne

Se abbiamo ritenuto carente la prima linea d'interpretazione per l'ignoranza dell'opera di Adrienne o il discredito gettato su di essa, riteniamo unilaterale e quindi del tutto inadeguata la seconda, che enfatizza la dimensione soggettiva dell'esperienza spirituale. «Gli stati e le diverse esperienze del mistico», insiste Balthasar nelle sue prefazioni ai volumi sulla mistica di Adrienne, valgono soltanto «in funzione dell'oggetto da cogliere al quale sono ordinate»[38]. Viceversa, se i suoi enunziati poggiano su una conoscenza sperimentale, vanno valutati in ogni caso in base ai contenuti della fede che intendono ridestare[39]. È questa l'*autentica* mistica ecclesiale: un «servizio assegnato da Dio (Rm 12,3-6) alla Chiesa universale»; perciò, egli ribadisce, «se qualcosa è significativo nell'opera e nella vita di Adrienne, è proprio questa *centrale vivificazione della Rivelazione cristiana*»[40].

Non mancano i teologi che hanno accolto il monito di Balthasar e cercato di mettere in risalto il contributo oggettivo della produzione di Adrienne. Nel *Dizionario di Mistica* pubblicato nel Vaticano, Sequeri osserva: «In generale, la speciale vocazione spirituale di Adrienne può essere globalmente riconosciuta nel singolare orientamento dall'esperienza mistica alla penetrazione della spiritualità biblica ed ecclesiale»[41]. Un pensiero che troviamo anche in Sicari: «Sarebbe far torto alla storia oltre che alla straordinaria intelligenza del prof. von Balthasar, pensare a questa relazione [con Adrienne] solo dal punto di vista "spirituale" o credere che la "dogmatica" ne sia uscita impoverita e divenuta arbitraria. Quanto di più profondo von Balthasar ha accolto dalla esperienza spirituale e dagli insegnamenti oggettivamente mistici della von Speyr ha trovato posto e sistemazione rigorosa dentro la dogmatica»[42]. Lungi dallo spostare l'attenzione al margine della dogmatica e tendere a costituire una spiritualità separata, la comprensione che dimostra Adrienne, porta al cuore del messaggio biblico ed ecclesiale, ricuperato e ridato ai credenti nella sua verità intrinsecamente drammatica. Fra tutti fu specialmente Fisichella, però, ad aprire ai ricercatori la via a un approccio di questo tipo, valorizzando la categoria di profezia per caratterizzare quest'opera. «È soprattutto all'esperienza *profetica* di A. von Speyr cui [sic] rimanda la più genuina produzione teologica di Balthasar... Adrienne von Speyr è nell'ambito della profezia, perché attualizza e spiega, con un moto particolare dello Spirito, la Scrittura; von Balthasar è nell'ordine del dottore perché ha posto ordine e reso penetrante il messaggio cristiano»[43]. In questa

---

[38] NB V, p. 10.

[39] Cfr. NB VI, p. 15.

[40] EB, p. 51.

[41] P. SEQUERI, *Speyr (von Adrienne)*, in *Dizionario di Mistica*, p. 1162.

[42] A. SICARI, *Hans Urs von Balthasar: Teologia e santità*, in K. LEHMANN - W. KASPER (edd.), *Hans Urs von Balthasar: Figura e Opera*, Piemme Casale Monferrato (AL) 1991, p. 258.

[43] R. FISICHELLA, *Rileggendo Hans Urs von Balthasar*, in "Gregorianum" (1990), 544. Cfr. *H.U. von Balthasar. Amore e Credibilità*, Città Nuova, Roma 1981, pp. 222-223.

prospettiva, il contributo di Adrienne non è più considerato sul piano di un'esperienza prevalentemente soggettiva da mettere in rapporto dialettico con il ministero del teologo (nella sua funzione di esame e d'interpretazione); esso possiede una sua consistenza propria di ordine oggettivo. Da qui si apre una terza linea d'interpretazione di Balthasar, secondo la quale – contrariamente all'opinione di Wallner riportata sopra – si recepisce l'opera di Adrienne come una fonte autonoma d'ispirazione propriamente teologica.

Questa linea è di certo più consona alle dichiarazioni ripetute di *Unser Auftrag*, dove l'autore ribadisce la «iniziativa totalmente libera di Adrienne sia nella recezione di quanto le era ispirato sia anche nella sua traduzione in un linguaggio umano, comprensibile per me, che doveva redigere gli stenogrammi»[44]. Ripetutamente Balthasar aveva asserito ben prima il suo debito di riconoscenza nei confronti della mistica oggettiva di Adrienne. Con quest'opera «i miei libri corrispondono per argomento e tonalità», dichiarava nel 1955[45]. E un decennio dopo: «Fu Adrienne von Speyr a posare il fondamento del più che ho pubblicato a cominciare dal 1940»[46]. Poi, più esplicitamente, dopo la sua morte: «Mi sono servito senza esitazione già nei miei primi libri dopo la sua conversione delle intuizioni che mi forniva... Lei mi diede spesso suggerimenti per prediche, conferenze ecc., lesse però solo raramente – e sempre di meno con lo sviluppo delle cecità – i miei libri. Nel complesso ho ricevuto teologicamente più io da lei che lei da me, nonostante che non si possa stabilire un rapporto preciso... Ho cercato di adeguare al suo il mio sguardo sulla Rivelazione cristiana. Diversamente molti studi di *Skizzen zur Theologie* e soprattutto le prospettive fondamentali di *Herrlichkeit* (alla cui elaborazione Adrienne non ha in alcun modo partecipato) non avrebbero mai visto la luce»[47]. Di nuovo e più chiaramente ancora se è possibile, nel 1975: «La maggior parte di quanto ho scritto è una traduzione di ciò che è presente in modo più immediato, meno "tecnico", nella possente opera di Adrienne von Speyr... La profusione qui nascosta si potrà conoscere solo in un tempo posteriore. Si vedrà allora anche quanto fortemente le intuizioni di questa donna hanno influenzato i miei libri... che fondamentalmente sono un trascrizione teologica di quanto scoperto immediatamente da lei»[48]. E un anno dopo, ammoniva indirettamente gli studiosi che non si lasciavano convincere: «Non si avrà realmente conoscenza delle mie cose che il giorno in cui ci si occuperà seriamente di Adrienne von Speyr»[49]. Si continuava difatti a rimproverargli di aver inserito nelle opere di questa donna i suoi pensieri, oppure si

---

[44] UA, p. 50. Adrienne ha ricevuto da lui una specie di visione cattolica della fede (UA, p. 38) e grazie a questa «preparazione previa», ha potuto apprendere un vocabolario preciso: «Era ben conscia dei limiti del linguaggio teologico, ma la precisione delle sue affermazioni la distingue comunque chiaramente da tanti mistici ritenendo che su Dio si può soltanto balbettare» (UA p. 52-53).

[45] ZSW *(Kleiner Lageplan zu meinen Büchern)*, p. 19.

[46] ZSW *(Rechenschaft)*, p. 76.

[47] EB, p. 10-11; cfr. pp. 54-57, p. 59.

[48] ZSW *(Noch ein Jahrzehnt)*, p. 90.

[49] ZSW (Intervista di M. ALBUS, "Geist und Feuer"), p. 104.

vuole vedere in esse solo una loro rappresentazione sensibile,[50] probabilmente più adatta alla spiritualità di cui hanno bisogno i fedeli. Perciò, in *Unser Auftrag* riprende l'accusa e risponde con questo fra altri argomenti: «Il motivo decisivo per il quale i dettati di Adrienne – e tutti senza eccezione – non possono venire da una "suggestione" da parte mia, è l'originalità della sua teologia (rispetto alla mia fino a lì) e la sua straordinaria coerenza nonostante la così grande varietà dei temi»[51]. Nel IV volume della *Teodrammatica*, cercherà di mostrare, con abbondanti citazioni delle sue opere, la fondamentale concordanza delle loro rispettive vedute circa molti dei temi escatologici ivi trattati[52]. E nel II volume della *Teologica*, in riferimento ai contenuti (e non solo alle esperienze soggettive), dirà della sua *Teologia dei tre giorni* che essa «rappresenta il tentativo di aprire una strada alla più audace dottrina di Adrienne von Speyr»[53].

Fino a poco fa, gli interpreti di Balthasar non hanno prestato molta attenzione a queste sue dichiarazioni, ma negli ultimi tempi sono apparsi alcuni studi che sembrano indicare una timida svolta a questo riguardo. Si tratta di tesi dedicate alla sua opera, che viene studiata sotto l'ottica di un tema particolare, ricorrente pure nell'opera di Adrienne von Speyr. Nel caso in cui Balthasar stesso rinvia direttamente a tale o talaltro commento o trattato di quest'ultima, lo studioso non si accontenta più di verificare la fondatezza del riferimento, ma tenta di approfondire di prima mano la fonte stessa. Talvolta lo fa addirittura uscendo dal quadro ristretto di una nota a piè di pagina o di un *excursus* e tratta decisamente di Adrienne nel testo corrente. Così agisce ad esempio Nandkisore,[54] che, sul tema dell'escatologia, si confronta non solo con le sue «esperienze mistiche»[55] ma con i suoi «commenti della Scrittura»[56]. Un anno prima, nel 1996, Martinelli ha pubblicato, sul tema della morte di Cristo, una tesi nella quale faceva un altro passo avanti: non solo coinvolge sostanzialmente le opere oggettive di Adrienne von Speyr nel suo studio, ma, in base a una ricerca approfondita sul tema nelle sue opere, riesce a documentare la dipendenza di Balthasar

---

[50] H. Stinglhammer parla in questo senso della «theologischen Vorstellungswelt Adrienne von Speyers [sic]» (*Freiheit in der Hingabe,* p. 102).

[51] UA, p. 52. Cfr. *Prüfet alles - das Gute behaltet*, Schwabenverlag, Ostfildern 1986, pp. 70-71. Di questo argomento, si veda la mia rapida presentazione *Balthasar e i Padri della Chiesa,* "Communio" 120 (novembre-dicembre 1991), 72-79.

[52] TD IV, p. 11. «In tutto questo volume,... ci sembra che il pensiero del nostro autore sia a tal punto fuso con quello di Adrienne von Speyr da essere da quest'ultima semplicemente indistinguibile; tale carattere risulta dal fatto che innumerevoli testi... risultano essere un assemblaggio di testi della autrice di *Kreuz und Hölle* [= NB III-IV]» (P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar,* Jaca Book, Milano 1996, p. 390, n. 65).

[53] TL II, p. 315 n. 1.

[54] R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, PUG, Roma 1995; si leggano in particolare le sue caute precisazioni metodologiche alle pp. 167-168.

[55] *Ivi*, pp. 172-179.

[56] Si legga tutto il capitolo intitolato *Der Einfluß Adriennes von Speyr auf die Entwicklung der Eschatologie Hans Urs von Balthasars,* pp. 179-185.

dalle sue intuizioni[57]. Secondo lui, il tema della morte, pur non essendo assente dalla riflessione balthasariana negli anni precedenti al 1940, «trova dopo l'incontro con Adrienne von Speyr un sicuro orientamento che rende ragione anche delle intuizioni del passato»[58]. «È inevitabile riconoscere l'originalità dei temi rinvenuti nell'opera di Adrienne von Speyr; in tale senso occorre constatare che vi è un contributo specifico di novità e di radicalità rispetto ai temi enucleati dal nostro autore fino al 1940 circa la morte e la rivelazione»[59]. In questo punto, lo studio conferma dunque le dichiarazioni di Balthasar, ritenendo addirittura di poter constatare in questi un «cambiamento tematico e stilistico considerevole», risultato del lavoro comune con Adrienne[60]. Per questo motivo, sceglie un particolare percorso metodologico: «mettere in evidenza ciò che della vita e dell'opera di Adrienne può aver influito sul nostro autore e, successivamente, proporre uno sguardo diacronico del nostro tema nelle sue grandi opere successive»[61].

La nuova linea d'interpretazione seguita da un Nandkisore o un Martinelli non si sarebbe potuta aprire se non fossero sorte delle monografie su Adrienne von Speyr, che aiutassero ad entrare nell'immenso mare, nell'oceano di acque fluttuanti, estesosi, secondo l'immagine di Lochbrunner, ai piedi del massiccio balthasariano[62]. Prima di nominare alcune monografie più rilevanti, occorre ricordare che, oltre ai libri menzionati,[63] Balthasar ha redatto, fra il 1957 e il 1986, una quindicina di articoli o contributi su Adrienne, e una quarantina di prefazioni alle sue singole opere, del resto tutte quante (una sessantina) da lui curate e pubblicate. Fra gli scritti di altri autori, abbiamo già menzionato il libro di B. Albrecht; possiamo citare quelli, meno sostanziali, di Roucy[64] o di P. Ricci Sindoni[65]. Nell'ambito di questo convegno vorrei rilevare degli studi scientifici che costituiscono una valida base di discussione. Nel suo saggio sul teologo di Basilea, Krenski elenca tre temi sui quali riconosce uno spiccato influsso di Adrienne von Speyr su Balthasar[66]. Il primo concerne la

---

[57] P. MARTINELLI, *La morte di Cristo,* pp. 56-57; cfr. p. 303. A differenza di molti altri studiosi, egli si riferisce anzitutto alle opere oggettive che distingue dalle opere propriamente carismatiche, precisando che il lavoro di discernimento del linguaggio [ivi] adottato «non è contemplato nel suo studio» (p. 57, n. 111).

[58] P. MARTINELLI, *La morte di Cristo,* p. 53.

[59] *Ivi*, p. 61. Aggiunge quest'osservazione: «In genere, ciò che in Balthasar si trova al termine in Adrienne ha la sua collocazione all'inizio delle sue varie esposizioni contemplative» (pp. 64-65).

[60] *Ivi*, p. 65.

[61] *Ivi*, p. 53.

[62] M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis*, p. 320; cfr. p. 134.

[63] EB e UA.

[64] T. DE ROUCY, *Adrienne von Speyr: Théologienne du toujours-plus*, Edition du Serviteur, Chiry-Ourscamp 1990.

[65] P. RICCI SINDONI, *Adrienne von Speyr (1902-1967). Storia di una esistenza teologica,* SEI, Torino 1996.

[66] T. KRENSKI, *Balthasar*, pp. 153-154. Krenski è l'estensore di una tesi di valore intitolata: *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990. Nel saggio su Balthasar al quale ci riferiamo, egli conclude il capitolo su Adrienne von Speyr mettendo giustamente in evidenza la dimensione "oggettiva" della sua mistica.

dottrina de Deo uno et trino; lo si trova sviluppato anzittutto in un capitolo del suo *Welt des Gebetes* (1951), intitolato «La preghiera nella Trinità». Qui incontriamo, come osservano M. Gisi e C. Capol, il centro del mondo teologico di Adrienne[67]. Uno studente ungherese dell'Università Gregoriana sta preparando una tesi su questo tema sul quale non esiste ancora uno studio specifico. Nell'attesa della sua pubblicazione, possiamo rinviare al saggio di O'Donnell su Balthasar dove, in un capitolo a parte, egli mostra nel libro di Adrienne la fonte d'ispirazione della sua visione trinitaria[68]. Il secondo tema è la dottrina sacramentaria che in Adrienne culmina nell'originale teologia della confessione, presente nel suo libro *Die Beichte* (1960). A questo riguardo segnaliamo, fra le altre pubblicazioni, la tesi, discussa nell'Istituto Giovanni Paolo II di Roma, di Schmitt sulla confessione come *sequela Christi*[69]. Con il terzo tema, ritroviamo l'argomento sul quale una maggioranza di teologi, anche autori come Vorgrimler e Greshake, piuttosto critici nei confronti del cosidetto "fenomeno Adrienne von Speyr", riconoscono una novità: la teologia del Sabato Santo, che segna la riscoperta di un articolo dimenticato del Credo. Oltre ai due contributi del Simposio romano,[70] rinviamo alle tante dissertazioni su Balthasar dedicate al tema dei Tre Giorni. Raccomandiamo pure lo studio di Matro sulla sofferenza cristiana negli scritti di Adrienne von Speyr[71]: anche se non entra nel merito stesso

---

[67] «En Adriana von Speyr la revelación es siempre *rivelación de la Trinidad*, de la eterna corriente de amor entre Padre e Hijo en el Espíritu Santo, a la que el hombre está predestinado desde la eternidad y para toda la eternidad. Y esta convicción se fundamenta precisamente non en una especie de indeterminada confianza y esperanza, sino en el claro conocimiento teológico de que el Padre y el Hijo se manifiestan recíprocamente su eterno e inmenso amor en el Espíritu Santo en el hombre, en su creación y redención. Aquí nos encontramos en el centro del mundo teológico de Adriana von Speyr» ((M. GISI – C. CAPOL, *Esperiencia trinitaria del cristiano,* in "Revista de Espiritualidad" 37 [1978], 464-465). Cfr. A. SICARI, *La vita trinitaria e la preghiera,* in AA.VV., *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 63-75.

[68] J. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London 1992, pp. 74-78. Accennando al fatto che è impossibile secondo l'autore separare la sua opera da quella di Adrienne, egli scrive: «One of the areas in which it is particularly true is the field of trinitarian Theology. Therefore, in order to complete this picture of the divine freedom, I would like to borrow from von Speyr's book *The World of Prayer,* which consists of talks given by her and edited by Balthasar for publication. Anyone familiar with Balthasar's writings will find echoes of her ideas on trinitarian love scattered throughout the works of her spiritual director etc» (p. 74). Dello stesso autore: *The Mystery of the Triune God*, Heythrop Monographs, London 1988, in particolare le pp. 71.160.

[69] W.M. SCHMITT, *The Sacrament of Confession as a* Sequela Christi, PUG, Roma 1999. Si veda anche: M. TIATOR, *Beichte – Gottes Liebesgeschenk: Zur Pastoral des vergessenen Sakraments*, Johanne Verlag, Trier 1988; T. DE ROUCY, *Jésus, les chrétiens et la confession: Essai sur le fondement christologique de la confession*, Edition du Serviteur, Chiry-Ourscamp 1995; J. SERVAIS, *La confession, sacrement du Père de miséricorde selon Adrienne von Speyr,* "Communio" (1998/99), 103-118.

[70] W. MAAS, *Das Geheimnis des Karsamstags,* in AA.VV., *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, pp. 128-137; H.U. von BALTHASAR, *Theologie des Abstiegs zur Hölle,* pp. 138-146. Del primo, si veda anche: *Gott und die Hölle: Studien zum Descensus Christi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1979.

[71] J. MATRO, *Christian Suffering in the Spiritual Writings of Adrienne von Speyr,* PUG, Roma 1999. Cfr. anche A. NICHOLS, *Adrienne von Speyr and the Mystery of Atonement* , in "New Blackfriars" 73 (1992), 542-553.

del Sabato Santo, pone solide fondamenta per una sua trattazione più ampia. A questi tre temi: la Trinità, la confessione e il Sabato Santo, se ne potrebbero aggiungere parrecchi altri: Roten ne inventaria in tutto dodici[72]. Si dovrebbe soprattutto, come spiegherò più avanti, valutare i commenti scritturistici, che costituiscono un elemento determinante della sua opera. Se l'opera di Balthasar è intessuta di riferimenti biblici, non lo deve per ultimo all'esegesi contemplativa delle meditazioni vetero– e neotestamentarie di Adrienne[73].

Non a caso, gli Atti del Simposio romano, organizzato per desiderio del Santo Padre, s'intitolano: *Adrienne von Speyr e la sua missione teologica.* Nello stesso anno, Balthasar spiegava la rilevanza dei suoi scritti con il termine affine di profezia: «Il carisma profetico di Adrienne manifesta la sua fecondità ecclesiale anzittutto nelle sue opere di commento alla Rivelazione. Questo dovrebbe essere recepito come cosa primaria e più importante»[74]. «La realtà profetica e quella mistica non costituiscono un'antitesi (come spesso ritengono i protestanti), ma alla loro radice sono addirittura identiche»; intendere la mistica come profezia è in definitiva «l'unico punto di partenza per parlare teologicamente di mistica»[75]. Difatti, la missione teologica di Adrienne consiste nell'accogliere la Parola di Dio e trasmetterla alla Chiesa in base a una meditazione segnata dall'angolazione particolare[76] – diciamo mariano–giovannea – con la quale ella guarda alla Rivelazione.

2.2. Carisma profetico e magistero sacerdotale

Nell'indagine finora compiuta, incentrandoci sull'opera di Balthasar, abbiamo distinto tre linee d'interpretazione a seconda del fatto che gli studiosi prendano o meno in considerazione il suo rapporto con l'opera di Adrienne von Speyr. In testa, vi è Löser che, all'indomani del decesso del teologo svizzero, raccomandava di occuparsi solamente del suo pensiero, lasciando tranquillamente cadere i libri di Adrienne. Non c'è dubbio che il suo consiglio è stato ampiamente seguito. Qui, osserva giustamente Nandkisore, sembra verificarsi una valutazione personale improntata di soggettività

---

[72] J.R. ROTEN, *Die beiden Hälften des Mondes. Marianisch-anthropologische Dimensionen in der gemeinsamen Sendung von Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr,* in *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, pp. 104-132, in particolare pp. 118-121. Cfr. con gli undici temi che Balthasar nomina in NB I/1, pp. 11-24.

[73] Su questo, si veda: M. OUELLET, *Contemplation et exégèse,* in AA.VV., *La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr*, Culture et Vérité, Namur 1986, pp. 163-171. Cfr. J. SCHIETTECATTE, *Disponibilité aimante. L'attitude d'amour johannique chez Adrienne von Speyr à la lumière de l'exégèse contemporaine*, Teresianum, Roma 1998.

[74] *Adrienne von Speyr (1902-1967),* in "Geist und Leben" 58 (1985), 66.

[75] Prefazione a: A. von SPEYR, *Apokalypse. Betrachtungen über die geheime Offenbarung,* p. 8. Altrove Balthasar ribadisce la stessa idea: «Adrienne von Speyr ha posseduto in grado straordinario il carisma della profezia nel senso inteso da san Paolo e san Tommaso: il dono dello Spirito Santo non solo di penetrare con lo sguardo cose divine, ma anche di saperle esporre, nonostante la loro profondità ed ampiezza, in forma a tutti comprensibile, ed utile per la Chiesa» (*Adrienne von Speyr e il sacramento della confessione,* "Il Nuovo Aeropago" 2 [3/1983], 218).

[76] Cfr. M. JÖHRI, *Descensus Dei,* p. 192, n. 66.

più che un giudizio sereno e oggettivo[77]. In altri autori di questa linea, il motivo di tale esclusione potrebbe essere un certo razionalismo che separa ragione e fede (*Theologie und Heiligkeit*) o, nel campo stesso della teologia, cristologia e pneumatologia (*Pneuma und Institution*). La seconda linea d'interpretazione mette invece l'accento sul ruolo carismatico di Adrienne von Speyr come l'ispiratrice mistica del teologo. Né nell'una né nell'altra posizione ermeneutica troviamo un vero e proprio confronto con l'opera di Adrienne von Speyr nel suo valore oggettivo. Nella terza linea d'interpretazione, invece, il rapporto fra Balthasar e lei è valutato positivamente in base all'unità nella complementarità fra profeta e dottore[78]. Le opere dell'uno e dell'altra sono considerate come inseparabili, perché parti di un'unica missione teologico–spirituale di cui danno assieme la completezza. Occorre proseguire su questa linea, tentando ora di precisare maggiormente i criteri di valutazione.

Il presupposto di tale interpretazione è la distinzione teologica fra magistero sacerdotale e carisma profetico, nonché la chiarificazione della questione ad essa legata: quella del ministero delle donne in generale. Per Tommaso, che Balthasar segue a questo riguardo, alla donna può essere dato il carisma della profezia, che di per sé è superiore, poiché «il profeta è intermediario fra Dio e il sacerdote»; non può però esserle conferito il ministero del presbiterato. Con la spiegazione dell'Aquinate si dilegua ogni dubbio d'antifemminismo: «La profezia non è un sacramento, ma un dono di Dio, il quale non esige una significazione, ma solo una realtà spirituale. E poiché effettivamente rispetto alle cose dell'anima la donna non diferisce dall'uomo, ché anzi talora si trovano delle donne superiori a molti uomini rispetto all'anima, è evidente che essa può ricevere il dono profetico e altri consimili, ma non il sacramento dell'ordine»[79]. Le prime ad essere inviate come messaggeri della risurrezione alla Chiesa apostolica furono delle donne. Questa loro preminenza deve tuttavia essere compresa come il privilegio dell'amore, non quello della predicazione pubblica, la quale s. Paolo nega alle donne (1Cor 14,34; 1Tm 2,12). Solo nell'ambito domestico è consentito loro l'annunzio di quanto rivelato[80]. In tal modo, i ruoli rimangono complementari: la donna a cui è riconosciuta la missione della profezia, deve rimanere sottomessa all'uomo, «come la Chiesa (mariana) sta sottomessa a Cristo» (Ef 5,23); al sacerdote è assegnato l'ufficio pubblico di insegnamento del messaggio a nome del Capo (Sposo) della Chiesa.

---

[77] «Hier scheint doch mehr Wertung und damit Subjektivität vorzuliegen» (R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*, p. 168, n. 167). Per Löser, non è Adrienne von Speyr ma Ignazio di Loyola che costituisce il cuore ispiratore di Balthasar: *Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars,* in *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, pp. 152-174. Nel mio libro sulla teologia balthasariana degli Esercizi, ho tentato di mostrare che non si devono opporre queste due figure, entrambe intimamente legate all'opera del teologo (cfr. J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace,*Culture et Vérité, Bruxelles 1996).

[78] Cfr. R. FISICHELLA, *Hans Urs von B. et Adrienne von Speyr: l'inseparabilità delle due opere,* "Communio" 156 (1997), 61-74.

[79] TOMMASO D'AQUINO, *S. Th. Suppl.*, 39, 1, obj. 1 e sol. 1. Seguiamo qui il commento di Balthasar: *Thomas und die Charismatik,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1996², p. 522.

[80] *S. Th.*, III 55, 1, sol. 3. Cfr. *In Ep. I ad Cor.*, 14, 7.

Ora, che cos'è la profezia? È un dono dello Spirito Santo (cfr. 1 Cor 12,28), che, precisa il *Doctor communis*, «consiste primariamente e principalmente in una conoscenza»[81] e, in questo senso, confina con il dono della sapienza e il dono della scienza (1Cor 12,8). Come Cristo, l'esegeta[82] per eccellenza, così anche i profeti venuti dopo di lui spiegano la Scrittura (Lc 24,27.44-45) e in particolare i suoi brani oscuri[83]. La profezia significa quindi non tanto l'attitudine di scorgere nuove verità o predire degli eventi futuri,[84] quanto quella di poter parlare a nome di Dio, di annunciare in modo convincente alla Chiesa la Parola di Dio, di manifestarle il suo amore, di trasmetterle la sua volontà *hic et nunc*, il suo volere o non–volere nella situazione attuale dei credenti. La Rivelazione è il bene comune della Chiesa; è definitivamente compiuta. Rimane viva però nel Corpo di Cristo. Chi, in questo Corpo, ha ricevuto il dono della profezia, ha il compito di consolidare quanto è già stato rivelato, di renderlo più concreto. Lo spiega Adrienne von Speyr nel suo commento a 3 Gv 3: «Uno può ricevere in una missione ecclesiale a servizio della verità, l'incarico di illuminare di una nuova luce un punto della dottrina... Dio elargisce di tanto in tanto, alla sua Chiesa, tali viste che sono come un'occhiata su di lui, come una visione incoativa, di cui manca ancora l'interpretazione»[85]. Per mezzo di suoi docili strumenti ecclesiali, Dio, ad ogni epoca, offre al mondo le risposte di cui questo ha più bisogno, anche se esse si manifestano sotto il segno della contraddizione[86]. Ritroviamo in tal modo il senso tradizionale della profezia: «Un profeta di Dio non è altro che uno il quale comunica le parole di Dio alle persone che non possono o non meritano di udire Dio»[87]. Agostino che dà questa definizione, commenta le parole dell'Esodo con riferimento a Mosé e Aronne: «Ecco, ti ho dato come dio al Faraone... Tuo fratello sarà la tua bocca e tu sarai per lui un dio che lo ispira» (Es 7,1 e 4,16). La missione è una sola, ma si svolge nella complementarità delle funzioni: uno annunzia pubblicamente la Parola di Dio di cui

---

[81] *S. Th.*, II-II 171, 1; cfr. *De Ver.*, 12 1. L'immaginazione aiuta decisamente la ragione umana a cogliere le illuminazioni spirituali, perché la rivelazione del Cielo in terra si compie riempendo del contenuto divino le immagini terrene: si veda a questo proposito il trattato di A. von SPEYR, *Das Licht und die Bilder* Johannes Verlag, Einsiedeln 1955) con la prefazione di Balthasar.

[82] Gv 1,18. Cfr. GIUSTINO, *Ap.*, I 32, 2.

[83] GIUSTINO, *Dial.*, 68, 6.

[84] Nella Nuova Alleanza, «non (ci sono) più argomenti di fede da rivelare, né verità da manifestare», perché, «dandoci il Figlio suo, ch'è la sua unica e definitiva Parola» Dio «ci ha detto tutto in una sola volta» (JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo,* II 22, §§ 3-5, in *Obras completas,* Monte Carmelo, Burgos 1987, pp. 296-298).

[85] A. von SPEYR, *Die katholischen Briefe. II. Die Johannesbriefe,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, p. 298.

[86] «Dans la Révélation, de laquelle elle s'est mise totalement à l'écoute obéissante, Adrienne von Speyr lit les réponses indicatives du Ciel aux questions ouvertes de notre temps, des réponses que peut-être la terre n'attendait pas sous cette forme, mais qui, si elle est prête à la conversion, pourraient bien apporter un secours beaucoup plus fondamental que toutes les solutions et les projets que nous tirons de notre propre fonds» (J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels*, p. 47).

[87] AGOSTINO, *Quaest. In Ex.,* 17 (7, 1), in *Opere* XI/1, 591. Anziché "ascoltare", ho tradotto "udire", che mi sembra rispetti maggiormente il significato del latino *audire.*

l'altro ha ricevuto l'ispirazione profetica. Il destinatario del messaggio è il popolo la cui sordità o opposizione appare piuttosto come una conferma della vera profezia (cfr. Ger 28,8-9).

È questo, secondo me, il carisma che è stato elargito a Adrienne e che, mediante la collaborazione stabilitatasi con il teologo di Basilea, ha conferito alla produzione teologica di entrambi un'attualità e fecondità eccezionali. In base a tale comprensione della proferia nella Chiesa, il rapporto fra i due autori acquista la sua vera significato. La norma di valutazione non è più l'esperienza soggettiva o, in reazione contro tale sottolineatura, una presunta autonomia della teologia con il suo metodo scientifico meramente positivo. È bensì l'oggettività dei contenuti, in quanto questi dispiegano nuovamente la Rivelazione (misura misurante), data stabilmente alla Chiesa (misura misurata), vivificandone il significato per i cristiani del nostro tempo. Conviene quindi affrontare una questione affine a quella del carisma profetico: l'indole del messaggio.

3. L'INDOLE DEL MESSAGGIO: NOVITÀ E FECONDITÀ

Come sapere che un messaggio viene da Dio? Come distinguere la vera profezia? Secondo la Bibbia, il criterio principale è la conformità dell'insegnamento alla dottrina nel suo insieme[88]. Non si deve però comprendere questa dottrina in modo statico. Nel suo trattato sulla Carismatica di s. Tommaso, ribadendo la presenza sempre attuale dello Spirito Santo nei profeti della Chiesa, Balthasar ne sottolinea con Tertulliano i frutti sempre nuovi[89]. Esiste difatti, conformemente alla promessa di Cristo (cfr. Gv 16,12-13), uno sviluppo al di là del tempo storico di Cristo: «Egli ha lasciato sufficientemente intravedere che lo Spirito Santo avrebbe insegnato cose che potevano essere considerate nuove, in quanto mai insegnate prima...»[90]. La profezia neo–testamentaria è una manifestazione della Verità rivelata in Gesù Cristo, dovuta ad un'il-

---

[88] Cfr. Ger 23,22; Dt 13,2-6.

[89] «Come dalla circuminsessione di Padre e Figlio che è presenza compiuta, emerge lo Spirito Santo come puro dono, traboccante, fuori programma, così dalla pienezza della Croce sorgono, nella storia della Chiesa, delle forme originali, stupefacenti, di santità, a seconda dei doni dello Spirito distribuiti sempre a nuovo agli uomini... Attraverso i carismi dei santi, incondizionatamente consacrati al Signore, lo Spirito Santo dispiega infinitamente nella storia della Chiesa l'amore trinitario rivelato nel Figlio crocifisso e ne manifesta la fecondità imprevedibile» (J. SERVAIS, *de Lubac e Balthasar: due approcci a Gioacchino da Fiore?*, "Rassegna di teologia" 38 [1997], 164-165).

[90] TERTULLIANO, *De monog.*, II 2. Anche se non si può seguirlo là dove egli tende a ricondurre la Chiesa istituzionale alla Chiesa pneumatica, rimane valido l'intento di mantenere viva la natura essenzialemente carismatica della Chiesa : «Il Paraclito... lo glorificherà e ne tramanderà la memoria. E così egli, una volta conosciuto in base al canone precedente [inviolabile] [della fede] ci rivelerà tutto ciò che fa ancora parte della disciplina dei costumi» (*De monog.*, II 4). Cfr. *Charismatik*, pp. 270-271. Da un altro punto di vista, J. Ratzinger ha tentato di elaborare l'idea che la Rivelazione è sempre più grande della Scrittura, la quale appartiene alla Chiesa in quanto soggetto conoscente; sulle difficoltà che ha incontrato nei confronti dei suoi maestri a questo riguardo, si veda la sua testimonianza: *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, DVA, Stuttgart 1998, pp. 84-85.

luminazione dell'intelligenza mediante la grazia di Dio[91]. La Rivelazione è compiuta,[92] ma in ogni decisivo periodo della storia della salvezza, dei profeti, inviati dal Cielo, cooperano (come cause seconde) nella manifestazione di tutta la Verità rivelata, esplicitandone la portata in funzione dei bisogni di una determinata epoca storica. È in questa chiave che va capito l'altro criterio biblico della vera profezia: l'adempimento del messaggio[93]. Si può ritenere che la profezia viene realmente da Dio, se è conforme alla retta dottrina cattolica, aiutando i credenti a capire la Rivelazione e a viverne più pienamente, ma anche se offre una risposta provvidenziale ai problemi del tempo, e in questo testimonia della sua fecondità sempre nuova.

Riguardo alla missione profetica di Adrienne von Speyr, il messaggio dovrà anch'esso essere giudicato in base ai criteri della novità e della fecondità oggettiva del suo carisma. Da parte mia, credo che la sua autenticità si manifesti ad un triplice livello: antropologico, teologico ed ecclesiologico. A livello antropologico la domanda che si fa sempre più urgente nella società cosiddetta post–moderna è quella dell'uomo come maschio e femmina. Di fronte alla banalizzazione del rapporto sessuale, all'uniformizzazione dei caratteri specifici dei sessi, con la rivendicazione dell'uguaglianza dei compiti fino all'interscambiabilità dei ruoli, bisogna riscoprire in profondità il senso dell'*imago Dei* (Gen 1,27) e del mistero di cui s. Paolo parla nella *lettera agli Efesini*, in riferimento al racconto del *Genesi* (Ef 5,32). A livello teologico, si avverte il bisogno di superare una visione puramente formale della Trinità, che ha portato praticamente all'eclisse di questo dogma nella coscienza viva dei cristiani. A livello ecclesiologico, si cerca di recuperare una nozione di comunione che renda conto del mistero della Chiesa, la quale non è prima di tutto una società perfetta nel senso mondano, bensì l'adunanza dei molti nell'Uno, un corpo che integra l'unità e la differenza. Ora, a questo triplice livello il carisma di Adrienne von Speyr porta una risposta provvidenziale ai problemi e ai quesiti del nostro tempo e della Chiesa odierna: aiuta difatti a penetrare il mistero nel quale si congiungono il rapporto prototipico maschio–femmina, il rapporto archetipico Cristo–Chiesa e il rapporto originario Padre–Figlio nello Spirito Santo.

L'amore coniugale dimostra la sua fecondità, oltre i partner, nel bambino, segno tangibile di compimento del loro amore. In questo è una parabola di cui lo Spirito si serve per dischiudere il mistero dell'amore trinitario, rivelatosi nella comunione ecclesiale. Dio, spiega Adrienne von Speyr, «non ha soltanto dotato l'uomo della differenza sessuale, che si riflette attraverso tutto l'essere corporeo e spirituale del maschio e della femmina, bensì ha posto in questo anche molti punti di partenza per lo stimolo dello spirito umano mediante lo Spirito divino»[94]. La risposta alla questione

---

[91] «en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina» (IGNAZIO DI LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, a cura di C. de Dalmases, Sal Terrae, Santander 1987, n. 2) .

[92] «L'Economia cristiana, in quanto è l'Alleanza Nuova e definitiva, non passerà mai e non è da aspettarsi alcuna nuova Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo» (Concilio Vaticano II, " Dei Verbum", n. 4).

[93] Ger 28,9; Dt 18,22.

[94] NB XII, p. 15.

antropologica è data nella Cristologia. «In realtà», ripete, dopo il Concilio, il Papa Giovanni Paolo II, in una prospettiva molto affine ai nostri autori, «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo»[95]. Nella ricchezza del mistero di Cristo è racchiuso il mistero dell'uomo,[96] ed è lo Spirito Santo che apre la nostra mente alla sua intelligenza. Lo Spirito Santo, la terza Persona in Dio, che è il frutto del mutuo amore fra Padre e Figlio, rischiara il mistero di Cristo e dell'uomo all'interno della Chiesa: nella comunione stabilitasi fra i cristiani radunati nel suo nome (Mt 18,20). Lo Spirito divino che «aleggiava sulle acque» della prima creazione (Gen 1,2) è disceso stabilmente sulla Chiesa il giorno di Pentecoste (At 2,1-4), per costituire il nuovo popolo dei «figli di Dio» (Rm 8,14). È quindi a livello ecclesiologico che la riflessione di Adrienne trova finalmente il suo aggancio decisivo. Lo Spirito di Dio dischiude la verità del matrimonio quale esso esisteva «da principio» (Mt 19,8), manifestandone la realtà archetipica: l'unione d'amore fra Cristo e la Chiesa che egli «nutre» e «cura» come «la propria carne» (Ef 5,29). La visione che la nostra Autrice sviluppa in continuo dialogo con la Parola di Dio, concorre efficacemente allo snodamento del problema antropologico del rapporto uomo–donna, mediante una vivificazione della Chiesa meglio intesa e vissuta come comunione in Cristo ad immagine della vita intra-trinitaria[97].

Senza disconoscere l'originalità propria di Hans Urs von Balthasar, che d'altronde numerosi saggi hanno ampiamente dimostrata, sono convinto che il carisma singolare di Adrienne von Speyr abbia esercitato su di lui, a questo riguardo, un influsso decisivo, e che sia destinato a fecondare, anzittutto di nascosto, il lavoro e la ricerca di molti cristiani desiderosi di vivere più pienamente il «mistero» sempre nuovo «di Cristo»: «questo mistero che non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito» (Ef 3,5).

---

[95] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes,* n. 22; GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis,* n. 8; ID., *Fides et Ratio,* nn. 12, 60 (cfr. nn. 80, 92); ecc.

[96] Cfr. Gv 16,15.

[97] Cfr. J.S. NEUMAN, *Man & kvinna i Guds rike [Maschio e femmina nel regno di Dio]. En introduktion till Adrienne von Speyrs och Hans Urs von B.s liv och verk,* Artos, Skellefteå 1999. Per quanto io possa comprendere, questo studio svedese mette in risalto questo «grande mistero» nell'opera dei due autori. In base ad un'interpretazione cristologica dell'*analogia entis*, la «teologia dei sessi» serve qui da chiave per evidenziare l'unità, non solo della loro vita ma anzittutto dei loro scritti. – Nel mio contributo al Simposio friburgense del 1995, avevo tentato di abbozzare una ricerca in tale senso: J. SERVAIS, *Ressourcement de la vie spirituelle aujourd'hui sous la conduite d'Adrienne von Speyr et de Hans Urs von Balthasar,* in H.U. VON BALTHASAR - STIFTUNG, *Vermittlung als Auftrag. Symposium H. U. von Balthasar. Fribourg 27-29.09.1995*, Johannes Verlag, Freiburg i. Br. 1995, pp. 71-92. Si veda anche: C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov,* Città Nuova, Roma 1991; C. KAISER, *Theologie der Ehe. Der Beitrag Hans Urs von Balthasars*, Echter, Würzburg 1997.

4. RIFLESSIONI FINALI

Fra tante domande ancora aperte, vi è quella posta all'inizio da Rahner che, in una battuta al suo intervistatore, faceva cadere su Adrienne von Speyr e indirettamente anche su Balthasar il sospetto dello gnosticismo. Dirò ancora una parola sulla questione della falsa e della vera gnosi, prima di concludere con una breve riflessione circa la natura del loro rapporto.

Il divorzio e la separazione che caratterizano i sistemi gnostici che la Chiesa primitiva ha combattuto, riguardano anzittutto l'opposizione fra corpo e spirito. «Caro cardo salutis»: la carne è il cardine della salvezza, asserisce Tertulliano contro quanti stigmatizzano la condizione corporea come antidivina. Gli gnostici contro i quali Ireneo scrive il suo *Adversus Haereses*, sono quegli uomini pneumatici, protesi verso le sfere celesti dello spirito puro, alla ricerca della salvezza mediante una conoscenza segreta. Ora qual è l'errore che sta alla radice delle molteplici dottrine che pretendono essere l'inveramento del cristianesimo? In sintesi lo si potrebbe definire l'errore idealistico: non si accetta che il Verbo si sia fatto carne, si vuole «andare oltre» (2 Gv 9), superare, in virtù della propria riflessione, l'evento storico, e si giunge in tal modo a confondere lo spirito umano e lo Spirito Santo divino, a mettere il primo al posto del secondo e finalmente a identifiarlo con esso. Secondo il vescovo di Lyon, il significato della realtà cristiana, tutto il peso della redenzione, sta invece nell'autenticità dell'incarnazione, l'autenticità della passione e l'autenticità della risurrezione della carne. È dentro la carne che splende il Verbo, è nel suo apparire ai nostri occhi che incontriamo e riceviamo la sua realtà salvifica. La maternità reale (anche se verginale) di Maria garantisce la verità dell'umanità di Cristo; la sofferenza reale di Gesù, la verità della nostra salvezza; la corporeità reale della sua apparizione alle donne e agli apostoli, «il primo giorno dopo il sabato», la verità del perdono pasquale.

La maternità divina, la croce e la Chiesa quale corpo di «Gesù Cristo diffuso e comunicato»[98], sono delle verità che gli gnostici sentono come il fumo negli occhi. Nell'opera di Adrienne von Speyr, come in quella intimamente legata ad essa di Hans Urs von Balthasar, tutte e tre occupano un posto centrale. A questo fatto si può intuire che, a differenza di molte concezioni sistematiche, la visione teologica di questi maestri spirituali del nostro tempo è aperta al senso del Dio sempre più grande. Anziché riflettere autonomamente sui dati rivelati, elevando praticamente ad assoluto la ragione umana, con l'aiuto del suo confessore Adrienne si posta in un atteggiamento di pura strumentalità nei confronti della Parola di Dio. Il carisma di profezia che ha vissuto e ha messo al servizio della Chiesa, è ben diverso da una genialità meramente intellettuale. Da una parte, è un carisma esistenziale, più esattamente teologale, che coinvolge tutta la vita, sollecita la fede del lettore ed esige da lui un abbandono incondizionato a Dio. D'altra parte, è un carisma di intelligenza spirituale della Rivela-

[98] H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1947⁴, p. 25, citando un'espressione di Bossuet.

zione. Chi si confronta seriamente con i suoi scritti scopre che la conoscenza ivi presentata, lungi dall'assomigliare a una «sapienza di questo mondo» (1 Cor 2,6), dischiude la «conoscenza [evangelica] dell'amore, che sorpassa ogni conoscenza» (Ef 3,19)[99]. In tal modo, il lettore viene coinvolto nel servizio umile e discreto che, fin dalle sue origini, la Chiesa rende alla Verità, suo Sposo. Questo servizio comporta dei ruoli diversi e complementari, come lo sono, nell'ordine creaturale, quelli dell'uomo e della donna; in particolare quelli del magistero sacerdotale e del carisma profetico. «La fecondità spirituale dell'uomo», scrive l'Autrice, «è posta nella carne della donna, di modo che ella diventi feconda: per l'uomo»[100]. Il seme incorruttibile (cfr. 1Pt 1,23), seminato dal ministro della Parola di Dio (cfr. 1Cor 9,11), produce un frutto abbondante nel cuore di chi lo accoglie con disponibilità senza riserva. Nella loro diversità e complementarità, le opere di Adrienne von Speyr e di Hans Urs von Balthasar sono parte di un'unica missione più grande, che conferisce al loro rapporto la sua fisonomia e il suo vero significato. Questa missione, di indole dialogica, offre un antidoto contro un certo razionalismo della teologia moderna: l'antidoto di un'epistemologia la cui norma non è la logica umana, ma il dono dell'intelligenza d'amore nella sua doppia dimensione di attività e di ricettività, caratteristico della mediazione dello Spirito Santo[101]. Perciò, credo, essa apre alla Chiesa del III millennio la strada del ritorno alla sua origine sempre nuova: la strada della vera *gnôsis, épignôsis,* ossia di una conoscenza attinta da una coscienza ed esperienza ritrovata del «mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi» (Col 1,26).

Per concludere, vorrei riferirmi all'incontro fra Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr e al contesto concreto in cui è avvenuto, per cercare di coglierne il significato centrale. Balthasar era, già prima di far la conoscenza di Adrienne, un teologo il cui pensiero si metteva, sempre di nuovo, all'ascolto della testimonianza profetica d'Ignazio di Loyola. In un senso molto preciso, egli era – e rimase – un teologo ignaziano[102]. In un suo articolo del anno 1939, scritto, un anno prima dell'incontro con Adrienne, sulla scia delle regole degli *Esercizi spirituali* per il vero sentire con la Chiesa[103], trovava, nel passaggio dalla Patristica alla Scolastica e da questa ai tempi moderni, un progresso di tipo profetico[104]. Alla fine dell'articolo si mette davanti al

---

[99] «Die Gnosis, um die der Apostel bittet, ist die Bewegung, in der sich die Existenz vom Glauben in der Liebe und von der Liebe im Glauben zur Erfahrung der unbegreiflichen Liebe Christi, die allem zugrunde liegt, bewegt» (H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Patmos, Düsseldorf 1958², p. 176).

[100] NB IX, n. 1860.

[101] Lo Spirito Santo che abita nei credenti (cfr. Rm 8,9), è lo Spirito del Padre inviante e del Figlio obbediente. La missione che ispira loro, consiste sia nel mostrare attivamente la volontà di Dio da compiere, sia nel partecipare all'abbandono del Figlio che accoglie con gratitudine la bontà e la grazia di questa volontà.

[102] Cfr. J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels*, pp. 333-342.

[103] *Ejercicios Espirituales*, n. 263.

[104] *Patristik, Scholastik und wir,* in "Theologie der Zeit" (1939), 65-104. Il progresso in parola si dà, ovviamente, sempre all'interno della Rivelazione, già, sin dall'inizio, consegnata alla Chiesa da Gesù Cristo.

compito attuale dei cristiani, quello cioè di verificare nella propria esistenza la Rivelazione di Dio: oggi, quando il pensiero cristiano non viene più minacciato dalla tentazione di confondere lo spirito umano con lo Spirito di Dio, la posizione profetica del testimone della verità acquista una importanza nuova[105]. Si potrebbe dire che il motto ignaziano del *Deus semper major* si traduce per la teologia in un suo *a priori*, quello appunto della profezia: la verità dischiusa agli occhi del profeta rimane verità eterna e allo stesso tempo verità dischiusa all'eletto di Dio.

Una tale impostazione mise il teologo Balthasar in grado di ascoltare il profeta Adrienne che, da parte sua, si trovava anche già da tempo, benché in maniera assai misteriosa[106], in rapporto con Ignazio di Loyola. Dopo il loro incontro, la Scrittura prenderà significativamente un posto privilegiato nella loro opera comune. A questo riguardo, Adrienne gioca un ruolo essenziale, in quanto le è concesso, nel suo più intimo, l'intelligenza spirituale della Parola di Dio che, grazie all'aiuto del suo confessore, ella ascolta nell'obbedienza d'amore propria della Chiesa «santa e immacolata» (Ef 5,27)[107]. In tal modo, la compenetrazione fra il Verbo incarnato e la sua Sposa acquisisce contemporaneamente una concretezza storica ed eterna, nella quale la missione personale di Giovanni, il discepolo dell'amore e il teologo, appare come il vero e proprio patrono della loro missione ecclesiale.

---

[105] *Patristik, Scholastik und wir*, p. 103.

[106] EB, p. 29 *et passim*; UA, p. 18ss.

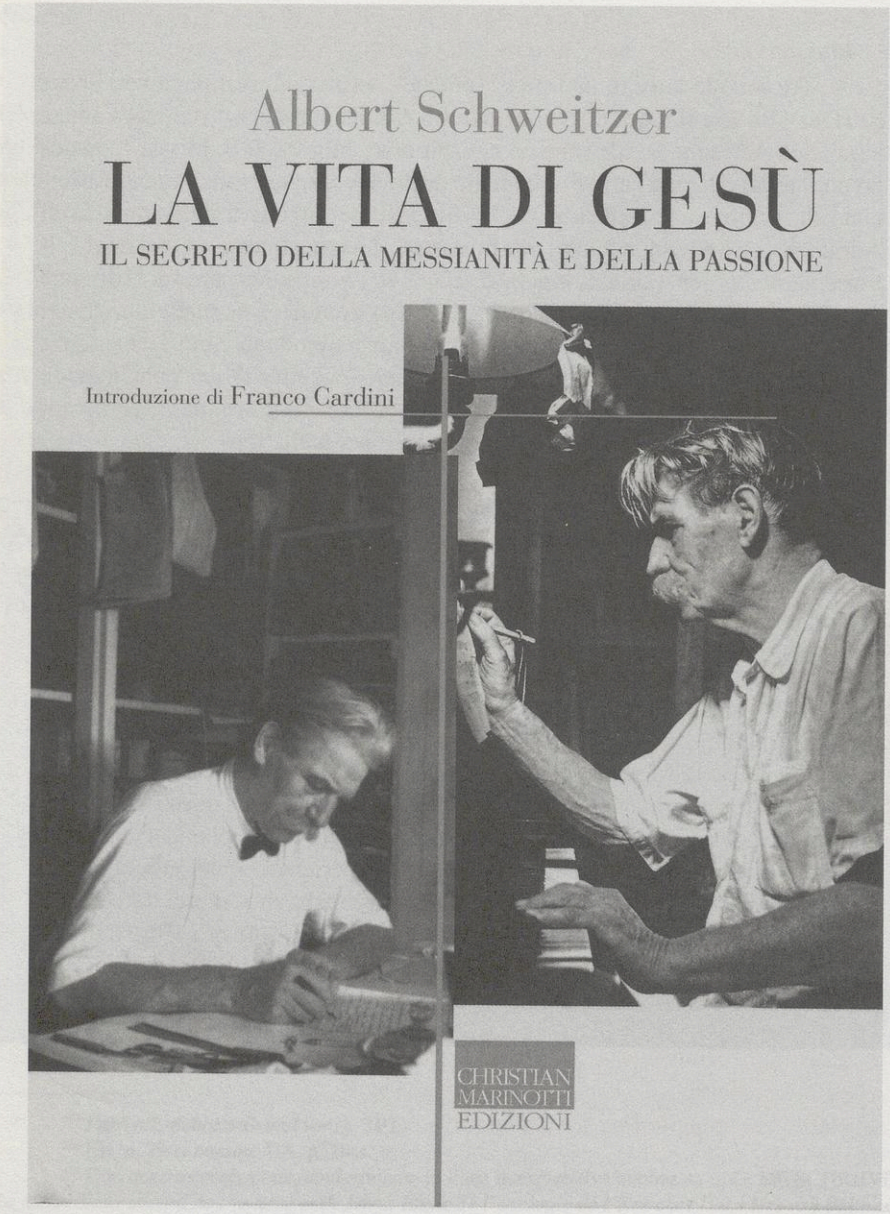
[107] Con questa conclusione, confermiamo la linea interpretativa abbozzata in G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu: Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, University Press, Leuven 1983, in riferimento all'incontro avvenuto con Adrienne von Speyr: «Nous arrivons ici au cœur même de l'inspiration théologique de Balthasar, qui est l'événement inscrit dans une existence humaine lorsque celle-ci s'abandonne effectivement à la volonté de Dieu: condition primordiale pour entrer en contact avec la révélation de son amour» (*ivi*, p. 38). Mettendo l'accento su «l'acquiescement contemplatif que le sujet donne à l'œuvre rédemptrice des Personnes trinitaires», la teologia di Adrienne von Speyr rivolge la nostra attenzione alla «forme objective que prend cette rédemption dans l'incarnation, ainsi que sur les attitudes d'obéissance et de zèle qui sont le partage de l'Église-épouse» (p. 312).

Riassunto

Tre sono le linee di interpretazione dell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar. Le due interpretazioni classiche - Balthasar senza la mistica Adrienne o Adrienne come ispiratrice mistica di Balthasar- appaiono unilaterali. Da una parte l'unità delle due opere è stata esplicitamente affermata da Balthasar e d'altra parte la dimensione oggettiva della mistica di Adrienne von Speyr non può essere trascurata. La terza linea più congeniale all'orientamento generale dell'opera di Hans Urs von Balthasar e di Adrienne von Speyr colloqua la questione dell'influsso di Adrienne su Balthasar nel quadro del carisma profetico. La norma di valutazione non è più l'esperienza soggettiva o l'autonomia della teologia bensì l'oggettività dei contenuti, in quanto questi dispiegano nuovamente la Rivelazione per la Chiesa, vivificandone il significato per i cristiani del nostro tempo. Nella loro diversità e complementarità le opere di Adrienne von Speyr e di Hans Urs von Balthasar sono parte di un'unica missione di indole dialogica.

Summary

Three are the lines of interpretation of Adrienne von Speyr's influence on Hans Urs von Balthasar. The two classical ones – Balthasar without the mystical Adrienne or Adrienne as mystical inspirer of Balthasar – seem unilateral. On one side the unity of both works was clearly affirmed by Balthasar, on the other the objective dimension of Adrienne von Speyr's mysticism cannot be ignored. The third point, more congenial to the general orientation of Hans Urs von Balthasar's and Adrienne von Speyr's work, sees the question of Adrienne von Speyr's influence on Balthasar in the frame of prophetical charisma. The valuation rule is no longer the subjective experience, or autonomy of theology, but the objectiveness of the contents inasmuch, once more, they unfold Revelation for the Church, vivifying its significance for today's Christians. In their difference and complementariety Adrienne von Speyr's and Hans Urs von Balthasar's works are parts of an unique mission of dialogical disposition.



Ecco una bella ed efficace traduzione italiana di un'opera molto importante nel quadro della ricerca e della riflessione relativa alle origini cristiane, secondo la prospettiva ermeneutica di un grande intellettuale che ha lasciato una traccia assai significativa nella storia umana del XX secolo.

L'originalità della teologia spirituale di Adrienne Von Speyr: Il valore di una mistica oggettiva

Pierangelo Sequeri
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano)

1. Mistica oggettiva: un ossimoro?

La composizione stessa della formula, che pone in assunto il profilo di una "mistica oggettiva", ha di che suscitare qualche curiosità.

Nel senso più comune, la nozione di "mistica" è sicuramente attratta nell'orbita di una determinazione tipicamente "soggettiva" dell'esperienza religiosa e cristiana. In questa prospettiva mistica è la qualificazione di un'esperienza tipicamente individuale che, nell'assestamento moderno della teologia spirituale cattolica, indica la forma di una grazia del tutto singolare della visione e della percezione del divino. Essa agisce in deroga al regime ordinario e generale della fede, in cui prevale il riferimento all'elemento dottrinale oggettivo della rivelazione pubblica regolato dai canoni della tradizione autorevole. In quanto tale, l'accesso agli stati e alle forme dell'esperienza mistica, appare due volte determinato in senso soggettivo. In un senso

perché grazia superogatoria sempre concessa *intuitu personae*, ossia donata al singolo in termini accessori rispetto alla individualità stessa della fede. In secondo luogo, perché i dati di speciale conoscenza ed esperienza che ne scaturiscono, non aggiungono nulla alla oggettività della rivelazione: sia in quanto incremento di informazione (contenuti di verità) sia nel senso di argomenti specifici di assenso (segni di credibilità).

La deriva illuministica dell'idea di fede religiosa ha finito per assumere la nozione di esperienza mistica come l'omologo soggettivo dell'idea stessa di rivelazione divina. In questo senso, l'idea di esperienza mistica finisce per assumere il valore di *princeps analogatum* dello stato soggettivo che si esprime convintamente in favore della verità religiosa: il *pendant* psichico dell'adesione alla forma dogmatica di una rivelazione presuntivamente ricevuta dall'alto, come disposizione indotta a percepire proprio in questo modo la presunta oggettività della verità creduta (avere una rivelazione come avere una visione, o comunque un riscontro psichico se non addirittura sensoriale di una manifestazione del divino). Nell'ottica della ragione secolarizzata, la risoluzione del fatto religioso nell'esperienza mistica, significa appunto la sua globale sottrazione ad ogni regime di apprezzabile oggettività: se non quella di un fenomeno umano dell'atteggiarsi soggettivo. Soggettiva, in tal senso, è l'esperienza religiosa in quanto tale, nel senso che essa non possiede un'oggettività razionalmente apprezzabile: né dal punto di vista del contenuto, in quanto i suoi significati superano i limiti dell'oggettività controllabile dalla ragione, né dal punto di vista dell'esperienza, in quanto essa porta oltre comuni determinazioni della normalità sensoriale e psichica.

Quando parliamo dunque, in tale quadro, di "mistica oggettiva", siamo condotti apparentemente ai limiti dell'ossimoro, ovvero di una nozione costruita con concetti che si respingono. E ciò sembrerebbe valere, sia pure con diverso intendimento e opposto giudizio di merito, sia per la tradizione teologica sia per quella filosofica.

A dire il vero, un'intenzione di oggettività non manca in questi due costrutti interpretativi (rispettivamente della teologia classica e della filosofia moderna). Nel primo caso, in virtù del fatto che la grazia dell'esperienza mistica in senso stretto giunge come dono *gratis datum*: eventualmente propiziato, ma in alcun modo prodotto dal lavoro dell'intelletto e della volontà. Esso è piuttosto estrinseco allo sforzo umano ("infuso"): talora avvertito persino come ingresso forzato del divino, in certo senso persino in contrasto con il desiderio umano. Uno stato o un modo di esperienza "irresistibile": impossibile da evitare, più ancora che preterintenzionale. In questa direzione si muove anche l'accertamento dell'autenticità dell'esperienza spirituale corrispondente. I suoi criteri di apprezzamento religioso e cristiano, infatti, a parte quelli relativi all'ortodossia dei suoi contenuti (verbali e fenomenici), includono anche gli indizi del suo carattere non costruito e in qualche modo irriducibile alla proiezione di uno stato mentale o sensoriale predeterminato. Analogamente, soprattutto là dove la dimensione del mistico viene a confinare con i processi dell'intuizione estetica ("estatica") e intellettuale ("speculativa"), si produce un qualche riconoscimento della irriducibilità del mistico in quanto *disclosure* – psicologisticamente, ma anche razionalisticamente, irriducibile a mero costrutto della soggettività individuale – del Bello, dell'Uno, dell'Essere, della Totalità, del Trascendente.

La nozione di *mistica oggettiva*, intesa a definire la singolare qualità del profilo teologale e dell'eredità spirituale di Adrienne von Speyr, muove nondimeno dalla necessità di inquadrare la sua originalità nel radicale *tratto ecclesiologico* del suo orientamento.

Conviene chiarire subito la portata dell'assunto che guida la nostra ricognizione, per altro poco più che allusiva. Seguendo – e sviluppando – la traccia di Hans Urs von Balthasar, maieuta e redattore della testimonianza spirituale di Adrienne, intendiamo il tratto ecclesiologico che definisce la mistica oggettiva in senso teologico *forte*. Ciò significa, anzitutto, come amplificazione esemplare della forma testimoniale della fede cristiana: del singolo come della Chiesa. In secondo luogo, mistica oggettiva allude alla esemplare consegna del credente al principio cristocentrico della fede, che significa incorporazione nella vita trinitaria del Figlio: dedizione alla volontà del Padre ed esposizione all'abbraccio dello Spirito. Infine, l'intuizione e la pratica della mistica oggettiva implica l'assimilazione di questa duplice polarizzazione quale forma stessa di una vocazione carismatica che plasma la recezione dei doni mistici in conformità al principio mariale: come libera obbedienza, castità feconda, dono dei propri beni alla Chiesa in favore di terzi.

2. La qualità spirituale della fede: fraintendimenti

L'evocazione della forma mistica di un'esperienza religiosa cristiana non sfugge ancora, nella stragrande maggioranza dei casi, alla generale attrazione del canone semantico che associa la speciale intensità della relazione con il divino alla qualità tipicamente sensibile/fusionale di un'esperienza di immedesimazione. Nella tradizione di scuola, il carattere eccezionale di questo rapporto viene esplicitamente connotato in deroga alla forma comune della fede, che si definisce in alternativa alla visione e all'esperienza.

La ferita conseguente all'irrigidimento di questa separazione, a danno della spiritualità della fede ecclesiale, ha deciso un'intera epoca[1]. Aggravata poi dall'ulteriore irrigidimento della contrapposizione tra fede e ragione, che anche dalla parte dell'apologetica filosofico/teologica concede alla ragione cartesiana il dominio della nozione di evidenza e il presupposto naturalistico dell'ontologia, la separazione dell'*assensus fidei* dall'esperienza spirituale ha segnato la modernità[2]. E ancora non ce ne siamo risollevati. È ben vero, infatti, che nell'epoca attuale l'inevitabile pendolo della storia ha riportato l'accento sulla qualità spirituale ed esperienziale della fede. Lo spostamento del linguaggio e della sensibilità, però, dura fatica a generare un'integrazione

---

[1] Ottima ricostruzione e interpretazione del punto di snodo di questa dialettica, che poi si sviluppa come contrapposizione, in V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica*, Glossa, Milano 1994.

[2] Approcci stimolanti a riguardo di tale intreccio, anche filosoficamente rilevante, in E. SALMANN – A. MOLINARO, *Filosofia e Mistica*, S. Anselmo, Roma 1997.

equilibrata – non puramente compensativa o sostitutiva. Tanto meno, a quanto sembra, la percezione del problema ha generato un orientamento all'approfondimento teorico che deve propiziare la meditata e sostanziale revisione dell'impianto classico. Lo stallo della teologia fondamentale (che continua a rincorrere una ragione per sua natura separata dalla fede) e della teologia spirituale (che insegue l'enfasi di un'esperienza religiosa che va oltre la fede) è documento oggettivo – persino imbarazzante – dell'insoddisfacente consistenza di questo ripensamento.

Le ragioni storiche della obiettiva divaricazione tra la forma ideologica della fede ecclesiale e la spiritualità della relazione teologale sono note, ancorché tutte da indagare alla luce di criteri ermeneutici nuovi e propositivi. L'effetto della controversia con la teologia della Riforma (la "fede fiduciale"), l'ambigua assimilazione della mistica alla eccezionalità del suo corredo parapsicologico (la "mistica spagnola"), l'equivoca omologazione quietistica dei tentativi di correzione agostiana del cartesianismo nel '600 maturo (l'*affaire* Fénelon), il definitivo imporsi di una ragione separata dagli affetti con lo sviluppo del modello autoreferenziale di coscienza e la sua saldatura con il momento pratico dell'autorealizzazione. Questi sono, sinteticamente, i passaggi culturali che hanno segnato per riflesso anche la deriva teologica della separazione[3]. L'hanno segnata in termini di reazione, naturalmente. Ma anche con l'inevitabile dipendenza che sempre si genera nei confronti dell'oggetto polemico: soprattutto quando esso determina sempre più largamente anche i protocolli generali dell'orizzonte culturale di legittimazione delle argomentazioni ammesse. Si può certamente dire, con tutto questo, che la teologia cattolica si è impegnata con particolare puntiglio per impedire che il dualismo si trasformasse in pura e semplice contrapposizione. Nondimeno gli effetti della separazione sono rimasti incistati nella teorizzazione più diffusa: permeando largamente l'interpretazione del canone linguistico dell'ortodossia e predisponendo l'idea di evidenza razionale e di esperienza spirituale estrinsecamente utilizzate a complemento della dottrina sulla fede (in termini di necessari *praeambula* filosofici e, rispettivamente, di possibili *effetti* psicologici).

La teologia di von Balthasar ha certamente aperto la strada alla riconciliazione delle parti di questa dannosa separazione. La riabilitazione dell'estetica della rivelazione, che reiscrive l'antica dottrina patristico-cristiana dei sensi spirituali nella dimensione costitutiva della fede (e della ragione) dell'uomo, è il nuovo inizio di cui c'era bisogno. Non è così semplice trarne le dovute conseguenze. E soprattutto, non è agevole correggere abitudini che si sono consolidate come una seconda natura nel lessico più famigliare della stessa catechesi cristiana, La via in ogni modo è tracciata: e si tratta certamente di un punto di non ritorno.

Non è su questo punto però che vorrei soffermarmi, sia pur brevemente. L'aspetto che interessa in questo contesto è piuttosto la ricaduta di questa impostazione

---

[3] Sia permesso rimandare per un breve svolgimento analitico di queste connessioni a P. SEQUERI, *Retractatio mystica della filosofia*?, in E. SALMANN – A. MOLINARO, *Filosofia e mistica*, pp. 129-160.

estetica sulla dimensione teologale della fede. La concezione estetica della rivelazione dà impulso per una più profonda assimilazione del profilo obbedienziale e testimoniale del sua figura. Un tale risvolto, in verità, appare a prima vista piuttosto distante dall'accentuazione del profilo percettivo ed esperienziale che qui viene assegnato alla forma credente. Per poterlo compiutamente apprezzare è necessario in primo luogo prendere distanza dalla fortissima inclinazione all'autoreferenzialità che connota anche il linguaggio comune intorno alla nozione di esperienza di fede. L'enfasi di questo profilo soggettivo diventa poi la denotazione stessa della forma mistica della relazione teologale. La sua volgarizzazione, religiosa e laica, insiste facilmente sull'aspetto singolare e ineffabile dell'esperienza spirituale, nonché sull'estraneità del suo contatto con il divino rispetto alla forma storica della fede confessante[4]. In un tale quadro, nonostante la sottolineatura dell'elemento estatico e kenotico dell'esperienza mistica, descritta anche come esperienza di espropriazione, la singolarità del profilo soggettivo dell'esperienza rimane in evidenza come il termine ultimo – il senso, infine – dell'evento teologale.

3. L'ESTETICA TEOLOGALE DELLA RIVELAZIONE: H. U. VON BALTHASAR

La teologia della fede di von Balthasar, senza rinunciare affatto alla sua integrazione con una dottrina della percezione e del rapimento, disegna le sue coordinate entro l'orizzonte di una libera consegna (*oboedientia fidei*) allo splendore della manifestazione cristologica del divino all'opera nella storia e nel mondo (*condescendentia Dei*).

In tale quadro, l'accesso spirituale e personale alla relazione teologale ha il suo riscontro oggettivo nella partecipazione alla forma filiale dell'esistenza di Gesù. Tale rimando identifica immediatamente la *forma fidei*: giacché essa, sotto questo profilo relazionale, appartiene alla forma stessa di quella rivelazione del divino cui l'uomo, credendo, si affida. L'identificazione per altro, è già sempre mediata nell'orizzonte storico della relazione che, della custodia di tale differenza – quella fra l'attuazione della relazione originaria del Figlio e il suo personale accesso nel Figlio – vive la permanente testimonianza. Per la Chiesa, come per il singolo, il rimando all'evidenza di questa originaria eccedenza, storicamente e mondanamente iscritta nel canone cristologico (e quindi eucaristico, biblico, apostolico) in termini universalmente accessibili, è un punto d'onore. La disposizione a tale rimando appartiene alla struttura costitu-

[4] Tale è per esempio l'impostazione puntigliosamente perseguita, in Italia, da M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996, che riesce a farvi rientrare – come nella più classica e ricorrente impostazione gnostica - persino il vangelo di Giovanni. Nella stessa linea M. HENRY, *C'est moi la verité*, Centurion, Paris 1996 (tr. it., *Io sono la Verità*, Queriniana, Brescia 1997). Sulle origini della msitica cristiana: K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1995; B. MACGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente. Le Origini (I-V secolo)*, tr. it., Marietti, Genova 1997; M.-M. DAVY, *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente. Dottrine e Profili*, I, a cura di L. Borriello, LEV, Città del Vaticano 2000.

tiva della fede ecclesiale, non le consegue semplicemente come atto aggiuntivo di una speciale ascesi o quale argomento della sua comunicazione *ad extra*.

In virtù di questa intrinseca disposizione al riconoscimento e all'attestazione dell'eteronomia del fondamento, il libero affidamento della fede integra senza contraddizione la qualità personale e il movimento kenotico della relazione teologale. Lungi dal costituire un'alternativa, il doppio movimento della identificazione e della differenziazione si sviluppa insieme. Più cresce la qualità della declinazione personale dell'appropriazione della fede, tanto più risplende la luminosa attestazione della sovrana alterità del suo fondamento. Sicché la più profonda unione con il Signore incrementa la più limpida attestazione della sua universale accessibilità, quale unico principio della felice relazione con Dio per ogni uomo. E per converso, quanto più è custodita l'umile attestazione dell'insuperabile differenza del Signore, tanto maggiore è l'identificazione con Lui nello Spirito e nella verità del nostro essere realmente e individualmente incorporati in Lui come figli dell'unico Padre.

Orbene, il decisivo colpo d'ala che von Balthasar ha dato alla teologia cattolica (ma non solo), giusto al mezzo del secolo appena trascorso, consiste proprio nel fatto che una simile struttura non è individuata come forma estemporanea e in certo modo eccezionale della fede. Bensì proprio come qualità intrinseca alla fede cristiana, sia pure realizzata con modalità e gradazioni diverse: come seme che attende di germogliare o come frutto maturo di un'abitudine contemplativa aperta alla recezione di particolari doni. Una teologia fondamentale della fede, insomma, prima ancora che una teologia spirituale della mistica. In questa descrizione della struttura originaria, soggettiva e oggettiva, del credere cristiano, il momento dell'obbedienza è radicalmente sottratto alla mortificazione della sua scolastica riduzione entro i limiti di un assenso appeso al puro non vedere, non sapere, non sentire. Per ciò stesso, ne viene valorizzato: come forma tipica della gratitudine e del controdono, liberazione dall'ossessione narcisistica dell'autorealizzazione e dignità del libero concedersi per amore. Simultaneamente, il momento dell'esperienza personale, senza il quale semplicemente non si dà la relazione al Signore istituita dalla fede cristiana, vive la sua specifica qualità estetica proprio nella bellezza del *fiat* ospitale che rende disponibile la propria esistenza all'inabitazione di Lui fra gli uomini.

Di questa estetica della rivelazione e della fede – ahimé al momento perduta, bisogna pur dirlo schiettamente, per quanto riguarda l'abitudine della rappresentazione più spontanea del cristianesimo – rimangono le tracce nei due frammenti del simbolo che sopravvivono alla sua scissione. Da un lato, la via dei cammini spirituali, della vita interiore, della ricerca contemplativa, della comunione mistica: come valore aggiunto della fede o presupposto di efficacia della testimonianza, più che come semplicità dell'imitazione del Signore nella vita di ogni giorno (a Nazareth, come lungo le strade della Galilea o a Gerusalemme). Dall'altro, la via dell'impegno, della parola che non finisce di nominare e rinominare, dell'azione che incessantemente fa la spola fra il Signore il mondo: come una sorta di debito contratto a motivo della fede (quasi che il Signore ne dovesse venire risarcito con visibilità adeguata all'offerta) invece

che come trasparenza della sequela, che indica umilmente l'unico Maestro di ogni giustizia e di ogni *agape*. Le due metà contengono cose giuste. La loro somma comprende tutto l'essenziale. Ma non è la stessa cosa. La personalizzazione e l'interiorizzazione della relazione credente non sono ancora la forma stessa della fede. Non sono esse stesse la sua struttura e la sua storia, il modo stesso del suo venire al mondo e del suo manifestarsi alla coscienza propria e altrui: sono pur sempre la sua implicazione e la sua conseguenza, la sua trasformazione in esistenza personale e in vita spirituale. Sono quello che io ne faccio, ciò la fede diventa *per me*. Al tempo stesso la fede, nella sua oggettività, rimane la verità cui consento e aderisco, il Signore che esiste e accade indipendentemente dalla storia della mia relazione con lui. Sicché l'atto della testimonianza rimane nella continua oscillazione di un'attestazione della relazione con il Signore che rischia una duplice deriva: la soggettiva autoespressività del credente (di cui il Signore è infine mero predicato referenziale), o l'oggettiva formulazione del credo (di cui il credente è mero soggetto enunciante).

4. LA MISTICA OGGETTIVA DELLA FEDE: A. VON SPEYR

La singolarità del carisma portato in campo da Adrienne von Speyr risalta in modo particolarmente nitido nella cornice di questa impostazione[5]. La sua attualità diviene per altro di assai facile percezione allorché si consideri la necessità presente di rimettere sul proprio asse la struttura tipicamente testimoniale della fede ecclesiale. Il dono ecclesiale di quella che Balthasar chiama la "mistica oggettiva", sta proprio nel fatto che qui l'eccezionalità del dono si concentra tutta nell'ingrandimento del tratto comune e qualitativamente specifico della fede del discepolo. Essa infatti è già in se stessa, in quanto sequela e imitazione del Signore, obbedienza ad una vocazione testi-

---

[5] Tutte le opere in lingua tedesca sono edite dalla Johannesverlag di Einsiedeln. Un piano per la pubblicazione delle opere di A. v. Speyr in versione italiana è stato presentato dalla Jaca Book di Milano. Fra le traduzioni sino ad ora apparse possiamo ricordare: *Adrienne von Speyr. Mistica oggettiva*, antologia a cura di B. Albrecht con introduzione di H. U. von Balthasar, Jaca Book, Milano 1972; A. von SPEYR, *Esperienza di preghiera*, Jaca Book, Milano 1974; ID., *L'uomo di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1978; ID., *Il mondo della preghiera*, id. 1982; ID., *L'Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1983; ID., *Il libro dell'obbedienza*, Edizioni Messaggero, Padova 1983; ID., *L'Ancella del Signore*, Jaca Book, Milano 1986; ID., *Dalla mia vita. Autobiografia dell'età giovanile*, Introduzione e cura di H. U. von Balthasar, Jaca Book, Milano 1989; ID., *Esperienza di preghiera*, Jaca Book, Milano 1990. La dottrina e l'esperienza di A. non sono ancora oggetto di ricerche sufficientemente approfondite e critiche. Per una prima introduzione si possono utilmente consultare: H.U. von BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr*, in A. von SPEYR, *Mistica oggettiva*, pp. 11-65 (con dettagliate notizie sulle opere manoscritte e stampate); ID., *Primo sguardo su Adrienne von Speyr*, Jaca Book, Milano 1975; AA. VV., *La missione ecclesiale di Adrienne von Speyr*, Atti del II Colloquio Internazionale del pensiero cristiano, Jaca Book, Milano 1986; RONDA DE SOLA CHERVIN, *Le preghiere delle grandi mistiche*, tr. it., LEV, Città del Vaticano 1995, pp. 199-211. Per una sintetica presentazione: P. SEQUERI, *Speyr von Adrienne*, in *Dizionario di Mistica*, a cura di L. BORRIELLO - E. CARUANA - M. R. DEL GENIO - N. SUFFI, LEV, Città Del Vaticano 1998, pp. 1162-1163.

moniale: dove la pura trasparenza kenotica della disponibilità a scomparire in favore della visibilità del Signore è il tratto tipicamente personale che solo il discepolo può imprimere – per pura grazia del Signore - alla relazione con Lui.

Il massimo della spoliazione obbediente coincide qui con la qualità stessa della relazione personale. Non è mera passività dell'autoannichilimento: è deliberata passione per l'inabitazione della relazione filiale con il Padre. Il carisma rende qui persuasiva la risoluzione della forma credente nella custodia della forma rivelata. Esso mostra che, in tale risoluzione, la qualità di una fede servizievole e testimoniale non ha bisogno di inglobare e requisire biograficamente la rivelazione del Signore. Al contrario, essa gode dell'attitudine che le è donata: quella di consumarsi a vantaggio dell'irriducibilità del Signore a quella stessa relazione che la tiene in vita. Una fede testimoniale, come quella che segna la condizione del discepolo, gode dell'evidenza di quella irriducibilità tutte le volte che essa si produce: è felice di non essere confusa con la rivelazione del Signore quanto lo è della percezione della sua profonda relazione con Lui. Dove manchi la prima di queste condizioni, la testimonianza stessa si sottopone volentieri al duro esercizio del discernimento evangelico degli spiriti. Se per caso non abbia dimenticato che il discepolo non è più grande dell'unico Maestro; o se abbia scordato che non è Paolo o Giovanni colui che battezza; o addirittura se non abbia trasformato la rivelazione in vana argomentazione a proprio favore, e le opere del Padre in mero strumento di autoconferma. La fede del discepolo è testimoniale nel suo stesso atto, nel gesto stesso del suo prodursi: in quanto è atto radicalmente non possessivo e non autoreferenziale. La qualità testimoniale di tutto il resto è decisa qui. Perché se non è decisa qui, persino la predicazione del Signore ai quattro angoli della terra e i mille prodigi compiuti in suo nome sono ambigui. L'ambiguità rivela la dubbia natura della stessa fede, tradita dall'autoreferenzialità della testimonianza in parole e opere.

In questo senso il carisma di una mistica oggettiva «è un tipo di pura azione di serva che rifugge ogni riflessione su sé stessa. Il servizio guarda diretto verso la missione. E''dunque una mistica radicalmente antipsicologica, teologica e storico-salvifica. Una mistica che si autocomprende solo come carisma a servizio di tutta la Chiesa»[6].

Il principio *mariale* di questo dono, che esalta il nucleo radicale della fede teologale *dell'uomo*, rispecchiando la forma esatta della ragion d'essere della sua figura ecclesiale, risalta suggestivamente. In Maria «l'amore si esprime nella volontà di non essere altro che la serva del Signore. Nessuna luce cade su di lei, tutta su Dio; nessun accento nel suo consenso, l'intero tono è riposto nella parola di Dio. Semplicemente

---

[6] H.U. von BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di Adrienne von Speyr*, in A. von SPEYR, *Mistica oggettiva*, a cura di B. Albrecht, Jaca Book, Milano 1989, p. 33. «Si potrà poi rilevare a più riprese, nelle annotazioni sue a riguardo di mistica, che per lei teologicamente non c'era mai una distinzione netta fra visioni veramente mistiche ed esperienze dell'abituale 'visione dei misteri della fede, quali qualsiasi credente riceve in dono dalla grazia e dall'inabitazione dello Spirito Santo» (H.U. von BALTHASAR, *Introduzione*, in A. von SPEYR, *Dalla mia vita. Autobiografia dell'età giovanile*, Jaca Book, Milano 1989, p. 9.

trasparenza. Puro essere-lontano da sé. Puro spazio sgombrato per l'incarnazione della parola, e in questo essere sgombro sono unite obbedienza, povertà e verginità»[7].

Il questa cornice, il sigillo del carisma autenticamente cristiano mostra, nella forma stessa della fede, l'inderogabile criterio della sua qualità cristiana: dono speciale del Signore sicuramente concesso *in favore di terzi*. Dono di questo tipo è già, strettamente parlando, la fede ecclesiale: essa è fede del discepolo che accoglie l'invito della sequela e si dispone a credere nel Signore in condizioni *ministerialmente* differenziali rispetto alla fede che salva: condizioni specificamente giustificate dalla necessità di una forma storica permanente della fede che attesta la signoria di Dio e la presenza salvifica del Signore. La fede ecclesiale è già in se stessa, nella sua origine evangelica e nella sua radice rivelata (la chiamata, non il miracolo) destinata alla titolarità di questa mediazione dell'evangelo. Lo è nella sua costituzione (l'incontro con Gesù e la risposta all'appello della sequela) e nella sua istituzione (il legame dei discepoli intorno alla memoria di Lui: ascolto della sua parola, celebrazione della sua morte e risurrezione, esercizio della fraternità e della dedizione che riflettono la giustizia di Dio nella forma dei legami di *agape*)[8]. Il senso della figura formalmente testimoniale della fede cristiana (non per addizione o supplemento di propaganda e di opere) è totalmente assorbito da questa predestinazione: il cui soggetto proprio è la Chiesa in quanto tale[9].

Il carisma della fede, che si configura in Adrienne come *mistica oggettiva* dell'immedesimazione con il *principio mariale,* esalta questa formalità strutturale della fede comune: incoraggiandone l'impegnativa ascesi e sostenendone la felice esperienza. Personalmente, vedo qui anche la felice possibilità di una rigorosa e specifica elaborazione teologica di quello speciale *carisma della fede* di cui parla Paolo, che riceve solitamente un'interpretazione genericamente intensiva: «E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune: a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio della scienza; a uno la fede, per mezzo del medesimo Spirito; a un altro il dono delle guarigioni per mezzo dell'unico Spirito» (1Cor 12,7-9).

La specificità del dono di poter interpretare carismaticamente la fede starebbe appunto nella esaltazione del tratto obbedienziale-accogliente della fede medesima, che fa apparire la sua forma radicalmente ministeriale, realizzando nella con-

---

[7] A. von SPEYR, *Dalla mia vita*, p. 32.

[8] Per la compiuta giustificazione di questo modo di argomentare la struttura specificamente testimoniale della fede del discepolo, come specifica articolazione della fede che salva, rimando a P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 2000[3].

[9] «L'obbedienza del singolo membro della Chiesa verso e nella Chiesa è per lei... evidentemente nient'altro che la partecipazione del cristiano al più intimo atteggiamento della Chiesa. E poiché la Chiesa è inserita al di là di se stessa nell'obbedienza divino-umana di Cristo, di modo che si esige da lei qualcosa che supera le sue sole forze, allora si esige anche dal singolo cristiano (là dove obbedisce veramente e la sua obbedienza è garantita) di andare oltre le sue vedute e opinioni personali nella visione della Chiesa» (H.U. von BALTHASAR, *La vita, la missione teologica e l'opera di A. von Speyr*, p. 36).

centrazione individuale del carisma l'antidoto perfetto ad ogni moto autoreferenziale della fede ecclesiale. In questo senso, anche la dialettica iscritta nel sintagma della mistica oggettiva, quasi paradossale secondo l'accezione corrente, esprime l'azzardo di una immedesimazione singolare con lo Spirito della fede autentica, che richiama la fede di tutti alla sua intrinseca figura ministeriale: dove *kenosis* del discepolo obbediente e glorificazione della signoria di Dio realizzano una perfetta coincidenza.

«I carismi verisono donati da Dio e in nessun modo (nonostante 1Cor 12,31a) acquistabili con un qualsiasi esercizio spirituale o anche solo auspicabili. Il centro di tutto era e rimane il consenso mariano, che abbiamo descritto come disponibilità verso Dio, compresa la rinuncia ad ogni limitazione»[10].

5. L'EVIDENZA DELLA *FORMA FIDEI* COME CARISMA ECCLESIALE

L'oggettività di questa mistica "ecclesiale", in quanto esperienza tipicamente "cristiana" della fede, risalta poi anche per rapporto all'esplicito cristocentrismo dei suoi riferimenti: nel suo doppio risvolto storico (i misteri della *vita Jesu*) e teologale (l'inabitazione delle relazioni trinitarie).

Fra le coordinate più vistose di questo legame spicca innanzitutto l'immedesimazione con il *triduo santo*, sullo sfondo della drammatica di salvezza e perdizione. In particolare, la penetrazione del mistero del "sabato santo", dove il vertice della *kenosis* del Figlio tocca anche il punto di massima universalizzazione del mistero della salvazione: in cui propriamente consiste la sua gloria. Von Balthasar non esita a definire la mistica del sabato santo di Adrienne, che lo realizza come luogo emblematico del discepolo disposto ad immedesimarsi fino in fondo con gli abissi dell'incarnazione del Figlio e della perdutezza dell'uomo, «il più grande regalo teologico che Adrienne von Speyr ha ricevuto da Dio e lasciato in eredità alla Chiesa»[11]. L'altro referente fondamentale, che tiene in asse la qualità antignostica della mistica oggettiva di Adrienne von Speyr, è il legame alla *lectio scripturalis* della rivelazione attestata. La qualità "visiva" del costante riferimento biblico di Adrienne, proprio in questo modo appare estranea ad ogni divagazione "visionaria": la sua forma tipica è quella del "commentario", che si caratterizza come esegesi spirituale di profonda immedesimazione e di forte drammatizzazione.

In questa luce, appaiono coerenti con il forte radicamento di questa mistica nell'oggettività della rivelazione storica anche altre due peculiarità dell'esperienza spirituale di Adrienne. La prima è quella della inabitazione trinitaria (proprio nel senso dell'essere introdotto alla vita delle relazioni divine), guidata dall'intuizione della reciproca accoglienza ("obbedienza" persino) delle tre Persone. La sottolinea-

---

[10] H.U. von BALTHASAR, *La vita*, p. 41.

[11] *Ivi*, p. 39.

tura di questo tratto appare chiaramente riconducibile alla "lezione" del Figlio – "autore e perfezionatore della fede", secondo la Lettera agli Ebrei, che imparò nell'obbedienza l'esercizio di una perfetta immedesimazione con la volontà del Padre. Il tratto cristologico dell'accoglienza libera e obbediente della volontà del Padre, e della docilità allo Spirito, si riverbera sulle relazioni trinitarie; e stabilisce il punto di ingresso per l'immedesimazione mistica in una relazione con Dio che enfatizza la forma compiuta della fede teologale.

La seconda peculiarità è la penetrazione straordinaria (per intensità e ampiezza) che Adrienne mostra per il vissuto dei santi cristiani che ci hano preceduto nel segno della fede. La particolare facilità e affezione che Adrienne mostra verso questo dono mistico indica una speciale disponibilità all'immedesimazione con la sostanza spirituale del vissuto ecclesiale: che ripete l'oggettività della sua struttura credente nella variegata singolarità dei suoi più alti interpreti. Ulteriore conferma del dono che ci viene attraverso un "carisma della fede" destinato a ravvivare per noi una più profonda coscienza dell'ampio grembo spirituale in cui esso incessantemente vive e si rinnova.

Infine, vorrei accennare ad un'ultima lezione che ci giunge dalla testimonianza di Adrienne von Speyr. Essa riguarda precisamente l'idea della mistica. Più che di un "ridimensionamento" psicologico, riferito all'accentuazione degli aspetti "paranormali" ed "extrasensoriali" che caratterizza la sua immagine di senso comune, parlerei di "rigorizzazione" cristiana. Sia nel senso che il tessuto di questa esperienza, pur evidenziando le molte singolarità del suo percorso e delle sue manifestazioni (non tutte necessariamente dello stesso valore o esemplari per tutti), scorpora l'intensità del suo flusso e della sua straordinaria continuità dal contesto di una mistica del convento o del santuario, per iscrivere la straordinarietà della sua penetrazione nel quadro di una vita essenzialmente laica e comune. In questo senso, il carattere relativamente grezzo della sua attestazione e la consapevole estraneità di Adrienne al gergo tecnico o devoto della teologia spirituale o della pietà corrente concorrono ad ampliare la percezione dello spazio e delle possibilità di attecchimento, nel "mondo" della vita comune, del seme di un'esperienza particolarmente intensa del "mondo" della fede[12]. Ma poi la singolarità dell'esistenza teologale di Adrienne contribuisce a rigorizzare l'immagine di un'esperienza cristiana ad alta densità spirituale attraverso l'intonazione realmente sapienziale – non psicologistica o intimistica – dei frutti della sua visione.

Ed è anche questa (Dio sa se ne abbiamo bisogno) un'eredità assai preziosa per il cristianesimo della nostra epoca. Anzi, per la spiritualità della nostra epoca *tout-court*. Almeno se si tiene conto del fatto che, molte declinazioni del risveglio e molte risposte del bisogno spirituale del nostro tempo imboccano percorsi di sofisticazione e di eccitazione divaricanti – ad un tempo – dalla dignità spirituale e dalla concretezza reale di cui l'uomo spirituale ha bisogno per la propria edificazione.

---

[12] Si consultino, a modo di esemplificazione, le limpide paginette raccolte sotto il tema *Lavoro umano ed esperienza di Dio* in A. von SPEYR, *Mistica oggettiva*, a cura di B. Albrecht, Jaca Book, Milano 1989, pp. 233-239.

L'urgenza di ricondurre a tale dignità la vita dello spirito, unitamente al forte bisogno di un più alto profilo spirituale della semplice fede - come sequela evangelica e come ministero cristiano in cui obbedienza e *agape* si tengono insieme - è la migliore raccomandazione possibile per l'apprezzamento di una mistica oggettiva della forma ecclesiale.

Riassunto

Superando la separazione moderna dell'*assensus fidei* dall'esperienza spirituale, la teologia di Hans Urs von Balthasar riscrive l'antica dottrina patristico-cristiana dei sensi spirituali nella dimensione costitutiva delle fede (e della ragione) dell'uomo aprendo così la strada per una giusta interpretazione della singolarità del carisma portato in campo da Adrienne von Speyr in favore di una mistica oggettiva della fede. Nel senso più comune, la nozione di mistica rimanda alla sfera "soggettiva" dell'esperienza religiosa e cristiana. La nozione di mistica oggettiva, intesa a definire la singolare qualità del profilo teologale dell'eredità spirituale di Adrienne von Speyr, muove dalla necessità di inquadrare la sua originalità nel radicale *tratto ecclesiologico* del suo orientamento. Ciò significa, anzitutto, amplificazione esemplare della forma testimoniale della fede cristiana. Essa è già in se stessa, in quanto sequela e imitazione del Signore, obbedienza ad una vocazione testimoniale. In secondo luogo, mistica oggettiva allude alla esemplare consegna del credente al principio cristocentrico della fede, che significa incorporazione nella vita trinitaria del Figlio. Infine l'"oggettività" della mistica implica l'assimilazione di questa duplice polarizzazione quale forma stessa di una vocazione carismatica, che plasma la recezione dei doni mistici in conformità al principio mariale cioè *libera obbedienza* intesa come pura trasparenza kenotica della disponibilità a scomparire in favore della visibilità del Signore, cioè *castità feconda*, e *dono dei propri beni* alla Chiesa *in favore di terzi*.

Summary

Overcoming the modern separation of *assensus fidei* from spiritual experience, Hans Urs von Balthasar's theology rewrites the ancient patristic-christian doctrine of spiritual senses, in man's constitutive dimension of faith (and of reason), opening the path to a correct interpretation of Adrienne von Speyr's particular charisma in favour of an objective mysticism of faith. The notion of objective mysticism appeals, in its most common sense, to the "subjective" sphere of religious and christian experience. The notion of objective mysticism defining the singularity of the theological v. Speyr's spiritual inheritance, is based on the necessity of incorporating its originality in the radical *ecclesiological feature* of her orientation. This means, first of all, exemplary amplification of the testimonial way of the Christian faith. Inasmuch as sequence and imitation of the Lord and, secondly, obedience to a testimonial vocation having the Christ-centered principle of faith are obtained, they lead to the incorporation in the trinitary life of the Son. Objectiveness of mysticism finally implies assimilation of this twofold polarization seen as charismatic vocation, which moulds reception of mystical gifts. This in conformity with the marian principle, that is *free obedience* meant as pure kenotic transparence of the disposability, then disappearing in favour of the visibility of the Lord, namely *fecund chastity* and *donation of one's own goods* to the Church *in favour of others.*

CH. PERROT, J.-L. SOULETIE, X. THÉVENOT

I MIRACOLI

Fatti storici
o genere letterario?



SAN PAOLO

Questo saggio costituisce un significativo terreno di approfondimento per tutti coloro che desiderassero affrontare, in modo rigoroso ed esistenziale, un tema che suscita, nel nostro tempo, un crescente interesse non sempre ben strumentato sotto il profilo culturale e religioso.

El carisma profético y la teologia. El Comentario de Urs von Balthasar al tratado de los carismas de Santo Tomás de Aquino

Abelardo Lobato
Presidente della Pontificia Accademia San Tommaso (Città del Vaticano)

1. Introducción

Es oportuno comenzar colocando la relación en su puesto debido. Este se logra desde la comprensión de tres círculos concéntricos, el sapiencial de la teologia, el aquiniano de la *Summa theologiae*, y el balthasariano del comentario a Tomás. Como es justo, esta relación se sitúa en el horizonte del Coloquio de este año, que tiene como tema general *Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar*. Dentro de ese vasto panorama se limita a una perspectiva, reflejada en el título, *El carisma profético y la teologia*. Y a su vez esta consideración se restringe a una obra concreta del teólogo suizo: *El comentario de Von*

Balthasar al tratado de los carismas de Santo Tomás de Aquino. También aquí buscamos el todo en el fragmento, la unidad en la multiplicidad. Ya sabemos que una célula contiene todo el secreto del viviente, y que en cierto modo en un grano de arena se compendia el proceso del mundo.

Esta aproximación a la teología de los carismas en Tomás y Baltasar tiene su importancia en sí misma y la tiene para el mismo problema en nuestros días. La obra de von Balthasar que nos proponemos analizar merece atención, no solo por su relación directa con el tema, sino por la singularidad de la misma. En efecto esta obra se distingue por algunas características: analiza el tratado último de Tomás acerca de los carismas, las qq. 171-182 de la II.II de la *Summa Theologiae*, y con ello nos lleva al corazón del tema: desarrolla el tema de la relación entre carisma y teologia; esta obra es un cierto *apax legomenon* en Hans Urs von Balthasar, porque es el único comentario que nos ha dejado al texto de Santo Tomás, y en tercer lugar porque es el tratado más completo que Urs von Balthasar ha escrito sobre los carismas en la teologia y en la vida de la iglesia. Todo ello invita a una reflexión y a un estudio de la aportación al tema general de la experiencia mística y la teología.

La relación se propone solamente una cierta aproximación a la obra y una "lectura" de la misma. En el centro de la reflexión hay que situar el pensamiento de Santo Tomás y su teología acerca de los carismas, en particular del carisma profético que es el que tiene mayor relieve. Todo ello se encuentra en el texto de esas qq. finales de la II.IIae. El comentario de Hans Urs von Balthasar trata de ayudar a la mejor comprensión del texto, en el cual se condensa una rica tradición y se puede percibir el eco de las grandes disputas medievales en torno a este tema. Urs von Balthasar nos habitua a no separar la reflexión de la vida, a situar el texto en su entorno histórico y hacer posible la proyección de la teologia en la experiencia de la vida cristiana. Por todo ello la relación se compendia en los siguientes pasos: la presentación del Comentario como obra de Hans Urs von Balthasar, el tipo de Comentario que él se propone llevar a cabo, la amplia introducción los problemas, y finalmente un recorrido rápido a través de las cuestiones que comenta. De la mano de dos grandes teólogos en sintonía, Tomás y Balthasar, el tema de los carismas se expande al infinito, por un lado es luz en nuestra noche, y por otro es fuente de nuevos problemas de teología y vida cristiana.

2. UNA OBRA SINGULAR DE URS VON BALTHASAR

En 1996 la editorial Johannes Verlag, Einsiedeln, de Friburgo i. Br. publicaba, en nueva edición, un volúmen con este título: *Thomas und die Charismatik.* La obra lleva un *Vorwort* que da razón de la conveniencia de editar por separado este volúmen, y de los pocos cambios que se ha creído conveniente introducir. Porque en realidad se trata de una segunda edición de la obra. Para comprenderla hay que situarla en su origen: se ha gestado y nacido como un Comentario a esas cuestiones de la *Summa* de Santo Tomás. En el año 1954 se publicaba por vez primera en la edición bilin-

gue de la *Summa Theologiae*, latin-alemán, dirigida por los dominicos[1]. Eran los años en los que los dominicos de los diversos paises demostraban una sana emulación en presentar a Tomás traducido a las diversas lenguas. Había iniciado esta irradiación tomista la edición francesa de *"La Revue des jeunes"*. Seguía con el mismo entusiasmo la BAC española, y ya estaban en marcha la italiana, la inglesa y hasta la japonesa. La versión alemana habia sido saludada con aplauso por la elegancia, la fidelidad y la precisión. Los dominicos alemanes P. B. Dietsche, C. Dorchlöchter, con un grupo de colaboradores, cuidaban la edición. Fueron ellos quienes invitaron a Hans Urs von Balthasar a asumir la responsabilidad del Comentario. Desde el 11 de febrero de 1950 Balthasar ya no era jesuita. Aceptó gustoso y preparó a conciencia su trabajo. Resultó un comentario, no solo muy amplio, sino sólido y muy original. Los editores se vieron obligados a imprimir el texto en caracteres muy pequeños, de tal modo que el libro había que leerlo con la lente en la mano. Se divulgó muy pronto y de hecho tuvo una favorable acogida entre los especialistas.

Habent sua fata libelli, decían los romanos. Y así sigue la rueda de la fortuna y del olvido. Aquella edición cumplió su cometido y sigue en venta como volumen 23 de la *Deutsche Thomas Ausgabe.* Para los editores de la obra balthasariana resultaba conveniente una segunda edición, ya desligada de los demás volúmenes de la *Summa.* Y así se hizo, en forma mucho mas ágil, homologada a los demás volúmenes, y resultó un libro de tomo y lomo, de 632 páginas.

El hecho de que hayan confiado a Urs von Baltasar la responsabilidad del vol. 23 indica el prestigio que se había ganado entre los dominicos alemanes, responsables de la edición. De hecho la obra fue muy bien acogida. La crítica ponía de relieve el acierto en el comentario a los carismas. En torno a la interpretación de Tomás, sobre el tema de la vida contemplativa y activa, algunos le reprocharon no haber comprendido bien este tratado de los dos modos de vida en la iglesia, la vida activa y la contemplativa, y atribuir a Tomás una comprensión muy influenciada por las categorías de la filosofía griega. Si en relación con las dos vidas, activa y contemplativa, la crítica tenía sus reservas, en cambio era muy positivo el juicio acerca de los carismas.

El Comentario de Balthasar es un hecho significativo que no se debe dejar en la sombra. *Quod scripsi, scripsi!* A partir de esta obra hay que contar a Hans Urs von Balthasar entre los Comentadores de Tomás. Otra cosa son los juicios de valor acerca del Comentario. Es normal que en ello haya discrepancias. Balthasar ha elegido un estilo de comentario peculiar, nuevo, distinto. En el fondo von Balthasar está de acuerdo con Tomás y su teología. En ningún momento se manifiesta contra él. Al mismo tiempo su aproximación a Tomás, difiere de la usual de los tomistas que anhelan seguir al maestro. Balthasar prefiere inspirarse en Tomás y se esfuerza por una mayor

---

[1] THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica.* Deutsch-lateinische Ausgabe (Die deutsche Thomas- Ausgabe) Bd. 23.*Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschliches Lebens,* II.IIae. Qq 171-182. Kommentiert von H. U. VON BALTHASAR, Kerle-Pustet, Heidelberg-München-Graz-Wien-Salzburg 1954, 19 x 13 (15) + 516.

actualización de su doctrina. Uno de los puntos en discusión entre los especialistas, cuando se trata de relacionarlo con Tomás, es si en verdad Urs von Balthasar logró captar el núcleo del tomismo, definido como la filosofia el acto de ser, o se quedó en la más usual interpretación de ser una continuación de la filosofia de Aristóteles[2]. Balthasar puede contarse entre los estudiosos de Tomás, pero no entre los tomistas de escuela. El tomismo de von Balthasar está asimilado en su obra. El Comentario a estas cuestiones es índice suficiente de la simpatía y coincidencia de fondo, a pesar de la distancia en el estilo y en las formas de hacer teología[3].

3. UN NUEVO ESTILO DE COMENTARIO

Hans Urs von Balthasar se propuso hacer un Comentario singular, modélico. A lo largo de los siglos, sobre todo a partir del momento que entra en las escuelas de teologia, como libro de texto, la obra de Tomás se había enriquecido con todo tipo de Comentarios. La edición leonina, por disposición de León XIII, editaba el texto de la Sumas con el Comentario de Cajetano y de Silvestre de Ferrara. Para el gusto y la formación de Balthasar ese estilo de comentario estaba superado, ya no era conveniente. Por una parte era reductivo, se limitaba a ser un comentario de tipo esencialista, abstracto, siempre lejano de la realidad y de la vida cuando la teología debe integrar las tres sabidurías, la filosófica, la mística y la teologal; y por otra el estilo usual de los comentarios a Tomás se puede caracterizar en una visión crítica, por dos notorias deficiencias, que en la cultura actual resultan imperdonables: una el olvido de la tradición cristiana de los Padres; otra el dejar de lado la historicidad de la teologia y la historia de la salvación de cada uno de los pensadores. Un comentario que quiera ser una contribución al progreso de la teologia y a la actualización de Tomás tiene que proponerse colmar esas lagunas con el estudio de las fuentes en que Tomás siempre se inspira, y con el rescate del trasfondo histórico, de polémica y de cooperación que estaban vigentes en su tiempo. Esas deficiencias no son de Tomás, que es un teólogo siempre vigilante y buscador incansable de las fuentes de la teologia, y será el primero en occidente en recurrir a los textos de los primeros concilios, que descubre en su estancia en Orvieto, y en el uso de los textos de los padres griegos, que busca con pasión, como en recoger las aportaciones de sus coetáneos, de modo especial en las *Cuestiones Disputadas*. Balthasar tiene clara conciencia de estas dos exigencias y trata de colmar esas lagunas. Esta perspectiva da un perfil nuevo al comentario balthasariano.

Balthasar se encontraba con la debida preparación para realizar el nuevo Comentario, conforme a las exigencias de la altura de los tiempos. Tenía clara conciencia de lo que era hacer teología y de lo que Tomás representaba en la iglesia como

---

[2] Cfr. J.J. BUCKLEY, *Balthasar's theology of Aquinas*, en "The Thomist" 59 (1995), 532 y ss.

[3] Cfr. P. HENRICI, *La filosofia di Hans Urs von Balthasar*, en *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1991, pp. 325-328.

Doctor Communis. Ese oficio de teólogo requería partir de una experiencia de fe, una actitud humilde y confiada para entrar con los pies descalzos en el santuario del misterio. La familiaridad con Tomás y un conocimiento bastante fundado de su obra no le faltaban a Balthasar. Se había iniciado en Tomás ya en los tiempos de estudiante, tanto en Pullach, como en Fourvière, los dos centros de estudio de mayor prestigio de la Compañía de Jesús. Ambos tenían fama de ser de lo más exigente en la preparación. Cuando Garrigou Lagrange al final de los años 40, atribuya a los jesuitas de Fourvière y a los dominicos de Saulchoir, la paternidad de la *nouvelle théologie* y se interrogue hacia dónde va, porque a su parecer va hacia la inmanencia, Balthasar reacciona diciendo que le causa estupor constatar que se haya inventado tal mito para describir "la miseria" de Fourvière[4].

Con su inquietud cultural y su intuición de los grandes problemas, no se le oculta a Balthasar la magnitud del teólogo Tomás en la Iglesia. Lo ha estudiado porque lo ha admirado, y ha tratado de asimilarlo porque ha comprendido su valor. Se desvía de la orientación trascendentalista y kantiana que han elegido en la escuela de Maréchal, porque todo eso está lejos de Tomás, el pensador del sentido común y de plena confianza en la capacidad de la razón para la verdad. Más bien él ha tratado de hacer suyo a Tomás, de incorporarlo a sus intuiciones.Tomás debe ser leído en la gran tradición de la teologia patristica y en su emergencia histórica, en medio de las cuestiones disputadas de la edad media.

Su proyecto de nuevo comentario era exigente. La búsqueda de las fuentes tomistas, para colmar la laguna existente, le imponía una dura tarea ya que hasta el presente se ha hecho solo superficialmente. En Tomás está viva la gran tradición de la Iglesia, la patrística como la medieval. Y en Tomás hay una gran leccion de la historicidad del pensar humano. Su obra es mucho más apreciada cuando se descubre la polémica teológica que subyace en ella y cómo emerge en el inquieto panorama medieval para llevar luz y penetración a todos los problemas. Pero esas fuentes de los coetáneos de Tomás, en parte son desconocidas, en parte solo se encuentran en textos manuscritos inaccesibles. Bathasar se propone buscarlos y encontrarlos. Y a fe que lo logró.

En la amplia obra escrita de Balthasar hasta ese momento, hay que decir que Tomás no tiene gran relieve entre los autores citados, pero sí está presente y operante en la doctrina de un modo constante. Tiene presente al Aquinate cuando redacta su primera obra de carácter filosófico, sobre *La verdad*, como cuando reflexiona sobre *Las tareas de la filosofia católica en el tiempo*. Para Balthasar Tomás es el pensador que se abre al ser, que tiene clara conciencia de que el pensar el ser es para una mejor inteligencia del misterio de Dios, que la filosofía debe hacerse en vista a la revelación, que es preciso llegar a pensar cristianamente. Desde estas inquietudes que brotan en Hans Urs von Balthasar se va construyendo el estilo de comentario balthasariano: abundancia de datos y anotaciones de la patrística y de la historia de la salvación, erudición de primera mano que ha brotado en el estudio de los autores coetáneos de To-

[4] Cfr. P. HENRICI, *Primo sguardo su Hans Urs von Balthasar*, en *Figura e opera*, pp. 32-43.

más, con los cuales dialoga y polemiza, a cuyos problemas trata de dar solución su obra. Entre esos autores Balthasar deja un puesto de preferencia para Buenaventura, cuyo perfil se disntigue netamente de Tomás.

Tal estilo de comentario, profundo, erudito, eclesial, teológico, es único en la obra de Balthasar, y es una excepción entre todos los comentarios que fueron naciendo en pos del comentario de la edición bilingue francesa. Ningún otro es tan amplio, ninguno tiene esa originalidad de erudición. Todo parece indicar que ninguno haya realizado tal esfuerzo para apropiarse del pensamiento originario de Santo Tomás. Esta singularidad tanto en la obra de Balthasar como en medio de los múltiples trabajos análogos en las otras lenguas, le dan un sello especial. Su estilo no es tanto el de leer e interpretar Tomás a través de Tomás, sino más bien el de interpretar la teología de Tomás a la luz de la totalidad de la tradición y en conformidad con las exigencias de una teología que forma parte de la experiencia cristiana en la historia.

4. ESTRUCTURA Y DESARROLLO DEL COMENTARIO

Hans Urs von Balthasar reconoce la originalidad de Santo Tomás al proponerse el estudio aparte del tratado de las *gratias gratis datae o de los carismas.* Con ello se realiza un salto en teología en relación con las etapas anteriores. En su comentario queda bien manifiesto el valor la novedad de la intuición tomista. Agustin ha meditado mucho en el tema de la gracia. Con Tomás el tratado cobra nueva luz, y en ese tratado de la gracia, surge el espacio apropiado para los carismas, que los medievales designan como gracias *gratis datae.* La distinción se hace necesaria. No se trata de la gracia que hace grato el hombre a Dios, *gratum faciens,* sino de auxilios, dones o gracias, que se dan a algunos hombres para que puedan cooperar con Dios a la salvación de los demás, aún en el caso de que esos mediadores no posean la llamada gracia santificante. Mediante esas *gratias gratis datae*, o carismas, un hombre puede cooperar a que otro se convierta. No se le dan para el propio bien, sino para la promoción del bien común.

En la teologia tomista hay un puesto bien preciso para ese tipo de gracias o carismas. El esquema radical de la *Summa* es el circular del *exitus-reditus*. Toda la II parte trata del ***reditus***. El sentido profundo, teologal, bíblico, de este retorno lo ha expuesto Tomás en su *prologus* al libro III de la Sentencias de Pedro Lombardo. No solo se trata del *Itinerarium mentis in Deum*, de buenaventuriana memoria, sino de algo mucho más radical, de lo que Tomás describe como proceso hacia Dios: *De motu rationalis creaturae in Deum.* El ser humano por su misma dignidad de ser libre y por su radicación en lo divino, es un agente de cooperación con Dios para el gobierno y la vuelta de todo a su origen. Jesucristo es la via para este regreso. Cada una de las personas, creadas a imagen y semejanza de Dios, por su condición de seres libres, deben cooperar en el gobierno del mundo desde la buena conducción de sí mismas. La *Summa* ha abordado este largo camino del *homo viator* que vuelve al principio de donde ha salido. Tomás, bien consciente de que *sapientis est ordinare,* indica que hasta esa

cuestión 170 se ha considerado solo el primer momento, el más universal que es válido para todos y cada uno de los seres humanos en cualquier condición en que se encuentren. Resta considerar el momento de las diferencias, todo aquello que es peculiar y especial de la participación en ese acto de ser. Se da una via tomista que lleva a la fundación de las diferencias.

Tomás encuentra, con una intuición genial, basada en expresiones paulinas, una triple diferencia entre los hombres, basada en los actos y hábitos del alma. Y esa diferencia está causada por la gracia que el hombre recibe en su alma y es principio de su obrar. Por esta sencilla distinción hemos topado con los carismas en la vida cristiana. La teología de Tomás tiene su punto de partida en la revelación, en la palabra, en la escritura. Tomás ha encontrado en los textos paulinos una triple distinción de las gracias, basada en los carismas: Pablo enseña que se dan diferencias en *las gracias*, en *las vidas*, y en *los oficios o estados*.

Al final de la I-IIae Tomás distingue con nitidez la gracia *gratum faciens,* por la cual el hombre se une a Dios y la *gratia gratis data*,por la cual coopera a que otro vuelva a Dios (ST, I.II, 111,1). En esta cuestión constata en el texto paulino las diferencias de la gracia: *Divisiones gratiarum sunt (*1Cor 12,4), las diferencias en las vidas: «*divisiones operationum sunt*» (1Cor 5,6). Y por ello hay distinción entre la vida activa y la contemplativa, significadas en las diversas actividades de Marta y Maria (Lc 10,39), Hay diversos oficios, y ministerios: «*divisiones ministrationum sunt*» (1Cor 12,5).

La vida de la iglesia requiere hombres con gracias especiales, como los apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores (Ef 4,11). Tales gracias son clasificadas en Tomás como *gratias gratis datae*, son carismas, son gracias diferentes. Tomás las ha dividido en grupos, porque se refieren al conocimiento, a la locución, o la actuación; *ad cognitionem, ad locutionem, ad operationem.* Cada una de ellas comprende otras varias. Por ello se pueden unificar todas las que se refieren al conocimiento, bajo el carisma de la profecía, uno de cuyos modos es el rapto. Otros carismas como el don de lenguas, de enseñar, de hacer milagros, completan la lista. Toda esta doctrina es paulina, de la carta primera a los Corintios, cc. 12-14. Tomás de Aquino ha sido el primer teólogo que logra ordenar el admirable mundo de los carismas desde una visión teologal. El comentario de Hans Urs von Balthasar se propone una "lectura" capaz de integrar este tratado en una visión aún más amplia, que tenga en cuenta la historia de la salvación y el rol de los carismas en la totalidad de la vida cristiana. Ese intento implica un enorme esfuerzo de búsqueda de las fuentes y del desarrollo en los dos momentos clave para teología, la patrística y la escolástica. Aquella está más próxima a la vida, ésta prefiere la comprensión intelectual. Tomás vive de ambas. El Comentario de Balthasar sigue muy de cerca el texto de Tomás: se presenta el texto bilingue, alemán-latin, siguen algunas notas de tipo técnico, con aclaración de términos o conceptos. El texto se ocupa de cuatro grandes tratados, la *profecia, el rapto, los otros carismas, las dos vidas: activa y contemplativa*. A todo ello sigue una larga introducción, y a continuación el comentario del texto, bien encuadrado en el marco doctrinal e histórico. Se trata de un comentario en toda regla, en el cual emergen con

su peso tanto el texto, como el contexto y de modo especial la doctrina sobre los carismas.

Todo ello es meritorio de una reposada lectura. Aquí apenas podemos hacer otra cosa que indicar el itinerario seguido por Urs von Balthasar e invitar a su estudio y asimilación.

5. LA INTRODUCCIÓN DE URS VON BALTHASAR

Balthasar pone límites a su comentario y lo comienza confesando, que a pesar de su longitud, solo pretende una aclaración histórica del texto de Santo Tomás, - *eine historische Erhellung des Textes des hl. Thomas* - cuyas fuentes se encuentran en la patrística y en el contexto de la escolástica de su tiempo. La explicación teorética y sistemática requieren una perspectiva histórica, que no ha sido todavía desvelada. Balthasar confiesa que no parte de cero. Ya hay estudios muy dignos de ser tenidos en cuenta. El carisma de la profecía ha sido investigado de un modo muy profundo por el P. van den Oudenrijn, *De prophetiae charismate*, Roma, 1926, como por los estudios de Bruno Decker.

El tratado de la profecía, que comprende las qq 171-174 va precedido de una docta excursión, acerca de la mutua relación existente entre *"carisma, profecía y mística"*. En el año 1948 había publicado un denso estudio titulado *"Teologia y santidad"*, en el cual ya se habían planteado las relaciones entre los carismas y la vida mística. Ahora el texto de Tomás le ofrece una nueva ocasión para meditar sobre el tema, para ilustrarlo desde las fuentes históricas. Son 8 los puntos que abarca esta larga introducción, muy congenial con el estilo de hacer teologia de Hans Urs von Balthasar. Basta una simple enumeración de esos puntos para advertir el interés del teólogo al tratar de aproximarse al fenómeno de los carismas en la vida cristiana.

5.1. El puesto del tratado

Ha sido la intuición genial de Tomás la que ha dado con el puesto apropiado a la reflexión del teólogo del tratado de los carismas. Ya que se trata de gracias especiales, su puesto viene después de haber tratado de cada una de las virtudes y vicios que competen a cualquiera de las condiciones y estados de la vida cristiana. Los tratados generales preceden a los especiales. Hay gracias y carismas que se refieren solo a algunos sujetos o a algunos grupos especiales. El teólogo no debe dejar al margen las diferencias. Para Tomás, siguiendo el pensamiento paulino, son tres los fundamentos para establecer las diferencias que distinguen a algunos individuos en la vida de los discípulos de Cristo por lo que se refiere a los hábitos y actos del alma espiritual: uno las *gracias* o carismas, otro *las formas de vida*, y un tercero *los oficios* en el cuerpo místico de la Iglesia. Son diversos los carismas, pero es uno el Espíritu, diferentes las vidas de Marta y de María, pero ambas viven del amor; diversos los servicios y diaconías, pero uno es el Señor. Con sencillez y profundidad Tomás ha unificado ese tratado de los carismas, desde las fuentes que le brinda la tradición. El tratado de los ofi-

cios ha sido organizado desde una tradición greco-romana que ha prestado atención a la dimensión ética del hombre. El tratado de las dos vidas, activa y contemplativa, hunde sus raices en el evangelio, que las personifica en las dos hermanas, Marta y María (Lc 10,30); el desarrollo telógico ha sido constante en el período patrístico. San Agustin y San Gregorio Magno lo han aclarado profundamente.

En cambio el tratado de los carismas ha padecido un singular destino; la teologia lo ha dejado un tanto de lado. Ha pasado a ser absorbido por la profecía, o fragmentado en el análisis de los diversos carismas en la iglesia. Tomás ha tenido la genial intuición de integrarlo en la totalidad de la Suma, asignándole un puesto bien preciso. Una vez situado en su puesto ha tratado de comprenderlo y descifrarlo a través de las fuentes que tiene a mano el teólogo, la revelación, la tradición y la razón. Se trata de una comprensión más adecuada de la gracia, que no solo es santificante, sino también auxiliante, que no se limita al bien de la persona singular, sino también tiene en cuenta el bien de la comunidad, y la comunión misma de la vida de los discípulos de Jesucristo.

5.2. La historia de la carismática cristiana

La realidad de los carismas y sus diversas funciones en la vida cristiana está constatada desde el principio de la vida eclesial. Tiene ya su historia. En la actualidad ya existe una abundante bibliografia acerca del tema. Urs von Balthasar anota lo más saliente de la misma, como punto de partida y trata de recoger los resultados y proseguir en esa misma línea de penetración para dar a conocer el puesto que la carismática tiene en la economía de la salvación.

En el NT la palabra "charisma" es recurrente y se emplea con significados diversos, tiene un sentido análogo. La encontramos en el evangelio en numerosos pasajes. Pero es Pablo quien ha alargado el uso y los sentidos. En la 1 Cor, 12-14, nos brinda todo un tratado de los carismas en la iglesia, de su existencia, su diversidad, su función. Pedro en Pentecostés explica al pueblo lo que significa la irrupción del Espíritu en los discípulos, un fenómeno que se presenta como un "exceso" o un "lujo de la gracia", pero que tiene sus antecedentes en el AT, de modo especial en los profetas. El pueblo de Dios es un pueblo, que se distingue de los demás por un destino especial, porque Dios ha querido habitar en medio de él y distinguirlo entre todos los pueblos. El profeta es un testigo de Dios en medio del pueblo. Así se descubre la afinidad entre profecia y carismática. La Iglesia de Cristo, es el Israel de Dios, el nuevo pueblo de Dios, que lleva a su plenitud la misión ya iniciada en el AT. Por eso tiene su fundamento en los apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores (Ef, 4,11). Todos ellos tienen en la vida de la Iglesia un rol de ayuda, un carácter transitivo, son una cierta señal de vida, y concretan los servicios y diaconías que algunos deben prestar en la marcha ordinaria del pueblo de Dios. La historia de este pueblo pone de manifiesto desde el principio, el doble fenómeno, tanto el de la presencia y la abundancia de los carismas, cuanto el de los desvíos a que se presta. Las gracias y dones especiales pueden llevar a un contraste con las instituciones. Pablo las ha conocido y denunciado, el Apocalipsis clama contra la perversión de los carismas en algunos miembros de la

iglesia. Hacen su aparición las herejías. Ya en el siglo II la Iglesia se enfrenta a la herejía del montanismo, condenado por el Papa Zeferino hacia el 200. Montano, antiguo sacerdote de Cibeles, convertido al cristianismo, proponia una iglesia espiritual, solo profética, basada en los carismas. Es larga la lista de los heterodoxos en la Iglesia. Sus posiciones han servido para poner de relieve la verdad de los carismas y los riesgos de sus desvíos. Para tener un criterio adecuado se precisaba un discernimiento teológico, cosa que no acontece hasta la llegada de la Escolástica.

5.3. La gratia gratis data *en la Escolástica*

Los doctores escolásticos han iniciado la reflexión teologal sobre los carismas en la vida de la iglesia. Tomás de Aquino es el mejor exponente. A sus manos llegan los hilos de las múltiples reflexiones que le han precedido. Solo mediante su genio teologal este horizonte cobra orden y con ello solución. Su tratado de la gracia es de un valor inapreciable. La gracia da el nuevo ser del cristiano. Es como una segunda naturaleza, porque hace al hombre partícipe de la naturaleza divina, como dice Pedro (1 Pet, 2,12). Por la gracia pasamos de imágenes de Dios a ser los hijos de Dios. Pero además de la gracia que da el ser, se dan las gracias que dan el obrar, y son como un auxilio de parte de Dios, que no supone méritos, y que puede ser concedido para servicio de los demás. Estos auxilios son los carismas. Tomas, como los escolásticos, los designa como *Gratiae gratis datae (ST, I.II, 111,1).* La existencia de tales carismas es un hecho. Pero no está claro en qué relación estan con la nueva manera de ser del cristiano que participa de la vida de Dios. Dios las concede a quien la place y son ordenadas para el bien de la iglesia. A esta gracias se les llama *carismas*. No basta la naturaleza del sujeto para explicarlas, ni son un medio entre la naturaleza y el don de la gracia santificante. Por ser destinadas al bien común, se otorgan también a quienes no viven en la amistad de la gracia con Dios. De hecho pueden darse profetas que no tienen la gracia de la amistad con Dios, pero son elegidos por Dios para anunciar algo a su pueblo.

La gracia lleva consigo la gratuidad, de donde le viene el nombre. Toda gracia será siempre *gratis data*, no debida. Si además del origen gratuito, implica la perfección del sujeto en el que se recibe, que lo hace grato a Dios, tenemos el grado más alto de la gracia, el que designa la gracia por la cual el hombre se ordena a Dios y se une con él. Si en cambio solo se ordena a la cooperación para que otro se una a Dios, sin que implique la justificación del que la recibe: «*hoc donum vocatur gratia gratis data*», gracia porque está por encima de la facultad de la naturaleza, y se concede por encima del mérito de las persona que la recibe. Es la gracia que Pablo dice que se da para utilidad de los demás (1 Cor, 12,7). En todo caso, quien recibe las gracias o carismas no responde bien a las exigencias de la gracia misma, si no está unido con Dios. Solo esta unión por la gracia *gratum faciens,* lo hace ser un *idoneus susceptor.*

5.4. Horizonte de la profecìa

Tomás ha captado muy bien lo que significa la profecía en la historia de la salvación y en la vida de la iglesia. Es la más importante de las gracias o carismas. Entre

estas hay tres especies, una se refieren al conocimiento, otras a la locución, y otras a la operación. Las que se refieren al conocimiento pueden ser comprendidas bajo *la profecía*, que no solo se ocupa de los eventos contingentes en el futuro, sino a todo lo que propone la fe, a los profundos misterios que escruta *la sabiduría*, a *la discreción de los espíritus, a la dirección acertada de las cosas humanas* que implica *la ciencia*. Y bajo esta misma categoria del conocimiento se pone *el rapto*, como un grado de la profecía. Los carismas que se refieren a la locución son *el don de lenguas, y el don de hablar con sabiduría*. Los carismas que se refieren a la operación son el *don de la sanación y el de realizar milagros*.

5.5. La historia del concepto de profecía

El concepto y la realidad del profeta no es exclusivo del pueblo judio o de la tradición cristiana. Urs von Balthasar recorre las culturas antiguas para indagar las analogias con la cultura cristiana y sorprender el rol del profeta. La tradición judía cuenta con la presencia constante de los profetas en la marcha del pueblo. Estos son muchos, muy notables, y tienen su máxima expresión en Moisés que Tomás presenta como el mayor de los profetas del AT. En las demas culturas hay un puesto para los profetas. Los tuvo la cultura griega, como la romana presenta sus Sybilas. Pero ha sido la tradición musulmana, heredera de la judía y de la cristiana, la que llevó al grado más alto la profecía. Los pensadores religiosos del islam integran en sus obras el carisma de la profecía. Era preciso dejar un espacio singular al profeta Mahoma, y justificar que la profecía implica el grado má alto de conocimiento. Avicena ha desarrollado ampliamente este concepto, que se encuentra también en el pensador judío Maimónides, y en el el filósofo árabe Averroes. En todas las culturas la noción que implica el profeta es compleja y al menos tiene dos dimensiones: el profeta es *vidente* como era llamado Samuel, porque ve el futuro, y es *loquente*, porque anuncia y denuncia de parte de Dios lo que a él se manifiesta de modo especial. Tomás de Aquino conoce ambas dimensiones del profeta, y prefiere la de vidente, conocedor con los diversos tipos de conocimiento y de luz.

5.6. El puesto del profeta en Tomás

Urs von Balthasar ha recorrido la trayectoria de Tomás en su elaboración de la teología del profeta y de la profecía. Además del Comentario a la Carta 1 a los Corintios, que es el lugar teológico por antonomasia, Tomás ha tratado a fondo de la profecía. El primer tratado completo lo presenta en La *Suma Contra Gentes*, III, 154. En esta obra Tomás ofrece la visión personal de los problemas teológicos. En su obra posterior desarrolla las intuiciones de esa obra juvenil, donde ya está todo Tomás. En ese c. 154 Tomás propone el orden de comunicación profética como don de gracias gratis dadas, que se reparte en grados diferentes en la escala descendente desde Dios hasta las creaturas inferiores. En Dios se da la plenitud, en los ángeles, tanto buenos como demonios, se da una articipación importante porque todo lo que Dios realiza lleva un orden y lo superior gobierna lo inferior. Por ello mediante el ministerio de los ángeles se da la profecía en algunos hombres, como en una participación escalada desde lo

más alto a lo inferior. Lo alto comienza por la "sabiduria", con luz espiritual, poderosa fantasía, o visiones corporales; sigue "la ciencia" que da un conocimiento sobrenatural de las cosas del mundo, prosigue, con el don de la sanación y el poder de hacer milagros, y con el don de la "profecia" en sentido estricto de predecir y de revelar. El nivel inferior es el de "la fe", y luego el de la discreción de los espíritus. En esta escala Tomás encuentra el lugar apropiado para las adivinaciones de los demonios, y para confutar las herejías de los maniqueos, de Montano y Priscila que sostenían que los profetas, arrebatados, no entendían lo que decían.

Mayor atención aún le dedicó Tomás a este problema en 1256, cuando inicia su magisterio en Paris, y dedica a la profecia la cuestión 12 de las cuestiones *De Veritate*, con sus 14 artículos. La documentacion en torno al tema de la profecía es muy abundante, tanto en las fuentes patrísticas, como en las de los coetáneos, a quienes cita pero no suele nombrar. Urs von Balthasar ha seguido todas las pistas que Tomás deja abiertas y con paciencia de benedictino ha logrado cosecha abundante tanto en los padres cuanto en los teólogos.

Para Tomás el concepto de profeta proviene del AT y se realiza de modo supremo en Moisés, que ve a Dios cara a cara y le habla para que en su nombre comunique al pueblo lo que ha visto y oído. Es tambien Profeta *Cristo*, vidente, enviado por el Padre, pero teniendo en cuenta que por otra parte, es Dios, no es solo y esencialmente profeta. El que sigue la linea del profeta bíblico es *el apóstol*. Son apóstoles los que han sido enviados después de haber convivido con el Señor; ellos trasmiten sus mensajes y participan de los diversos carismas. Junto a ellos está el *doctor*, hermeneuta de la palabra de Dios, el predicador que cumple una función en la iglesia. Tomás, de la Orden de predicadores sabe que su vocación implica desarrollar más a fondo el carisma de la profecía que le compete.

5.7. Carismática y mística en Tomás

Los carismas tienen otra dimensión, porque hay otra especie de gracias que encuentran acogida en la teologia medieval y un nuevo y fecundo desarrollo. Son los dones del Espíritu Santo. Tomás le ha prestado especial atención y ha desarrollado un tratado que encuentra gran acogida entre los teólogos, y los místicos.Los dones del Espíritu Santo se dan al cristiano, junto con la gracia y las virtudes teologales infusas, y se dan para perfección de las virtudes. La medida de la perfección humana no depende de los límites de la razón, como propone Kant, sino de la docilidad del hombre a ser llevado y dirigido por el Espíritu. San Agustin, meditando el sermón del Monte, había trazado el esquema de las correlaciones entre las bienaventuranzas, que son el ideal del cristiano, los dones del Espíritu Santo y las peticiones del Padre nuestro. La oración del cristiano se hace al Padre, movido por el Espíritu. Cada uno de los dones mueve a una petición, y la petición expresada por medio de Jesucristo que ora con su pueblo lleva a la correspondiente bienaventuranza y a la producción de los frutos del Espíritu, que Pablo enumera. La vida mística procede de la actuación de los dones, tiene su origen en la carismática. Tomás está en la base del desarrollo de la teologia mística, como verdadero maestro de vida espiritual.

Entre los carismáticos y los profetas hay que admitir otra especie de inspirados, los autores de los libros sagrados, los hagiógrafos.

5.8. Las fuentes del tratado tomista de la profecía

Finalmente Urs von Balthasar se ocupa de enumerar las fuentes del tratado de la profecía en Tomás de Aquino. En 1938 el P.Zarb había realizado un valioso estudio sobre el tema: *Le fonti agostiniane del trattato sulla profezia di S. Tommaso d'Aquino*, siguiendo las orientaciones de B. Decker que había escrutado las fuentes escolásticas, en Alberto y Buenaventura de modo especial. Urs von Balthasar reune numerosos manuscritos medievales que contienen anónimos tratados *De prophetia.* Al final de esta amplia introducción, el lector está en grado de seguir a Urs von Balthasar en su comentario en torno al texto de Tomás de Aquino sobre los carismas.

6. EL COMENTARIO DE BALTHASAR

Después de todos esos preparativos Hans Urs von Balthasar está en disposicion de realizar su Comentario al tratado de los carismas, comenzando por la profecía y siguiendo paso a paso su oficio de intérprete.

Estamos invitados a dejarnos llevar de su mano. Pero ese camino tan sugestivo y lleno de sorpresas lo dejamos al lector. Aquí solo vamos a hacer en recorrido muy rápido del primer tratado, el de la profecía en los cuatro momentos en que lo presenta Tomás y lo comenta von Balthasar: esencia, agentes cósmicos, ángeles y hombres en la profecia, el conocimiento profético, especies y grados de la profecía. Von Balthasar propone nombres y títulos que se acomodan mejor a la mentalidad actual que una versión literal del latin medieval. Con esta presentación recorremos los temas de las cuatro cuestiones que Tomás dedica a la profecía, como carisma que se refiere al conocimiento.

6.1. Esencia de la profecia

Art. 1. *Núcleo y periferia del fenómeno.* En los estudios sobre la profecía, a los cuales hemos aludido anteriormente, Tomás ha afirmado dos cosas con claridad: el núcleo es un acto cognoscitivo espiritual, la periferia es la comunicación por la noticia y el testimonio. Es un acto cognoscitivo de una persona responsable, dueña de sí misma, no alienada como proponen los montanistas Priscila y Montano, que defendia que los profetas en su locura no entendían lo que decían (CG, III, 154). Buenaventura buscaba analogías entre la fe y la profecía. En la fe tiene parte la voluntad. Para Tomás la profecía es exclusiva del entendimiento. Conoce la distinción de Casiodoro entre *inspiratio* y *revelatio*. Esta se refiere al entendimiento aquella a la voluntad. Tomás tiene bien claro que la profecia *primo et principaliter pertinet ad cognitionem*; el profeta es el vidente, de la raiz *prophanos*; aparece lo que está lejos!. En segundo lugar es discurso. (Se llaman *Vates: a vi mentis*: *Praefatores: prae-fantur*). En tercer lugar implica el poder especial del milagro.

Art. 2. *La ordenación categorial: Utrum prophetia sit habitus*

La profecia implica una cierta luz y una iluminación; el profeta está en una situacion como el maestro que tiene que enseñar a un discípulo que no acaba de entender, y tercero en relación con las categorias, no es tanto un hábito cuanto una disposición, *habilitas*. No es como lo piensa Avicena que lo reduce a disposicion del alma. En el alma hay tres cosas: *potencia, hábito y passio*. La luz de la profecia no pertenece al profeta de un modo permanente, sino transeunte.

Art. 3. *El contenido de la profecia: Utrum sit solum futurorum contingentium*

La profecia se hace por una cierta luz, como es divina se extiende al pasado, al presente, al futuro. Como las cosas que están lejos de nuestra condición: cuanto más lejos de nuestra condición, más son objeto de profecía; tres grados de lejanía: 1°: de un hombre concreto: *hujus hominis, non omnium hominum*, 2°; lo que excede la condición de todos los hombres, porque es defectuoso el entendimiento humano; 3° lejos de todo conocimiento, porque no son cognoscibles en sí. Tales son los futuros contingentes, cuya verdad no está determinada. Lo formal es *lumen divinum*!

Art. 4. *La totalidad de la profecía*: *Utrum cognoscat omnia, quae possunt prophetice cognosci?*

Las cosas diversas se unifican solo cuando se da una realidad que las contiene. El principio de toda diversidad es la "*veritas prima*", que los profetas no ven en sí mismos. *Solo alcanzan a ver lo que sirve al pueblo fiel*: El profeta ve en "espejo de la eternidad". La imagen es de Pablo: Ahora vemos como en un espejo.

Art. 5. *La conciencia de la profecía:* Utrum *propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae.*

Tiene conciencia el profeta de que es Dios quien habla por su mediacion. Los modos de la actuaciñon de Dios se distinguen; *per expressam revelationem, per naturalem instinctum*. El profeta tiene la máxima certeza: como Abraham dispuesto al sacrificio de su hijo. Pero lo que se conoce por instinto, es algo imperfecto en el género de la profecía. Para Balthasar Tomás sigue a Maimónides.

Art. 6. *La verdad de la profecía: Utrum quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur possint esse falsa?*

La profecía es un cierto conocimiento impreso en el profeta por revelación divina al modo de una doctrina: La ciencia es la misma en el maestro y en el discípulo. Por ello no es posible la falsedad... Los casos de Jonás y de Isaías, en los que la profecía no se cumple tienen solución. Tomás coincide en la solución con su maestro Alberto: distingue bien claro entre la ciencia en Dios y esa ciencia en el profeta; Dios ve lo que va a suceder en su presencia, el profeta no. Hay una gran diferencia entre el ver en las causas, o ver en la presencia...!

6.2. Cosmos, Angeles y hombres en la profecía. Q 172

Art. 1. *La profecia natural U.prophetia possit esse naturalis?*

Puede darse una profecia natural?. La profecía como tal puede ser natural? Conocer el futuro como anticipación en sus causas o en sì mismo. Esta modalidad es solo de Dios. En sus causas es posible, así predice el médico. Aún en sus causas hay un doble modo, el del alma en sí misma, al estilo platónico, o solo por via experimental al estilo aristotélico. Este conocer es diferente del que viene de Dios, que es infalible, que es ilimitado, y este no. La profecía en sentido estricto no es natural, es revelada. Urs von Balthasar rastrea la historia: Agustin Gregorio, Avicena. Para éste basta tener una poderosa imaginación, poder del alma sobre la materia, perfeccion del espíritu. Hay qu e tener en cuenta el carácter social de la profecía. En los escolásticos había sido analizado por Guillermo de Alvernia y por Alberto. Tomás recoge el pensamiento e influjo de Avicena para dar lugar a una profecia filosófica que se da también en Aristóteles: *De somno et vigilia.Tomás* supera en su claridad y sencillez: la profecía auténtica es sobrenatural.

Art. 2. *El mundo de los espíritus: U.prophetica revelatio fiat per angelos*?

Las cosas de Dios son ordenadas, las inferiores por las superiores, las de los hombres por medio de los ángeles; también la profecia. En Avicena se verifica mediante la unión con el entendimiento Agente separado.Hugo de San Caro había hablado del ángel como ventana de luz. Buenaventura está de acuerdo. Tomás, se contenta con aprobar.

Art. 3. *La disposición humana.U. ad prophetiam requiratur dispositio naturalis*?.

La profecia es de inspiración divina. Dios no necesita preparar la materia, Crea e infunde. La profecía que se apoya en lo natural, no es auténtica profecía. Tomás toma posición contra la tradición musulmana judía, personificada en Avicena y Maimónides.

Art. 4. *Estado de gracia y bondad ética: utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam? Dos* modos de juzgar sobre la bondad de la costumbres: uno que sea conforme a la raiz interior, que es la gracia por la cual nos unimos a Dios. Lo que puede ser sin la caridad puede ser sin la gracia que santifica. La profecía no responde a la gracia *gratum faciens*, por ello puede darse sin la caridad. Porque se refiere a la inteligencia, previa a la voluntad, y es para utilidad de la iglesia: otro, la conveniencia: a la profecía conviene la bondad de costumbres, la máxima elevación de la mente, que no es compatible con los vicios!

Art. 5. *La profecia de los demonios.Utrum aliqua prophetia sit a demonibus?*

La profecia es conocimiento de la realidad lejana para el humano entendimiento. El entendimiento superior puede conocer lo que no puede el inferior. Los demonios conocen por naturaleza lo que el hombre ignora. Lo muy alejado, solo Dios lo alcanza. La profecía propiamente solo por revelación divina; en la Escritura se habla de

"profetas falsos", "profetas de demonios". Balthasar insiste en la gran tradición de lo demoníaco que aún persiste.

Art. 6. *La verdad de la profecia demoníaca. Utrum Prophetae daemonum aliquando vera praedicent.*

El bien en las cosas es como lo verdadero en el conocer. Nada es malo del todo. No hay posible falsedad absoluta sin verdad. A veces el diablo dice la verdad..*Et sic illud verum quod daemones annuntiant a Spiritu Sancto est. Aplicación* de este artículo a la mística en algunos casos.

6.3. El conocimiento profético. Q 173

Art. 1. *El espejo de la eternidad. Utrum Prophetae ipsam Dei essentiam videant.* Guillermo de Auxerre amplía la imagen paulina y habla del *speculum aeternitatis*. Alexandro de Hales, Alberto y Buenaventura coinciden. El profeta no ve la esencia, sino una imagen, mediante la ilustración de la mente. En un sentido análogo se pueden decir *specula.*

Art. 2. *Luz e imagen. Novae rerum species vel solum novum lumen*?

Como las letras se ordenan en palabras y significan cosas diversas, así las imágenes. El juicio se hace con la luz de lo alto. Este artículo es lo más elaborado de Tomás porque expone la estructura del conocer humano, desde los sentidos, la elevación de los dos factores, imágenes y luz, las imágenes, con nuevo orden y luz, y el significado de las imágenes.

Art. 3. *El éxtasis. Visio prophetica et abstractio a sensibus?*

Son cuatro los elementos de la revelación profética: infusión de luz espiritual, especies inteligibles infusas, ordenación de las formas inteligibles, expresión de las formas sensibles. No hay abstracción de los sentidos, no hay alienación A veces hay abstración a sensibus, por el poder divino. Balthasar expone la psicologia del éxtasis y tiene en cuenta a Avicena.

Art. 4. *La conciencia del valor. Utrum prophetae semper cognoscant ea quae prophetant.*

En la profecía el agente principal es el Espíritu Santo. Los profetas son instrumentos inadecuados. Pueden ser movidos ad aliquid *apprehendendum, loquendum, faciendum*; a veces a las tres operaciones, a veces a dos, a veces a una sola de las tres . El profeta debe conocer lo que hace y su sentido. Cuando es movido y no conoce, algo le falta, es deficiente. En todo caso en las palabras y signos el Espíritu van más allá de lo que percibe el profeta.

6.4. Especies y grados de profecia. Q. 174

Art1. *Especies de la profecia: praedestinationis, praescientiae,comminationis*
Es una división de S. Jerónimo que Tomás respeta.

Art 2. *Profecia con imagen o sin ella. Visio intellectualis et immaginaria*
La profecia se ordena a manifestar la verdad, cuanto más se manifieste mejor es la profecia. La visión intelectual es más profunda que la visión imaginaria.

Art. 3. *Grados de la profecia imaginativa*
La profecia es más conocimiento que operación:Tiene grados: el ínfimo es ser movido por el instinto, como Sansón; luego, el ser movido por el instinto a conocer lo que de suyo no excede la capacidad de la razón, como Salomón. Estos dos grados no llegan a la profecìa en sentido estricto, porque esta es siempre sobrenatural. La profecía sobrenatural se diversifica: una es en el sueño, otra en la visión; por los signos en que se exterioriza, mejor en la palabra que en la sola imagen. El grado tercero cuando no solo tiene signos sino alguien que le habla; el cuarto, más alta si el que habla es un ángel, y el más alto de todos, si es el mismo Dios. El tercer género de profecía cuando se manifiesta la verdad inteligible, sin imágenes.

Art. 4. *La primacia de la profecia de Moisés*
Moisés el profeta más alto: vió la esencia de Dios; hablaba con Dios cara a cara; hablaba a todo el pueblo en nombre de Dios; obraba milagros.

Art. 5. *En el cielo ya no hay profecia*
El conocimiento llega a su plenitud, en la visión.

Art. 6. *La profecia en la historia de la salvación*
Ha habido una historia creciente, en etapas, *ante legem, sub lege, sub gratia*. En esta se ha llegado a la revelación del misterio trinitario. *En los tres estados* la primera revelación ha sido más excelente. Urs von Balthasar sigue atentamente la marcha del texto, recoge todas las aportaciones de las objecciones y las respuestas y trata de ilustrarlas desde el mismo núcleo de cuanto se disputa.

7. LA EJEMPLARIDAD DEL COMENTARIO

Apenas nos hemos aproximado al Comentario de Balthasar al texto tomista. Es de alabar la fidelidad del comentador que mantiene su propósito de acoger el texto y trata solo de hacerlo entender en su auténtico sentido. Este le viene dado por el contexto de la obra, por el uso de las fuentes, por la adecuación al cometido de la teologia.

La ilustración de Balthasar es muy meritoria. La erudición del comentador es grande. Se mueve con soltura por los diversos campos de la teologia, de la historia, de las aportaciones culturales. Para un lector superficial podría decirse que la teología de

Tomás podría asimilarse a la filosofia de Hegel, que la sacaba de su cabeza como la araña saca el hilo de su propio vientre. La rica erudición y el acertado juicio de Balthasar muestra lo contrario: Tomás se mueve desde el sólido fundamento de las fuentes que han llegado a sus manos. Nada esencial se le escapa, toda la tradición está resonando en su obra. De nuevo hay que afirmar que en Tomás todos los materiales son antiguos, pero la forma que les da unidad y fuerza, es totalmente nueva, tomista.

No es este el lugar de resolver la cuestión disputada sobre la autenticidad del tomismo balthasariano. La conclusión no debe ir más allá de las premisas. Lo que sí tenemos que afirmar como conclusión buscada es que para Balthasar comentador de Tomás de Aquino, el carisma profético tiene mucho que ver con la teología. Desde la teologia ha sido posible comprender que la profecía es un gracia que procede de lo alto para utilidad de los demás. Es uno de los carismas de la vida cristiana, el más amplio, el fundamental porque abraza una larga serie de ellos.

Resumen

El artículo presenta un aspecto singular en la teología de Hans Urs von Balthasar. La obra analizada, *Thomas und die Charismatik,* merece atención especial por tratarse de un auténtico comentario de las cuestiones de la Suma Teológica que tratan de los carismas (ST, II.II, 171-182), por analizar a fondo la relación entre teología y carisma, y por ser el tratado más completo sobre los carismas en la vida de la Iglesia. Esta obra fue escrita a petición de los Dominicos alemanes, editores de la edición bilingue comentada, publicada en el vol. 23 de la *Thomas Ausbage* del año 1954, cuando Balthasar había dejado de ser jesuita. En 1996 el Comentario ha sido publicado en Friburgo como libro aparte con muy pocos cambios. El Comentario se caracteriza por el análisis de las fuentes, por la coincidencia con Tomás de Aquino, y por la profunda reflexión en torno al carisma de la profecía en la vida de la Iglesia.

Summary

The article presents a peculiar aspect in Hans Urs von Balthasar's theology. The work analysed, *Thomas und die Charismatik,* deserves a particular attention, being an authentic commentary to the questions of the *Summa Theologiae* handling charismas (ST, II.II, 171-182). It seriously analyses relation between theology and charisma and is the most complete treatise on charisma in life of the Church. The work has been written in answer to a German Dominicans request, editors of the commentated bilingual edition, published in the 23rd tome of the Thomas Ausgabe of 1954, the year in which Balthasar left the Jesuits. The Commentary has been published in 1996 in Freiburg as separated book with very few changes.The Commentary is characterized by an analysis of the sources, coincident with Thomas Aquinas, and for its deep reflection about the charisma of prophecy in the life of the Church.

NOVITÀ



L'AUTORE HA RICEVUTO IL PREMIO
"FONDAZIONE AGNELLI" PER IL 2001

Sergej Averincev

Dieci poeti.

Ritratti e destini

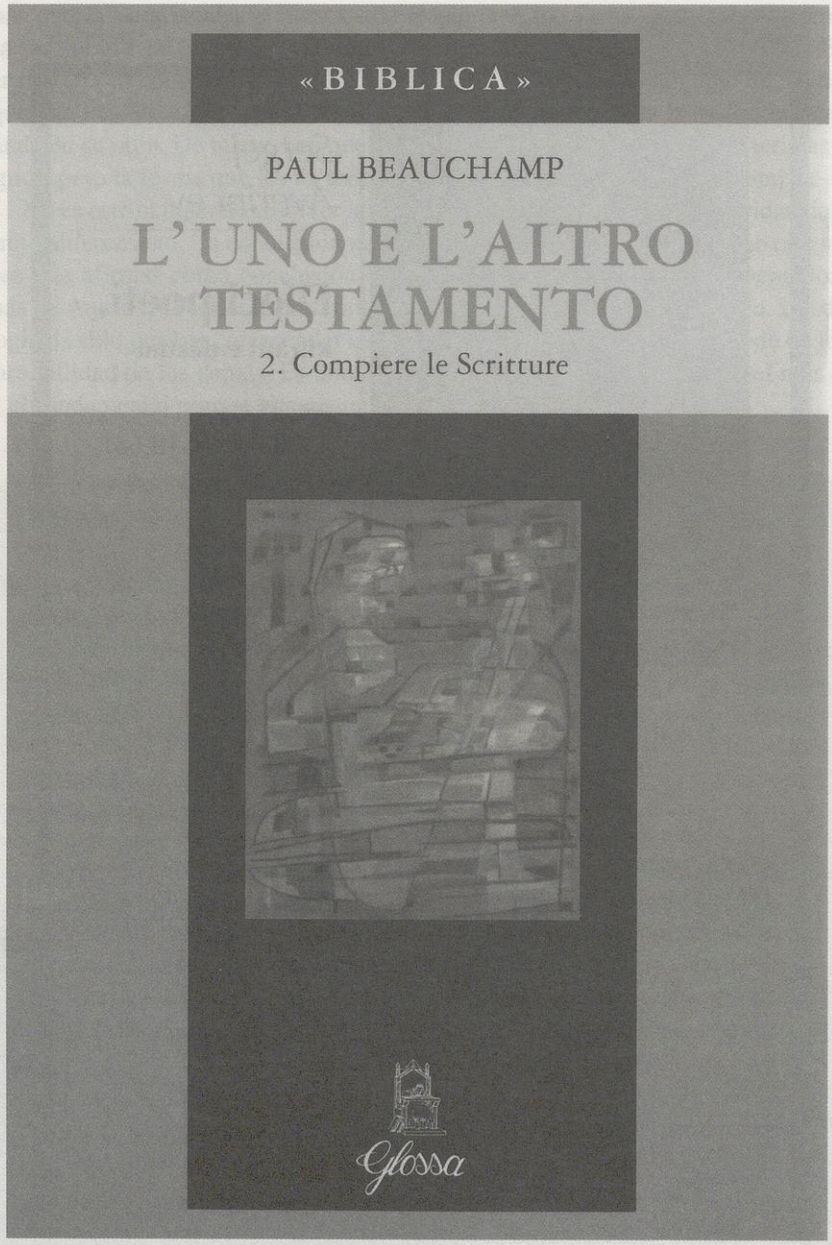
pp. 312
L. 38.000 (€ 19,63)

VIRGILIO, EFREM SIRO, GREGORIO DA NAREK, DERŽAVIN, ŽUKOVSKIJ, VJAČESLAV IVANOV, MANDEL'ŠTAM, BRENTANO, CHESTERTON, HESSE

Insigne specialista dell'antichità semitica, bizantina e russa e autore di fondamentali studi sulle «fonti» della tradizione letteraria e culturale europea, Sergej Averincev ha sempre respirato con i «due polmoni» dell'Oriente e dell'Occidente, non solo approfondendo il tema dell'unità spirituale delle due metà del continente, ma anche operando, fin dai primi scritti negli anni Sessanta, perché nell'URSS-Russia si conoscesse il pensiero, la filosofia e la poesia mediorientali e occidentali.

Per Averincev ognuno di questi poeti è un interlocutore insieme al quale approfondire *le ragioni della poesia*: egli ne penetra, con raffinati strumenti critici e con appassionata partecipazione, la peculiare poetica, lasciando che «i suoi elementi si richiudano sopra la nostra testa».

PER INFORMAZIONI: R.C. Edizioni "La Casa di Matriona"
Tel.: (+39)035294021 • E-mail: rcediz@tin.it
http://www.augustea.it/nuovaeuropa



Questa è la traduzione italiana, ben curata da Maisa Milazzo, del II volume di un'opera fondamentale del grande esegeta francese in ordine, tra l'altro, alla comprensione della portata complessiva della rivelazione biblica.

Esperienza e fede secondo Teresa di Lisieux. Una rilettura dell'interpretazione di von Balthasar

Karin Heller
Facoltà di Teologia (Lugano)

L'interesse che ha suscitato presso i teologi la persona e l'opera di Teresa di Lisieux, non inizia dal giorno in cui Teresa stessa è stata dichiarata dottore della Chiesa da Papa Giovanni Paolo II (19 ottobre 1997). I teologi hanno cominciato a interessarsi agli scritti di Teresa meno di 30 anni dopo la prima pubblicazione di *Storia di un'anima* nel 1898. Un recente colloquio organizzato dall'Istituto cattolico di Toulouse ha reso conto di questo fatto dando al colloquio il titolo eloquente: *Teresa e i suoi teologi*[1].

[1] *Thérèse et ses théologiens*. Colloque organisé par l'Institut Catholique de Toulouse et les Carmes de Toulouse sous la direction du Père Joseph Baudry (17-19 novembre 1997), Ed. du Carmel, Toulouse 1998.

Inoltre, dagli anni Cinquanta si è iniziato a sostenere tesi di dottorato in teologia a partire dagli scritti di Teresa[2].

Tra tutti coloro che hanno scoperto nell'opera di Teresa un contributo autentico alla ricerca teologica proseguita dalla Chiesa lungo i secoli, c'è anche Hans Urs von Balthasar. Consacriamo la nostra riflessione alla sua interpretazione molto personale. Nell'introduzione collochiamo l'interpretazione di Balthasar nel suo contesto storico.

Nelle quattro parti successive, esamineremo l'articolazione tra esperienza e fede in quattro temi teresini che hanno la peculiarità di aver colpito molti teologi, tra cui Balthasar[3]. Si tratta dei seguenti temi: 1. il ritorno alla Scrittura, 2. la chiamata universale alla santità per mezzo della "piccola via dell'infanzia spirituale", 3. la misericordia di Dio nel suo rapporto tra Creatore-creatura, 4. la speranza come dimensione escatologica. L'esposizione sarà seguita da una breve conclusione sull'argomento della difficoltà propria al teologo che desidera interpretare gli scritti di un santo.

1. Il contesto storico dell'interpretazione di Teresa di Lisieux da parte di Balthasar: conseguenze per la sua lettura teologica

Nell'interesse che Balthasar manifesta a Teresa di Lisieux, si possono distinguere tre fasi d'elaborazione. La prima si colloca nel 1950, anno in cui è pubblicato l'opera di Balthasar *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*[4]. La seconda fase corrisponde agli anni 1972-1973, durante i quali il teologo svizzero pubblica una serie di articoli in occasione del centenario della nascita di Teresa[5]. La terza fase concerne la costituzione di un "corpo teresino" all'interno dell'opera teologica di Baltha-

---

[2] Si veda la lista delle tesi universitarie in: L. DE SAINT CHAMAS, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Dieu à l'oeuvre*. Éd. du Carmel, Venasque 1997, pp. 519-521. Tra queste tesi segnaliamo due che concernono in particolare l'interpretazione di Balthasar: M. OUELLET, *L'existence comme mission. L'anthropologie de Hans Urs von Balthasar*, Université Pontificale Grégorienne, Rome 1983. L'autore riserva un capitolo della sua tesi all'interpretazione di Teresa di Lisieux da parte di Balthasar sotto il titolo: *Thérèse de Lisieux: une théologie de l'enfance et de l'espérance*. Questo capitolo è stato pubblicato in "Supplément trimestriel aux Annales de Sainte Thérèse,Vie thérésienne" (4/1990), 209-219. V. AZCUY, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenologia teologica segun H.U. von Balthasar*, Ediciones de la Facultad de Teologia de la UCA, Buenos Aires 1997.

[3] A riguardo delle profondità teresine che hanno colpito i teologi e i maestri spirituali, si veda C. DE MEESTER, *Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la "voie d'enfance spirituelle" chez Ste Thérèse de Lisieux*. Cerf, Paris 1969, p. 24.

[4] Hegner-Bücherei, Köln-Olten, p. 344. Tradotto in inglese (1954) e in spagnolo (1957).

[5] 1. *Ein Herz, das aus Liebe brennt*. Zum 100. Geburtstag der Therese von Lisieux am 2. Januar, "Konradsblatt" 56, Nr. 52 (24. Dezember 1972) 10-11 e "Vaterland" Nr. 103, (30 Dezember 1972); 2. *Therese von Lisieux*. Vortrag an der Katholischen Akademie Bayern, München, in *Zur Debatte,* Themen der Katholischen Akademie in Bayern 3, Nr. 1/2, 10-12; 3. *Actualité de Lisieux*. Conférence à Notre Dame, Paris, in *Thérèse de Lisieux. Conférences du centenaire 1873-1973*. Numéro spécial des *Nouvelles de l'Institut Catholique*, mai 1973, pp. 107-123.

sar. Si tratta di un insieme di riferimenti che il teologo svizzero riserva agli scritti di Teresa nelle sue diverse opere pubblicate tra il 1950 e il 1988. Nel presente contributo ci limitiamo soltanto all'esame di qualche tematica del libro *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*.

1.1. L'opera di Balthasar in rapporto alle fonti

Balthasar colloca la pubblicazione di *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung* nel 1950 nella linea della riflessione intrapresa dai Padri domenicani Hyacinthe Petitot e Marie-Michel Philipon i quali cercano di afferrare l'esperienza spirituale di Teresa per mezzo di uno studio dottrinale[6]. Nel contempo Balthasar intende presentare «un complemento e una puntualizzazione da parte della teologia» in risposta agli eccessi di lettura della vita e dell'opera di Teresa prodotti dal "metodo psicologico". Balthasar mira in particolare all'opera di Ida Frederika Görres, *Das verborgene Antlitz*[7]. A questo sviluppo biografico-psicologico «dal basso», il teologo svizzero vuole rispondere «partendo dall'alto» grazie a «una specie di fenomenologia soprannaturale»[8]. Con questo, Balthasar intende afferrare l'esistenza di Teresa come «un fenomeno teologico che contiene una dottrina viva, donata dallo Spirito Santo,... adeguata ai tempi, feconda». I santi costituiscono per lui «una nuova spiegazione della rivelazione, un arricchimento della dottrina, un approfondimento di verità lasciate finora piuttosto in disparte»[9].

Uno dei meriti di Balthasar è certamente di aver riconosciuto nella vita dei santi un principio d'interpretazione teologico, che nel contempo chiarisce e stimola la ricerca teologica. Balthasar condivide questa preoccupazione con altri teologi della sua epoca come Yves Congar[10], Jean Daniélou[11] , Louis Bouyer[12] ed altri. Il teologo svizzero colloca se stesso nella linea di p. Philipon di cui cita il passaggio seguente: «Il compito del teologo, ... non si limita all'analisi ed alla sintesi dei principali misteri della nostra fede, ma deve seguire dettagliatamente il lungo cammino della Rivelazione attraverso la storia, e darci la comprensione integrale del piano di Dio non soltanto nel governo esteriore del mondo, ma nella più segreta guida delle anime. Tale

---

[6] H. PETITOT, *Sainte Thérèse de Lisieux, Une renaissance spirituelle*, Éd. de la Revue des Jeunes, Deslée et Cie., Paris 1925 (*S.Teresa di Lisieux ossia una rinanscita spirituale*, tr. it., Libreria editrice del Sacro Cuore, Torino 1938[3]); Marie-Michel Philipon, *Sainte Thérèse de Lisieux*, Desclée, Paris 1946[2] (*Santa Teresa di Lisieux "Una vita nuova"*, Morcelliana, Brescia 1950). Cfr. *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione,* tradotto da Giorgio Mion, Jaca Book, Milano 1974, pp. 28ss. Citiamo secondo questa traduzione italiana.

[7] *Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux,* Herder, Freiburg 1944.

[8] Cfr. *Sorelle nello spirito,* p. 22.

[9] *Ivi,* p. 21.

[10] Cfr. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1954. Vedi in particolare il capitolo IX: *Le problème moderne de la saintété laïque* et *Principales valeurs d'une sanctification dans le monde*. pp. 561-629.

[11] Cfr. J. DANIÉLOU, *Sainteté et action temporelle*, Desclée, Tournai 1955.

[12] Cfr. L. BOUYER, *Saint Philippe Néri*, Albin Michel, Paris, 1946 e ID., *Figures mystiques féminines*, Cerf, Paris 1989.

compito si estende dunque a tutta la storia della vita della grazia nella Chiesa e nel corpo mistico del Cristo»[13].

Nella citazione di Philipon, due elementi ci sembrano fondamentali: una lettura propriamente teologica è inscindibile da una ricerca minuziosa rispetto il lungo cammino della rivelazione **attraverso la storia** e di una **comprensione integrale** del piano di Dio nella guida dei santi. Quest'osservazione ci rinvia a un'esigenza essenziale per ogni ricerca che riguarda gli scritti di Teresa di Lisieux. Si tratta dell'accesso ai testi autentici o autobiografici della santa. Nell'epoca in cui Balthasar scrive e pubblica la sua *Geschichte einer Sendung*, è scoppiata una vera battaglia a proposito di questi scritti. Essa si conclude con la pubblicazione nel 1956 dei *Manoscritti autobiografici* a cura di P. François de Sainte-Marie o.c.d. Si può affermare che già con l'opera di p. Petitot nel 1925, si verifica la necessità dell'accesso ai testi autobiografici, particolarmente in vista di una ricerca teologica che desidera afferrare «la verità *storica* di Teresa»[14]; con gli anni questa necessità va crescendo[15].

Quando nel 1950, Balthasar pubblica la sua *Geschichte einer Sendung*, si riferisce soprattutto ad una traduzione tedesca di *Storia di un'anima*[16], alle *Lettere di Santa Teresa del Bambin' Gesù* pubblicate da André Combes, e alle *Novissima Verba*; si poteva acquistare queste due ultime opere all'*Office central de Lisieux* nelle edizioni del 1948. Nel 1970, che vede la seconda edizione del libro di Balthasar sotto il titolo *Sorelle nello spirito*, i testi autobiografici erano largamente diffusi. Tuttavia, in questa seconda edizione, il testo di Balthasar corrisponde quasi rigorosamente a quello dell'edizione del 1950[17]. In una nota che riguarda i *Manoscritti autobiografici*, Balthasar dice di non più ritrovare «alcune espressioni disseminate» le quali danno tuttavia a Balthasar l'impressione d'essere autentiche. Per il teologo svizzero «questo materiale non completamente accertato si unisce senza difficoltà a quello sicuro, senza aggiungere nulla di veramente nuovo»[18]. Nell'edizione del 1970 continua quindi a cita-

---

[13] Cfr. *ivi*, p. 9. Citato da Balthasar in *Sorelle nello spirito*, p. 29. Citiamo il testo secondo la traduzione italiana dell'opera di Philipon.

[14] L'espressione è quella del Padre C. DE MEESTER, *Le dominicain Hyacinthe Petitot et sainte Thérèse de Lisieux*, in *Thérèse et ses théologiens*, p. 80.

[15] Vedi al riguardo C. LANGLOIS, *L'Abbé A. Combes (1899-1969), théologien et historien de Thérèse*, in *Thérèse et ses théologiens*, pp. 133-160.

[16] Cfr. *Geschichte einer Seele. Ratschläge und Erinnerungen, Gebete, Briefe. In einer neuen Übertragung von Adrienne von Speyr*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1947.

[17] Abbiamo paragonato paragrafo dopo paragrafo le edizioni del 1950 e quella del 1970. L'ultima si distingue per la divisione in paragrafi particolarmente lunghi; si rileva l'aggiunta di qualche termine per passare da un paragrafo all'altro.

[18] Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 32, nota 20. È interessante sentire a questo proposito la voce di Louis Bouyer. Scrive: «Quando si sono paragonati i testi autentici di Teresa con gli accomodamenti lessoviani, si può essere tentati da qualche astio nei confronti dell'onesta famiglia Martin che ha colonizzato il troppo famoso carmelo. Per tornare però a viste non soltanto più misericordiose, ma semplicemente più realiste, bisogna soltanto affondare sia nelle immaginazioni intemperanti di tale romanziere o di tal altro, sia, ciò che è peggio, nei fantasmi di qualche psicanalista di sacristia» (*Figures mystiques féminines*, Cerf, Paris 1989, pp. 124-125).

re secondo la traduzione del 1947, riservando ad alcuni passaggi la traduzione tedesca dei *Manoscritti autobiografici* pubblicata nel 1958[19].

Per farsi un'idea di ciò che separa le edizioni dei testi di Teresa prima e dopo la pubblicazione dei *Manoscritti autobiografici*, ricorriamo alle indicazioni di p. Conrad de Meester. Si tratta di 7000 correzioni del testo pubblicato dopo la scomparsa di Teresa e di un quarto del testo originale reso pubblico allo stesso tempo. «In generale», nota p. de Meester, «molti recensori pensavano che né la persona, né la dottrina di Teresa furono sfigurate dalla censura fraterna che i suoi scritti autobiografici hanno subito. Ma basta percorrere la lunga lista ancora incompiuta stabilita da p. François de Sainte Marie dei passaggi *omessi* - senza parlare delle parole *cambiate* - per rendersi conto della ricchezza dei dettagli storici, psicologici e talvolta dottrinali rimasta nell'ombra»[20]. A dispetto delle conseguenze inerenti all'assenza di uno sguardo critico sulla debolezza delle fonti disponibili nel 1950, l'opera di Balthasar rimane interessante a motivo della sua ispirazione e del suo orientamento. Nondimeno il modo in cui Balthasar si colloca nei confronti delle sue fonti e il testo quasi identico del 1950 e del 1970, suscitano da parte nostra due osservazioni seguite da una nota metodologica.

1.2. Balthasar, interprete di Teresa e il suo ambiente teologico

Prima osservazione: la lettura intrapresa da Balthasar non accorda un interesse decisivo alla ricerca storica e ai suoi metodi. Questo fatto lo conduce ad occultare certi elementi fondamentali della figura teresina. Tra questi si nota il poco interesse che Balthasar accorda all'ambiente di vita in cui Teresa si muove prima e dopo la sua entrata nel Carmelo[21]. Si è colpiti dall'immagine idealizzata che propone della vita familiare, e il poco interesse che testimonia alla madre della santa. In questo modo, Balthasar priva se stesso e priva nel contempo anche i suoi lettori di una **comprensione integrale** della guida di Dio nell'esperienza e nella fede di Teresa. Questo atteggiamento di tenersi in disparte rispetto alle scienze umane e ai suoi metodi, ci fa condividere la posizione di Virginia Azcuy quando scrive: «la lettura fatta dall'autore (Balthasar) deriva più dall'intuizione e dal carisma che dal metodo e dalla scienza, anche se, nella sua introduzione a *Storia di una missione*, si coglie l'impressione di un metodo nettamente articolato e definito»[22].

Seconda osservazione: la tendenza di Balthasar a favorire una lettura più dominata dall'intuizione personale che dal rigore inerente ai metodi scientifici, non gli permette di scoprire negli scritti di Teresa una vera fonte per la propria *démarche* teologi-

---

[19] *Selbstbiographische Schriften*. Authentischer Text nach der von P. François de Sainte-Marie besorgten und kommentierten Ausgabe, ins Deutsche übertragen von Dr. O. Iserland und C. Capol, Johannesverlag, Einsedeln 1958.

[20] Cfr. C. DE MEESTER, *Dynamique de la confiance*, pp. 18-19.

[21] Questo scoglio è già stato sottolineato da Padre F. WULF, *Literaturbericht. Noch einmal Theresia von Lisieux*, "Geist und Leben" (24/1951), 464.

[22] V. AZCUY, *La théologie vécue de Thérèse de Lisieux. Interprétation et réception dans l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar*, in *Thérèse et ses théologiens*, p. 216.

ca. In altre parole: non è la dimensione teologica degli scritti di Teresa che arricchisce o riorienta le sue opinioni teologiche, ma ha tendenza a tirare i detti di Teresa verso i suoi. Si produce allora ciò che Virginia Azcuy esprime in modo seguente: «si potrebbe dire che nella *Storia di una missione* parla tanto di se stesso quanto della santa di Lisieux»[23].

Tutto ciò ci conduce alla nota metodologica seguente: all'inizio di un discorso teologico, i ricercatori di ogni epoca si trovano confrontati a "modelli", "bozzetti", "schemi" stabiliti da coloro che li hanno preceduti. Chiamati ad ascoltare ed ad afferrare la parola e l'opera di Dio, devono anche anticipare, immaginare tal significato o tal altro nella spontaneità del sentimento e a partire dalle realtà delle persone incontrate. Balthasar, come ogni teologo, non scappa a questa regola. La sua *démarche* teologica è marcata dalla propria intuizione e dai modelli teologici ricevuti nel momento della sua formazione ed incontrati lungo la sua esistenza. Una valutazione giusta della sua interpretazione deve tenere conto di questo fatto.

Tra tutti gli elementi che costituiscono l'*environnement* teologico di Balthasar, conviene sottolinearne uno che determina particolarmente la sua lettura degli scritti di Teresa. Il teologo svizzero manifesta in modo permanente la sua preoccupazione di preservare la trascendenza divina. Senza dubbio, nell'epoca di Balthasar, gli effetti della crisi modernista sono sempre presenti nelle menti degli studiosi[24]. Nelle opere del teologo svizzero, l'affermazione della trascendenza è quindi avanzata con una relativa omissione che concerne l'immanenza. Le cautele per mantenere la distinzione ferma tra natura-sopranatura, grazia creata-grazia increata, libertà dell'uomo-libertà di Dio, sono frequenti. A questo si aggiunge una certa riserva riguardo tutti i temi di comunità di beni e di comunione, di comunità d'esistenza tra Cristo e la Chiesa, Dio e il suo popolo[25].

Nell'opera che prendiamo in esame, questa difficoltà appare in particolare nel modo in cui Balthasar percepisce la contemplazione di Teresa. Per il teologo svizzero, questa realtà della vita della carmelitana lessovina costituisce da sola la ragione par

---

[23] Cfr. V. AZCUY, *La théologie vécue de Thérèse de Lisieux*, p. 216.

[24] Ricordiamo che a Lyon-Fourvière, i professori sottomettevano i loro corsi alla censura romana. Ci si può fare un'idea dei primi anni di formazione ricevuta da Balthasar a partire da ciò che ne dice Padre Joseph Moingt nell'introduzione alla sua opera *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993, pp. 7-10. Balthasar, nato nel 1905, e Padre Moingt, nato nel 1915, hanno conosciuto a Lyon-Fourvière lo stesso tipo di formazione.

[25] Citiamo ad esempio un passo tratto da *La preghiera contemplativa* per far vedere in che modo il teologo svizzero è portato a mantenere Dio nella sua trascendenza: «La chiesa, che va incontro alla parola di Dio, è l'una ed unica sposa. Essa è dunque essenzialmente sola. Essa ha come chiesa, un unico Tu: Dio. Non esiste in questo colloquio ancora un altro partner, per esempio l'umanità non credente. Su di questa si può parlare, ma essa stessa non parla insieme. L'eclusività superiore a ogni altra, in cui si adempie l'incontro tra lo sposo e la sposa, è la rivelazione della solitudine di Dio. Il lato incomparabile dell'essenza divina, che la isola all'infinito al di sopra di ogni molteplice,... questo incomparabile si volge verso fuori nell'esclusività dell'amore eleggente» (*La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano 1982, p. 105s). Questa visione della trascendenza non conviene piuttosto al Bene di Platone che al Dio della Bibbia che promette a suo popolo la fecondità, una terra ed una discendenza? Inolte, il modo in cui definisce il rapporto tra gli esseri molteplici e Dio, dà alla creazione il posto che gli spetta? Sant'Agostino ad esempio afferma permanentemente che la trascendenza si esprime anche nell'immanenza (cfr. *Confessioni*, X, 6-8).

la quale spetta a Teresa «un posto preciso nella storia della teologia» (p. 141). Ciò che è nuovo nella contemplazione teresina «è l'intuizione della sua efficacia, una visione ecclesiologica e soteriologica» che «schiaccia dalla contemplazione gli ultimi resti dell'interpretazione neoplatonica» *(ibidem)*. Andando avanti nell'analisi di Balthasar, il lettore si vede tuttavia confrontato ad un'altra constatazione: mentre Teresa definisce la contemplazione a partire da un contenuto e un interlocutore **divini** che agiscono **in lei**, Balthasar rimane allo studio di atteggiamenti ed azioni da parte dell'**essere umano** percepito "a distanza" da Dio e dalla sua Parola. Questa difficoltà è già stata fortemente sottolineata nel 1951 da p. Friedrich Wulf.

Questo gesuita tedesco scrive: «Certo, Balthasar desidera evitare in modo esplicito ogni sovrannaturalismo, ogni dualismo (cfr. p. 155), ma in realtà non scappa da loro. Nel modo in cui egli lo vuole, non si compie niente "totalmente ed esclusivamente all'interno dei rapporti tra la guida e l'insegnamento sovrannaturali" (159), perché egli non integra mai seriamente l'uomo intero con tutte le sue relazioni naturali in questa guida e quest'insegnamento sovrannaturali». La conclusione di p. Wulf è particolarmente severa: «Infine si trova nel retroterra di queste opinioni un platonismo non cristiano, il quale non è totalmente sovrasto anche nel sia-sia agostiniano tra *caritas* e *cupiditas* (212)»[26]. È ciò che costituisce per p. Wulf il rimprovero principale rispetto l'opera di Balthasar, opera che tuttavia considera come preziosa da molti punti di vista[27].

Con il suo sforzo di afferrare innanzitutto la missione teologica di Teresa, Balthasar ha senza dubbio aperto una via per una lettura teologica dell'esistenza dei santi. Ma la sua tendenza di leggere la vita e gli scritti di Teresa soprattutto per mezzo di criteri personali, non gli ha probabilmente permesso di evitare qualche scoglio. Torneremo su quest'argomento proseguendo con la nostra analisi.

2. Esperienza e fede a proposito del ricorso alla Sacra Scrittura da parte di Teresa

I teologi sono generalmente d'accordo per sottolineare il dato eccezionale del ricorso alla Sacra Scrittura da parte di Teresa. Tuttavia con questa constatazione non è stato ancora chiarito **in che modo** Teresa vi faccia questo ricorso. Come la carmelitana lessovina lega la sua esperienza alla Scrittura oppure, al contrario, come lega la Scrittura all'esperienza della sua vita? È a questa domanda che Balthasar tenta di rispondere nelle pp. 61-71 della sua opera.

2.1. La posizione di Balthasar

Per Balthasar, tutte le citazioni scritturistiche di Teresa possono essere classificate in tre categorie. La prima, che è anche la più voluminosa, è costituita da citazio-

---

[26] F. WULF, *Noch einmal Theresia von Lisieux*, p. 469.
[27] Cfr. *ibidem*.

ni dove Teresa riferisce una parola della Scrittura a se stessa. La seconda concerne la dottrina della "via dell'infanzia spirituale", e la terza è costituita da parole della Scrittura che Teresa usa come fondamento ad una riflessione personale più sviluppata[28]. L'analisi conduce Balthasar alla conclusione che Teresa ha lasciato agire la Scrittura «su di sé quasi esclusivamente alla luce della sua vita e della sua missione personale»[29]. Da questa constatazione consegue per il teologi svizzero l'affermazione che Teresa non «abbia conosciuto una vera contemplazione della Scrittura»[30].

Quest'interpretazione di Balthasar è dominata da un lato dalla sua concezione peculiare di ciò che chiama la "soggettività" e "l'oggettività"; dall'altro, tiene alla sua percezione personale della contemplazione teresina. Per capire meglio la sua posizione, sentiamo Balthasar stesso: «Essenza della contemplazione propriamente detta è prendere se stessi nell'oggettività della parola divina rivelata, rinunciando a tutte le scelte personali e alle categorie concettuali, per lasciarsi prendere da tutta la grandezza e profondità di significato della parola. Nella contemplazione vera e propria la parola di Dio deve risuonare *così com'è*, e non come io desiderei sentirla o come immagino che sia *per me*. La vera contemplazione è scuola di spersonalizzazione; qui l'anima allarga se stessa in Dio e nella Chiesa, nella Scrittura e nella tradizione»[31].

La propensione di Balthasar è quindi di rigettare dalla contemplazione ciò che andrebbe nel senso di un "per sé": questo "per sé" è percepito come opposto all'oggettività richiamata dalla contemplazione. Di conseguenza, il primato dell'oggettività riconduce alla soggettività del soggetto che contempla: «solo l'anima che si è così allargata nell'oggettività riuscirà a "trarre frutto" dalla realtà contemplata, a giungere a un'applicazione personale, più vicina però all'assimilazione dell'Io alla parola, che non della parola all'Io»[32].

Balthasar distingue quindi due fasi; nella prima il soggetto che contempla deve presentarsi senza *a priori* davanti alla Scrittura, considerandola in se stessa, in modo disinteressato per ricevere dalla sua verità oggettiva una dilatazione. Nella seconda, il soggetto può trarne "un frutto", cioè applicare a se stesso questa verità oggettiva, opera che è più un adattamento dell'Io alla parola divina che il contrario. In questa visione, l'espressione "verità oggettiva" sembra supporre che la verità esista al di fuori e indipendentemente da colui che la contempla. In questo modo, Balthasar si interessa molto più al soggetto di fronte a questa verità oggettiva che al rapporto che va dalla verità oggettiva verso il soggetto. È la Parola che è contemplata; come tale, la Parola si presenta in maniera statica, intatta. La fonte del movimento di adattamento si trova in colui che contempla; è lui solo che compie quest'atto. L'analisi molto completa di p. Loys de Saint Chamas dimostra che Balthasar non arriva a passare «dall'azione dell'uomo a quella di Dio» e stabilisce la tendenza di Balthasar «a ritenere della testimo-

---

[28] Cfr. *Sorelle nello spirito*, pp. 65-68.
[29] *Ivi*, pp. 68-69.
[30] *Ivi*, p. 69.
[31] *Ivi*, p. 69.
[32] *Ibidem*.

nianza di Teresa soltanto ciò che conviene alla sua interpretazione e soprattutto al suo punto di vista»[33].

2.2. Il lettore e il testo: risposta a Balthasar

La concezione di Balthasar può essere commentata dal punto di vista filosofico, biblico e teologico. Iniziamo con il punto di vista filosofico fondando la nostra riflessione su uno dei più eminenti rappresentanti dell'ermeneutica moderna, cioè: Hans Georg Gadamer. Questo filosofo tedesco ricorda che «chi si mette a interpretare un testo, attua sempre un progetto. Sulla base del più immediato senso che il testo gli esibisce, egli abbozza preliminarmente un significato del tutto... Compito permanente della comprensione è l'elaborazione e l'articolazione dei progetti correnti, adeguati, i quali come progetti sono anticipazione che possono solo convalidarsi in rapporto all'oggetto. L'unica obiettività qui è la conferma che una pre-supposizione può ricevere attraverso l'elaborazione... C'è dunque un senso positivo nel dire che l'interprete non accede al testo semplicemente rimanendo nella cornice delle presupposizioni già presenti in lui, ma piuttosto, nel rapporto col testo, mette alla prova la legittimità, cioè l'origine e la validità, di tali presupposizioni»[34].

Per Gadamer, l'interazione tra il testo e il lettore, il lettore e il testo, è fondamentale nell'atto ermeneutico. Ciò esige semplicemente dal lettore «che sia aperto alla opinione dell'altro o al contenuto del testo. Tale apertura implica però sempre che l'opinione dell'altro venga messa in rapporto con la totalità delle proprie opinioni, o che ci si metta in rapporto con essa». Da ciò deriva una conseguenza importante: «Tale sensibilità non presuppone né un'obiettiva "neutralità", né un'oblio di se stessi, ma implica una precisa presa di coscienza *(Aneignung)* delle proprie presupposizioni e dei propri pregiudizi. Bisogna esser consapevoli delle proprie prevenzioni perché il testo si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell'interprete»[35].

---

[33] Cfr. L. DE SAINT CHAMAS, *Vous ferez mes oeuvres. Étude d'exégèse de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, 3 voll., Università di Friburgo (Svizzera) 1996, vol. I, pp. 129 ss.

[34] Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e Metodo*, tr. it., Bompiani, Milano 1994, p. 314.

[35] *Ivi*, p. 316. La nostra riflessione a partire da Gadamer è stata la parte più discussa durante il Colloquio. Non neghiamo che Balthasar possa non essere d'accordo con Gadamer. Lo testimonia in particolare un riferimento che fa nella *Teodrammatica*. In quel contesto, Balthasar parla del mondo del teatro in modo seguente: «L'assistenza del pubblico è... tutto il contrario che passiva; essa dev'essere, se la rappresentazione ha da riuscire, una disponibilità attiva che cammina di pari passo». Per descrivere questo rapporto tra il pubblico e gli attori, Balthasar cita nel testo principale l'attore francese Jean Louis Barrault e quello tedesco Reinhold Schneider. Nella nota 4 rinvia a Gadamer che «sottolinea l'essenziale appartenenza dello spettatore all'opera» (*Introduzione al dramma. Volume uno di Teodrammatica*, tr. it., Jaca Book, Milano 1987, p. 296). Il *proprium* del discorso di Balthasar è di procedere per mezzo dell'esposizione di opinioni diverse, che comprende, nel caso presente, attori di cultura diversa, filosofi, ed altra gente del mondo dell'arte. La rassegna di questi detti diversi **non implica** una presa di posizione **chiara** e **ferma** da parte di Balthasar. È quindi più difficile dire con chi Balthasar non è d'accordo o da chi prende le distanze che affermare con chi sembra essere o è d'accordo. La difficoltà dell'interpretazione dell'opera di Balthasar sta in questa "fluidità" del discorso. Di conseguenza, rimane il problema dell'**applicazione**

Per quanto riguarda il rapporto tra il lettore e il testo, troviamo una posizione simile in Lévinas. Parlando dello "statuto" della Rivelazione, - Lévinas intende qui i testi del Primo Testamento -, definisce questo statuto come «allo stesso tempo, parola che viene d'altrove - dal di fuori - e che abita in colui che l'accoglie. L'essere umano non fosse più che uditore, anche il 'terreno' unico in cui l'esteriorità arriva a manifestarsi? Il personale - cioè il "di sé" unico - non è necessario all'apertura *(percée)* e alla manifestazione che si opera dal di fuori?... Questo contributo dei lettori, degli uditori e degli alunni all'opera iniziata dalla Rivelazione è tanto essenziale a quest'ultima, ... che anche la minima domanda che un'alunno del primo anno può porre al suo maestro di scuola, costituisce un'articolazione ineluttabile della rivelazione sentita sul Sinai»[36].

Per Gadamer come per Lévinas, il testo è quindi fondamentalmente **attivo**; esso ha una funzione **rivelante** la quale non può essere esercitata senza il concorso del lettore. Il testo non è fossilizzato nella sua verità oggettiva. Per Lévinas in particolare, la verità non si fa «in modo anonimo nella storia» all'interno della quale «troverebbe *tifosi*... perché la totalità del vero è costituita dal contributo di molteplici persone:... che la parola del Dio vivente possa essere intesa in modo diverso, non significa soltanto che la rivelazione si mette alla misura di coloro che l'ascoltano, ma che questa misura la misura: la molteplicità delle persone irriducibili è necessaria alle dimensioni del senso»[37].

Con Lévinas, siamo passati nel campo biblico. Nella linea di ciò che è stato detto precedentemente, ci limitiamo ad una citazione di Paolo ai Tessalonicesi. Scrive: «anche noi ringraziamo Dio continuamente, perché, avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l'avete accolta non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio, che opera in voi che credete» (1Ts 2,13). La portata di questa frase si iscrive nella linea di ciò che è stato enunciata da Gadamer e Lévinas. La parola non è fossilizzata nella sua esteriorità, ma, per mezzo della predicazione di Paolo, essa **si dà** ai cristiani di Tessalonica; essi l'accolgono, non come una parola di uomini, «ma, **come è veramente**, quale parola di Dio». Questi cristiani sono quindi «il terreno propizio» che permette alla Parola d'essere riconosciuta **per ciò che è veramente**: parola divina. Infine, Paolo sottolinea che la Parola rimane **attiva**, «opera **in voi** che credete»[38].

---

dei principi gadameriani nell'atto dell'interpretazione compiuto da Balthasar. Sosteniamo che nella sua interpretazione di Teresa di Lisieux non applica questi principi a motivo di un modello teologico proprio della sua epoca, cha ha tendenza a mantenere Dio nella transcendenza con una relativa omissione della sua immanenza.

[36] E. LÉVINAS, *La révélation dans la tradition juive,* in *La révélation*, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles 1984, pp. 59-61.

[37] *Ivi,* p. 60. Cfr. anche A. CHIAPPINI, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, Editrice Giuntina, Firenze 1999 (in particolare il capitolo III intitolato *Al di là del versetto*, pp. 61-105).

[38] A quel punto, è interessante sentire Balthasar quando commenta 1Ts 2,13 in *Thessalonicher-und Pastorlbriefe des Heiligen Paulus. Für das betrachtende Gebet erschlossen von H.U. v. Balthasar*, Johannesverlag, Einsiedeln 1992², pp. 26-27. La sua interpretatzione si articola in tre punti: 1. insiste sull'unità

Il rapporto tra la Parola di Dio e i fedeli è quindi costituito da **attività** diverse degli uni e degli altri. Ciò che importa non è soltanto ciò che è detto, ma colui che lo dice. Ciò che è contemplato non è una «parola oggettiva», ma **un soggetto** che **si dà** per mezzo della sua parola a colui che contempla e che diventa in lui fonte dinamica di una contemplazione la quale è vita e azione a favore della vita. Così, Teresa non è la prima ad aver espresso «una visione ecclesiologica e soteriologica» della contemplazione e di aver schiacciato, come afferma Balthasar, «gli ultimi resti dell'interpretazione neoplatonica»[39]. Questa realtà è largamente espressa nella teologia paolina. Difatti per Paolo, questo tesoro del Vangelo, cioè il mistero della morte e della risurrezione di Cristo che i predicatori portano in vasi di creta, «è per voi, perché la grazia, ancora **più abbondante** ad opera in un **maggior numero**, **moltiplichi** l'inno di lode alla gloria di Dio» (2Cor 4,7-15 e in particolare il v. 15).

Con questa riflessione paolina siamo arrivati all'aspetto teologico del rapporto tra la Scrittura e il fedele. Mentre Balthasar ha in permanenza la tendenza a mantenere i due termini a distanza, Paolo e Teresa percepiscono questo rapporto essendo loro stessi collocati **nel mistero**.

2.3. Teresa di Lisieux, interprete della Scrittura

Per Balthasar, Teresa «trova ciò che cerca. E cerca la conferma di ciò che vuole *(was sie weiß)*»[40]; ella prende le mosse dai suoi desideri e dalle sue aspirazioni personali[41]. «Teresa legge la Scrittura alla luce della propria missione»[42]. Per riprendere le parole di Anne-Marie Pelletier, Balthasar scopre in Teresa «una lettura che rischia

---

tra la predicazione ecclesiale e la rivelazione divina. Per Balthasar, la parola di Paolo «non è "parola umana"; è soltanto tale come rivestimento, mentre il nucleo, la "verità" *(alethôs)* è "parola di Dio"»; 2. la parola di Dio agisce nei credenti, i quali devono permettere e non impedire l'azione divina; 3. il ringraziamento permanente della Chiesa è dedicato al processo di ricezione della Parola nella fede. Al fedele spetta solo di acconsentire a questo ringraziamento della Chiesa. L'interpretazione di Balthasar tende a una presentazione della parola ecclesiale come "parola divina" senza nessun riferimento all'insegnamento classico sui gradi di certezza teologica (cfr. B. BARTMANN, *Précis de Théologie dogmatique*, Salvator, Mulhouse 1944, pp. 60ss.); l'azione del singolo fedele è presentata come un "permettere", "non impedire", "acconsentire a". L'impressione di un certo atteggiamento passivo non può essere scartata. Sorge la domanda della pertinenza di una tale visione in confronto all'affermazione teologica classica della fede come atto dell'intelligenza e della volontà che implica sempre una vita pratica, cioè la carità effettiva (cfr. *ivi*, pp. 66-70). L'enciclica *Divino afflante Spiritu* (1943) e la Costituzione conciliare *Dei Verbum* (1965) hanno dimostrato che la teologia della parola supera largamente l'immagine del rivestimento (parte umana) e del nucleo (parte divina) per esprimere il mistero della Parola divina che parla umanamente. Di nuovo, si può dire che l'interpretazione di Balthasar veicola una visione personale in quanto non si riferisce esplicitamente a criteri esegetici e teologici. Come l'indica il titolo dell'opera, il commento di Balthasar si intende nel senso di un'apertura alla la preghiera contemplativa. La sua interpretatzione deriva più dall'intuizione carismatica che da un'investigazione per mezzo delle scienze teologiche ed esegetiche.

[39] Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 141.

[40] *Ivi*, p. 63.

[41] Cfr. *ibidem*.

[42] *Ivi*, p. 64.

di sottomettere il testo all'esperienza del suo lettore piuttosto che d'indurre ed arricchire quest'esperienza»[43].

È proprio a questa problematica delicata del rapporto tra Teresa e la Scrittura che tenta di rispondere il contributo di Anne-Marie Pelletier al Colloquio di teologia di Friburgo (Svizzera) svoltosi dal 26 al 28 novembre 1998. L'autrice sottolinea dapprima con quanta risolutezza Teresa «si appoggia sulla Parola di Dio, a tal punto che, se si sottrasse questo riferimento nei testi dei Manoscritti e delle Lettere - per parlare soltanto di questa parte del corpo teresino - questo si svuoterebbe, esangue, non esisterebbe più. Teresa **nella sua fede**, **nella sua carità**, e **nella sua speranza**, non esisterebbe senza le parole d'Isaia dalle quali ha ricevuto la **rivelazione del mistero** della sfigurazione del servo con tanta intensità che ella volesse che sia iscritto nel nome che porta»[44].

Per l'autrice, la fiducia conservata nella Scrittura in un tempo tormentato intorno al testo biblico in questa fine del Novecento, «è una prima grande testimonianza da accogliere»[45]. Anne-Marie Pelletier si appoggia su ciò che è stato ricordato anche da Louis Bouyer, cioè: nel Novecento, la lettura della Bibbia conservata fedelmente dal popolo protestante ha permesso al protestantesimo di non affondare nelle strade senza uscita dell'esegesi liberale[46]. Anne-Marie Pelletier ritrova senza difficoltà l'origine dinamica della lettura della Scrittura da parte di Teresa: «È perché per ella, con una buona logica cristiana, "vivere è Cristo", ogni istante della sua vita la riconduce alle Scritture, nelle quali "Cristo è sparso"»[47]. È proprio questa realtà che permette a Anne-Marie Pelletier di arrivare ad una conclusione opposta a quella di Balthasar. Scrive: «Ciò che è essenziale di vedere è che se viene (Teresa) alle Scritture con le sue domande, **non vi viene con le sue risposte**. In altri termini, ciò che precede il testo nella lettura di Teresa, sono le sue domande e non le sue risposte che vorrebbe soltanto validare sottomettendo la Parola di Dio al suo sentimento o ai suoi desideri. Teresa non mette la parola di Dio a suo servizio. È ella che si sottomette alla Scrittura»[48].

L'autrice dimostra in seguito «questa logica del "cercare-trovare"» negli scritti di Teresa per concludere in modo seguente: «Tutta la logica della lettura teresina sta in questo slancio del "cercare", pieno di fiducia che la risposta **non gli può mancare**, che il testo contiene ciò che ella chiama il "cercare". Difatti, Teresa trova, il testo par-

---

[43] A.-M. PELLETIER, *À celui qui a, il sera donné. Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'interprétation des Écritures,* in: *L'apport théologique de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, docteur de l'Église,* Éditions du Carmel, Toulouse 2000, p. 145.

[44] *Ivi,* p. 149 (il grassetto è opera nostra).

[45] *Ibidem.*

[46] A.-M. PELLETIER, *À celui qui a, il sera donné,* p. 149. Scrive L. Bouyer: «Là dove la Bibbia si è trovata letta direttamente, senza pregiudizio, là dove si è affondati in essa con la fede che prega, non soltanto i dogmi fondamentali della trinità, dell'Incarnazione redentrice del Figlio, della vita tutta sovranaturale comunicata dallo Spirito sono sopravissuti, ma hanno ripreso vita in "sveglie" molteplici, producendo verdura a dovizia» (L. BOUYER, *Gnôsis, La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988, p. 12).

[47] A.-M. PELLETIER, *À celui qui a, il sera donné,* p. 152.

[48] *Ivi,* p. 153.

la, gli apre i tesori della rivelazione, che si identificano con quelli del cuore di Gesù... Ella legge chiedendo e cercando come l'amata del Cantico: "Avete visto l'amato del mio cuore?", che vuole essere là dove è Gesù. È con queste disposizioni che frequenta le Scritture. E un tale lettore non legge per argomentare, né verificare, ma per conoscere l'amore: "abbiamo riconosciuto l'amore che Dio ha per noi e noi abbiamo creduto"»[49].

3. ESPERIENZA E FEDE A PROPOSITO DELLA CHIAMATA UNIVERSALE ALLA SANTITÀ PER MEZZO DELLA *PICCOLA VIA DELL'INFANZIA SPIRITUALE*

La chiamata universale alla santità propria di Teresa è legata in modo inscindibile a ciò che conviene chiamare con p. de Meester "la piccola via dell'infanzia spirituale"[50]. Vediamo come Teresa esprime qualche mese prima della sua morte quest'appello universale alla santità: «Sento di avviarmi al riposo. Ma soprattutto sento che la mia missione sta per cominciare: la mia missione di fare amare il Signore come io l'amo, e dare alle anime la mia piccola via. Se Dio misericordioso esaudisce i miei desideri, il mio paradiso trascorrerà sulla terra fino alla fine del mondo. Sì voglio passare il mio Cielo a fare del bene sulla terra»[51].

3.1. La posizione di Balthasar

Balthasar ha consacrato a quest'appello universale alla santità una parte notevole che copre le pagine 169-215 nella terza parte della sua opera. Pensiamo con p. Conrad de Meester che la lettura della "piccola via dell'infanzia" da parte del teologo svizzero è inseparabile da ciò che Balthasar chiama le "ombre" dell'esistenza teresina[52]. Per il teologo svizzero, queste ombre si presentano nel modo seguente.

La prima è la necessità per Teresa di «svolgere la parte della piccola miracolata» dopo la sua visione della Vergine[53]; «senza volerlo essa deve fare la parte della santa» e «dimostrare con la propria vita, con la propria esperienza che l'apparizione era vera»[54]. Secondo Balthasar, «non si riesce più a eliminare la piega», anche «nel suo periodo più maturo»; le rimane sempre «l'abitudine di porsi come esempio agli altri»[55]. La seconda ombra è la coscienza che Teresa ha della sua «impeccabilità» in seguito ad una dichiarazione del suo confessore che le afferma il non aver mai commesso un peccato mortale. Questa dichiarazione conduce Balthasar a supporre che il

---

[49] *Ivi*, pp. 154-155.158.
[50] Cfr. C. DE MEESTER, *Dynamique de la confiance*, p. 58.
[51] *Novissima Verba*, 17 luglio 1897.
[52] Cfr. *Sorelle nello spirito*, pp. 73-84.
[53] *Ivi*, p. 75.
[54] *Ivi*, p. 76.
[55] *Ivi*, p. 77.

confessore di Teresa non abbia detto «peccato mortale», ma peccato *tout court*[56]. In seguito, come sottolinea giustamente p. de Meester «quest'ipotesi diventa praticamente una tesi - essa peserà su tutta l'opera del teologo - e, per mezzo di essa, Teresa è dichiarata libera della sua coscienza di peccato; ormai parlerà soltanto di "imperfezioni", ella è sottratta dalla comunione con i peccatori, è separata da loro, è relegata "definitivamente nell'isolamento della santità"»[57].

La lettura peculiare di questi due eventi nella vita di Teresa, incita il teologo svizzero a considerare la "piccola via dell'infanzia spirituale" sotto forma di una "demolizione" e di una "costruzione". Teresa dovrà mandare in frantumi la maschera di gesso della «artificiosa fama di santa»[58] che si sente obbligata a portare dal momento in cui ha visto la Vergine. Deve impegnarsi in una lotta «senza speranze di riuscita, perché quanto più Teresa combatte per distogliere da sé il malinteso della santità, tanto più le altre ammirano la sua "umiltà", la sua "perfezione"»[59]. A tutto ciò si aggiunge secondo Balthasar una «mentalità dell'"acquistare meriti"», una volontà di pervenire alla perfezione mediante le opere[60]. Per Teresa quindi, il «progresso non può consistere nel guadagnare qualcosa, ma nel perdere tutto, non nel salire, ma nel discendere»[61].

La difficoltà si presenta in modo simile per quanto riguarda ciò che Balthasar chiama il "problema della Maddalena"[62]. Si tratta del problema seguente: poiché Teresa è stata esclusa dalla comunione con i peccatori per mezzo di una dichiarazione maldestra da parte del suo confessore, dovrà combattere tutta la sua vita per sentirsi infine peccatrice nel momento della recita del *Confiteor* qualche mese prima della sua morte[63]. Le "ombre balthasariane" sono quindi all'origine della scoperta di Teresa che «il merito non consiste nel compiere o nel regalare molto, ma nel ricevere e nell'amare molto»[64]. Per Balthasar, Teresa «pone tutto l'accento sull'amore, che deve essere dimostrato, non sull'azione in se stessa... Ma a questo punto Dio interviene e trasforma l'inconsapevolezza dell'opera come Teresa la vuole, in un'insensibilità data per grazia»[65].

Per quanto riguarda la "costruzione" della "piccola via", Balthasar la vede «nel rinunciare progressivamente a tutto quello che fa apparire l'amore cristiano come grande, forte, glorioso, affinché nella sua debolezza esso esperimenti la forza dell'amore divino e sotto le specie della piccolezza e dell'oscurità rappresenti la grandezza e la santità dell'amore divino». Perciò «la costruzione della piccola via si realizza

---

[56] Cfr. *Sorelle nello spirito,* p. 79.
[57] C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance*, p. 286.
[58] Cfr. *Sorelle nello spirito,* p. 76.
[59] *Ivi,* p. 176.
[60] Cfr. *ivi,* pp. 83.176.
[61] *Ivi,* p. 177.
[62] *Ivi,* p. 247.
[63] Cfr. *ivi,* p. 253.
[64] *Ivi,* p. 180.
[65] *Ibidem.*

dunque principalmente attraverso continue rinunce», compreso «la rinuncia al godimento dell'amore, alla gioia dell'esperienza personale»[66]. In questo modo, la debolezza che caratterizza la "piccola via" si trova **alla fine** di un'attività di demolizione eroica. Questa debolezza è un effetto voluto.

Inoltre: secondo Balthasar, Teresa con il suo insegnamento della "piccola via" «parte da un presupposto, che è proprio quello di una **santa**, dalla convinzione cioè che la vita non ha altro senso che quello di essere al servizio dell'amore di Dio»[67]. Di conseguenza, se si segue l'interpretazione di Balthasar fin in fondo, è ormai difficile parlare ancora di una «chiamata **universale** alla santità» per mezzo della "piccola via". La "piccola via" è quella di un'élite, cioè di coloro che hanno già «compiuto il primo passo dell'assoluta dedizione nel servire l'amore di Dio»; ne consegue per Balthasar che «la sua piccola via è in modo particolare una via per religiosi, che hanno già fatto il passo dell'abbandono totale»[68].

3.2. Esperienza di vita ed espressione teologica

Le tesi di Balthasar a proposito delle due "ombre" nella vita di Teresa sono già state respinte da p. Boniface Honings dopo la prima edizione nel 1950[69]. La pubblicazione dei *Manoscritti autobiografici* ha soltanto confermato gli scogli di Balthasar i quali sono discussi ed analizzati con grande finezza nell'opera magistrale di p. Conrad de Meester[70]. La difficoltà della lettura di Balthasar sta certamente in parte nelle fonti di cui dispone, ciò che non manca di sottolineare p. Conrad de Meester[71]. Essa sta però anche nel metodo e nei mezzi con i quali Balthasar tenta di esprimere l'esperienza di Teresa che percorre dapprima per se stessa la sua "piccola via" prima di farne dono a tutti e a ognuno.

Nella sua riflessione sulla "piccola via", il teologo svizzero è rimasto a schemi molto classici propri della sua epoca quando cerca di esprimere la santità. Per convincersi basta percorrere l'indice delle materie del libro di p. Hyacinthe Petitot citato in modo esplicito da Balthasar[72]. L'opera si divide in due parti. La prima è intitolata *Vita ascetica e mistica. I quattro caratteri negativi*. La seconda è intitolata *Eroismo e santità. Le tre antinomie positive*. L'esposizione di p. Petitot è fondata sulla «tesi eminentemente tomista e pascaliana della connessione necessaria delle virtù contrarie o complementari» le quali «si conciliano in modo sovrannaturale in una sintesi superiore», per costituire un «insieme armonioso» in cui «le virtù sono immanenti o più semplicemente interiori gli uni agli altri»[73].

---

[66] Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 195.
[67] *Ivi*, p. 213.
[68] *Ibidem*.
[69] B. HONINGS, *Therese von Lisieux als Lebenstheologe*, "Ephemerides Carmeliticae" (7/1956), 290.
[70] *Ivi*, pp. 285-289.
[71] *Ivi*, p. 286. Vedi anche la nota 15 della sua opera.
[72] *Ivi*, p. 28.
[73] C. DE MEESTER, *Le dominicain Hyacinthe Petitot et sainte Thérèse de Lisieux*, in *Thérèse et ses théologiens*, p. 74. Cfr. anche la citazione di Pascal e di San Tommaso nel preambulo alla seconda parte del

Lo schema adottato da p. Petitot è certamente legittimo, ma come ogni schema comporta anche debolezze. p. Conrad de Meester ne ha dimostrato alcune[74]. Noi cogliamo innanzitutto dalla lettura di questo contributo di p. de Meester e da quella del libro di p. Petitot la convinzione dell'insufficienza dello schema rispetto l'oggetto da studiare. Condividiamo quindi senza riserva questa riflessione nella conclusione di p. de Meester: «In questo modo, egli (p. Petitot) ha abbozzato un approccio mistico di Teresa, ma quest'abbozzo, secondo il nostro parere, è lontano da uno studio approfondito»[75].

L'osservazione a proposito del libro di p. Petitot vale anche per quello di Balthasar. La sua visione della santità di Teresa è, anch'essa, dominata da opposti. Abbiamo già visto quello della "demolizione" e della "costruzione". Si possono aggiungere quelli dell' "etica basata sulle opere" e della "rinuncia"[76], del "merito" e del "puro sentimento d'amore"[77], del "Dio della giustizia dell'Antica Alleanza" e del "Dio dell'amore pienamente rivelato nella Nuova Alleanza"[78]. Per Balthasar, Teresa «relega decisamente la giustizia punitiva di Dio entro l'orizzonte **temporale** e **finito** dell'economia della salvezza, mentre pone il regno dell'amore misericordioso... nell'**eternità** definitiva»[79]. Di fronte a questi opposti, la tendenza del teologo svizzero è di designare la posizione di Teresa come quella di un «punto di passaggio»[80], quando non la scopre "al di là" degli opposti, come è ad esempio il caso per l'opposizione fra contemplazione ed azione. Si tratta allora di un "trascendente punto d'unità" che «è l'ultima intuizione concessa a Teresa»[81].

Prima di riprendere la nostra riflessione sulla "piccola via" vissuta ed espressa da Teresa stessa, vorremmo aggiungere qualche osservazione che concerne il tipo di discorso proprio a Balthasar. Può essere caratterizzato in modo seguente: a monte dello studio che conduce, possiede un'idea organizzata della problematica. Quest'idea non è mai messa fra parentesi in presenza della possibilità d'una rivelazione **diversa**. Le oscurità e le evidenze contenute in "questo modello" intervengono, si combinano, si chiariscono, aggregano e organizzano l'informazione e la riflessione che ne prosegue. In ogni istante,

---

libro di Padre Petitot, p. 165. Dall'introduzione alla sua opera scrive: «la vita eroica e la santità suppongono essenzialmente delle virtù contrarie, ossia complementari... e sono proprio queste virtù opposte, equilibrate, che formano tutta l'economia della santità. Se mai vi furono eroi che seppero unire in una sintesi armaoniosa le virtù contrarie o complementari, questi sono certamente gli eroi, i santi del cristianesimo». Poi qualche riga più in avanti, Padre Petitot presenta l'antinomia positiva come «l'opposizione di certe virtù apparentemente incompatibili, ma che in realtà, si conciliano in un principio superiore" Questo principio superiore che opera la sintesi di queste antinomie sono i dono dello Spirito Santo, in particolare i doni della sapienza e della forza, e infine il dono dello Spirito stesso, cioè la carità» (H. PETITOT, *Sainte Thérèse de Lisieux,* pp. 17-18).

[74] C. DE MEESTER, *Le dominicain Hyacinthe Petitot et sainte Thérèse de Lisieux*, pp. 77-79.

[75] Cfr. *ivi*, p. 80.

[76] Cfr. *Sorelle nello spirito,* pp. 192-195.

[77] Cfr. *ivi,* pp. 180.183.185.

[78] Cfr. *ivi,* pp. 185-186.

[79] *Ivi,* p. 189.

[80] *Ivi,* p. 186.

[81] *Ivi,* p. 143.

il sistema funziona e il sistema produce più la sua conferma che la sua smentita o la sua ri-formazione grazie ad una ri-scoperta dei diversi elementi del soggetto che studia.

Balthasar presenta o prende volentieri sul suo conto definizioni ed opinioni diverse; abbastanza frequentemente conserva i termini per il proprio uso, ma li scarta secondo l'uso e la problematica propri all'autore d'origine. Questo è tutto sommato accettabile, poiché l'opera di Balthasar non è uno studio d'erudizione, ma un pensiero interamente personale[82]. L'unico problema è di sapere in ogni caso se si appoggia sull'autorità della sua fonte o no.

Per Balthasar stesso il senso non sembra particolarmente dato in tale o tal altro momento preciso dello sviluppo, ma piuttosto in quest'evocazione successiva di un massimo di "figure". Così Balthasar opera una rassegna di "detti" e di "apparizioni", ciò che egli stesso afferma d'altronde quando designa il suo studio su Teresa di Lisieux come «un tentativo di fenomenologia teologica»[83]. È però sempre in grado di distinguere tra "apparire-apparenza" e "apparire-apparizione", tra "dire-certezza" e "dire-opinione"? È conscio di questa difficoltà? Niente è meno sicuro. Balthasar certo, subissa la carmelitana lessovina di complimenti; e i "teresiologi" non mancano senz'altro di sottolinearlo[84]. Tutto questo però non impedisce che Balthasar infine, come lo dice p. Loys de Saint Chamas, rimane «nello stupore e nell'ammirazione davanti a Teresa, ma manca nel darci una luce benefica»[85].

4. Esperienza e fede a proposito della misericordia di Dio nel suo rapporto di Creatore-creatura

4.1. Fondamenti della "piccola via dell'infanzia spirituale" secondo Teresa di Lisieux

Lungo la sua vita, Teresa ha una coscienza viva della sua debolezza. Questa coscienza, e soprattutto il suo modo d'essere debole, non è il risultato **finale** di un com-

---

[82] Cfr. a riguardo quando scrive alla p. 69: «Le "meditazioni" di Teresa restano, come ha convincentemente dimostrato l'abbé Combes, a un livello veramente modesto». Dopo quest'affermazione, Balthasar non si dà neppure la pena di indicare al lettore un riferimento nell'opera di 471 pagine (tr. it.) dell'Abbé Combes. Quando si leggono le pagine in questione nel libro stesso dell'Abbé Combes, possono essere rivecute in modo diverso da quello di Balthasar. L'autore, certo, scrive: «Si tratta dunque d'una lettura per la meditazione, per conseguenza d'un certo metodo assai umile di orazione» (p. 230). Ma occorre notare la differenza enorme: quando l'Abbé Combes parla di **metodo**, Balthasar parla di **meditazioni**. In seguito, l'Abbé Combes viene a dire che «l'orazione teresina non ha dunque mai cessato di essere una lettura meditata della Scrittura e particolarmente del Vangelo» (p. 231) e infine giunge a quest'elogio: «Così Teresa trova nel suo penetrante e pieghevole genio il segreto tutto paolino di fare della propria miseria il principio della sua grandezza» (p. 239). Cfr. A. COMBES, *Introductione alla Spiritualità di S Theresa del Bambin Gesù*, Edizioni Libreria Fiorentina, Firenze 1949.

[83] Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 31.

[84] Cfr. ad esempio A.M. SICARI, *La teologia di S. Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 21.24. Si veda anche C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance*, pp. 17.23. L'autore fa precedere al suo libro una citazione di Balthasar.

[85] Cfr. L. DE SAINT CHAMAS, *Vous ferez mes oeuvres*, vol. I, p. 130.

battimento arduo come pensa Balthasar, ma fonda la vita stessa di Teresa. È appunto quest'esperienza che favorisce la scoperta della sua "piccola via". Parlando del suo desiderio di diventare "una grande santa", che l'afferra quando legge (verso 12 anni) i racconti delle eroine di Francia, in particolare quelle della Venerabile Giovanna d'Arco, Teresa scrive: «Questo desiderio potrà sembrar temerario se si considera quanto **ero debole** e imperfetta, e quanto **lo sono ancora** dopo sette anni passati in religione». La coscienza che ha della sua debolezza non è per Teresa acquisita, né prima, né dopo la sua entrata nel Carmelo; non è neppure il frutto di una serie di rinunce fino all'oblio di se stessa. Difatti, Teresa, prosegue la sua frase dicendo: «tuttavia sento ancora la stessa fiducia ardita di diventare una grande santa, perché non conto sui meriti miei *non avendone alcuno*, ma spero in colui che è la Virtù, la Santità stessa. Lui solo, contentandosi dei miei deboli sforzi, mi eleverà fino a sé e, coprendomi dei suoi meriti infiniti, mi farà *santa*»[86].

Solo in questa citazione, il lettore può già riconoscere la maggior parte degli elementi propri alla "piccola via" com'è vissuta e insegnata da Teresa. Il punto di partenza è la sua debolezza per arrivare alla santità con i propri mezzi; ella sa che solo la fiducia audace, cioè la **fede**, le fa **sperare** in colui che è la Santità stessa. È nel momento in cui la sua debolezza incrocia la sua fede intesa come virtù teologale, che Teresa incontra la misericordia divina. Parlando di Gesù scrive: «Gesù che ai tempi della sua vita terrena, esclamava in un impeto di gioia: "Padre mio, ti benedico perché hai nascosto queste cose ai saggi e ai potenti, e le hai rivelate ai più piccoli!", voleva far rifulgere in me la sua misericordia; perché ero piccola e debole si abbassava verso di me, m'istruiva in segreto delle *cose* del suo *amore*»[87].

Il tema della misericordia è essenziale per comprendere la dinamica stessa che anima la "piccola via". Questa dinamica non è quella di una "demolizione" e di una "costruzione" operate da Teresa, ma l'opera della Misericordia divina stessa. Teresa la scopre **all'inizio** e **lungo** la sua vita. Quando si mette a scrivere la prima pagina del suo Manoscritto A, apre il Santo Vangelo, e dice: «lo sguardo è caduto su alcune parole: "Gesù salì sovra una montagna, e chiamò a sé quelli che *volle*: e andarono a lui" (Mc 3,13). Questo, proprio questo il mistero della mia vocazione, della **mia vita tutta**, e in particolare il mistero dei privilegi di Gesù sull'anima mia... Gesù non chiama quelli che sono degni, bensì chi vuole lui, o, come dice San Paolo: "Dio ha pietà di chi vuole lui, ed usa misericordia a chi vuole lui. Non è dunque opera di chi voglia né di chi corra, bensì di Dio che usa misericordia" (Rm 9,15-16)»[88].

---

[86] Ms A 32r° (§ 99). Quando Teresa sottolinea particolarmente proprie parole, le scriviamo in corsivo, quando ne sottolineiamo noi, le scriviamo in grassetto. Per la traduzione italiana, cfr. S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1970. Quando citiamo secondo quest'edizione, riprendiamo il riferimento del paragrafo. Nel contempo rinviamo al testo francese pubblicato sotto il titolo: SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Oeuvres complètes*, Cerf, Paris, 1998.

[87] Ms A 49r° (§ 141).

[88] Ms A 2r° (§§ 2-3).

Si può difficilmente dire con più chiarezza quanto i desideri di Teresa non possono essere assimilati a una «mentalità di acquistare meriti ed opere». L'opera principale di Teresa è di **volere** ciò che Dio vuole, di **voler** amare come Dio ama. Parlando della sua grazia di Natale, ella dice: «Gesù la fece contentandosi della mia buona volontà che non mi mancò mai»[89]. Diventata maestra delle novizie, ella insegna: «il Buon Dio chiede soltanto la buona volontà»[90]. E se Teresa vuole ciò che Dio vuole, se ama come Dio ama, è perché Dio l'ha colmata della sua misericordia, cioè del suo amore: «Il fiore che racconta qui la sua storia si rallegra perché farà conoscere le premure tutte gratuite di Gesù; non ha niente lui - e lo sa bene - che possa attrarre lo sguardo di Dio, ed anche sa che **la sola misericordia divina ha fatto tutto il buono esistente in lui**. - Sì, lo sento, quando sono caritatevole **è Gesù solo che agisce in me**, più sono unita con lui, più amo anche tutte le mie sorelle»[91].

Il proprio di Teresa è di aver riconosciuto l'azione misericoriosa di Dio dalla sua prima infanzia e lungo la sua vita: «Per tutta la mia vita è piaciuto a Dio circondarmi d'amore,... ma, se egli mi aveva messo intorno tanto amore, me ne aveva posto anche nel cuore, creandolo amante e sensibile»[92]. Quest'esperienza dell'epoca dei primi ricordi, la conduce dapprima a vivere, poi a formulare la sua esperienza nella dottrina seguente: «Gesù, lo so bene, l'amore si paga soltanto con l'amore, perciò ho cercato, ho trovato sollievo rendendoti amore per amore»[93].

L'attività che consiste nel "rendere amore per amore" non è data per scontato. La bambina, l'adolescente, la religiosa lo sa e si esercita quindi ad amare. Significa per Teresa combattere il suo "grande amor proprio"; implica mortificazioni che «consistevano nel rompere la mia volontà, sempre pronta ad imporsi, nel trattenere una battuta di risposta, nel rendere servizietti senza farli valere» e a vivere il sacrificio di separazione con la sua famiglia. Questi sacrifici e rinunce non sono allo scopo di pervenire a uno stato di debolezza e d'impotenza, di mandare in frantumi la maschera di una falsa santa o di ritrovare una comunione con i peccatori dalla quale sarebbe esclusa, come lo pensa Balthasar, ma mirano a **una comunione** sempre più profonda **con Gesù**: «Fu per mezzo di questi *nonnulla* che mi preparai a diventare la **fidanzata di Gesù**»[94]

Una cosa simile può essere espressa riguardo ciò che Balthasar chiama "il problema della Maddalena". Teresa ovviamente non conosce un problema di questo genere quando scrive: «Ebbene io sono quel figlio, oggetto dell'*amore previdente* di un *padre* il quale non ha mandato il Verbo a riscattare i *giusti*, bensì i *peccatori*. Vuole

---

[89] Ms A 45 r° (§ 143).

[90] *Testimonianza di Suor Maria della Trinità nel momento del Processo apostolico,* in C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance*, p. 329.

[91] Ms A 3v° (§ 11) e Ms C 12v° (§ 290).

[92] Cf. Ms A 4v° (§ 14).

[93] Ms B 4r° (§ 256).

[94] Ms A 68v° (§ 190). Occorre vedere come Teresa attraversa le prove dall'epoca della sua vestizione fino alla professione solenne in vista di questo «*giorno bello* delle mie nozze». (Ms A 72r°-76v°[§§ 202-217]).

che io lo *ami* perché mi ha *rimesso* non già *molto*, bensì *tutto*. Non ha atteso che io lo *amassi molto*, come santa Maddalena, ma ha voluto che *io sappia* com'egli mi ha amata d'un amore d'*ineffabile previdenza*, affinché ora io ami lui alla *follia*. Ho inteso dire che non si è mai incontrata un'anima pura la quale ami più di un'anima penitente; ah! come vorrei smentire questa parola!»[95].

Teresa fa quindi ben l'esperienza della remissione dei suoi peccati, di **tutti** i suoi peccati, inteso in quel senso in cui si produce con ogni confessione[96]. A quest'effetto, Dio non aspetta che ella lo ama preliminarmente, ma Dio le rimette tutto in anticipo. Quest'amore preveniente di Dio, la misericordia divina, suscita in Teresa "un amore che risponde all'amore", più grande di quello di un'anima sul cammino di un pentimento progressivo, e quindi di un amore, anche lui progressivo. Si può soltanto esprimere il rammarico che Balthasar abbia accordato pochissima importanza all'esperienza sponsale della santa[97]. La sua tendenza a «fossilizzare Teresa di Lisieux nel suo rapporto filiale»[98], l'ha senz'altro privato di una chiave di lettura per comprendere gli scritti della santa nell'ottica di Teresa stessa.

4.2. Il tema della misericordia divina visto da Balthasar

Balthasar non ha consacrato nella sua opera un capitolo o un paragrafo intero al tema della misericordia nella teologia di Teresa. È certamente peccato, perché questa tematica è un tema-chiave per capire l'integralità della vita e degli scritti della santa di Lisieux. Ella stessa dice all'inizio del manoscritto A: «faccio una cosa sola: comincio a cantare quello che debbo ripetere eternamente: "Le misericordie del Signore!"»[99]. Conviene quindi leggere in questa prospettiva, almeno tutto il Manoscritto A, se si desidera comprendere il testo nell'ottica di Teresa.

Quanto a Balthasar, introduce il tema della misericordia nella parte che chiama "la demolizione". Il tema è trattato in un clima d'opposizione tra l'Antico e il Nuovo Testamento, tra la giustizia e la misericordia, tra la legge di timore e la legge dell'amore. Scrive: «Demolendo il concetto di giustizia, intesa come qualcosa che si contrappone all'amore e lo limita, l'audacia teologica di Teresa raggiunge il suo punto culminante». In questa linea, Balthasar attribuisce a Teresa il rifiuto «di stabilire fra giustizia e carità divina la stessa tensione che c'è fra Antico e Nuovo Testamento, fra timore e amore»[100].

Nella sua esposizione, il rapporto fra giustizia e misericordia nel pensiero di Teresa è dominato dall'idea di una "grande via" della giustizia delle penitenze straor-

---

[95] Ms A 39r° (§ 120).

[96] «Si quis negaverit, **ad integram et perfectam** peccatorum remissionem requiri tres actus» (Concilio di Trento, DZ 1704).

[97] Le stesse riserve sono anche state espresse da V. AZCUY, *La théologie vécue de Thérèse de Lisieux.*, p. 219.

[98] Vedi anche a riguardo *ivi*, p. 219.

[99] Ms A 2r° (§ 1).

[100] Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 188.

dinarie che la carmelitana demolisce a favore della "piccola via" della "grazia del Nuovo Testamento". A questo scopo, Teresa deve dapprima prendere la via delle rinunce per arrivare a questa visione della giustizia divina che è una con la sua misericordia. «Teresa comincia fin dall'inizio a non aver paura, per fare spazio in sé all'amore perfetto»[101]. Favorita dalla grazia «deve ordinare tutta la sua vita e tutti i suoi pensieri secondo la legge dell'amore, del non giudizio»[102]. Nel contempo, la "piccola via" diventa un'opera particolarmente esigente. Scrive Balthasar: «ella stessa ha sperimentato fin troppo bene quanto impegno *(Leistung)* essa richieda, perché non coinvolge la singola opera, ma tutto l'essere»[103]. È perché Teresa ha infine «eliminato dalla sua anima ogni preoccupazione per la propria perfezione e le proprie opere»[104] che si apre a lei il mistero della misericordia. E questo la conduce all'atto d'offerta alla misericordia divina nella festa della Santa Trinità il 9 giugno 1895.

Per Balthasar, questa scoperta del mistero della misericordia conduce a una conseguenza che espone nell'ultimo paragrafo della sua opera, intitolato *Mistica*. Tale conseguenza può essere riassunta in questo modo: l'esperienza della misericordia divina di Teresa fa che «mai si è incontrata con il Dio della giustizia punitrice»[105]. Così, per Balthasar, «il mondo di Teresa non viene mai a contatto diretto con la realtà del male radicale *(Urböse)*»[106], compreso l'inferno. Scrive: «Preservata com'è dal peccato, ella non ha alcun rapporto con l'inferno»[107]. A motivo della sua lettura particolare «dell'impeccabilità di Teresa», non può di conseguenza riconoscere nella notte teresina una notte totale; si tratta di una «specie di seminotte»[108]. Torneremo su queste affermazioni.

4.3. Orientamenti di lettura per leggere Teresa nell'ottica di Teresa

In questo momento, le riflessioni di Balthasar ci fanno tornare al problema dell'interpretazione degli scritti teresini. Nel caso presente, faremo due osservazioni. Prima osservazione: Teresa non è preoccupata dai problemi teologici ed esegetici che scuotono l'epoca di Balthasar. L'intenzione di Tersa non è di rifiutare una mentalità delle opere veterotestamentaria, di rinunciare a un concetto di giustizia che sarebbe propria dell'Antica Alleanza, né di stabilire o no una tensione tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Il discorso di Tersa non è quello di un teologo. Ella non scrive allo scopo di confermare o di smentire un'opinione teologica. Non conviene quindi attribuire ai suoi scritti una tale funzione senza rischiare di farle dire ciò che non ha voluto esprimere. In ogni caso, non è in questo senso che intendiamo gli scritti di un santo come «una nuova spiegazione della Rivelazione»[109].

---

[101] *Sorelle nello spirito*, p. 190.
[102] *Ivi*, p. 191.
[103] *Ibidem*.
[104] *Ivi*, p. 194.
[105] *Ivi*, p. 253.
[106] *Ivi*, p. 255.
[107] *Ivi*, p. 254.
[108] *Ivi*, p. 345.
[109] *Ivi*, p. 21.

Seconda osservazione: con la canonizzazione di Teresa il 17 maggio 1925, la Chiesa ha riconosciuto l'esenzione di errori dottrinali nei suoi scritti *(nil censura dignum)*. Questa realtà ci pare essere un criterio notevole per la lettura e l'interpretazione degli scritti teresini. Evidentemente non intendiamo con questo cedere alla tentazione che consiste nel confondere la canonizzazione della santa con quella dei suoi scritti, tentazione nella quale è caduto l'Abbé Combes[110]. Ma secondo il criterio del *nil censura dignum*, sarebbe stupefacente che i giudici ecclesiastici, in funzione prima che Balthasar scrivesse la sua opera, avrebbero accettato negli scritti di Teresa le idee di «un'autocanonizzazione»[111] o dell'"impeccabilità", se ne avessero trovato una traccia[112]. Balthasar che insiste tanto sulla spersonalizzazione per allargarsi alle viste della Chiesa, avrebbe certamente guadagnato se avesse applicato qualche volta questo criterio di lettura, tanto più che questo criterio non impedisce affatto di aver ricorso all'intuizione e al carisma proprio a ogni teologo. Il *nil censura dignum* non canonizza gli scritti di un santo, ma stimola per scoprire l'equilibrio dottrinale del suo discorso studiando l'integralità della sua dottrina nel contesto e anche nel quadro teologico proprio della sua epoca.

La peculiarità della visione di Balthasar è di collocare la missione di Teresa nella categoria delle missioni «che piombano sulla chiesa come dei fulmini celesti». Per il teologo svizzero «Teresa di Lisieux possiede senza dubbio una missione da Dio donata direttamente alla chiesa»[113]. Di conseguenza, Balthasar non cerca di comprendere la dottrina della santa di Lisieux né nel suo sviluppo progressivo integrale, né nel contesto teologico proprio alla sua epoca. Tenta di afferrarla in uno spazio e un tempo sovrannaturali[114]. È ciò che dà alla sua esposizione il suo tenore peculiare che p. Wulf caratterizza in modo seguente: «molto ci suona... sovreccitato *(übersteigernd)*, aldilà delle forze *(überfordernd)*, quasi surriscaldato *(überheizt)* e di conseguenza irrealizzabile *(unvollziehbar)*»[115]. Con il suo metodo, Balthasar presenta la sua visione tutta personale. Ciò è perfettamente legittima, ma nel contempo ci si può domandare in che cosa infine il teologo svizzero ha contribuito a una conoscenza più approfondita di Teresa e della sua dottrina della "piccola via dell'infanzia spirituale"?

---

[110] Cfr. C. LANGLOIS, *L'abbé Combes, théologien et historien de Thérèse*, in *Thérèse et ses théologiens*, pp. 141-142. E prima di lui è la sorella di Teresa, Celina, diventata Suor Genoveva, che è caduta in questo stesso scoglio durante il processo di beatificazione e di canonizzazione della carmelita di Lisieux. Secondo la sua testimonianza, i giudici furono spaventati dalla sua dichiarazione che la causa di Suor Teresa non l'interessava, a meno che non diventasse la causa della "piccola via". Di conseguenza, il promotore gli ripete più volte che se avesse continuato parlare della "piccola via", avrebbe fatto fallire la causa. Citato in A.M. SICARI, *La teologia di S. Teresa di Lisieux*, p. 18, nota 8.

[111] Balthasar scrive: «Ma come potrebbe Teresa, che sa di essere una santa, entrare in un'incondizionata comunione con i peccatori?... La sua missione carmelitana esige una comunione intima con i peccatori, mentre la consapevilezza della propria santità glielo impedisce... Teresa non è una peccatrice. Glielo si è detto, e deve crederci, cercando di conciliare questa fede con la Scrittura e con l'umiltà da questa richiesta» (p. 246).

[112] Il processo diocesano ha avuto luogo nel 1910 e il processo apostolico nel 1915.

[113] Cfr. *Sorelle nello spirito*, pp. 20.23.

[114] Cfr. *ivi*, pp. 173-174.

[115] F. WULF, *Literaturbericht. Noch einmal Theresia von Lisieux*, p. 469.

5. ESPERIENZA E FEDE A PROPOSITO DELLA SPERANZA COME DIMENSIONE ESCATOLOGICA

5.1. Incompiutezza e misericordia divina secondo Teresa

Secondo l'analisi di p. de Meester, Teresa inizia a formulare la dottrina della sua "piccola via" nel periodo che va dal 14 settembre 1894 all'inizio del 1895[116]. Teresa morirà il 30 settembre 1897. La santa di Lisieux metterà quindi meno di tre anni ad esprimere la sua dottrina, anni dai quali i due ultimi corrispondono al progresso folgorante della tubercolosi che porterà alla morte Teresa a soli 24 anni. La certezza della sua morte prossima è donata alla carmelitana lessovina nel momento della sua prima emottisi durante la notte del 2 al 3 aprile 1896 e il sogno del 10 maggio dello stesso anno in cui Madre Anna di Gesù, la fondatrice del Carmelo in Francia, le afferma che il buon Dio verrà a prenderla presto.[117]

Queste realtà storiche conferiscono alla dottrina teresina una dimensione escatologica che non si può negare. Essa non è nell'ordine di una fede accordata in modo teorico agli articoli che concernono i fini ultimi espressi in un catechismo qualsiasi. Ma questa dimensione escatologica si radica nel modo in cui Teresa percepisce e vive la sua esistenza come **incompiuta**. Dalla fine dell'anno 1894, Teresa vede nella "piccola via dell'infanzia spirituale" l'unico mezzo per diventare santa. In seguito, l'esperienza di Teresa si rivela essere la seguente: rimane sempre **al di sotto** di tutto ciò che può desiderare; ogni amore con il quale vuole rispondere all'amore rimane necessariamente incompiuto in questo mondo. «Il tuo amore mi ha prevenuta fin dall'infanzia, è cresciuto con me, ed ora è un abisso il quale non posso scandagliare la profondità. L'amore attira l'amore, così Gesù mio, il mio si slancia verso di te, vorrebbe colmare l'abisso che l'attira, ma ahimè! è meno che una goccia di rugiada perduta nell'oceano! Per amarti come tu mi ami, mi è necessario far mio il tuo stesso amore, soltanto allora trovo il riposo»[118]. In questa situazione rimane a Teresa soltanto la fiducia che Dio stesso colmerà questa distanza.

Confrontata alla sua morte prossima, si svilupperà in Teresa tutto insieme un'intensificazione del riconoscimento della propria incompiutezza e della sua fiducia nella misericordia divina. Nei confronti della sua malattia, Teresa si sente «così miserabile», ma la sua fiducia «non è diminuita»[119]. In mezzo alla prova della sofferenza Teresa sperimenta la solidità della sua "piccola via dell'infanzia spirituale". In nessun altro periodo della sua vita, Teresa scopre con tanta profondità ciò che significa la consegna filiale totale al Padre in unione con il Figlio. È quest'esperienza vissuta che gli permette cinque giorni prima della morte di pronunciare questa frase stupenda: «Lo sento bene, ciò che ho detto e scritto è soprattutto vero»[120].

---

[116] Cfr. C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance*, pp. 84-85.
[117] Cfr. Ms B 2r° et C 4v°-5r° (§§ 247-248; 275 sg.).
[118] Ms C 35r° (§ 336).
[119] *Novissima Verba*, 12 agosto, p. 358.
[120] Cfr. *Novissima Verba*, 25 settembre, p. 373.

Questo periodo in cui Teresa sta verificando la verità della sua dottrina con la sua esistenza vissuta, comporta un'esperienza condivisa da altri maestri spirituali come San Giovanni della Croce, un'esperienza che non ha mancato suscitare riflessioni d'ordine dottrinale. Si tratta dell'entrata in una notte spirituale in cui si produce non la perdita, ma un oscuramento della fede. «Nei giorni tanto gioiosi della Pasqua, Gesù... ha permesso che l'anima mia fosse invasa dalle tenebre più fitte e, che il pensiero del Cielo, dolcissimo per me, non fosse più se non lotta e tormento». È in questo punto in cui «le tenebre non hanno capito che quel Re divino era la luce del mondo», che Teresa «sta per comprendere "la luce divina" e chiede perdono per i suoi fratelli»[121]

È in fondo alla sua malattia e alla sua sofferenza che Teresa esercita il suo ministero di compassione. La distanza tra lei e Dio diventa la distanza tra «coloro i quali non sono illuminati dalla fiaccola limpida della fede» e il Dio della misericordia. Assillata da quest'oscuramento della fede, Teresa dice: «corro verso il mio Gesù, gli dico che sono pronta a versar fino all'ultima stilla di sangue per testimoniare che esiste un Cielo. Gli dico che sono felice di non godere di quel bel Cielo qui, sulla terra, affinché egli l'apra per l'eternità ai poveri increduli... Quando canto la felicità del Cielo, il possesso eterno di Dio, non provo gioia alcuna, perché canto semplicemente ciò che *voglio credere*». E dallo sfondo delle tenebre più folte ancora a motivo del ricordo di questo raggio, Teresa continua ad affermare: «Madre mia, non ho mai sentito come ora quanto il Signore è dolce e misericordioso: mi ha mandato questa prova soltanto quando ho avuto la forza di sopportarla... Ora essa toglie qualsiasi soddisfazione naturale che io avrei potuto trovare nel desiderio del Cielo... non ho più grandi desideri, se non quello di amare sino a morire di amore»[122]. La "piccola via" è quindi pensata da Teresa nella prospettiva precisa del suo incontro escatologico con il Dio della misericordia fino a comprendere sua compassione esercitata con e per i peccatori nelle tenebre più fitte.

5.2. Lettura di Balthasar della speranza teresina e risposta di Louis Bouyer

Nella sua interpretazione, Balthasar ha totalmente distaccato l'esperienza di "tempo ed eternità" (per riprendere i suoi termini), dalla "piccola via dell'infanzia spirituale". La sua riflessione su "tempo ed eternità" conclude la seconda parte della sua opera nella quale determina "il luogo spirituale" di Teresa[123]. Dimostra dapprima come Teresa acconsente alla rinuncia di se stessa per mezzo della regola monastica, del ministero che esercita come maestra delle novizie e della scoperta della sua missione ecclesiale. In questo modo, essendo morta per Cristo, esiliata dal mondo, e incorporata nella Chiesa, Teresa occupa adesso il suo posto spirituale tra tempo ed eternità. Per Balthasar, i santi sono «coloro che nutrono il fuoco della loro missione terrena con l'eterna vita celeste interamente vissuta eppure così dolorosamente sottratta. Sono appesi in croce fra l'aldiqua e l'aldilà; esiliati dalla terra e non ancora accolti in cielo»[124].

---

[121] Cfr. Ms C 5v° (§§ 276 e 277)
[122] Cfr. Ms C 7r° et v° (§§ 279 e 280).
[123] Cfr. *Sorelle nello spirito*, pp. 153-166.
[124] *Ivi*, p. 154.

Vale lo stesso per Teresa. «Quanto più arriva, tanto più aspetta nel buio»[125]. In seguito, Balthasar descrive ciò che designa come «il singolare gioco di visione e non visione, di alzare e abbassare le palpebre» di Teresa[126]. La luce divina consuma Teresa a tal punto che «le tenebre devono nuovamente scendere, affinché non si spezzi la stessa vita terrena»[127]. Per Balthasar, «Teresa si avvolge riconoscente nel mantello della notte della fede, che le impedisce di dissolversi nella contemplazione come carta al fuoco»[128]. Il mistero della gloria di Dio nella notte della fede si condensa per Teresa nella venerazione del Santo Volto. Questo mistero esprime e riassume sempre più la sua situazione concreta: guardare Dio, il Dio dell'amore estremo che tutto insieme si nasconde e si svela nelle palpebre abbassate. Teresa segue senza cessare questo sguardo abbassato di Cristo e può soltanto rispondere a questo sguardo abbassando, anch'essa, i suoi occhi. Ella «sa che un simile sguardo l'ucciderebbe»[129].

Non proseguiamo questa presentazione di Balthasar nella quale tutto suona particolarmente, come direbbe P. Wulf, sovreccitato *(übersteigernd)* e surriscaldato *(überheizt)*. Si rimane perplessi davanti al fatto che Balthasar non abbia rilevato in questo paragrafo la comunione nella quale Teresa entra con coloro che «per l'abuso delle grazie hanno perduto questo tesoro immenso» della fede[130]. Parlando di Teresa «che è giunta ad una comunione con coloro che si designerebbero come dannati anticipati» e che li raggiunge «là dove Gesù li ha raggiunti, nella pienezza dell'amore divino incarnato nella carne stessa del peccato», Louis Bouyer constata: «È singolare che questa dottrina indubitabile (e dapprima quest'esperienza) di Teresa abbia potuto sconcertare un teologo tanto profondo e quanto fine qual'è Hans Urs von Balthasar. Non è proprio esattamente ciò che egli stesso ha potuto presentare, seguendo in questo la Signora von Speyr, come il senso della discesa agli inferi del sabato santo?»[131].

Per Louis Bouyer, Balthasar «non può riconoscere in Teresa che soffre e sta per morire, desolata ma fedele fino in fondo nel seguire Cristo dappertutto dov'è andato quaggiù, questo senso si positivo infine della notte sanjuanista»[132]. In ciò, sempre secondo Louis Bouyer, Balthasar ha nello stesso tempo torto e ragione. Ha ragione, perché con quest'esperienza di Teresa si sta «al di là dell'esperienza mistica pura considerata da Giovanni della Croce». Difatti, la prova di Teresa è prolungata «fin all'istante ultimo della sua agonia dalla quale sembra essere soltanto uscita quando esce dalla vita presente, nel fulmine di un'illuminazione suprema che coincide con la mor-

[125] *Sorelle nello spirito*, p. 159.
[126] *Ivi*, p. 162.
[127] *Ivi*, p. 159.
[128] *Ibidem*.
[129] *Ivi*, pp. 161-163.
[130] Cfr. Ms C 5v° (§ 276).
[131] L. BOUYER, *Figures mystiques féminines*, pp. 134-135.
[132] *Ivi*, p. 135.

te consumata»[133]. In altre parole: si è davanti ad un'esperienza che non può essere afferrata, poiché coincide con la morte fisica consumata di Teresa.

Allo stesso tempo, Balthasar ha torto, perché, dice Louis Bouyer «non sembra aver visto che quest'esperienza è superata com'esperienza mistica nel senso abituale del termine, nella soggettività individuale: essa si apre, essa si allarga al di là di ogni limite, alle dimensioni di questa comunione, che fu quella di Cristo in croce, all'oscurità stessa del peccato. Ne consegue ciò che si può chiamare un'esperienza propriamente salvatrice, un'esperienza dell'amore umiliato in quanto salvatore. Se il termine di "co-redenzione" può aver un senso, è soltanto se esiste per il cristiano una tale possibilità di unirsi in questo modo a Cristo fin da questa vita terrena... Ma si tratta qui appunto di una realizzazione eminente di questa "vita comune", nel senso in cui la intendeva Ruusbroec, che supera, che apre la contemplazione stessa a un'immersione totale del fedele nella carità salvatrice del salvatore»[134].

Louis Bouyer non lo dice *expressis verbis*, ma la sua intenzione è chiara: Balthasar non può riconoscere l'esperienza di Teresa, perché non può prendere in considerazione per Teresa quaggiù una tale realizzazione di **vita comune** tra il fedele e la carità del Dio che lo salva. Ed è appunto l'impressione che Balthasar dà quando afferma: «Il mondo di Teresa non viene mai a contatto diretto con la realtà del male radicale. Ciò conferma ancora una volta che la sua notte spirituale non ha mai raggiunto la notte totale della croce... Con la sua piccola via Teresa resta in un certo senso all'inizio della passione, nell'orto degli ulivi»[135].

6. CONCLUSIONE

La lettura di un testo è sempre una sfida. È vero per il testo di un teologo come per quello di un santo, poiché, secondo la profonda convinzione che condividiamo con Gadamer, «chi si mette a interpretare un testo, attua sempre un progetto»[136]. Attraverso la lettura dell'interpretazione degli scritti di Teresa di Lisieux da parte di Balthasar, il nostro "progetto" era di presentare qualche punto-chiave di quest'interpretazione. Nel contempo abbiamo cercato di confrontare la lettura di Balthasar insieme con i testi autobiografici di Teresa e con qualche interpretazione da parte di teologi e, in particolare, di specialisti confermati.

Questo tipo di lettura ha permesso di far apparire la peculiarità dell'interpretazione del teologo svizzero. Nella storia delle interpretazioni della vita e degli scritti di Teresa, intraprese da teologi fin dall'opera di p. Petitot (1925), si deve riconoscere che

---

[133] Cfr. al riguardo: G.GAUCHER, *La passion de Thérèse de Lisieux*, Cerf, Paris 1972². Per la sua interpretazione, Louis Bouyer si appoggia in modo esplicito su questo magistrale studio (cfr. *Figures mystiques féminines*, p. 133).

[134] *Ibidem.*

[135] Cfr. *Sorelle nello spirito,* p. 255.

[136] H.G. GADAMER, *Verità e Metodo*, p. 287.

la lettura nell'ottica di una "fenomenologia teologica" come tentato da Balthasar, è rimasta unica nel suo genere. Se "teresiologi" tanto eminenti come Conrad de Meester, Guy Gaucher o Antonio Maria Sicari non mancano di salutare l'interesse che Balthasar accorda a Teresa fino a sostenere arduamente la causa del suo dottorato[137], non lo citano tuttavia come una fonte autorizzata.

Questi teologi e specialisti di grande fama e noi stessi, non abbiamo nessuna difficoltà a condividere quest'opinione di Balthasar quando cita Teresa tra «i personaggi ecclesiali marcanti, che ... hanno contribuito a determinare la cristianità ben al di là della loro epoca»[138]. Come Balthasar, siamo anche noi persuasi che la vita di Teresa «è piena di germi di dottrina, che la teologia ha solo da sviluppare per rimanere arricchita e fecondata»[139]. Ciò implica per il teologo di ogni epoca di studiare la vita e gli scritti di Teresa alla luce delle avanzate, ma anche dei limiti dell'espressione teologica del suo tempo. Balthasar ha certamente cercato di contribuire a questo sforzo per la sua epoca.

In ogni epoca, il compito del teologo che desidera interessarsi a Teresa di Lisieux, si pone quindi in modo nuovo. Si pone con tutte le esigenze proprie a uno studio teologico degno di questo nome. «Tutti coloro che esercitano il mestiere di scrivere» dice p. Joseph Moingt che ha condiviso con Balthasar la stessa formazione a Lyon-Fourvière, «sanno quale prova temibile è l'elaborazione di un discorso; la chiarezza delle idee passa attraverso la chiarificazione del discorso, ma essa si fa quando si mettono in dubbio le chiarezze troppe precoci che si pensava definitivamente acquisite»[140].

A questa difficoltà propria al teologo se ne aggiunge un'altra non meno e forse più temibile ancora, cioè l'interpretazione del discorso di un santo. Questa difficoltà che tocca ogni teologo che desidera interpretare gli scritti di un santo, l'esprimiamo in conclusione con le parole stesse di Teresa di Lisieux la quale, in quest'occasione, non manca di ricordare ai sapienti di ogni tempo, l'episodio di Gesù dodicenne che insegna nel Tempio di Gerusalemme circondato dai teologi della sua epoca. Scrive Teresa: «Ah, se i sapienti, dopo aver passato la loro vita negli studi, fossero venuti a interrogarmi, senza dubbio sarebbero rimasti meravigliati vedendo una fanciulla di quattordici anni capire i segreti della perfezione, segreti che tutta la loro scienza non può scoprire, poiché per possederli bisogna essere poveri di spirito!»[141].

---

[137] Cfr. V. AZCUY, *La théologie vécue de Thérèse de Lisieux,* pp. 224-225.

[138] Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église,* "Concilium" 9 (1965), 23.

[139] Cfr. *Sorelle nello spirito,* p. 111.

[140] Cfr. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 10.

[141] Cfr. Ms A 49r° (§ 144).

Riassunto

Uno dei meriti di Balthasar è certamente di aver riconosciuto nella vita dei santi un principio d'interpretazione teologico, che nel contempo chiarisce e stimola la ricerca teologica. Il presente contributo è consacrato all'interpretazione di Balthasar della vita e degli scritti di Teresa di Lisieux nell'ottica di una "fenomenologia teologica". Nell'introduzione l'opera di Balthasar è collocato nel suo contesto storico. Si presenta poi qualche punto-chiave di quest'interpretazione a partire dall'articolazione tra esperienza e fede in quattro temi teresini: 1. il ritorno alla Scrittura, 2. la chiamata universale alla santità per mezzo della "piccola via dell'infanzia spirituale", 3. la misericordia di Dio nel suo rapporto tra Creatore-creatura, 4. la speranza come dimensione escatologica. L'esposizione è seguita da una breve conclusione sull'argomento della difficoltà propria al teologo che desidera interpretare gli scritti di un santo. La tendenza di Balthasar che consiste nel favorire una lettura più dominata dall'intuizione personale che dal rigore inerente ai metodi scientifici, non gli ha probabilmente permesso di evitare qualche scoglio. Il contributo cerca di confrontare la lettura di Balthasar insieme con i testi autobiografici di Teresa e con qualche interpretazione da parte di teologi e, in particolare, di specialisti confermati.

Summary

One of Balthasar's merits is undoubtedly the fact of having recognized in the life of the Saints a principle of theological interpretation that makes clear and encourages theological research. The present contribution is dedicated to Balthasar's interpretation of the life and writings of Therese of Lisieux seen as a "theological phenomenology". In the introduction Balthasar's work is placed in its historical context. Then some key-points of this interpretation are presented, deriving from the articulation between experience and faith in four theresian themes: 1. Return to the Holy Scriptures, 2. Universal call to holiness through the "small path of spiritual infancy", 3. God's mercy in its relationship between Creator and creature, 4. Hope as eschatological dimension. The exposition is followed by a short conclusion on the topic of the difficulty of a theologian who wants to interpretate a Saint's writings. Balthasar's tendency favouring a reading mastered rather by personal intuition than by rigorous scientific methods, has probably not permitted to avoid some difficulties. The contribution tries to confront Balthasar's reading with Therese's autobiographical texts and with some interpretation of theologians or those of confirmed specialists.

Perdono e giustizia

BRUNO FORTE, La Chiesa cattolica di fronte alle colpe del passato
ALDINO CAZZAGO, «Mai più». La giornata del perdono
ANTONIO MARIA SICARI, «Purificare la memoria»
GUY BEDOUELLE, Rotture ecclesiali e risposte ecumeniche
ROMOLO CEGNA, Giovanni Hus
PAUL POUPARD, La richiesta di perdono: il caso Giordano Bruno
UMBERTO DELL'ORTO, L'Inquisizione romana nella società italiana
ANNIBALE ZAMBARBIERI, L'«infallibilità» della Chiesa
HERMANN J. POTTMEYER, La realizzazione del Concilio Vaticano II
MARIA VITTORIA GATTI, Immagini e parole di perdono
PIERLUIGI FIORINI, Non disperare del perdono
MARC OUELLET, La giustizia dell'alleanza
PIERO GHEDDO, La campagna ecclesiale per cancellare il debito estero
GIOVANNI XXIII: La sorgente della mia pace interiore
MARCO RONCALLI, L'adesione al vangelo al centro dell'agire e della spiritualità di papa Giovanni
WERNER LÖSER, In ricordo di Heinrich Schlier
GUY BEDOUELLE, Il tutto nel frammento. Omaggio a Robert Bresson
NICOLA BUX, L'azione trinitaria nei Sacramenti
Associazione Hans Urs von Balthasar
HANS URS VON BALTHASAR, Ascesi

communio

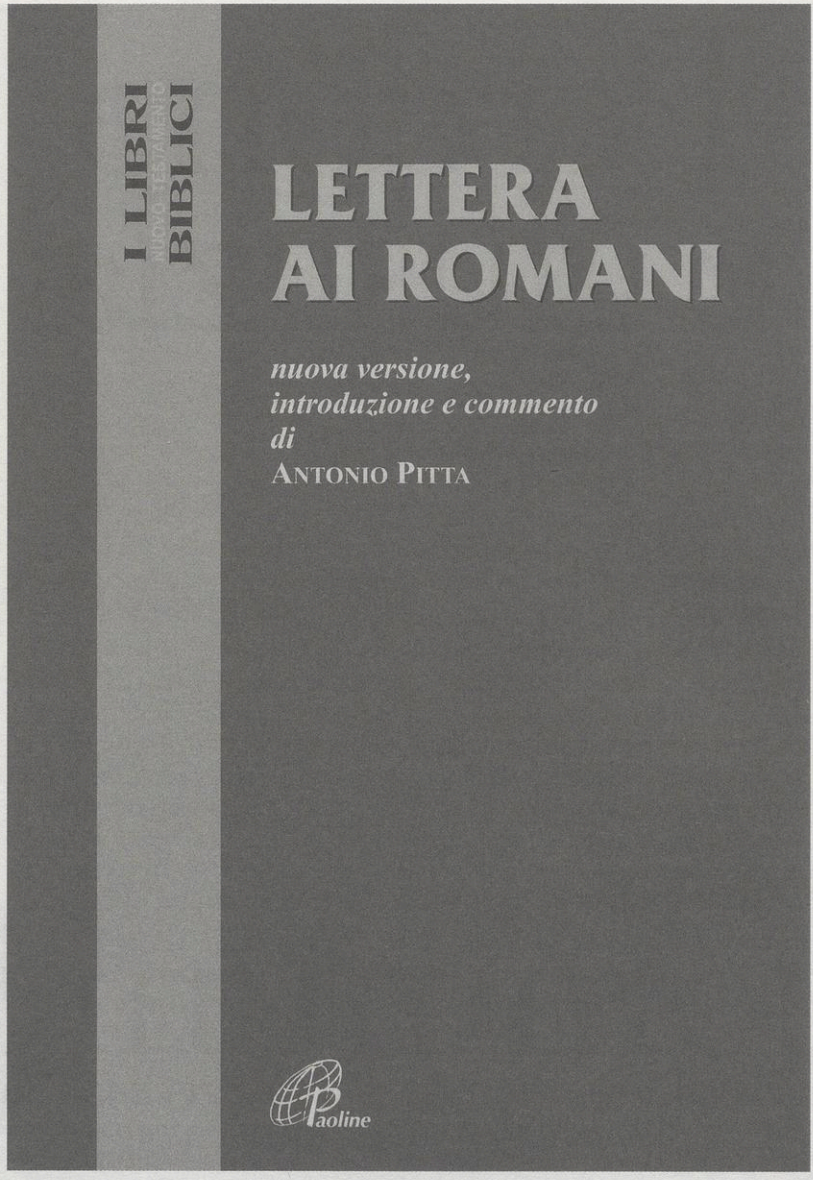
Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

numero 172-173, luglio-ottobre 2000

L. 36.000 - Abbonamento sei numeri/anno L. 80.000

versare su CCP n° 14918205 intestato a: Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7 - 20123 Milano

Jaca Book



All'attenzione del mondo accademico e del pubblico che ama la divulgazione culturale di notevole livello un giovane esegeta, già affermato nel campo degli studi relativi alle lettere paoline, propone un vero e proprio unicum *in lingua italiana: un commentario dell'epistola ai cristiani di Roma degno di confrontarsi con le migliori opere analoghe straniere degli ultimi decenni.*

La dottrina di Origene sui sensi spirituali e la sua ricezione in Hans Urs von Balthasar

Agnell Rickenmann
Facoltà di Teologia (Lugano - Friburgo)

1. I sensi spirituali in Origene

«Il signore Gesù metta le sue mani anche sui nostri occhi, affinché cominciamo anche noi a scorgere non le cose che si vedono, ma quelle che non si vedono, ci apra quegli occhi che non scorgono il presente ma il futuro e tolga il velo allo sguardo del nostro cuore con il quale si vede Dio in spirito per mezzo del Signore stesso, Gesù Cristo al quale è la gloria e la potenza per i secoli dei secoli. Amen»[1].

1.1. Introduzione

Quale è il significato dei *sensi spirituali*? Quale è il loro ruolo nella teologia spirituale e sistematica? Semplificando si può dire che rendono possibile ciò che Ori-

[1] ORIGENE, Hom. in Gen. XV,7.

gene supplica nella sua meditazione sopra nominata. Non è il cuore di carne che ha uno sguardo tale che rende possibile la conoscenza di Dio, ma è quel cuore che metaforicamente significa il centro dell'uomo interiore e perciò quello sguardo del cuore deve rendere libera la *visio Dei* per l'opera di Gesù.

Secondo Origene però non esiste solo lo sguardo interiore, ma analogamente ai nostri cinque sensi corporei, vista, udito, gusto, olfatto e tatto, i cinque sensi interiori sono a disposizione della conoscenza di Dio. Per render meglio comprensibili questi cinque sensi dobbiamo schizzare brevemente le costanti ermeneutiche di base[2].

Nella teologia cristiana Origene è il vero inventore di un linguaggio più o meno sistematico dei cinque sensi spirituali[3]. Per Origene e gli altri autori, nei quali i sensi spirituali acquistano un ruolo teologico determinato, questi esprimono una percezione diretta della realtà divina nel senso dell'uso della parola greca *aisthesis* (= percezione sensibile). Ma anche biblicamente possono motivare il loro linguaggio dei sensi spirituali. Così si trova nell'AT in Prv 2,5 (LXX): «Tu troverai una percezione divina *(theia aisthesis)*»; e nel NT in Eb 5,14: «Per l'abitudine della percezione sensitiva (aistheteria) gli adulti sono esercitati nella distinzione tra bene e male»!

Alcuni autori riassumono questa percezione sensitiva in un unico senso così come lo fa Diadoco di Fotice o distinguono esplicitamente in piena analogia ai cinque sensi corporali i cinque sensi spirituali[4].

Anche nel mondo pagano esperienze simili sono note. Così Marco Aurelio descrive nei suoi *Ricordi* un tipo di percezione sensitiva purificata, che costata il contesto stando al di sopra della percezione immediata e fonda il senso della percezione immediata. È la percezione di questo contesto che conduce l'uomo nella città di Zeus e fa trovare la serenità della vita[5].

Quanto i sensi corporei e spirituali si oppongono ostilmente o anche in modo conciliato o ancora complementare, dipende dal punto di vista e dal contesto nei quali si trovano antropologia e la comprensione di base della complementarietà di immanenza e trascendenza, di materia e spirito. A ciò è anche collegata la definizione del valore della percezione dei sensi spirituali e quale sia il loro ruolo nell'insieme di conoscenza e percezione. Unanimi sono gli autori spirituali nel nominare l'esperienza che l'illuminazione dei sensi vada insieme alla forza della distinzione tra verità e errore, tra bene e male in seguito a Ebrei 5,14[6]. Con il crescere della percezione dei sensi spirituali si collega

---

[2] Cf. M. CANÉVET, *Sens spirituels,* in *Dictionnaire de Spiritualité,* XIV, Lethouzey, Paris 1937, coll. 598-617.

[3] Già prima, comunque, si trovano accenni al tema; per es. CLEMENTE ROMANO, 1Clem 36,1-2.

[4] DIADOCO DI FOTICE, Cent. cap. 1; 11; 14; 24; 30; 33; 79. ORIGENE, *Contra Celsum,* I,48 e *Disputa cum Heraclide* 16,11-23,1.

[5] Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica,* Einaudi, Torino 1988, pp. 119-133: Marco Aurelio: La fisica come esercizio spirituale, ovvero pessimismo e ottimismo. Tra altro Hadot si riferisce a M. AURELIO, *Ad se ipsum,* libri XII e soprattutto a: III,2; IV,23; VIII,15; X,21; XII,1,5; XII,36,5.

[6] Cfr. ORIGENE, Comm. in Cant I, GCS VIII, 103-105 e Comm. in Cant II, GCS VIII, 167-168. DIADOCO DI FOTICE, Cent. capp. 30 e 33. BONAVENTURA, *Itinerarium,* IV,3; *Breviloquium,* V,6; Sent. d.13. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi* 313-336.

il progresso generale della vita spirituale. Secondo i termini classici questo progresso potrebbe essere denominato *via purgativa, via illuminativa, via ascendens.* A questa ascesa sono necessari insieme la grazia divina e lo sforzo personale dell'uomo.

Gli autori spirituali ripetono in modo impressionante la descrizione delle modalità in cui la realtà divina si dà da vedere, da udire, da gustare, da sentire e da toccare. Dicendo ciò, essi si basano sulle fonti bibliche ma anche su esperienze personali. Sempre però risulta centrale la percezione del divino in Gesù Cristo, della sua vita, della sua opera salvifica e della sua morte e risurrezione[7]. Con queste osservazioni le costanti più importanti del fenomeno sono delineate e possiamo procedere nella ricerca più dettagliata del tema in Origene e Hans Urs von Balthasar.

1.2. La presentazione del tema in Origene

La contrapposizione di mondo e cielo, di materiale e spirituale, di realtà propria e di immagine, di senso letterale e spirituale della sacra scrittura, di *doctrina humanae sapientiae* e *doctrina spiritus* forma lo sfondo ontologico e gnoseologico del linguaggio dei sensi spirituali in Origene[8]. In questa visione globale s'inserisce anche la sua antropologia. È necessario elucidare brevemente questo sfondo ontologico-gnoseologico e antropologico. Per Origene la creaturalità e l'essere uomo in questo mondo si esprimono esattamente nella tensione sopra nominata, nella tensione di essere, da un lato, immagine indicando con ciò il creatore e, dall'altro, di nasconderlo. Qui si mescolano l'eredità platonica del modello gnoseologico del mito della caverna e il principio paolino di conoscenza, di cui è una sintesi efficace il brano di Rm 1,20-23, dove Paolo sottolinea che le realtà invisibili di Dio possono essere conosciute mediante le cose sensibili. Se si prende però creatura per creatore e gli si attribuisce l'onore che spetterebbe solo al creatore, è lì che secondo Paolo si trova il contesto peccaminoso e errato. Perciò Origene tiene molto a distinguere questi due livelli per poter ascendere per così dire dal basso, «cosicché saliamo da quello che è sotto, a quello che è sopra e sentiamo e capiamo quello che sta nei cieli a partire da quello che vediamo su terra»[9]. Si può dunque parlare di differenza ontologica nonostante che questa sia una nozione moderna. Però con questo non è ancora detto tutto. Si deve parlare altrettanto di analogia ontologica e di analogia antropologica, spirituale e gnoseologica. Si tratta di percepire attraverso il velo dell'immagine la funzione indicatrice dell'immagine, «perché come Dio ha creato l'uomo a sua immagine forse anche tutte le altre creature le ha fatte secondo la similitudine di certi altri prototipi celesti»[10].

---

[7] Ciò è molto marcato in IGNAZIO DI LOYOLA, Esercizi 261-312. Per quanto riguarda il modo nel quale si deve realizzare: Esercizi 121-126.

[8] Cfr. le seguenti opere di Origene: Hom. in Jer VIII; Hom. in Ez XI,6; Hom in Jos XXIII, 4; Hom. in Lev IX,2; Hom. in Num II,12; Comm. in Matth X,15; XII,5; XVII,34.

[9] ORIGENE, Comm. in Cant III,13,9. A partire da questa nota il Commento al Cantico si cita anche secondo l'edizione di SC 375-376. In questa edizione la ripartizione del testo è molto dettagliata e rende agevole l'individuazione dei passi.

[10] ORIGENE, Comm in Cant III,13,10.

Non è, però, solo la forma materiale l'involucro per così dire che fonda l'analogia metafisica, ma la dinamica o la funzione dell'immagine o di un contesto d'insieme. Nel caso del granellino di senape è la sua incredibile forza di crescita che serve come punto di partenza per l'analogia[11]. Gnoseologicamente dobbiamo allora capire le similitudini nelle proprietà delle cose e nel loro contesto significativo[12]. Questa funzione gnoseologica del contesto significativo sarà d'importanza decisiva nel contesto dei sensi spirituali. Il decifrare queste similitudini e parentele, di realtà propria e di immagine sarà il loro compito per condurre la conoscenza dall'immagine al prototipo e venire al vero e proprio. In questo contesto si inserisce filosoficamente e teologicamente il livello dell'antropologia.

Secondo Origene la vera e propria realtà divina di Dio Padre è assolutamente trascendente, invisibile e indicibile. Perciò manda a noi uomini la sua *eikon - immagine* comprensibile per noi, perché anche noi siamo creati secondo questa immagine. Con suo figlio, il suo *logos,* Dio ci manda l'*imago Dei invisibilis* mentre noi uomini siamo creati secondo questa sua immagine[13]. Il vero e proprio compito della saggezza umana consiste nel tentativo di conoscere il *logos* nella funzione analogica sopra nominata[14]. La saggezza stessa si trova secondo Origene nel consiglio del Padre di fare assumere la carne al suo *logos.*

I sensi spirituali stanno perciò nel contesto di questa saggezza. È il desiderio dell'uomo di gustare il vino della saggezza. Il linguaggio simbolico del commento al Cantico dei Cantici designa con il *vino* l'opera salvifica compiuta da Cristo sulla croce[15]. L'uomo desidera i misteri, che lo aspettano nella casa del vino nel cratere della divina saggezza (cfr. Prv 9,1-6). La saggezza mescola il vino, simbolo del sangue sparso di Gesù per amore[16]. È il vino della passione del Cristo che l'uomo contemplando svela, decifrandone il contesto indicatore del mistero. Contemplando il mistero dell'amore abissale che si è aperto in quest'azione per noi, l'uomo stesso riceve partecipando una ferita d'amore sanguinante. L'uomo stesso è ferito per l'amore diventato trasparente per lui; il commento al Cantico dei Cantici parla della *sponsa percussa vulnere amoris,* cioè della sposa scossa da una ferita d'amore. Ella è il simbolo dell'uomo alla ricerca di Dio. L'uomo diventa per questa conoscenza *con-patiens, con-percussus* e questo secondo la misura del desiderio con il quale partecipiamo al mistero[17]. Così si è aperto il cammino verso i sensi spirituali.

Nessuno ha mai visto Dio con i suoi occhi corporei (Gv 1,18). Nonostante ciò il mondo non è senza speranza, *a-celeste* e neanche il cielo è *amondano.* C'è la possi-

---

[11] *Ivi,* III,13,11 e Comm. in Matth X,4.

[12] *Ivi,* III,13,14.

[13] Cf. H. CROUZEL, *La théologie de l'image de Dieu chez Origène,* Cerf, Paris 1956, pp. 182 ss. e ORIGENE, *De principiis,* I,1,3.

[14] Cfr. ID., Comm. in Cant II,8,15.21; II,5,18.20.36-39; IV,1,25.

[15] *Ivi,* III,6,1.

[16] *Ivi,* III,6,4.

[17] ORIGENE, Comm. in Cant III,8,2.11.

bilità di comunicazione tra i due mondi o tra uomo e Dio, tra immanenza e trascendenza. Ed è l'occhio spirituale che ha questo compito, identificato da Origene con il cuore puro che vede Dio (cfr. 1Gv 4,12)[18]. È questo viso o sguardo spirituale che è di tutt'altro ordine rispetto al *senso* comunemente designato con questa parola. È un senso più alto, un senso incorporale, dice Origene[19]. Perché questo senso dev'essere incorporale, risulta chiaro dalla discussa contrapposizione e analogia, perché deve condurre nel livello pneumatico della realtà immateriale di Dio. Di questo sono capaci i sensi solo se loro stessi sono pneumatici, pieni di spirito. Nel suo linguaggio Origene trova molte possibilità diverse per esprimere tale fatto[20]. Secondo lui è un senso dell'anima[21], sono sensi divini[22], sono i sensi dell'uomo interiore[23], sono i sensi del cuore[24], sono i sensi spirituali[25], è una specie di senso che è immortale, spirituale e divino[26], una sensibilità che non ha niente da fare con i sensi[27], è una sensibilità divina, del tutto diversa da quella che si nomina comunemente[28], si tratta dei cinque sensi spirituali[29].

La piena realizzazione dei cinque sensi spirituali è riservata ai perfetti. Secondo il grado di sviluppo e di perfezione si aprono nuovi sensi all'uomo in cerca di Dio. Così nel Commento al Cantico dei Cantici lo sposo alletta le ragazze con il suo profumo, l'odore del nardo, perché non sono ancora capaci di altra percezione, perché non hanno ancora raggiunto il *summum perfectionis - la più alta perfezione*[30]. Per Origene, la conoscenza della trinità è l'apice della contemplazione[31]. Ed è bene qui ricordarsi del prologo del commento al Cantico dei Cantici: Origene parla di un cammino tripartito fino all'epoptica che è la conoscenza del mistero e l'iniziazione al mistero. Questo cammino tripartito attraversa nel senso della via purgativa come primo grado quello della purificazione morale, per poi dopo insegnare la contemplazione della natura nella fisica. Qui si impara a distinguere, con i sensi già purificati, tra effimero e eterno. È qui che comincia l'ascesa dell'anima in *Analogia* e *Anagogia.* La conoscenza della realtà come vera e propria però è riservata al terzo grado, all'epoptica o teologia, che Origene considera come *perfectio scientiae*[32]. Questo grado della conoscen-

---

[18] ID., C. Cels. VIII,33.

[19] *Ivi,* VII,34.

[20] L'enumerazione seguente è di K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène,* in *Schriften zur Theologie,* XII, Benziger, Einsiedeln 1956, pp. 111ss. (originale in "Revue d'Ascétique et Mystique", 13 [1932], 113ss.).

[21] ORIGENE, Comm. in Cant, Prol., GCS VIII, 105,31.

[22] *Ivi,* Frgm. in Luc 57.

[23] *Ivi,* Comm. in Cant. I, GCS VIII, 105,5; Hom. in Lev III,7.

[24] ORIGENE, De princ. II,4,3.

[25] ID., De or. XIII,4.

[26] ID., De princ. I,1,9.

[27] ID., C. Cels. I,48.

[28] ID., *ivi,* VII,34.

[29] *Ivi,* I,48; VII,34.

[30] ORIGENE, Comm. in Cant, I, GCS VIII, 103,19.27; 110,32.

[31] Cfr. ID., Hom. in Lev V,3 e diversi passi nel Commento al Cantico.

[32] ID., Hom. in Num X,3.

za corrisponde alla conoscenza mistica o spirituale e supera tutti i profumi della filosofia morale e naturale[33]. Questa osservazione conferma la parola di K. Rahner: Origene porta l'attività dei sensi spirituali in relazione alla salita dell'anima fino all'epoptica[34]. Gli manca però una sistematica per esprimere quale dei sensi sussegue uno all'altro. Pare che i sensi, udito, olfatto e gusto siano anteriori ai sensi vista e tatto, che si riferiscono all'ultima tappa: l'incontro con lo sposo stesso - finalmente con Dio stesso[35]. In questa domanda Origene rimane però poco preciso e sistematico.

Il senso della vista viene collegato esplicitamente con l'opera salvifica del Cristo, perché esso permette all'uomo uno sguardo sul Santissimo del tempio, che normalmente è coperto da un velo che nasconde la presenza di Dio[36]. Nella morte di Cristo questo velo si lacera e apre lo sguardo sull'abissale amore di Dio per noi uomini[37]. Origene collega il *lacerarsi* del velo chiaramente con la morte di Gesù, il lacerarsi di Gesù sulla croce. Lo sguardo sul mistero della presenza di Dio tra di noi si riceve solo mediante il mistero dell'incarnazione. Perciò non si potrà mai parlare di *desomatizzazione* come fine della spiritualità e teologia origeniana, ma si deve parlare di questo *lacerarsi* che rende possibile la pasqua nella risurrezione, trasfigurazione e gloria. Questa affermazione teologica e sistematica rimane ancora da dimostrare.

I sensi spirituali ci allontanano dalle precondizioni filososfiche e ci conducono in mezzo al mistero del Cristo. Ciò ha da fare con l'oggetto dei sensi spirituali: così l'occhio spirituale percepisce delle realtà più alte che quelle temporali. È con quest'occhio che l'emoroïssa percepisce Gesù, non percepisce la forma esteriore ma quella interiore, quella divina, e viene perciò guarita; l'udito percepisce suoni che non hanno bisogno di aria; il gusto gusta il pane venuto dal cielo; l'olfatto percepisce il profumo di Cristo, come le ragazze del Commento al Cantico percepiscono il profumo del nardo dello sposo, e il tatto tocca il logos come Giovanni ha toccato il verbo della vita. Così già i profeti dell'AT hanno fatto l'esperienza di Dio con questi sensi[38].

Si tratta di capire, nella percezione delle similitudini, le proprietà e il loro contesto significativo. Per Origene le proprietà del nostro mondo si decifrano nel contesto significativo dell'incarnazione del *Logos* che prepara il ponte verso le realtà divine e misteriose, coperte normalmente da un velo.

---

[33] ID., Comm. in Cant GCS VIII,100,21.

[34] K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, p. 126.

[35] Così lo sposo si presenterà svelatamente alla sposa solo nel *locus promuralis*, nel luogo davanti alle mura cittadine, cfr. Comm. in Cant IV,2,8.11.13, e si unirà nel suo corpo a lei nel letto matrimoniale (cfr. Comm. in Cant. III,2,9).

[36] ORIGENE, Comm. in Cant IV,2,11.

[37] *Ivi*, II,8,25.29; ORIGENE, Hom. in Lev IX; Comm. in Matth ser. 138.

[38] Cfr. ID., C. Cels. I,48.

2. QUESTIONI SISTEMATICHE IN SEGUITO A ORIGENE

Lo sfondo e una descrizione della funzione dei sensi spirituali in Origene sono tratteggiati brevemente. Rimane la questione del posto sistematico e teologico dei cinque sensi spirituali nel pensiero di Origene. Siamo rinviati alla questione: *come sono possibili e pensabili teologicamente questi sensi?*

Abbiamo visto che il linguaggio dei cinque sensi non può passare senza attenzione accanto all'avvenimento dell'incarnazione. Se dovesse mancare questa base i sensi spirituali mancherebbero del loro oggetto e del loro scopo. Una risposta può essere formulata in modo pregnante nei termini del linguaggio kantiano: *l'incarnazione di Cristo - Logos* è, per Origene, la condizione della possibilità dei sensi interiori e spirituali. In diversi modi si può verificare questa risposta. Abbiamo già visto che per Origene nell'incarnazione si manifesta il contesto significativo necessario per fondare il senso del linguaggio dei sensi spirituali. L'analisi però deve andare ancora più a fondo, cioè al livello antropologico.

L'immagine origeniana dell'uomo è tricotomica, tripartita in spirito, anima e corpo. Nella sua incarnazione il Cristo imprime per così dire di nuovo la sua *eikon - immagine* alla tricotomia umana, motivando la seguela dell'uomo al suo esempio[39]. Come creatura l'uomo ritrova in questa *sequela Christi* la realizzazione dell'immagine. Essa è stata sepolta sotto una copertura di fango formatosi con l'egoismo e che di conseguenza dev'essere ripulita in vista di un nuovo splendore[40]. Nello specchio dell'*eikon - Cristo* l'uomo creato *secundum imaginem* riceve la possibilità di penetrare a Dio per amore e conoscenza, benché sia assolutamente trascendente e inaccessibile.

Questa restituzione della capacità di comunicare con Dio *(homo capax Dei)* si avvera in tre passi[41]: nel primo avviene la guarigione dello sguardo, che dopo la prevaricazione della Genesi aveva perso la capacità di conoscere direttamente Dio[42]. Origene osserva: «sono aperti loro gli occhi della percezione sensitiva che prima era debitamente chiusa perché non siano distratti e impediti di vedere con gli occhi dell'anima. Gli occhi dell'anima, però, che fin là aveva non aperti e con i quali essi godevano di Dio e del paradiso, si chiudevano, come credo, in seguito al peccato!»[43]. Questo primo passo si realizza nell'esercizio delle virtù e nell'acquisto della *Hexis* dell'abito *(habitus - atteggiamento)* dell'uomo nuovo.

Il secondo passo si avvera nella restituzione e trasfigurazione della forma esteriore e materiale in direzione al suo proprio significato nel contesto significativo, così come Gesù si trasfigura sul monte Tabor davanti ai discepoli[44]. Questo avviene se-

---

[39] Cfr. ORIGENE, C. Cels. VI,58 e IV,15.

[40] Cfr. ID., Hom. in Gen XIII.

[41] Cfr. ID., Comm. in Cant IV,1,20 e III,13,38.

[42] Cfr. *ivi,* II,2,12, soprattutto perché l'anima ha perduto la capacità di operare automaticamente la scelta giusta e di decidere secondo il libero arbitrio (cfr. Comm. in Cant. IV,2,20).

[43] ORIGENE, C. Cels. VII,39.

[44] ID., Comm. in Matth XII,36.

condo il programma sapienziale proposto dal prologo al Cantico dei Cantici nella contemplazione della natura "fisica" e della sua vanità.

Il terzo passo nella risurrezione è il concretizzarsi della trasfigurazione nell'uomo mortale. Si chiama *Epoptica* o *Teologia* ed è il luogo nel quale uno è del tutto abituato e iniziato ai misteri divini. Qui al più tardi ci accorgiamo di una mancanza formale: chi e che cosa rende possibile il realizzarsi delle condizioni date nell'incarnazione? Questa è l'ultima ma decisiva domanda sul ruolo dei sensi spirituali in Origene. Karl Rahner, nella sua ricerca in proposito, sottolinea giustamente che in Origene la conoscenza della trinità è l'apice della vita contemplativa[45]. Senza riserve si deve concordare a questa opinione.

Si constata subito, però, che nel nostro contesto non abbiamo ancora parlato dello spirito. Rispondendo a questa mancanza si potrebbe dire in maniera kantiana: l'opera dello spirito realizza la possibilità dei sensi interiori - o detto con altre parole: l'attività dello spirito rende possibile la realizzazione della conoscenza mediata dai sensi spirituali. In una doppia osservazione si avvera questa affermazione: nella parte del cammino di ascesa dell'uomo che è operato dalla grazia e nella fede dell'uomo. Appartiene alla salita spirituale che accanto allo sguardo sia guarito anche il desiderio e tutte le altre forze appetitive dell'uomo. Questa guarigione si realizza nella conoscenza progressiva dei misteri divini da un lato e dall'altro per l'opera dello spirito[46]. Fin qui si realizza la trasfigurazione come comprensione trasfigurante nella realtà divina. Questo però non è ancora tutto.

La fede si inserisce qui quasi come nastro, nastro che congiunge gli effetti ottenuti tramite la volontà con l'esperienza della fede, operata dalla grazia nello spirito. Così i sensi spirituali resi possibili sono condotti attraverso la trasfigurazione alla risurrezione e finalmente alla realizzazione somatica di quello che hanno percepito i sensi spirituali. Perciò alla fine non stiamo di fronte all'annientamento ostile della realtà somatica, ma di fronte alla subordinazione della realtà materiale al primato dello spirituale[47]. Questo si potrebbe designare come frutto vero e proprio della *via illuminativa.*

Per concludere possiamo prendere brevemente in considerazione l'esempio dell'emorroissa[48]. Questa donna per Origene è l'esempio della percezione pneumatica del vero. Nella calca sorta attorno a Gesù e che quasi lo schiaccia, è rimasta anche una donna che soffre di emorragie non guaribili. In un atto tremendo della sua fede ella tocca l'orlo del mantello di Gesù. Nello stesso momento la sua emorragia si ferma (Lc 8,42b-48). Con la sua fede e con il segno del toccare l'involucro materiale di Gesù ella è penetrata, con i suoi occhi spirituali, al centro della forza di Gesù, sinonimo della realtà divina che abita in lui. La forza della visione interiore, mediata dalla fede, opera la gua-

---

[45] K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène,* p. 125.

[46] Sia i sensi corporei sia i sensi spirituali diventano così strumenti del desiderio del mistero.

[47] Cfr. ORIGENE, De princ. I,1,7 insieme a PLATONE, Leg. X,892 AB.

[48] ORIGENE, Comm. in Cant III,13,48.

rigione, cosicché anche Gesù si accorge che parte da lui una forza, come osserva Origene: «senza dubbio quella forza che guariva la donna e la rendeva pura»[49]. Il punto cruciale è: la donna ha riconosciuto Gesù come figlio di Dio nella fede mediatagli dallo spirito ed è Gesù a dirgli: «Donna, la tua fede ti ha aiutato!» (Lc 8,48). Così la conoscenza spirituale diventa realtà somatica che porta la salvezza.

3. I SENSI SPIRITUALI IN HANS URS VON BALTHASAR

3.1. La ricezione di Origene

Chi vuole approfondire il tema dei sensi spirituali nel contesto della ricezione di Origene in Balthasar non può trascurare i titoli seguenti: *Le mysterion d'Origène,* uno studio del 1936-1937,[50] che riappare in modo poco modificato in una ristampa del 1957: *Parole et mystère chez Origène*[51]. La raccolta di testi origeniani *Geist und Feuer* del 1938[52] prova, in maniera impressionante, quanto Balthasar abbia conosciuto Origene e quanto egli si sia occupato di lui[53]. Inoltre rimane da aggiungere nella fila dei suoi propri scritti il primo volume di *Herrlichkeit (Gloria),* uno scritto che parla dell'estetica teologica e della visione della forma e data del 1961[54]. Già la sola enumerazione di tutti questi titoli fa vedere quanto Balthasar abbia stimato Origene e quanto gli importasse la ripresa di questa eredità teologica quasi dimenticata.

Per esporre brevemente l'importanza teologica (non filologica) della prima categoria dei lavori balthasariani su Origene si può considerare il secondo capitolo, sezione 5, di *Parole et mystère,* che si intitola *I sensi spirituali.* Qui Balthasar, in modo sintetico, riporta le sue idee sul tema in Origene. Bisogna dire prima che i sensi spirituali sono messi nel contesto di *mistero e incarnazione.* Secondo Balthasar ci sono tre aspetti del mistero che si riferiscono esplicitamente alla percezione dei sensi interiori. Il primo aspetto si riferisce alla percezione del Cristo incarnato: Balthasar sottolinea che secondo Origene, il Cristo non si rende manifesto a nessuno che non abbia gli occhi della fede, che penetrano il velo del suo corpo fino all'essenza del suo corpo glorioso vero e proprio[55]. Il secondo aspetto si riferisce alla chiesa che altrettanto è oggetto di fede. Nella Chiesa stessa, la sua verità gloriosa, di essere portatrice del vero

---

[49] ORIGENE, Comm. in Cant III, 13, 48.

[50] H.U. v. BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène,* RSR 26 (1936), 513-562; 27 (1937), 38-64.

[51] ID., *Parole et mystère chez Origène,* Cerf, Paris 1957.

[52] ID., *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften,* Otto Müller, Salzburg 1938.

[53] Rimane da annotare lo scritto del 1939: ID., *Die Hiera des Evagrius,* ZKTh 63 (1939), 86-106/181-189; che esclude in modo comparativo analitico i testi evagriani dal *corpus* dgli scritti origeniani. Questo lavoro critico dimostra la sua accurata capacità filologica e teologica comparativa. Balthasar prende posizione anche contro certi aspetti della presentazione di K. Rahner sul tema dei sensi spirituali in Origene (cf. articolo citato) perché integra testi di Evagrio nelle sue considerazioni.

[54] H.U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 1 Schau der Gestalt,* Johanne Verlag, Einsiedeln 1961.

[55] Secondo ORIGENE, C. Cels. II,65-67.

messaggio del Cristo, si manifesta spesso solo sotto l'apparenza di un abito scuro e ci vogliono degli occhi acuti per distinguere la sottostante «bellezza del suo viso»[56]. Il terzo aspetto per Balthasar è la crescente trasparenza della scrittura per il suo senso e per il mistero contenuto dentro, nascosto sotto la lettera. I sensi spirituali fanno trovare lo spirito che si fa vedere sotto e fanno vedere più profondamente della lettera, che a modo del corpo riposante nella tomba tiene in catene la storia della salvezza[57]. Questi sono, per Balthasar, i tre aspetti oggettivi del mistero che si completano mediante i sensi spirituali nel campo soggettivo. Questi tre aspetti si celano per il velamento doppio di simbolo (segno) e fede di fronte ad ogni comprensione immediata.

In verità però, questo duplice velamento significa un unico velo, perché il simbolismo e il personalismo si integrano. Così Dio si manifesta al singolo nell'enigma dei sensi visibili. Non è però Dio che muta il suo *luogo* per essere vicino a noi o in noi, ma è la manifestazione di quello che prima non fu percepito[58]. Egli è un Dio che ci è vicino, ma per questo ci vuole anche la nostra disposizione. Perciò il mistero conosce diversi gradi di presenza. Si tratta allora di una relazione reciproca. Perciò Dio può essere in mezzo a noi nella forma del *Logos,* che sta al centro di corpo e anima, ma per sperimentare gli effetti di questa presenza ci vuole la nostra risposta nella forma della fede: «perché nella misura, nella quale noi rispondiamo alla sua presenza, noi la rendiamo reale ed efficace» *(efficientia, id est rei ipsius et operis effectu)*[59]. Secondo Balthasar questo processo del *diventare efficace* si realizza in due passaggi. Il primo, che rispecchia il tempo di questo mondo, realizza il *Mit-Sein, l'essere - con* della realtà divina con noi. Il secondo passaggio si avvera nel compimento del mondo nell'*essere-in-noi,* quando l'uomo può dire: «Non sono più io che vivo, ma è Gesù che vive in me»[60]. Questa è la perfezione della comunione sacramentale, quando gli occhi interiori conducono alla piena comprensione della verità quali strumenti del raggiungimento della comunione perfetta dell'uomo con Dio.

Per Balthasar nei sensi spirituali si esprime la struttura soggettiva del mistero, di fronte alla quale sta la struttura oggettiva. Incarnazione, chiesa e scrittura in questo contesto non sono nient'altro che i tre aspetti dell'unico mistero primitivo: il dramma della storia della salvezza che raggiunge il suo culmine nell'incarnazione.

3.2. Il luogo teologico dei sensi spirituali in Hans Urs von Balthasar

La sistematizzazione teologica più densa dei sensi spirituali in Balthasar si trova nel primo volume di *Herrlichkeit - Gloria,* dove egli integra sistematicamente le osservazioni di *Parole et Mystère* nel suo proprio pensiero[61]. D'altra parte si costata

---

[56] ID., Comm. in Cant IV,2,13.17.

[57] ID., Comm. in Matth ser. 27.

[58] ID., Frgm. in Ps. 117,22; PG 12, 1583-1586.

[59] ID., Comm. in Rom VIII,2; PG 14, 1162-1163.

[60] ID., Comm. in Joh X,8; GCS 4, 179-180.

[61] H.U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1. Schau der Gestalt.* I sensi spirituali sono trattati come capitolo a parte alle pp. 352-410.

anche quanto egli abbia utilizzato già negli anni '30 e '50 la sua distinzione tra struttura soggettiva e oggettiva della percezione del mistero di fede nello studio dei testi di Origene. Il capitolo che riguarda i sensi spirituali si trova nella prima metà del libro nella parte dell'evidenza soggettiva. Balthasar comincia le sue riflessioni con l'osservazione che la percezione sia un atto di incontro inglobante tutto l'uomo e che non solo includa la percezione sensitiva ma la sottolinei anche necessariamente[62]. Il centro del luogo d'incontro deve allora cercarsi là, «dove i sensi profani, che rendono possibile l'atto di fede, diventano spirituali e dove la fede per essere umana diventa sensitiva»[63]. È possibile questo o è un semplice gioco di parole? Per Balthasar le esperienze archetipiche del mondo biblico provano che questo è possibile. Il paradosso appena accennato si trova finalmente nella realtà della risurrezione del Cristo e con questo nella realtà di ogni carne. Nello spazio linguistico cristiano la corrispondenza negativa di questa realtà paradossale sta nella morte e nella sepoltura di Dio in questo mondo. Perciò la morte globale - che vale per tutto il genere umano - corrisponde alla fede nuda dell'uomo naturale. Come il Cristiano risorge con Cristo ed ascende insieme a lui al padre, così anche diventa un uomo spirituale con corpo e anima e possiede da credente un cuore spirituale e una ragione spirituale, una volontà spirituale, una capacità immaginativa spirituale e finalmente dei sensi spirituali[64]. Questa evidenza non può essere trattata a livello psicologico ma dev'essere rimandata alla competenza del teologo.

Si tratta infatti dell'esperienza della realizzazione o percezione immediata di una realtà che rimanda l'uomo ai due estremi del suo essere: il primo nei sensi, imprigionato nel mondano, e il secondo nel fondo mistico dell'anima, che si rende conto immediatamente della presenza divina anche senza mediazione del pensiero discorsivo. Questi due estremi possono essere collegati solo per quello che li separa nello stesso momento. Quel centro della persona spirituale si costituisce come ragione e libertà solo mediante la distanza dell'essere remoto e nello stesso tempo nell'essere immerso non solo nei sensi ma anche in Dio. Una persona spirituale si percepisce come se stessa non solo nell'identificazione ma anche nella distanza personale dell'adorazione della filiazione[65]. L'esperienza estetica pare qui mediare tra questi due estremi, tra "mondano" (esperienza del mondo) e "a-mondano" (esperienza di Dio)[66]. Balthasar però rifiuta, dicendo che accettare l'esperienza estetica come "il" modello del Cristiano significherebbe degradare il Cristianesimo al livello di una religione estetica e mitica.

Per lui esiste perciò la necessità assoluta di mediazione della cosidetta evidenza oggettiva, che parte dall'opera salvifica del Cristo. Per l'approfondimento del lato soggettivo egli ritiene utile nominare i testimoni più importanti della tradizione teologica cristiana per rendere ancora più distinto il fenomeno. Origene, Bonaventura e Ignazio di Loyola ne sono i garanti.

---

[62] H.U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit,* p. 352.
[63] *Ivi,* p. 353.
[64] *Ibidem.*
[65] *Ivi,* p. 354.
[66] Cfr. nota 5 e l'osservazione sulla percezione in MARCO AURELIO nei suoi *Pensieri.*

Origene qui viene presentato come "inventore" dei sensi spirituali, che egli ha sviluppato sullo sfondo del suo sistema biblico-platonico[67]. Infine Origene fonda la sua dottrina sulle citazioni di Prv 2,5 e Eb 5,14 ed alcuni versetti del Cantico dei Cantici. Balthasar aggiunge i passi origeniani di *Contra Celsum* I,48 e VII,39 e anche *De Principiis* I,1,9. Sono passi, come abbiamo visto, veramente centrali per la comprensione del tema dei sensi spirituali in Origene. L'osservazione di Balthasar, che la contrapposizione di sensi interiori e esteriori in Origene non si lascia sistematizzare verso l'indirizzo platonico, come la materia e il mondo in Origene non sono cattivi (come negli gnostici) e sola la volontà può essere cattiva, è sicuramente corretta e da sottolineare. Ciò significa che lo stato materiale rimane una parabola e un rinvio per lo spirito tendendo verso l'alto «e in Cristo, nel quale non c'è il minimo male neanche nella sua carne, la sensualità inferiore diventa guida per eccellenza per la realtà celeste»[68].

Nonostante ciò, per Balthasar rimane aperta la domanda seguente: Come si deve interpretare Origene in questa tematica? La sua risposta prudente va in tre direzioni: una prima interpretazione in chiave puramente razionalista non funziona, perché le qualità distintive dei sensi spirituali sono molto di più che una descrizione dell'atto di conoscenza razionale. Una seconda chiave d'interpretazione mistica secondo lui non funziona neanche «perché allora la contrapposizione tra il modo specifico di esperienza mistica e quello della esperienza generica di fede vivente dovrebbe essere precisato in tutt'altra maniera»[69]. Un'altra chiave di lettura fallisce altrettanto: quella platonico-dualista. I sensi spirituali in Origene portano solo a livello di termini linguistici un vestito platonico, altrimenti stanno per tutt'altro dualismo, impregnato di stampo cristiano-paolino, quello di uomo carnale e spirituale. Un grande merito spetta qui a Balthasar in questo senso, che nonostante la sua tendenza sistematica-ordinatrice, lascia aperta la risposta, perché è difficile comprimere Origene in uno schema.

4. La fusione degli orizzonti nella ricerca della forma?

Nonostante questo merito indiscusso rimane una domanda alla fine, e cioè se Balthasar abbia interpretato correttamente Origene con la sua visione delle cose? In alcuni aspetti noi oggi reagiremmo più delicatamente su alcune domande ermeneutiche che invece Balthasar.

Su quello che riguarda la domanda dei sensi spirituali si può rispondere sicuramente in maniera duplice: Da un lato Balthasar si muove sovranamente nei testi origeniani, li conosce e li interpreta con una intuizione sorprendente che ancora oggi decisamente è valida e utile. Dall'altro egli ha sempre l'intenzione di progredire nel suo metodo fenomenologico-teologico e di guidare lo sguardo alla percezione della "for-

---

[67] Cfr. H.U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit,* p. 355.
[68] Cfr. *ivi*, p. 356.
[69] *Ivi,* p. 357.

ma" (Gestalt) tanto variata e del senso teologico. Questo interesse dogmatico non senza intenzioni è stato molto criticato[70]. Questa tendenza balthasariana ordinatrice si costata anche nell'ambito del nostro tema. Non è del tutto sicuro, se con la sola evidenza soggettiva si caratterizza abbastanza il fenomeno dei sensi spirituali in Origene, se, per esempio, con questo le categorie come la fondazione cosmologica ed ontologica nell'analogia trovino sufficiente espressione.

Analogamente il suo sforzo di rendere costruttivo e ordinato il pensiero è sicuramente un aiuto al lettore moderno di testi antichi. Nasconde però, talvolta, anche il pericolo di vedere il tutto attraverso una lente che è più moderna ma non corrisponde proprio al testo antico. Ugualmente l'interpretazione balthasariana di Origene dev'esser presa sul serio, perché nonostante tutti i tentativi sospetti di ricerca formale, si sforza di individuare quella costante, che permette di rendere fruttuoso un testo e il suo carico di comprensioni preziose in maniera idonea per il pensiero teologico odierno.

Intanto una fusione degli orizzonti, forse meno nella forma che nell'unico *Logos,* che rimane ugualmente nel corso della storia seppure in vesti differenti, non è solo possibile ma anche un principio dell'*auto-ermeneutica (Selbstauslegung)* del *Logos* stesso, esattamente per la continuità della storia della salvezza[71]. Con questo i limiti ma anche le possibilità e le prospettive della ricezione di Origene anche da parte di Balthasar sono tratteggiati.

Henri de Lubac, egli stesso un grande conoscitore di Origene, esprime questa tensione ermeneutica nei resoconti dei suoi studi in maniera concisa: «Chi seriamente cerca di ritrovare qualcosa dell'interpretazione spirituale della scrittura dei primi secoli, dovrebbe scrutare meglio lo sfondo delle cose e trattarle nello stesso momento con una libertà più grande. Senza ritorno devoto all'arcaico e senza imitazione servile e spesso con tutt'altri metodi dovrebbe essere rianimato soprattutto lo slancio spirituale, che allora portava tutto. È la lotta di Giacobbe con l'angelo che quotidianamente si deve superare di nuovo»[72].

Non è questo lo sforzo scientifico e teologico che Balthasar cercava di trasmettere nei suoi studi su Origene?

---

[70] Cfr. W. LÖSER, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter,* St. Georgen, Frankfurt 1976, pp. 9.83-100 in particolare la sezione 5: *Aufnahme der Origenesdeutung von Balthasars.*

[71] *Ivi,* pp. 90ss.

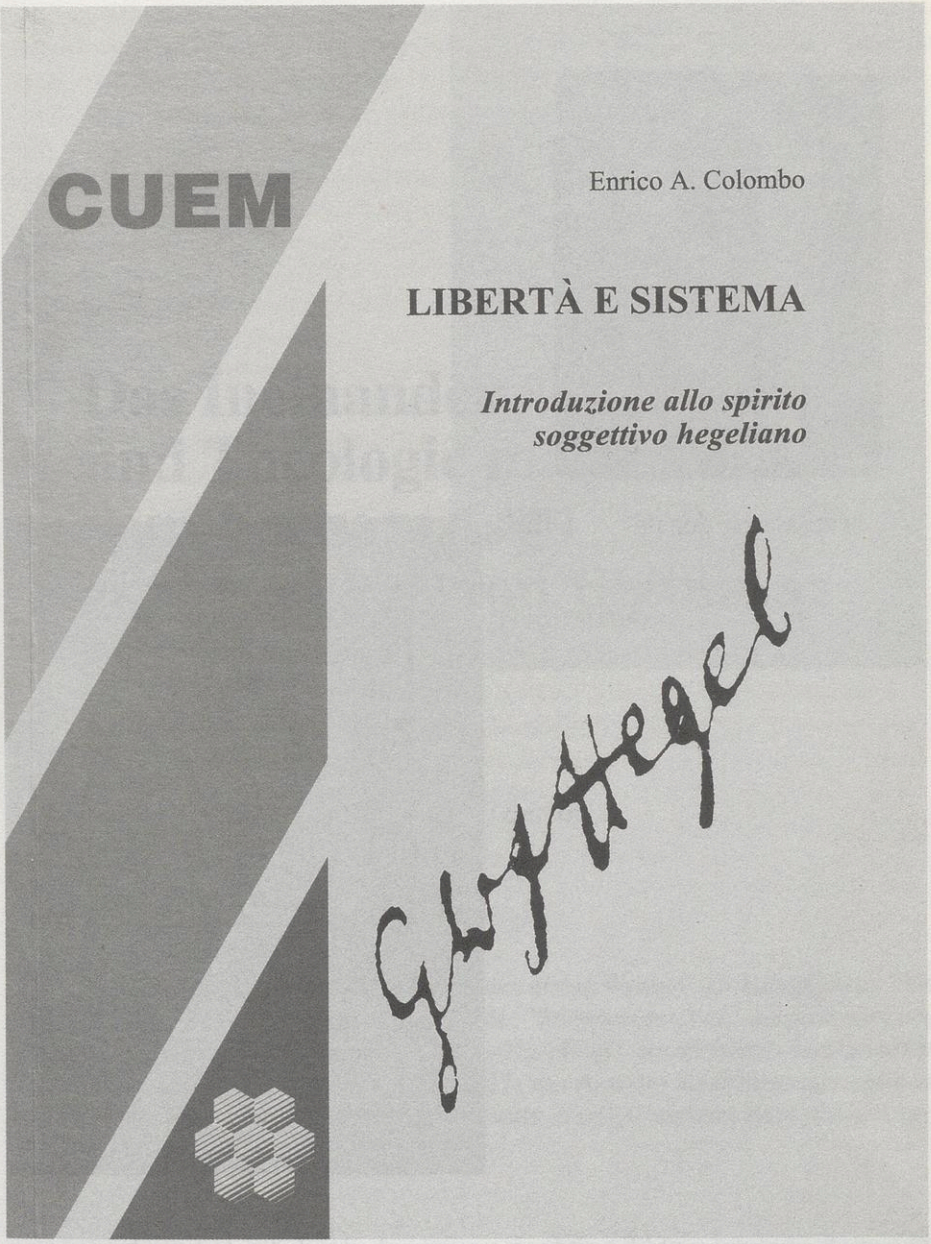
[72] H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, p. 459. L'ultima frase si riferisce a una citazione di Ruperto di Deutz: «Ognuno, che si occupa con i fianchi cinti dell'esplorazione delle sacre scritture, cerca di ritenere il senso della parola di Dio e lotta come Giacobbe con Dio» (Gen 8,8, PL 167,498).

Riassunto

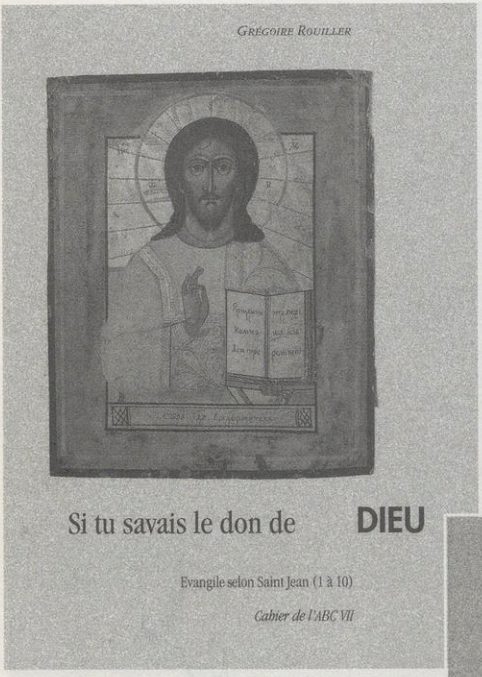
La dottrina di Origene sui sensi spirituali ha una grande importanza per la teologia dell'esperienza di fede secondo Balthasar. In questo contributo viene delineato dapprima il pensiero del grande teologo alessandrino. Si aggiungono delle questioni sistematiche che sfociano nell'analisi della ricezione d'Origene nell'opera di Balthasar. Qui si pongono delle domande riguardo alla tendenza sistematica-ordinatrice del teologo basilese di fronte ad un pensiero antico che richiama la sua alterità.

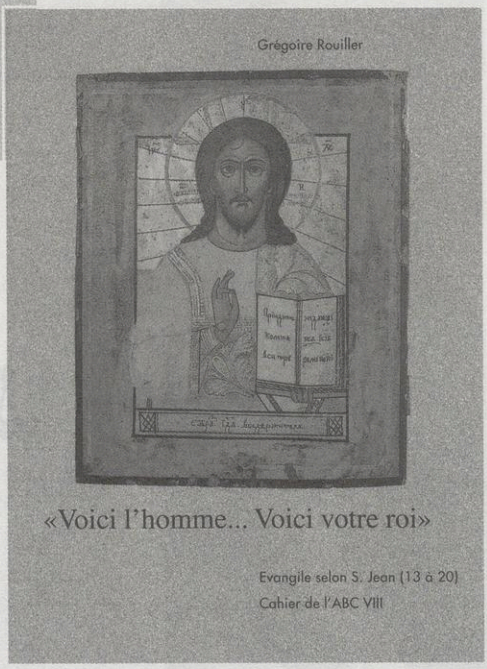
Summary

Origen's doctrine on spiritual senses has a great importance for the theology of the experience of faith according to Balthasar. This contribution delineates first the thought of the great Alexandrine theologian. Systematic questions flow into an analysis of the reception of Origen in Balthasar's work and are added to it. Questions are asked regarding the systematic-ordering tendency of the Basle theologian in front of an ancient thought which recalls alterity.



Un saggio intenso e profondamente documentato che consente di progredire nella conoscenza e comprensione dei fondamenti del pensiero del grande filosofo tedesco.





Questi due volumi, pubblicati da un esegeta che ha dedicato tutta la vita, con passione e grande penetratività storica e teologica, all'insegnamento della lettura biblica, dimostrano come si possa fare della divulgazione di alto profilo senza risultare né tecnicistici né autoreferenziali, al servizio reale del testo scritturistico.

Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar

Manfred Lochbrunner
Seminar "Redemptoris Mater"(Berlin)

Als Hans Urs von Balthasar wohl in den ersten Wochen des Kriegsjahres 1940 von München, wo er im Schriftstellerhaus der "Stimmen der Zeit" mitgearbeitet hatte, nach Basel übergesiedelt war, um dort als Nachfolger des nach Rom berufenen Paters Rudolf Walter von Moos SJ (1884-1957) das Amt des Studentenseelsorgers zu übernehmen, kam es bereits im Mai zu der wohl entscheidendsten Begegnung seines Lebens[1].

[1] Rückblickend schildert Adrienne von Speyr in einer Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahr 1959 die erste Begegnung: «Als Sie [=Balthasar] das erstemal kamen, war alles sehr paradox. Es gab eine schwierige Konversation über Abtreibungen in den Frauenspitälern. Im Mai hatten Sie einmal angerufen. Ich [=Adrienne]: "Ich freue mich, wenn Sie heute abend kommen!" Sie waren gekommen, obschon mein Mann fort war. Von der Terrasse sah man Brände im Elsass und im Schwarzwald. Bei der zweiten Begegnung hatte ich Péguy gelesen und las eben Claudels *Soulier de Satin*. Ich nahm meinen ganzen Mut zu-

Dr. Johannes Oeschger hatte die Begegnung zwischen dem kath. Studentenseelsorger und der prot. Ärztin Dr. Adrienne Kaegi, geb. von Speyr vermittelt. Auf der Terrasse des von der Familie Kaegi bewohnten Hauses "Auf Burg" am Basler Münsterplatz unterhielt man sich über die französischen Dichter Claudel und Péguy. Balthasars Uebersetzung von Claudels *Le Soulier de Satin* war im vorangegangenen Jahr erschienen[2]. Bald nach dem ersten Zusammentreffen äusserte die Ärztin den Wunsch zu konvertieren. Das Verlangen, katholisch zu werden, hatte sie schon seit vielen Jahren in sich verspürt. Balthasar erteilte ihr den Konvertitenunterricht, bei dem sie sich als sehr gelehrige Schülerin erwies. Nach den Sommerferien konnte im September bereits der Termin für die Aufnahme in die katholische Kirche festgelegt werden. Am Allerheiligenfest 1940 empfing sie in der Kapelle des Studentenhauses in der Herbergsgasse das Sakrament der Taufe (sub conditione). Die aussergewöhnlichen Phänomene, die damals einsetzten, deutet Balthasar in dem nach dem Tod der Ärztin verfassten *Erste(n) Blick auf Adrienne von Speyr* kurz an: «Sogleich nach ihrer Konversion beginnt ein wahrer Katarakt mystischer Gnaden sich über Adrienne zu ergiessen, in einem scheinbar regellosen Sturmwind, der sie nach allen Richtungen gleichzeitig wirbelt. Gebetsgnaden vor allem... Gnaden der Schau... Dazu kamen mehr äussere Charismen, die sich besonders in der Praxis und bei Kranken auswirkten: unerklärliche plötzliche Heilungen... Aber vorher war noch etwas Auffallendes, für Adrienne Erschreckendes geschehen. Vorbereitet wurde es (im Frühjahr 1941, kurze Monate nach der Konversion) durch einen Engel, der nachts an ihr Bett trat und sehr ernst sagte: Nun werde es bald beginnen. Und in den folgenden Nächten wurde ihr ein Jawort abgenommen, das sich sichtlos auf alles erstrecken sollte, was Gott über sie verfügen könnte. Ich war von Basel abwesend, sie schilderte mir in Briefen, was vorging. Nun wusste ich, dass ich zurückkehren musste. Und es begann die erste jener "Passionen" die mit der für Adrienne grossen Erfahrung des Karsamstags endeten, und sich fortan Jahr für Jahr, auf immer neue Weise, andere theologische Zusammenhänge blosslegend, wiederholten»[3].

Die aussergewöhnliche und in der Kirchengeschichte wohl einmalige Erfahrung des Karsamstags durch Adrienne von Speyr ist Gegenstand des Vortrags. In vier Abschnitten möchte ich vorgehen. Im ersten soll ein summarischer Ueberblick über die Lehre vom *descensus ad inferos* geboten werden, wie sie in der theologischen Enzyklopädik umrissen wird. Im zweiten Teil wenden wir uns der Erfahrung und Schau

---

sammen und sagte: "Ich weiss, dass ich katholisch werden sollte". Sie schienen nicht sonderlich interessiert. Erst als Béguin dazukam, erwachte Ihr Interesse» (*Erde und Himmel. Ein Tagebuch III. Die späten Jahre,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, 275). Albert Béguin (1901-1957), der gleichfalls bei Balthasar konvertiert hat, scheint wie ein Katalysator gewirkt zu haben. Siehe auch H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, 1989[4], 26; ID., *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, 47f.

[2] Die erste Auflage wurde 1939 im Otto Müller Verlag Salzburg veröffentlicht.

[3] H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr,* 29f. Die Engelserscheinung wird im Tagebuch berichtet: A. von SPEYR, *Erde und Himmel., Ein Tagebuch I. Einübungen,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, 25.27 (datiert am 30.3.1941).

der Mystikerin zu[4]. Im dritten verfolgen wir den Prozess der begrifflich-reflexiven Umsetzung durch Balthasar in seiner Karsamstagstheologie. Der vierte Abschnitt soll schliesslich einer vorsichtigen Bilanz vorbehalten sein.

1. DAS LEHRSTÜCK VOM "DESCENSUS AD INFEROS" IN DER THEOLOGISCHEN ENZYKLOPÄDIK

Unter dem Lemma *Höllenabstieg Christ* oder *Höllenfahrt Christi* wird in der Enzyklopädik das uns interessierende Lehrstück abgehandelt[5].

1.1. Der Artikel in den Symbola

Bekanntlich ist der Artikel «descendit ad inferna», wie die ursprüngliche Formulierung gelautet hat, die danach in «descendit ad inferos» geändert worden ist, erst relativ spät in das Credo eingedrungen. Im Westen wird der Zusatz zum erstenmal greifbar im Glaubensbekenntnis von Aquileja, das Rufinus (+411) um 404 kommentiert hat, wobei er ausdrücklich darauf hinweist, dass weder Rom noch die östlichen Kirchen diesen Artikel kennen[6]. Der Textus receptus (=T) des Apostolicums, der in Gallien entstand, enthielt den Zusatz und wurde schliesslich auch von Rom übernommen[7]. Tatsächlich aber taucht im Osten der Artikel bereits etwas früher auf und zwar schon im Jahr 359, wo er in den semiarianischen Glaubensbekenntnissen der Synoden von Sirmium und Nike gelehrt wird[8]. Der Kirchenhistoriker Socrates (+nach 439) nennt den Syrer Marcus von Arethusa als Verfasser[9]. Mit grosser Wahrscheinlichkeit

---

[4] Ich verweise auf den 4. Teil des Vortrags. Die inzwischen geläufig gewordene Bezeichnung Adriennes als Mystikerin (vgl. z.B. den Art. von G. Greshake, in LThK³ IX (2000) 836f.: Speyr, Adrienne v., Mystikerin u. geistl. Schriftstellerin) steht natürlich unter dem Vorbehalt einer noch ausstehenden kirchlichen Anerkennung. Vorsichtiger äussert sich Peter Henrici, der im Blick auf den wegen der Zusammenarbeit mit Adrienne erfolgten Ordensaustritt Balthasars, das "Gamalielsche Prinzip" (Apg 5,34-39) geltend macht (*Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar,* in K. LEHMANN - W. KASPER [Hrsg.], *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk,* Communio, Köln 1989, 37).

[5] Siehe z. B. RGG³ III (1959) 408ff. (B. REIKE); LThK²V (1960), 450-455 (A. GRILLMEIER); TRE 15 (1986) 455-461 (E. KOCH); LThK³V (1996) 237-240 (J. KREMER - M. KEHL - P. PLANK).

[6] «Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, descendit ad inferna...» (DH 16). RUFINUS, *Commentarius in Symbolum Apostolorum,* 18: «Sciendum sane est quod in Ecclesie Romanae Symbolo non habetur additum: descendit ad inferna. Sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo» (PL 21, 356; CCh.SL 20,152f.).

[7] DH 27 u.a.

[8] Siehe die sog. Vierte Formel von Sirmium: «Wir wissen, dass dieser eingeborene Sohn des Vaters auf dessen Geheiss vom Himmel herabkam zur Vernichtung der Sünde und geboren wurde von der Jungfrau Maria und mit den Jüngern zusammen lebte und dem Heilsplan gemäss des Vaters Willen erfüllte, gekreuzigt wurde und starb und zur Hölle niederfuhr und dort die Dinge ordnete, den die Türhüter der Hölle erkannten und vor dem sie erbebten, und am dritten Tag von den Toten auferstand» (zitiert nach J.N.D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntinisse. Geschichte und Theologie,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 286).

[9] SOCRATES, *Hist. eccl.* 2,30: PG 67,280.

dürfte das Theologumenon vom Höllenabstieg Christi im syrischen Raum seine Wurzeln haben[10].

1.2. Lehramtliche Festlegungen

Im Caput "Firmiter" lehrt das 4. Laterankonzil (1215) den Höllenabstieg Christi als verbindliche Glaubenswahrheit und fügt eine präzisierende Erklärung hinzu: «Jesus Christus... hat für das Heil des Menschengeschlechtes am Holz des Kreuzes gelitten und ist gestorben, hinabgestiegen in die Unterwelt, auferstanden von den Toten und hinaufgestiegen in den Himmel: hinabgestiegen aber ist er in der Seele und auferstanden im Fleisch: Und hinaufgestiegen ist er in beidem zugleich»[11]. Auch das Glaubensbekenntnis des 2. Konzils von Lyon (1274) enthält den Artikel[12].

Hinsichtlich der Abgrenzung von häretischen Meinungen verdienen einige lehramtliche Stellungnahmen Erwähnung. Auf Veranlassung des Mainzer Erzbischofs Bonifatius (+754) verurteilt im Jahr 745 eine Synode in Rom den schottischen Priester Clemens, der behauptet hatte, dass Christus bei seinem Höllenabstieg alle Frommen und alle Gottlosen aus der Unterwelt befreit habe[13]. Im Jahr 1140 hat die Synode von Sens in ihrer Liste der Irrtümer des Petrus Abaelard (+1142) dessen Lehrmeinung mit dem Anathem belegt, dass die Seele Christi nur durch ihre Wirkung in die Unterwelt abgestiegen sei[14]. Der rechte Glaube dagegen hält an einer substantialen Gegenwart der Seele Christi in der Unterwelt fest. Schliesslich hat Benedikt XII. in einem Schreiben an die Armenier (1341) klargestellt, dass Christus durch sein Leiden nicht die Hölle als den "Ort" der Verdammung aufgehoben habe[15]. Dieselbe Lehre hat sein Nachfolger Clemens VI. in einem Brief an den Katholikos der Armenier im Jahr 1351 bekräftigt: «Christus hat durch sein Hinabsteigen in die Unterwelt nicht die untere Hölle vernichtet»[16]. Aus diesen Abgrenzungen gegenüber der Irrlehre ergibt sich die positive Aussage, dass Christus nur die Seelen der vor ihm verstorbenen Gerechten befreit hat, wie dies im Glaubensbekenntnis der 4. Synode von Toledo (633) ausdrücklich gelehrt wird: «Jesus Christus stieg hinab in die Unterwelt, um die Heiligen, die ebendort festgehalten wurden, herauszuführen, und nachdem er die Herrschaft des Todes besiegt hatte, ist er auferstanden»[17].

---

[10] Bezeichnenderweise stammt eines der frühesten Zeugnisse aus dem syrischen Antiochien, nämlich Ignatius, *Ad Magnesios* 9,2: «Wie werden wir leben können ohne ihn, den auch die Propheten, Jünger im Geiste, als Lehrer erwarteten? Und deshalb erschien er, auf den sie in Gerechtigkeit harrten, und weckte sie von den Toten auf» (J.A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, 169).

[11] 4. LATERANKONZIL, Cap. *Firmiter:* DH 801.

[12] 2. KONZIL VON LYON, *Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael Palaiologos:* DH 852.

[13] SYNODE VON ROM, DH 587.

[14] SYNODE VON SENS, DH 738. Thomas von Aquin wird die Lehre fortentwickeln, indem er unterscheidet zwischen der Gegenwart der Seele Christi «per suam essentiam» im «limbus patrum» und seiner Gegenwart «per suum effectum» in der Hölle der Verdammten, denen er nur seinen Sieg anzeigen kann; vgl. S. Th. III q.52 a.2.

[15] BENEDIKT XII., *Schreiben «Cum dudum» an die Armenier:* DH 1011.

[16] CLEMENS VI., *Brief "Super quibusdam" an den Katholikos der Armenier*: «Quod Christus non destruxit descendendo ad inferos inferiorem infernum» (DH 1077).

[17] 4. SYNODE VON TOLEDO: DH 485.

1.3. Biblische Ansatzpunkte

Wenn man nach biblischen Haftpunkten für die Descensuslehre sucht, dann ist die Basis ziemlich schmal.

Die von der Wirkungsgeschichte her gesehen wichtigste neutestamentliche Bezugsstelle, nämlich 1Petr 3,19 in Verbindung mit 1Petr 4,6, stellt die neuere Exegese vor zahlreiche Schwierigkeiten.

Der entscheidende Vers 19 ist verwoben mit dem Vers 18, der Spuren einer liturgischen Lied- oder Bekenntnisformel ahnen lässt: «(V. 18) Denn auch Christus hat der Sünden wegen ein einziges Mal gelitten (andere Lesart: *ἀπέθανεν),* er, der Gerechte, für die Ungerechten, um euch zu Gott hinzuführen; dem Fleisch nach wurde er getötet, dem Geist nach lebendig gemacht. (V. 19) In diesem ging er hin und predigte den Geistern im Gefängnis (*ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν)* (V. 20), die einst ungehorsam waren, als Gottes Langmut zuwartete in den Tagen Noachs» (1Petr 3,18-20a). Norbert Brox spricht von einer «Komposition von Abbreviaturen»[18], die vermutlich in Aufnahme von Motiven und Erzählungen des griechisch erhaltenen Teils des äthiopischen Henochbuches entstanden ist. In diesem Buch wird erzählt, dass der Patriarch Henoch den Auftrag erhält, zu den wegen ihrer Vergehen bestraften «Gottessöhnen und Menschentöchtern» von Gen 6,1-4 zu gehen, um ihnen den definitiven Unheilszustand zu verkünden. «Sie werden keinen Frieden und Vergebung finden»[19]. Von der Erzählstruktur des apokryphen Henochbuches bekommt die Motivfolge im Abschnitt 1 Petr 3,19-21 (nämlich Predigt an die Geister, Flut, Arche Noachs) zwar einen plausiblen Zusammenhang, den der Verfasser dann um die Tauftypologie erweitert hat, aber es bleibt der – wohl beabsichtigte – Unterschied zu beachten. Während die Rede Henochs definitive Unheilspredigt ist, eröffnet die Predigt Christi eine Heilschance. Christus erscheint so als eine Gegengestalt Henochs[20].

Da hinsichtlich der bislang als Standardstellen für den biblischen Descensusbeleg geltenden Verse des 1. Petrusbriefes Zurückhaltung geboten ist, muss nach anderen neutestamentlichen Texten gesucht werde.

Das Jonaszeichen, so wie es bei Mt 12,40 formuliert wird, stellt eine Parallele her zwischen dem Verweilen des Jona im Bauch des Fisches und einem zeitlich begrenzten Dasein des Menschensohnes im Innern der Erde (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆ γῆς).

Im Rahmen des Passionsberichtes bezieht sich der Evangelist in Mt 27,51b-53 auf die Vision der Erweckung der Totengebeine in Ez 37,1-14. Die sorgfältige chronologische Einordnung des Geschehens – die Gräber öffnen sich nach dem Tode Je-

---

[18] N. BROX, *Der erste Petrusbrief,* Benzinger/Neukirchener Verlag, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, 170.

[19] Henoch 12,5, in: E. KAUTZSCH (Hrsg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* 2, Mohr, Tübingen 1900, 243.

[20] Im Blick auf den Vers 1 Petr 4,6: «Denn auch Toten ist das Evangelium dazu verkündet worden, dass sie wie Menschen gerichtet werden im Fleisch, aber wie Gott das Leben haben im Geist» urteilt Norbert Brox: «Er gehört m.E. zu den nicht mehr sicher erklärbaren Texten des 1Petr und ist diesbezüglich noch dunkler als 3,19-22» (*Der erste Petrusbrief,* 196).

su, aber die Toten verlassen die Gräber erst nach seiner Auferstehung an Ostern – bietet einen Ansatzpunkt, auf den sich die Descensuslehre stützen konnte.

Die Pfingstpredigt des Petrus zitiert Ps 16 (15),8-11 und spricht von einem zeitweiligen Festgehaltenwerden Jesu im Totenreich (Apg 2,24-28). Doch Gott hat ihn nicht der Unterwelt preisgegeben und sein Leib schaute die Verwesung nicht (Apg 2,31). Der Auferstehung geht also das Verweilen im Totenreich voraus.

Indem Paulus in Röm 10,7, einen Deuteronomiumstext (30,12), der von der Gesetzesgerechtigkeit handelt, auf die Glaubensgerechtigkeit umbiegt und aktualisiert, erwähnt er nebenbei auch den Abgrund *(εἰς τὴν ἄβυσσον)*, aus dem Christus zurückgekehrt ist[21].

Die in Eph 4,9 erwähnte κατάβασις «in die unteren Bereiche der Erde», die in der Auslegungsgeschichte oft auf den Höllenabstieg Christi bezogen worden ist[22], wird von den meisten modernen Kommentatoren auf die Inkarnation gedeutet[23].

Schliesslich kann noch an Offb 1,18 erinnert werden, wo der erhöhte Herr sagt: «Ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt». Und nach dem Philipperhymnus müssen «alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu» (Phil 2,10).

Rückblickend auf das biblische Dossier ist als Ergebnis festzuhalten, dass an keiner Stelle von einem aktiven Heilswirken Jesu im Totenreich ausdrücklich die Rede ist. Eindeutig stehen Kreuz und Auferstehung im Mittelpunkt. Der Hiatus zwischen Tod und Auferweckung wird vom Neuen Testament taktvoll beachtet und nicht mit mythischer Beredsamkeit überbrückt, wofür die Religionsgeschichte bei den umliegenden Kulturen zahlreiche Beispiel liefern kann[24]. Das spezifisch christliche Theologumenon vom *Descensus ad inferos* hat sich erst in nachneutestamentlicher Zeit herausgebildet. Bei diesem Formungsprozess wurden dann die genannten Stellen als biblische Haftpunkte verstanden und benützt.

---

[21] Vgl. die dezidierte Aussage im Kommentar von Ernst Käsemann: «Zum ersten Male wird hier im Neuen Testament die Botschaft von der Himmelfahrt Christi mit der von seiner Hadesfahrt, also dem Abstieg ins Totenreich, verbunden» (*An die Römer,* J.C.B. Mohr, Tübingen 1974², 275f.).

[22] Heinrich Schlier kann eine lange Ahnenreihe mit gewichtigen Namen für diese Deutung anführen: Chrysostomus, Theodoret, Oikumenius, Tertullian, Marius Victorinus, Ambrosiaster, Hieronymus, Pelagius, Estius, Cornelius a Lapide, A. Bengel, J.Chr.K. von Hofmann, A. Klöpper, F. Bleek, H.A.W. Meyer, M. Kähler, B.F. Westcott, J.A. Robinson, J. Huby, E.F. Scott (*Der Brief an die Epheser,* Patmos, Düsseldorf 1965⁵, 192 Anm. 4).

[23] Rudolf Schnackenburg schreibt: «Die Deutung auf den Abstieg Christi in die Totenwelt *(descensus ad inferos)* wird heute kaum noch vertreten, hat aber in der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte eine beträchtliche Rolle gespielt. Sie scheitert nicht nur am Sinnzusammenhang..., sondern auch am Weltbild des Verf., das zwar untere und obere Himmel kennt..., aber keine Unterwelt» (*Der Brief an die Epheser,* Benziger/Neukirchenen Verl., Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 181).

[24] Siehe die ausgiebige Materialsammlung bei JOSEF KROLL, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe,* Leipzig 1932 (= Nachdruck Darmstadt 1963). Lexikographische Kurzinformation bei ALOIS GRILLMEIER, Art. *Höllenabstieg Christi, Höllenfahrt Christi. I. Religionsgeschichtliche Analoga,* in: LThK² V (1960), 450-452.

1.4. Theologiegeschichte

Es würde den zeitlichen Rahmen, aber auch die Zielsetzung des Vortrags überschreiten, wenn die theologiegeschichtliche Entwicklung des Lehrstücks referiert werden sollte[25]. Das patristische Material ist von Alois Grillmeier mustergültig gesichtet worden[26]. Grundlegend ist seine Unterscheidung zwischen einer soteriologischen Fragerichtung, die die Heilsbedeutung des Descensus reflektiert, und einer christologischen, die das Geheimnis des Gottmenschen mit dem Triduum mortis konfrontiert. Während die soteriologische Phase im 2. Jahrhundert einsetzt, tritt ab dem 4. Jahrhundert die christologische Fragestellung stärker in den Vordergrund. Dagegen liegen für die Entwicklung der Descensuslehre in der Theologie des Mittelalters und der Neuzeit keine solchen handlichen Kompendien vor, wie dies für die Väterzeit der Fall ist.

1.5. Versuch einer systematischen Typisierung

Wenn man ein grobes Raster zugrunde legen darf, lassen sich drei Grundtypen der Descensuslehre festhalten, die jeweils eine konfessionelle Ausprägung besitzen. So können wir einen ostkirchlichen, einen reformatorischen und einen katholischen Typ unterscheiden.

a) Der ostkirchliche Typ

Das Osterbild der Ostkirche ist die Ikone des Hadesabstiegs Christi[27]. Christus steigt in die Unterwelt, um die Stammeltern Adam und Eva und die Gerechten des Alten Bundes daraus zu befreien. Hier wird das Triduum mortis als eine einzige Bewegung gesehen, die im Abstieg am Karsamstag ihre höchste dramatische Intensität erreicht. Im Zerbrechen der Höllenpforten und im Herausführen der Gottesfürchtigen aus dem Todeskerker manifestiert sich der Sieg Christi. Während die westlichen Osterbilder Christus immer nur einsam auferstehend zeigen, lässt der Osten die soteriologisch-soziale Seite der Erlösungstat sehen. Doch hält Balthasar dem ostkirchlichen Typ eine Antezipation von Ostern am Karsamstag vor, durch die der objektive und passive Sieg des hinabfahrenden Herrn in einen aktiven Triumph verwandelt werde[28]. Das antezipierende, triumphalistische Moment gilt als Charakteristikum des östlichen Typs.

---

[25] Siehe M. LOCHBRUNNER, *Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels,* in FKTh 9 (1993) 161-177.

[26] A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung,* in ZKTh 71 (1949), 1-53. 184-203; überarbeitet u. ergänzt in ID., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven,* Herder, Freiburg i.Br. 1975, 76-174.

[27] H.-J. SCHULZ, *Die "Höllenfahrt" als "Anastasis",* in ZKTh 81 (1959) 1-66; E. LUCCHESI-PALLI, Art. *Höllenfahrt Christi,* in LCI II (1970) 322-331.

[28] H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage,* Benziger, Einsiedeln 1969; Johannes Verlag, Freiburg 1990[3], 173f.

b) Der reformatorische Typ

Luther (+1546) hat die Höllenfahrtstheologie im Kontext seiner Psalmenexegese entfaltet. Der Reformator deutet die Hölle existential. Sie wird zu einer Chiffre menschlicher Erfahrung und mit Anfechtung identisch gesetzt. Christus übernimmt die Tiefe menschlicher Verzweiflung und Gottesverlassenheit und zwar am Kreuz. Denn sowohl seine Verlassenheit am Ölberg wie vor allem am Kreuz (Mt 27,46; Ps 22,2) sind bereits der Höllenabstieg.

Calvin (+1564) hat von Luther gelernt, ihn aber noch radikalisiert. Nach dem Genfer Reformator erleidet die Seele Christi die Qualen des verdammten und verlorenen Sünders. Dieses Leiden deutet er als ein satisfaktorisches Strafleiden[29].

An dem Schwanken der Reformatoren bezüglich des kenotischen (Calvin) oder des triumphalen (Melanchthon) Aspekts des Karsamstags haben sich zahlreiche Auseinandersetzungen innerhalb der protestantischen Theologie entzündet.

Als Proprium des reformatorischen Typs könnte das Moment eines satisfaktorischen Strafleidens der Höllenqualen angesehen werden[30].

c) Der katholische Typ

Wenn wir die Lehrgestalt nach den katholischen Dogmatikhandbüchern zu profilieren suchen, dann kristallisieren sich folgende Lehrpunkte heraus:

- Die katholische Dogmatik erkennt im Höllenabstieg bereits die erste Phase der Erhöhung, die sich in der Auferstehung, Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten des Vaters fortsetzt und vollendet. Während beim Höllenabstieg die Verherrlichung der Seele Christi gilt, wird bei der Auferstehung und Himmelfahrt sein Leib in die Verherrlichung einbezogen.

- Die logosgeeinte Seele Christi steigt nur bis zur Vorhölle, also dem Warteraum der alttestamentlichen Gerechten hinab. Ein Verweilen der Seele Christi am Ort der Verdammten wird ausgeschlossen, da dies seiner göttlichen Würde widersprochen hätte.

- Ein satisfaktorisches Wirken Christi nach seinem Kreuzestod wird abgelehnt. Mit dem johanneischen "consummatum est" des Gekreuzigten (Joh 19,30) ist die Erlösungstat vollbracht.

---

[29] J. CALVIN, *Institutio,* II 16,10ff.

[30] Auf die Sonderstellung, die Nikolaus von Kues (+1464) in der Descensuslehre einnimmt, hat Markwart Herzog hingewiesen: *Descendit ad inferos*: Strafleiden oder Unterweltskrieg? Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der Höllenfahrtslehre des Nikolaus von Kues in den Bistümern Freising und Naumburg (1525/26), in: ThPh 71 (1994) 334-369. Herzog loziert die Karsamstagstheologie Balthasars in einer Filiationslinie zum Cusaner. «Die Auffassung Balthasars geht auf Nikolaus von Kues zurück. Sie kann als eine der Hauptformen des Descensus auf eine reich differenzierte Vorgeschichte zurückblicken, deren sich Balthasar nur ausschnittweise bewusst gewesen ist. Dies hat auch seinen Grund, dass verschiedene Ausprägungen dieser Tradition der Forschung bisher verborgen geblieben sind» (a.a.O., 334). Doch kann der Einfluss des Cusaners nicht in Konkurrenz zur Quelle Adriennes von Speyr treten. – Siehe auch die Dissertation: M. HERZOG, *"Descensus ad inferos". Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert*, Knecht, Frankfurt a.M. 1996.

In diesen Punkten dürfte ein relativ breiter Konsens unter katholischen Theologen geherrscht haben, solange die Prinzipien des Thomas von Aquin das Denken wesentlich bestimmt haben[31].

Mit einem, wie mir scheint, repräsentativen Zitat von Matthias Joseph Scheeben (+1888) möchte ich den Ueberblick über die Descensuslehre zusammenfassen. Das Zitat lässt zugleich das Bemühen des grossen katholischen Theologen erkennen, vorsichtig Türen für eine weitere Lehrentwicklung zu öffnen.

«Obgleich das persönliche Verweilen Christi in der Unterwelt nur auf die sog. Vorhölle zu beziehen ist..., so lassen doch die allgemeinen Ausdrücke der Schrift und der Väter Spielraum dafür und deuten es sogar an, dass das Hinabsteigen Christi irgendeine Bedeutung für die ganze Unterwelt gehabt habe, wenigstens dadurch, dass es allen Bewohnern derselben bekanntgegeben wurde und in der einen oder anderen Weise Einfluss auf sie übte. Bezüglich der Seelen im Fegfeuer ist es selbstverständlich, dass die Kunde davon ihnen ungemeinen Trost bereiten konnte und sollte... Bezüglich der Verdammten aber musste die nach dem Apostel (Phil 2,10) Christo von seiten der gesamten Unterwelt gebührende Unterwerfung jedenfalls sofort nach seinem Tode beginnen. Speziell bezüglich der "Macht der Unterwelt", welche durch die Teufel repräsentiert wird, bildete... die Entführung der Gerechten aus der Unterwelt... die erste Betätigung des Sieges Christi über diese Macht und das Unterpfand seiner zukünftigen Siege»[32].

2. Mystische Schau und Erfahrung des Karsamstags bei Adrienne von Speyr

Nach dem theologischen Diskurs zur Descensuslehre mutet die geistige Welt, die sich mit den Karsamstagserfahrungen der Adrienne von Speyr auftut, wie eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* an.

Seit der ersten Passion in der Karwoche des Jahres 1941 wiederholten sich bis zu ihrem Tod Jahr für Jahr am Karsamstag ganz aussergewöhnliche Erfahrungen, in denen Balthasar ein wichtiges Zentrum ihrer «weitgespannten theologischen Sendung»[33] erkannt hat. Wenn am Karfreitag die Passionserfahrung ungefähr um drei Uhr nachmittags mit einem todesähnlichen Zustand abschloss, begann kurz danach der "Abstieg zur Hölle", der bis in die Morgenstunden des Ostersonntags gedauert hat.

---

[31] Siehe z.B. B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik,* I, Herder, Freiburg 1932[8], 409-411; M. PREMM, Katholische Glaubenskunde II, Herder, Wien 1957, 243-247; L. OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik,* (Herder) Freiburg 1965[7], 230f.; J. AUER, *Kleine Katholische Dogmatik*, Pustet, Regensburg 1988, 278-288.

[32] M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* V/2, Herder, Freiburg 1954, 149.

[33] H.U. von BALTHASAR, *Vorwort zu A. v. Speyr. Über das Geheimnis des Karsamstags,* in IkaZ 10 (1981), 32.

2.1. Die erste mystische Karsamstagserfahrung im April 1941

Von der ersten Karsamstagsbegebenheit am Nachmittag des 11. Aprils 1941 und am Karsamstag, den 12. April 1941, berichtet Balthasar:

«Am Nachmittag des [Kar-] Freitags war, wie ich vermutet hatte, das Leiden ziemlich genau um drei Uhr zu Ende. Ich hatte erwartet, dass nun eine starke Erleichterung eintreten würde; ich konnte mir unter dem Karsamstag nichts genaues vorstellen. Doch es kam ganz anders... Um halb vier fühlt sie starken, unerträglichen Leichengeruch von ihr ausgehen... Sie geht ins Schlafzimmer hinauf, um sich zu waschen. Es nützt nichts... Sie begreift, dass sie mit solchen Mitteln diesem Geruch nicht beikommt; dieser verschwindet übrigens um fünf Uhr wieder. Nun beginnen Visionen aus der Hölle. Diese Visionen entsprechen nur einem allgemeinen Zustand, der eben ein Zustand in der Hölle ist. Diese ist offenbar das zentrale Geheimnis des Tages. Zwei Dinge, erzählt sie, seien einzig noch dagewesen: einerseits eine unabsehbare Leere und Verlassenheit...Anderseits, l'enfer! Nicht so, als ob sie selber als Verdammte in der Hölle weile. Sie ist drin, wirklich, aber irgendwie unbeteiligt daran... Ob sie Menschen oder Seelen gesehen habe? Nein. Sie wisse nicht, ob jemand in diesem Zustand sich befinde. Vielleicht ja, vielleicht auch nicht. Möglicherweise ist alles das nur der Bodensatz der Welt, die Sünden, die so schwer sind, dass sie ganz hinuntersanken bis auf den Grund von allem, während vielleicht die Seelen, die sie begingen, ganz woanders sind... Ob sie etwas erblicke? Ja, schon. Es sei wie ein ungeheurer, ganz langsam von rechts vorn nach links hinten fliessender Strom von Schlamm, eine dunkelbraune Masse. Sie sehe sie von der Seite, als ob sie selber unter dem Wasser wäre, das an ihr vorbeifliesst... Und es sei ekelerregend... Die Visionen, die sie schildert, sind auch nicht eigentlich Visionen, sondern mehr Auslegungen eines Zustandes. Vor allem eine ungeheure Einsamkeit. Trennung von allen Menschen... Der Karsamstag gehöre wirklich noch zur Passion; man scheine ihn in der katholischen Kirche zu unterschätzen. Das völlige Getrenntsein von den Sünden, den eigenen und den fremden, wird ihr immer mehr zum zentralen Geheimnis des Tages. Die Sünde steht wie ein Felsen vor einem, man ist machtlos, ihn zu bewegen oder zu durchbohren. Sie erlebt diese Indifferenz sehr stark, obwohl sie gleichsam ratlos davor steht und keine Deutung für das Erlebte hat... Sie staunt über die ganze Passionswoche, über das Abenteuerliche des Ganzen... Ich muss [Kar-] Samstag Mittag [nach Sitten] verreisen, mache ihr noch Mut, bis Sonntag früh auszuhalten. Sie erzählt mir später, dass ihr dieses Weggehen gerade an diesem Tage besonders arg gewesen sei, weil es sie vollends in die Einsamkeit gestossen habe»[34].

Soweit dieser Auszug aus Balthasars Aufzeichnung von der ersten Karsamstagserfahrung Adriennes von Speyr. Die Betroffenheit, ja Ratlosigkeit muss bei beiden enorm gewesen sein, sowohl auf seiten der Erfahrenden wie auf seiten des in die Erfahrungen eingeweihten Beichtvaters und Seelenführers. Dezidiert sagt Adrienne, dass der Karsamstag noch zur Passion gehöre und in der katholischen Kirche wohl un-

---

[34] A. von SPEYR, *Kreuz und Hölle* I, *Die Passionen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966, 27-31.

terschätzt werde. Balthasar, der das gründliche theologische Curriculum der Jesuiten absolviert hat und im selben Jahr 1941 seine Monographie über Maximus Confessor[35] veröffentlichen wird, die ihn als profunden Kenner der griechischen Patristik ausweist, wird sich von Anfang an bewusst gewesen sein, dass in diesen Ekstasen und Visionen Dinge angesprochen werden, die mit der Descensuslehre der katholischen Dogmatikhandbücher nicht ohne weiteres kompatibel sind.

Hinzu kommt, dass im Laufe der Jahre der Standort fast kontinuierlich gewechselt wird, so dass sich immer neue Perspektiven auf jene komplexe Realität auftun werden, die er mit vollem Recht das «Geheimnis des Karsamstags»[36] nennt. Das Geheimnis des Karsamstags ist genauso unauslotbar, wie das Geheimnis des Himmels unsagbar ist. Die Karsamstagserfahrungen der Adrienne von Speyr lassen sich nicht zu einem geschlossenen System zusammenfügen. Im Gegenteil, sie öffnen unentwegt neue Aspekte des Mysteriums.

2.2. Der Auftrag Balthasars

Balthasar bezeugt: «Das Enfahrene war zugleich so aussergewöhnlich reich und so urnatürlich entgegengenommen, dass ich nie – auch später nicht – an seiner Echtheit zweifeln konnte»[37]. Die persönliche Ueberzeugtheit von der Echtheit des Vorgefallenen war die Grundvoraussetzung, dass er seinen Part überhaupt übernehmen konnte. Sie war sozusagen sein *Fiat,* mit dem auch er seine Bereitschaft bekunden musste. Wie aber hat er seinen Auftrag wahrgenommen?

Balthasar muss sehr schnell erkannt haben, dass die mystischen Gnaden seiner Konvertitin eine ausserordentliche Begleitung verlangen. Hier war nicht nur ein geistlicher Berater gefragt, sondern mit Vehemenz ein Theologe. Seine Aufgabe lag zunächst darin, Adrienne auf ihrem Weg der inneren und äusseren Gnaden zu führen. Dies erforderte eine Präsenz in Basel, die ihn sicher im Blick auf seine beruflichen Pflichten als Studentenseelsorger, aber auch hinsichtlich seiner eigenen publizistischen Projekte bisweilen in Konfliktsituationen gebracht haben dürfte. Bei den Höllenabstiegen kommt ihm die Aufgabe zu, Adrienne aus ihrem Zustand – sie spricht vom "Loch" – wieder herauszuholen. Manchmal muss er seine amtliche Autorität als Beichtvater geltend machen und die Visionärin von bedrohlichen Handlungen abhalten, wenn sie z.B. aus dem Fenster springen oder sich am Kaminfeuer verbrennen will[38]. Bei einigen Protokollen gewinnt man den Eindruck, dass er manchmal selbst in den Entrückungszustand involviert war und dass auch ihm Heilige erschienen sind.

---

[35] H.U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor,* Herder, Freiburg i.Br. 1941. In *Kreuz und Hölle II. Auftragshöllen,* Einsiedeln 1972, 67f. spielt dieses Buch bei einer Höllenvision Adriennes (am 4.7.1945) eine Rolle.

[36] H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr,* 56-59 (*Das Geheimnis des Karsamstags*).

[37] A. von SPEYR, *Kreuz und Hölle,* I, 17; vgl. auch H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr,* 11; ders., *Unser Auftrag,* 60f.

[38] Siehe z.B. A. von SPEYR, *Kreuz und Hölle,* I, 88.

Neben der unerlässlichen Begleitung besteht der zweite Auftrag darin, die Erfahrungen und deren Schilderungen schriftlich festzuhalten. Nach Art eines gewissenhaften Protokollanten notiert Balthasar in umfassenden Stenogrammen den Verlauf der Höllenabstiege. Wenn er einmal gerade nicht zugegen ist, erbittet er sich von Adrienne schriftliche Mitteilungen. Die persönlichen Stenogramme und die Mitteilungen sammelt er über zwei Jahrzehnte hin und bereitet dann ihre Veröffentlichung vor. Mit der Veröffentlichung, die seinen Verlag vor ein grosses Finanzierungsproblem gestellt hat[39], signalisiert er, dass er diese mystischen Erfahrungen nicht nur für private Gnadengaben hält, sondern dass er ihnen eine Bedeutung für die ganze Kirche beimisst. So entstehen die beiden Bände mit dem Titel *Kreuz und Hölle,* von denen der erste Band in chronologischer Anordnung alle "Passionen" von 1941 bis 1965 dokumentiert, während der zweite Band die sog. "Auftragshöllen" schildert, die sich zu jedem beliebigen Zeitpunkt auch ausserhalb der Karwoche einstellen konnten[40]. Beachtenswert ist, dass der erste Band schon 1966 gedruckt worden ist, also noch zu Lebzeiten der Adrienne von Speyr. Zu ihrem zehnten Todesjahr 1977 lagen dann die 13 "Nachlassbände" vollständig im Druck fertig vor. Balthasar hat sie damals an einige herausragende Vertreter des kirchlichen Amtes und an befreundete Theologen versandt, um ein erstes Echo und wenn möglich auch einige Ratschläge für das weitere Vorgehen zu erhalten. Über die Reaktion der damals Beschenkten habe ich keine Kenntnis. Als dann auf Wunsch des Papstes im September 1985 das Römische Symposium über *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*[41] stattfand, entschloss sich Balthasar, die Nachlassbände öffentlich zugänglich zu machen und sie vom Frühjahr 1985 an über den Buchhandel zu vertreiben. Bald nach dem Tod des Theologen nahm sie der Johannesverlag wieder aus dem Handel zurück[42].

2.3. Eine neue Lehre?

Am Schluss des Bandes mit den "Auftragshöllen" steht ein beachtenswertes Stück, aus dem hervorgeht, dass sowohl Adrienne von Speyr wie auch Balthasar überzeugt waren, dass die "Höllenabstiege" einen lehrhaften Kern implizieren. Da die Aufzeichnung im Kontext der Diktate zum 1. Johannesbrief (zu 1Joh 3,5) steht, ist davon auszugehen, dass der Text aus dem Jahr 1946 stammt[43].

---

[39] Vgl. den Hinweis in H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr,* 227. Er veranschlagt die Druckkosten der Nachlassbände auf mindestens 300 000.-DM.

[40] A. von SPEYR, *Kreuz und Hölle.I. Die Passionen,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1966; ID., *Kreuz und Hölle. Bd. II. Die Auftragshöllen,* Johannes, Einsiedeln 1972.

[41] H.U. von BALTHASAR - G. CHANTRAINE - A. SCOLA (Hrsg.), *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung,* Johannes, Einsiedeln 1986.

[42] Im Gesamtverzeichnis 1989/90 werden die Nachlassbände nicht mehr aufgelistet, während sie im Gesamtverzeichnis 1988/89 noch vermerkt sind.

[43] Das Vorwort zum 2. Band der Tagebücher enthält eine Datierungstafel, siehe A. von SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch II. Die Zeit der grossen Diktate,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, 5f. Dort werden die Diktate zum 1. Johannesbrief von März bis April 1946 datiert. Die Veröffentlichung erfolgte später ID., *Die katholischen Briefe. Bd. II Die Johannesbriefe,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.

Adrienne fordert Balthasar auf, drei Fragen zu stellen. Er stellt die erste Frage: «Gehört die Hölle nicht zu dem schmalen Weg, auf dem man nichts regeln kann?» Ihre Antwort: «Ja, das stimmt... Die Hölle hat doch einen furchtbar mittelalterlichen Charakter bekommen, man hat sie herabsinken lassen zu einer Art Drohung, hat aber nicht mehr gewusst, dass sie objektiv existiert. Gerade das aber muss man wissen, weil man die Liebe des Herrn erst dann wirklich begreift. Sie wissen: Die Kirche kann auf nichts verzichten, was zur Wirklichkeit der Erlösung gehört. Sie kann nichts aus dem Dasein des Herrn wegstreichen. Sie sollten versuchen, die Hölle neu zu begründen». Adrienne regt also Balthasar an, eine theologische Neubesinnung über die Hölle vorzunehmen.

Daraus ergibt sich seine zweite Frage: «Kann man es dann veröffentlichen?». Sie entgegnet: «Es wird natürlich schwierig sein. Man wird es vorbereiten müssen. Aber es wird keine neue Lehre sein, sondern katholische Lehre. Denn die frühere Auffassung war eine Verengung, Verbiegung».

An Balthasars Einwand, dass man die Lehre kaum wird verkünden können, schliesst sich seine dritte Frage an: «Ist es nicht eine esoterische Lehre?». Nun ergibt sich ein instruktiver Dialog. Adrienne: «Warum?» Balthasar: «Weil sie die Kirche nicht freigeben wird». Adrienne: «Das ist nicht meine Sache». Sie geht einen Moment hinaus. Da sie wiederkommt, frägt Balthasar: «Kann man etwas vorbereiten?» Adrienne: «Ja, zum Beispiel eine Reihe Aufsätze schreiben über die drei Tage des Herrn in der Hölle, die überall Perspektiven öffnen. Man könnte einmal die Frage aufwerfen, ob der Vater dem Sohn nur einen Teil seines Vertrauens geschenkt habe? Ob seine Liebe nicht gross genug gewesen sei für den Weg durch die Hölle?» Balthasar: «Man fasst es halt so auf, als ob der Herr die Sünder selber verdamme». Adrienne: «Es bleiben halt Konzessionen. Es war schon eine Konzession, dass Gott Mensch geworden ist; eine Konzession ist es auch, dass der Sohn mit der Hölle nicht fertig wird. Damit wir überhaupt etwas verstehen und gerettet werden können, hat er sich herabgelassen, Mensch zu werden und menschlich zu reden. So ist die ewige Hölle eine Konzession an die Sünder»[44].

Ich fasse die wichtigen Punkte zusammen: Adrienne wirft der traditionellen kirchlichen Lehre über die Hölle Verengung, ja Verbiegung vor. Sie fordert Balthasar zu einer Neubegründung der Theologie der Hölle ausdrücklich auf. Während dieser den esoterischen Charakter der Lehre zu bedenken gibt, die «die Kirche nicht freigeben wird», sagt Adrienne dezidiert: «Es wird keine neue Lehre sein, sondern katholische Lehre». Aus diesen wenigen Markierungspunkten resultiert eine sehr spannungsvolle Konstellation, die zweifelsfrei paradoxe Züge erwarten lässt. So drängt sich die Frage auf, wie Balthasar die mystische Schau der Visionärin in Theologie umgesetzt hat. Doch ist in dieser Fragestellung bereits eine methodologische Frage der Theologie impliziert, die wir vorerst auf sich beruhen lassen: die prinzipielle Frage nämlich, ob und inwiefern Mystik als *locus theologicus* gelten kann[45].

---

[44] A. von SPEYR, *Kreuz und Hölle,* II, 455-461 (*Eine neue Lehre?*); die Zitate stehen S. 458-460.

[45] Lexikographische Kurzinformation über die *loci theologici* in LThK² VI (1961), 1110-1112 (A. LANG); LThK³ VI (1997), 1014-1016 (M. SECKLER). Siehe auch den Vortrag von Bernhard Körner.

3. UMRISSE DER KARSAMSTAGSTHEOLOGIE BEI HANS URS VON BALTHASAR

Es war mit Sicherheit eine ungeheure Herausforderung für den Theologen, die Schau des Karsamstags in eine reflektierende Theologie zu transponieren. Das Ergebnis dieser Transposition soll mit dem Begriff *Karsamstagstheologie* erfasst werden. Auf diese Weise kristallisiert sich ein Proprium der Balthasarschen Theologie heraus, das keinesfalls vorschnell unter das Theologumenon vom Höllenabstieg subsumiert werden darf[46]. Zunächst markieren wir in einem werkgenetischen Längsschnitt die wichtigen Stellen, an denen der Autor seine Karsamstagslehre formuliert hat. Danach sollen in einem systematischen Querschnitt die Umrisse seiner Lehre skizziert werden.

3.1. Werkgenetische Entfaltung der Karsamstagstheologie

Im Sommer 1943 verfasst Balthasar am Vierwaldstättersee ein lyrisches Werk, das 1945 unter dem Titel "Das Herz der Welt" erschienen ist[47]. Dort begegnet man dem ersten Widerhall der Passionserfahrungen der Adrienne von Speyr innerhalb seines eigenen Werkes. Doch dürfte dieser Zusammenhang den damaligen Lesern völlig verborgen geblieben sein, zumal der hymnische Sprachduktus die lehrhaften Momente ganz in den Hintergrund gedrängt hat.

Das Descensuskapitel ("Der Gang durch den Hades") in dem aus Vorträgen erwachsenen Werk "Die Gottesfrage des heutigen Menschen", erschienen 1956, lässt die theologischen Momente besser hervortreten[48]. Doch auch hier wird wohl kaum ein

---

[46] In meiner Dissertation, bei deren Abfassung mir die Trilogie nur bis zum Band *Theodramatik II/1* vorgelegen hat, wobei ich aber bereits damals – lange vor *Theologik I* (1985) – die *Wahrheit I. Wahrheit der Welt* (1947) in den Bauplan der Trilogie einbezogen hatte, wird die Karsamstagslehre als Proprium Balthasarscher Theologie kurz behandelt (siehe das Sachregister): M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars,* Herder, Freiburg i.Br. 1981. – In den meisten der inzwischen zahlreichen Studien zur Christologie Balthasars wird auf die Karsamstagstheologie eingegangen, siehe z.B. M. JÖHRI, *Descensus Dei. Teologia della croce nell'opera di Hans Urs von Balthasar,* Editrice Università Lateranense, Roma 1981; H. DANET, *Gloire et croix de Jésus-Christ. L'analogie chez H.U. v. Balthasar comme introduction à sa Christologie,* Desclée, Paris 1987; T*h.R. Krenski, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars,* Johannes Verlag, Freiburg i.Br. 1990; *G. Marchesi, La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvez-za* Morcelliana, Brescia 1997; H. DIESER, *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar* Pantinus, Trier 1998. – Im Unterschied zur Christologie (aber auch Trinitätslehre, Ekklesiologie und Anthropologie) hat die Eschatologie Balthasars in der Sekundärliteratur noch weniger Beachtung gefunden. Auch in den Studien zu seiner Eschatologie müsste die Karsamstagstheologie zur Sprache kommen. Das Werk von L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza nell'escatologia di Hans Urs von Balthasar,* IPL, Milano 1990 liegt mir leider nicht vor.

[47] H.U. von BALTHASAR, *Das Herz der Welt,* Arche, Zürich 1945; 1957[3]. Die Anspielungen auf die Karsamstagserfahrungen findet man auf den Seiten 110-113 der dritten Auflage. Siehe ID., *Unser Auftrag,* 81. Auch das Bändchen *Der Christ und die Angst* verarbeitet bereits Einsichten des Karsamstags, in: ID., *Der Christ und die Angst,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1951, 60f. Vgl. dazu ID., *Unser Auftrag,* 85f.

[48] H.U. von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* Herold, Wien/München 1956, 187-204. Das Vorwort mit der intendierten Widmung macht den zeitgeschichtlichen Kontext seiner

Leser auf den Gedanken gekommen sein, dass die Mystikerin von Basel die primäre Quelle dieser Reflexionen ist, obwohl die Einleitung zu diesem Abschnitt von der kairologischen Funktion der Vergegenwärtigung der Offenbarung durch den Heiligen Geist handelt, wobei der eigentlich zu erwartende Begriff "Privatoffenbarung" umgangen wird[49]. Auch will der Verfasser keine "technisch-theologische"[50] Abhandlung vorlegen, statt dessen schiebt er Dichter vor, bei denen er gleichgerichtete Gedanken entdeckt: nämlich Paul Claudel (in *Le Repos du Septième Jour*), vor allem Charles Péguy, aber auch Gertrud von Le Fort und Georges Bernanos. «Was aber bringen diese christlichen Dichter aus ihrem Gang durch den Hades mit empor, wenn nicht *Le Mystère de la Deuxième Vertu;* eine ihrer Schranken entledigte christliche Hoffnung, die epochal gesehen, eigentlich erst (wieder) möglich wurde, als die Kosmologisierung der Hölle, wie Dante sie vorführt, sich überwand in ein anthropologisches, das heisst innerliches, erfahrungshaftes Verständnis der Verlorenheit»[51]?

Einen technisch-theologischen Abriss zum *Descensus ad inferos* hat Balthasar im folgenden Jahr 1957 im Kontext seiner Standortbestimmung der Eschatologie im Sammelband *Fragen der Theologie heute* nachgeliefert[52].

Am 17. September 1967 ist Adrienne von Speyr verstorben, am 20. September, ihrem 65. Geburtstag, fand das Begräbnis statt. In dem 1968 erschienen *Ersten Blick auf Adrienne von Speyr* informierte der Theologe zum erstenmal die kirchliche Öffentlichkeit über die Karsamstagserfahrungen der Mystikerin und konnte bereits den editorischen Plan für die Nachlassbände mitteilen[53].

Im Erscheinungsjahr des "Erste(n) Blick(s)" erledigte Balthasar auch eine Auftragsarbeit, die er im August 1968 abgeschlossen hat. Er verfasste einen umfangreichen Beitrag über das *Mysterium Paschale* für die heilsgeschichtliche Dogmatik *My-*

Reflexionen, ihren Sitz im Leben deutlich: «Hätte nicht eine begreifliche Scheu mich abgehalten, so hätte ich diese Seiten den Martyrern der Einheit widmen wollen, dem erlauchten Heer der Gedemütigten unserer furchtbaren Zeit: den Gefolterten, Vergasten, Vivisezierten, im geschlossenen Viehwagen winters Erfrorenen, von den Stiefeln der Partei ins Antlitz Getretenen: den geflissentlich Vergessenen, die vergeblich, vergeblich alles gegeben haben. O Haupt voll Blut und Wunden» (a.a.O., 7).

[49] «Der Heilige Geist offenbart jeder Zeit die im besondern für sie aufgesparte Seite der göttlichen Wahrheit, wenn die Zeit sich darum betend bemüht; und die Wahrheit liegt dann nicht in einem abgelegenen, bisher zufällig unbeachtet gebliebenen Winkel..., sie liegt jeweils immer in der Mitte..., von wo das Licht ausstrahlt, von wo die Christen unvermerkt aus Bequemlichkeit abgeglitten sind, und in den es zurückzutauchen gilt» (a.a.O., 187).

[50] *Ibidem.*

[51] A.a.O., 200. Die S. 195-197 geäusserte Kritik an Dantes *Höllentourismus* wird Balthasar öfters wiederholen, z.B. *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I,* 286; *Herrlichkeit II/1,* 458; *Was dürfen wir hoffen?,* 93f. u.ö.

[52] H.U. von BALTHASAR, *Eschatologie,* in J. FEINER - M. LÖHRER (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute,* Benziger, Einsiedeln 1957, 403-421; aufgenommen unter dem Titel: *Umrisse der Eschatologie,* in: ID., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, 276-300, bes. 285-292.

[53] ID., *Erster Blick auf Adrienne von Speyr,* 56-59 *(Das Geheimnis des Karsamstags).* Die kirchliche Druckerlaubnis des Buches ist auf den 17. Januar 1968 datiert, das bedeutet, dass der Autor das Werk in kurzer Zeit verfasst bzw. kompiliert haben muss. Der zweite und dritte Hauptteil des Werkes bestehen aus einer Anthologie von autobiographischen und von Gebetstexten der Mystikerin.

sterium Salutis, wobei er kurzfristig für einen erkrankten Autor (Wer war dieser Autor?) einspringen musste[54]. Unter dem Titel *Theologie der drei Tage* ist die Abhandlung auch als Separatdruck veröffentlicht worden[55]. Dieses Werk markiert m.E. den entscheidenden Schritt auf dem Weg zur Karsamstagstheologie. Ich würde sogar nicht zögern, hier von einem durch die *providentia Dei* sichtlich begleiteten Schritt sprechen zu wollen. Schon in dem äusseren Zustandekommen könnte man ihren Wink erkennen, aber auch die Wirkung könnte providentielle Züge tragen. Denn sowohl die Plazierung an herausragender Stelle in diesem Handbuch wie auch die Uebersetzungen des Handbuchs in die wichtigen Sprachen der internationalen Theologie sicherten dem Beitrag eine rasche Rezeption. Balthasar hat den Kairos erkannt und all seine Meisterschaft aufgeboten, um die Lehre des Karsamstags der Diskussion der theologischen Wissenschaft zu unterbreiten. Die umfassende Bibliographie belegt seinerseits das Bemühen, mit der fachlichen Literatur in einen Dialog zu treten. Freilich dürften wohl nur wenige Theologen beim ersten Studium erkannt haben, dass Balthasar die kühnen Einsichten der inzwischen verstorbenen Mystikerin in den Strom der theologischen Überlieferung einzubetten versucht. Es erscheint wie ein schamvolles Feigenblatt, wenn nur in einer einzigen Fussnote der Hinweis auftaucht: «Zu alldem: A. von Speyr, Kreuz und Hölle (Privatdruck, Einsiedeln 1966)»[56]. Im Dickicht des theologiegeschichtlichen Materials dürften wohl die meisten Leser die eigentliche Spur übersehen haben.

Ich übergehe die beiden thematisch relevanten Aufsätze *Abstieg zur Hölle* und *Eschatologie im Umriss*, die im 4. Skizzenband aufgenommen worden sind[57]. Auch in ihnen dominiert das Bestreben um Einbettung in die Theologiegeschichte. Die Anbindung an die neutestamentlichen Andeutungen ist im Vortrag *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs* tonangebend[58].

Eine neue Entfaltungsstufe der Karsamstagstheologie wird erreicht, wenn wir auf den 4. Band der *Theodramatik* und auf den 2. Band der *Theologik* schauen. Worin liegt das Neue, das sich nicht primär auf die Inhaltlichkeit bezieht, sondern formaler Art ist? Vom Schlussband der *Theodramatik* an, also seit 1983, hat Balthasar, der bis dahin in seinem eigenen Werk die Schriften Adriennes von Speyr nur *in obliquo* zitiert und auf diese Weise die methodische Unterscheidung zwischen Mystik und Theologie respektiert hat, vom vierten Band der *Theodramatik* an verzichtet er auf die methodi-

---

[54] ID., *Mysterium Paschale,* in: MySal III/2, Benziger, Einsiedeln 1969, 133-326; darin das Kapitel *Der Gang zu den Toten (Karsamstag),* a.a.O., 227-255.

[55] ID., *Theologie der drei Tage,* Benziger, Einsiedeln 1969; Johannes Verlag, Freiburg 1990[3]. Ich zitiere nach der dritten Auflage.

[56] A.a.O., 166.

[57] H.U. von BALTHASAR, *Abstieg zur Hölle,* in ThQ 150 (1970) 193-201; aufgenommen in ID., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 387-400; ID., *Eschatologie im Umriss,* in a.a.O., 410-455.

[58] ID., *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs,* in ID. (Hrsg.), *"Hinabgestiegen in das Reich des Todes". Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst,* Schnell und Steiner, München 1982, 84-98.

sche Epoché. Nun stehen die Zitate aus Adriennes Schriften in recto im Haupttext. Seine Formulierungen verbinden sich mit den durch Anführungszeichen kenntlich gemachten Zitaten zu einem dichten Gedankengewebe, das sein Postulat unterstreichen soll: «Ihr Werk und das meine sind weder psychologisch noch philologisch zu trennen, zwei Hälften eines Ganzen, das als Mitte eine einzige Gründung hat»[59].

Im 4. Band der *Theodramatik* wird der Höllenabstieg Christi in den Zusammenhang der Eschatologie gerückt[60]. Unter der Ueberschrift *Das Endspiel als trinitarisches Drama* behandelt er den *Descensus,* setzt sich mit dem Fragekomplex der Apokatastasis auseinander, problematisiert den Gerichtsbegriff und tastet sich an das Mysterium der Hölle heran (*Approximationen an die Hölle*).

Im 2. Band der *Theologik* wird der Descensus in trinitarischem Kontext nochmals ausgeleuchtet[61]. Nun erscheint Adrienne von Speyr als Widerpart zu Luthers Theologie des Widerspruchs im Zeichen der *caro peccati.* «Auf die Abgründe, die Luther aufgerissen...hat, wird erst in der Lehre Adriennes von Speyr, die wie niemand vorher diese Abgründe ausgelotet und ausgewortet hat, eine hinreichende Antwort erteilt. Wie kann der ganze theologische Widerspruch der Sünde, der bis zur Hölle hinabreicht, ohne jede Verharmlosung, aber auch ohne Zerstörung der theologischen Logik (weil der Widerspruch der Lüge ins Innere der Wahrheit integriert wird) zugleich bejaht und in einem Tieferen überholt werden»[62]? Was dann auf den folgenden 15 Seiten geboten wird, ist die knappeste Zusammenraffung der Karsamstagslehre, exklusiv aus dem Nachlasswerk der Mystikerin geschöpft.

Während auf den früheren Stufen Balthasar bestrebt war, der Lehre Adriennes, die als solche kaum namhaft gemacht worden ist, einen Weg zu bahnen, indem er sie in die Tradition eingebaut hat, geht es ihm in *Theodramatik IV* und in *Theologik II* darum, dieser Lehre sozusagen unverhüllt zum Durchbruch zu verhelfen.

Der Sprung, der zwischen den Entfaltungsstufen der Karsamstagslehre liegt, lässt sich auch am Echo der theologischen Öffentlichkeit ermessen. Wenn das "Mysterium Paschale" bei der Kritik fast durchwegs positive Zustimmung gefunden hat, melden sich nun kritische Stimmen[63]. An dem Bändchen *Was dürfen wir hoffen?*[64] entzündet sich schliesslich eine Diskussion, deren Akteure jedoch kaum die Reflexionshöhe Balthasars erreicht haben.

---

[59] ID. *Rechenschaft – 1965,* in ID., *Mein Werk. Durchblicke,* Johannes Verlag, Freiburg i.B.. 1990, 71; vgl. ID., *Unser Auftrag,* 11.

[60] ID., *Theodramatik IV. Das Endspiel,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 223-293 (*Das Endspiel als trinitarisches Drama*).

[61] ID., *Theologik II. Wahrheit Gottes,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 314-329 *(Hölle und Trinität).*

[62] A.a.O., 314/315.

[63] So bezeichnet z.B. Eugen Biser in einer Rezension den Abschnitt *Hölle und Trinität* in *Theologik II* als «das Gewagteste, was jemals aus Balthasars Feder hervorging» (*Dombau oder Triptychon?*, in ThRv 84 [1988] 179).

[64] H.U. von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* Johannes, Einsiedeln 1986. Auf die Kritik reagierte der Theologe mit seinem *Kleine(n) Diskurs über die Hölle* (Schwabernverlag, Ostfildern 1987). Siehe den Vortrag von Manfred Hauke.

Werkgeschichtlich markiert das Schlusskapitel der *Theologik II* die Endfassung der Karsamstagstheologie. Hier formuliert Balthasar mit den Worten der Mystikerin, was er in *Mysterium Paschale* in einer mehr begrifflich-technischen Sprache gelehrt hat. Für die Profilierung der Lehrgestalt sind beide Texte wichtig.

3.2. Umrisse der Lehre

Während in den dogmatischen Handbüchern der Höllenabstieg Christi ein klar umgrenztes Lehrstück innerhalb der Christologie/Soteriologie darstellt, avanciert der *Descensus* in der Karsamstagstheologie bei Speyr/Balthasar zu einem Strukturelement ihres ganzen Lehrgebäudes. Als Strukturelement erhält der Descensus eine weit grössere Bedeutung, als sie ihm im dogmatischen Lehrkapitel zugemessen wird.

a) Höllenabstieg als tiefster Punkt der Kenose

Der Höllenabstieg bedeutet für Christus den tiefsten Punkt seiner Erniedrigung und Entleerung. Ueber die im Philipperhymnus (2,6-11) angedeutete Linie des Gehorsams bis zum Tod am Kreuz hinaus ist hier von einem «Übergehorsam»[65] die Rede, der zu einem ganz wörtlichen «Kadavergehorsam»[66] wird.

b) Trinitarische Dimension des Karsamstags

Die Entäusserung des Sohnes bei seiner Menschwerdung erfolgt aus Liebe zum Vater im Einverständnis mit dem Heiligen Geist. Doch nimmt diese Liebe nun ganz die Gestalt eines absoluten Gehorsams an, wenn der Sohn über die Kreuzesverlassenheit hinaus den Vater dort suchen muss, wo er nicht gefunden werden kann: in der Summe aller Weigerungen, dem zweiten Chaos, dem nicht aufgehenden Rest der Schöpfung: eben der Hölle.

«Hier brechen die Widersprüche auf. Zuerst der Widerspruch im Wesen der Hölle, sofern sie die abgelegte Sünde ist: Sie ist und ist zugleich nicht, weshalb sie zuletzt das zugleich zeitlos-Ewige und das sich selber Zerstörende, Untergehende, Hinuntergezogene, Hinunterstrudelnde ist. Als beides ist sie nur Bodensatz... Aber dann der Widerspruch, der im Hindurchgang des Herrn durch die Hölle sich ereignet. Nicht nur, dass er dem Vater dort entgegengehen muss, wo dieser mit Sicherheit nicht ist, sondern dass er als der hindurchgeht, der er ist (der sündelose Sohn des Vaters), und der er zugleich nicht ist, sofern er der Träger aller Sünde der Welt ist... Dass er also, als der Sohn, zugleich der Fernste von der Hölle und als Träger der Sünde der ihr Nächste ist, dass er als dieser Tote sein Wortsein verloren hat... und dabei doch des Vaters lauterste und deutlichste Aussage an die Welt ist»[67].

---

[65] H.U. von BALTHASAR, *Theologik II,* 322.

[66] «Es ist somit ein Sein im äussersten Gehorsam, und, da es der Gehorsam des toten Christus ist, der theologisch einzig bestehende "Kadavergehorsam" (das Wort stammt von Franz von Assisi)» (H.U. von BALTHASAR, *Theologie der drei Tage,* 168). Siehe auch ID., *Ueber Stellvertretung,* in ID., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 408.

[67] H.U. von BALTHASAR, *Theologik II,* 320f. NB. Bei den Zitaten aus *Theologik II* übergehe ich die Anführungszeichen der Formulierungen der Adrienne von Speyr.

In dieser Sicht erhält die Hölle einen trinitarischen Bezug. Am Karsamstag führt der Vater den in die Unterwelt absteigenden Sohn in das Geheimnis der Hölle ein, die der Preis der menschlichen Freiheit ist. «Wenn der Vater als der Schöpfer der menschlichen Freiheit – mit all ihren voraussehbaren Folgen! – zu gelten hat, dann gehört das Gericht und damit auch die "Hölle" ursprünglich ihm, und wenn er den Sohn in die Welt sendet, um statt zu richten zu retten, und ihm zu dieser Funktion «das ganze Gericht übergibt» (Joh 5,22), dann muss er ihn als den menschgewordenen auch in die 'Hölle' (als letzte Folge der geschöpflichen Freiheit) einführen. Wirklich in die Hölle eingeführt werden aber kann der Sohn nur als Toter, am Karsamstag»[68].

c) Eschatologische Dimension des Karsamstags

Wenn der trinitarische Bezug die eine Seite markiert, an welcher die Karsamstagstheologie einen Zugewinn verbuchen kann, kennzeichnet die eschatologische Dimension die andere Seite des Reflexionsgewinnes.

Hölle im neutestamentlichen Sinn und Fegfeuer entspringen theologisch am Karsamstag. Erst durch den Abstieg Christi am Karsamstag erhält die alttestamentliche Scheol eine christologische Prägung. Im Sein mit den Toten stiftet er dem Zornfeuer Gottes das Moment der Barmherzigkeit ein und ermöglicht so die läuternde Wirkung des Fegfeuers. «Das besagt zunächst, dass am Karsamstag ein möglicher Ausgang aus der Scheol geschaffen worden ist: das Fegfeuer»[69].

Im Blick auf die Konstituierung der Hölle als *infernus damnatorum* wird gelehrt: «Mit der Auferstehung lässt Christus den Hades hinter sich: die Zugangslosigkeit der Menschheit zu Gott; er nimmt aber aus seiner tiefsten trinitarischen Erfahrung die "Hölle" mit sich: als Ausdruck seiner Macht, als Richter über das ewige Heil oder Unheil des Menschen zu verfügen»[70].

d) *Via media* zwischen Origenes und Augustinus

Die Karsamstagstheologie ist Ausdruck der Universalität der Erlösung. «Es gibt, am Karsamstag, den Abstieg des toten Jesus zur Hölle, das heisst... seine Solidarisierung in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen. Für diese ist ihre Wahl – mit der sie ihr Ich anstelle des Gottes der selbstlosen Liebe gewählt haben – endgültig. In diese Endgültigkeit... steigt der tote Sohn ab... Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg "verdammt" sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert... Nur in der absoluten Schwäche will Gott der von ihm geschaffenen Freiheit das Geschenk der jeden Kerker aufbrechenden und jede Verkrampfung lösenden Liebe vermitteln: in der Solidarisierung von innen mit denen, die

---

[68] H.U. von BALTHASAR, *Theologie der drei Tage,* 168.
[69] ID., *Theologik II,* 324.
[70] ID., *Theologie der drei Tage,* 171.

alle Solidarität verweigern»[71]. «Der Gehorsam des Sohnes noch im Totsein, noch in der Hölle ist seine vollkommene Identität in allem Widerspruch und damit die Überwindung auch des letzten Widerspruchs durch diese alles unterlaufende Identität»[72].

Balthasar will mit der Karsamstagstheologie eine heilsoptimistische Position der Hoffnung einnehmen und so eine via media beschreiben zwischen der Skylla einer Apokatastasis und der Charybdis einer *massa damnata.* Theologiegeschichtlich werden die Extrempositionen mit den Namen Origenes und Augustinus markiert[73].

Nach der Darstellung des dritten Teils soll abschliessend noch eine Bilanz gezogen werden.

4. VERSUCH EINER BILANZ

Es kann nicht angezweifelt werden, dass die Passionserfahrungen und besonders die mystische Schau des Karsamstags Adrienne von Speyr in ein Meer von Schmerzen und Leiden gestürzt und an den Kräften ihrer Gesundheit gezehrt haben[74]. Ebenso klar ist, dass die Einordnung der mystischen Phänomene für Balthasar eine grosse Herausforderung bedeutet und ihm viel theologischen Mut abverlangt hat[75].

Im Blick auf die Karsamstagslehre kommt man als Theologe kaum um die Feststellung herum, dass sie sich keinem der von mir im ersten Teil kurz skizzierten Typen des Descensus-Theologumenons zuordnen lässt. Sie ist eine *forma sui generis* und als Strukturelement ein Proprium Balthasarscher Theologie.

4.1. Kritische Anfragen

Den Theologen steht es zu, sich kritisch mit der Karsamstagstheologie zu befassen. Ein Punkt, der m.E. besonders zur Diskussion herausfordert, ist die Lehre von den "Effigien". Es fällt auf, dass die Karsamstagstheologie den für die Eschatologie unentbehrlichen Begriff der Seele nach und nach umgeht und an seine Stelle ein kom-

---

[71] ID., *Über Stellvertretung,* in ID., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 408f.

[72] ID., *Theologik II,* 323.

[73] Vgl. ID., *Erster Blick auf Adrienne von Speyr,* 59; ID., *Theologik II,* 315; ID., *Was dürfen wir hoffen?,* 38-58; A. von SPEYR, *Kreuz und Hölle II,* 64-70 (*Origenes und Augustinus*).

[74] Siehe den Bericht Balthasars: «Von der Mitte der fünfziger Jahre an war ihre Schwäche so gross, dass man ständig mit dem Tod rechnen musste; kein Arzt begriff, weshalb sie überhaupt noch lebte, von einem Jahr zum andern wuchs die Gewissheit: der Tiefpunkt, den ein Leben erreichen kann, ist erreicht. Aber immer wurde dieser Punkt nochmals tiefer hinabgesetzt. Neben den immer heftigeren Schmerzen – ihr Körper war wie eine Orgel, bei der alle Register des Leidens gezogen wurden, und zwar stets neue, unvermutete – gab es das ebenfalls steigende Gefühl der Ohnmacht, des "Nicht-mehr-Könnens" und der "Überforderung"» (*Erster Blick auf Adrienne von Speyr,* 39).

[75] Siehe z.B. Balthasars Selbstzeugnis: «Ihre Aussagen waren so beschaffen, dass sie oft mit den herkömmlichen Ansichten ihres Beichtvaters nicht übereinstimmten und von diesem erst nach einigem Nachdenken als richtig befunden wurden» (*Einleitung,* in ID. - G. CHANTRAINE - A. SCOLA [Hrsg.], *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung,* 14).

plexes Konstrukt tritt, das sich aus den "Effigien" und der "Sünde an sich" zusammensetzt. In den Passionsprotokollen taucht der Begriff "Effigie" zum erstenmal am Karsamstag 1945 auf[76]. Im zweiten Band *Kreuz und Hölle* sind nochmals 4 Texte gesammelt, in denen die "Effigien" thematisiert werden[77]. Beim Symposion in Rom hat Balthasar eine knappe Erklärung gegeben: «Der durch dieses von Gott Wegverdammte [nämlich die durch das Kreuz von der Menschheit getrennte Sündenmasse] wandelnde tote und für Adrienne nie sichtbare Christus begegnet auf diesem Gang noch einer Realität, die Adrienne mit dem Wort "Effigien" bezeichnet hat. Was sind diese? Sie sind das, was Gott von jedem Sünder von sich weg verdammen, also in die Hölle werfen musste, um ihn als den lebendigen Menschen zu retten, aus ihm durch Christus ein Kind Gottes zu machen. Die Effigien sind nicht unreal, weil der sündige Mensch der Sünde etwas von seiner lebendigen Wirklichkeit weggeschenkt hat. So hat jeder erlöste Sünder etwas wie ein Abbild seiner selbst in der Hölle... Was geschieht mit diesen Effigien? Adrienne sieht, dass sie beim Durchgang des Herrn durch die Hölle "ausgelöscht" werden. Und trotzdem sagt sie auch: "Der Mensch kann, wenn er in die Sünde zurückfällt, wenn er gleichsam bereut, sie bereut zu haben, sie erneut zum Leben bringen"»[78]. Auch in *Theologik II* streift Balthasar die Thematik der "Effigien" und will in ihnen «eine (völlig verwandelte) Parallele zu Luthers *simul iustus et peccator* »[79] erkennen.

Die "Effigien" scheinen mir eine Art Zwischeninstanz zwischen der Person des Sünders und der von der Person abgetrennten "Sünde an sich" darzustellen. Ist ein solches Konstrukt theologisch überhaupt nachvollziehbar?

4.2. Warten auf das Urteil der Kirche

Neben solchen punktuellen Anfragen der Kritik bleibt aber noch ein grundsätzliches Problem zu bedenken. Ich versuche den "Sachverhalt" auf den Punkt zu bringen. Die Karsamstagstheologie ist die begrifflich-reflexe Umsetzung von mystischen Erfahrungen der Adrienne von Speyr. Mystische Erfahrungen aber, die von der Kirche (noch) nicht anerkannt worden sind, können nicht als *locus theologicus* beansprucht werden.

Nun aber hat Papst Johannes Paul II., indem er Balthasar zum Kardinal ernannt hat, sein theologisches Werk auszeichnen wollen. Die Verleihung der Kardinalswürde an einen Theologen impliziert immer auch eine kirchliche Anerkennung seiner Theologie.

In der Ansprache an die Teilnehmer des Römischen Symposions über Adrienne von Speyr sagt der Papst: «Ich weiss, dass Sie im Rahmen dieser freundschaftlichen

---

[76] A. von SPEYR, *Kreuz und Hölle I*, 111. Weitere Stellen werden im Sachregister aufgeführt, a.a.O., 420.

[77] ID., *Kreuz und Hölle II*, 183-202.

[78] H.U. von BALTHASAR - G. CHANTRAINE - A. SCOLA (Hrsg.), *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, 143-144.

[79] H.U. von BALTHASAR, *Theologik II*, 325.

Begegnung von mir kein Urteil erwarten, das meine kirchliche Autorität beanspruchte»[80]. Diese kluge, sozusagen salvatorische Klausel weist aber zugleich auf den offenen Punkt hin. Denn eigentlich sollte die kirchliche Autorität zu den so ausserordentlichen "Phänomenen" im Leben der Adrienne von Speyr einmal Stellung nehmen.

In der gerade zitierten Ansprache wird auch an die "wunderbare Geschichte der rheinisch-flämischen Mystik des 13. und vor allem des 14. Jahrhunderts" erinnert. Der Papst fährt fort: «An Ihnen ist es zu sagen, ob diese Höhepunkte mystischer Theologie auf diese glühende Konvertitin einen Einfluss gehabt haben»[81]. Auch wenn tatsächlich kein Einfluss vorliegen dürfte und eine geistesgeschichtliche Anbindung Adriennes an die rheinische Mystik m.E. falsch wäre, ist es doch bemerkenswert, dass die "glühende Konvertitin" in den Kontext der Mystik gerückt wird.

Über Mystik zu befinden steht aber allein dem Urteil der Kirche zu. In den Tagebuchbänden der Adrienne von Speyr gewinnt man an einigen Stellen den Eindruck, dass zu ihren Lebzeiten bereits kirchliche Prüfungen über die Echtheit der mystischen Gnaden erfolgt sind[82]. Doch besitze ich darüber keine Kenntnisse.

Die Urteilsfindung der kirchlichen Autorität auf ihren verschiedenen Ebenen ist bekanntlich ein mühsamer und langer Weg. Zu diesem Weg gehört aber das Mittragen der ganzen Glaubensgemeinschaft, wie es Adrienne von Speyr selbst gefordert hat, wobei sie jedoch ausdrücklich nicht von ihrer Person sprechen will. Unter der Ueberschrift *Die mangelhafte Nachfolge der Kirche am Karsamstag* hält Balthasar ihre Äusserung fest: «Werden die Heiligen nicht richtig von der Kirche getragen, so wird die Schwangerschaft der Heiligen geschädigt. Trägt die Kirche die Heiligen, dann ist sie, wenn der Auftrag der Heiligen offenbar wird, für diesen vorbereitet, ihm irgendwie gleichgestaltet. Wo das fehlt, wird die Fruchtbarkeit der Heiligen entkräftet. Die Kirche könnte die wahren Heiligen multiplizieren, indem sie sie trüge»[83].

Balthasar war überzeugt, dass die Schau des Karsamstags «das grösste theologische Geschenk ist, das Adrienne von Speyr von Gott erhalten und der Kirche hinterlassen hat»[84]. Es liegt an uns Theologen, dass wir mithelfen, dieses Geschenk gewissermassen auszupacken, um es der kirchlichen Autorität zur Begutachtung zu präsentieren. Ich danke den Organisatoren dieser Tagung, dass sie diese Aufgabe erkannt und sich ihrer angenommen haben.

---

[80] *Ansprache des Heiligen Vaters an die Teilnehmer*, in H.U. von BALTHASAR - G. CHANTRAINE - A. SCOLA (Hrsg.), *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, 181.

[81] *Ibidem.*

[82] Siehe z.B. A. von SPEYR, *Erde und Himmel I*, 475; ID., *Erde und Himmel II*, 156, 201 (Hinauszögern und Ablehnung der Prüfung).

[83] ID., *Kreuz und Hölle II*, 445f.

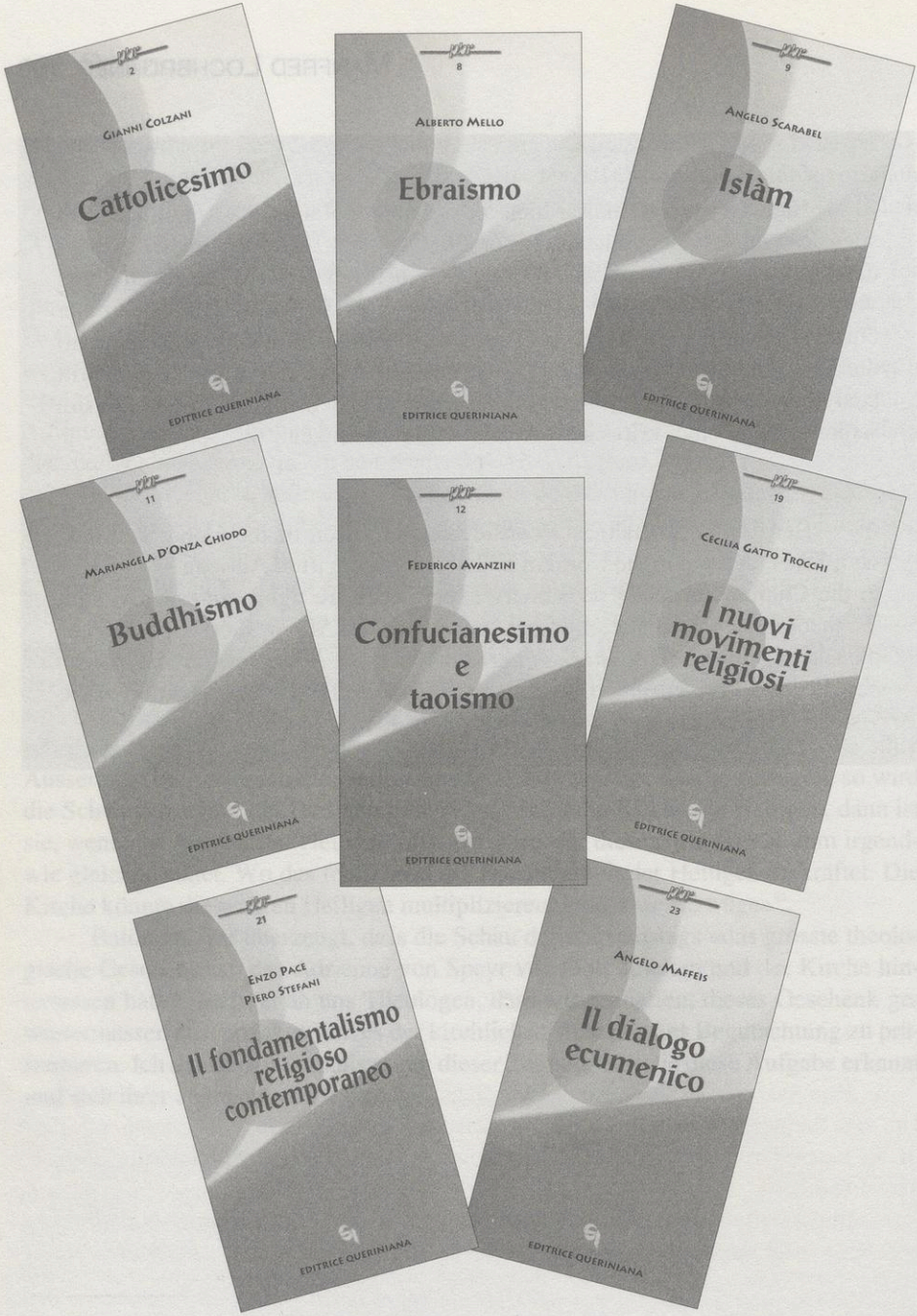
[84] H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, 56.

Inhaltsangabe

Hans Urs von Balthasar hielt die Schau des Karsamstags, mit dem Abstieg Jesu in die Unterwelt, für das größte Geschenk, das Adrienne von Speyr der Kirche hinterlassen habe. Die visionären Erlebnisse Adriennes sind eng verwoben mit der theologischen Auslegung ihres Seelenführers. Nach einer kurzen Darstellung der Lehre vom *descensus ad inferos* in der Theologie wird die Erfahrung der Adrienne von Speyr geschildert. In einem weiteren Schritt analysiert der Autor die reflexive Umsetzung der Schau durch Balthasar, um schliesslich zu einer kritischen Auswertung zu gelangen.

Summary

Hans Urs von Balthasar considered the vision of the Good Saturday, with Jesus' descent in the world of hell, the greatest gift of Adrienne von Speyr to the Church. Adrienne's visionary experiences are tightly interwined with the theological interpretation of her spiritual guide. After a short exposition of the teaching of the *descensus ad inferos* in theology, Adrienne von Speyr's experience is traced. Further the author analyses the reflexive transposition of the vision by Balthasar, ending with a critical evaluation.



Questa collana, diretta anche da Gaetano Favaro, docente della Facoltà di Teologia di Lugano, propone e proporrà, in forma scientificamente attenta e con un alto livello di comprensibilità anche per i lettori non tecnici, una serie di introduzioni alla conoscenza di religioni consolidate e fenomeni religiosi in fase di sviluppo nel quadro della società multietnica odierna.

"Sperare per tutti"? Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar

Manfred Hauke
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Collocazione del tema

Il rinvio alla santità e all'esperienza dei santi è un filo rosso nell'opera di Hans Urs von Balthasar. Compare parecchie volte nei suoi scritti[1] ed è forse ancora più articolato, se guardiamo il prestigioso programma editoriale della casa editrice *Johannes Verlag*, fondata dal nostro teologo: fin dall'inizio si premura di tirare fuori dal nascondiglio opere importanti di autori spirituali, di mistici e di santi[2].

[1] Si vedano, in questo volume, gli interventi di P. L. BORACCO e di K. HELLER. Inoltre J. KONDA, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars,* Echter, Würzburg 1991.

[2] Basti indicare (come esempio) la collana "Christliche Meister" che è arrivata a circa cinquanta titoli (nel 1988, anno della morte di Balthasar, erano quasi quaranta): cfr. Johannes Verlag, *Gesamtverzeichnis 1999-2000. Neuerscheinungen 1999* (Einsiedeln 2000).

Anche il tema dell'escatologia percorre l'intera attività letteraria di Balthasar. Già la sua tesi di dottorato in germanistica, accettata all'università di Zurigo nel 1930, tratta la *Storia del problema escatologico nella letteratura moderna tedesca*[3]. Ed i suoi ultimi due libri difendono le sue convinzioni sulla speranza escatologica: *Sperare per tutti* (1986) e il *Piccolo discorso sull'inferno* (1987)[4]. Elio Guerriero dichiara (giustamente) che questi «due scritti concludono non solo dal punto di vista cronologico» l'opera teologica di Balthasar[5]. Ma proprio attorno a quest'ultima eredità del nostro teologo è scoppiata una forte controversia che stabilisce il quadro per il nostro tema.

Quello che ci interessa in questo dibattito non sono tutti i suoi aspetti teologici, ma il ruolo che debba avere l'esperienza dei santi, anche aldilà del tema combattuto. Balthasar stesso dichiarò: «L'ultima parola, anche qui, l'avranno i santi»[6]. Vediamo qui un incrocio fra due *fili rossi* nell'opera balthasariana, l'interesse agiologico e quello escatologico. La controversia è illuminante perché, nell'interpretazione delle testimonianze riportate, il nostro teologo doveva confrontarsi soprattutto con due specialisti nella vita dei santi. Questa discussione ha portato a toccare dei criteri e fatti poco correnti nella teologia contemporanea.

2. LA STORIA DEL DIBATTITO

Prima d'entrare nei dettagli agiologici, dovremmo vedere brevemente la storia dell'ultima grande controversia di Balthasar[7]. L'intero dibattito pubblico si scatena

---

[3] Ristampa: H.U. von BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg i. Br. 1998; lo sviluppo del tema escatologico in Balthasar viene esposto in R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, PUG, Roma 1997; vedi anche L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza nell'escatologia di Hans Urs von Balthasar*, IPL, Milano 1990, pp. 21-130.

[4] H.U. von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* Johannes Verlag, Einsiedeln 1986 (1989[2]) = *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1989; ID., *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Schwabenverlag, Stuttgart 1987 = *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988 (1993[3]). Bisogna anche menzionare una lezione speciale tenuta alla Facoltà teologica di Trier il 18 aprile 1988, due mesi prima della morte di Balthasar (+ 26 giugno 1988): *Apokatastasis*, in "Trierer Theologische Zeitschrift" 97 (1988), 169-182 = *Sperare per tutti, appendice*, pp. 117-134. Gli ultimi due saggi sono inseriti nell´edizione tedesca più recente: *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1999[3].

[5] E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991, pp. 353-354 (tr. tedesca [edizione corretta]: *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1993, 385). Secondo L. SABBIONI, il «tema della speranza per tutti» viene «costantemente eseguito dall'autore lungo i quasi sessant'anni della sua produzione»: *Sperare per tutti (H. U. von Balthasar)*, in "Parola Spirito e Vita" 29 (1/1994), 279-289, qui 279. Dall'altra parte, lo stesso autore riconosce che l'«ultima produzione» di Balthasar «ha conosciuto una sempre più insistita trattazione del tema» *(ibidem)*, soprattutto a partire dal 1983 (data di pubblicazione dell'ultimo volume della *Teodrammatica*).

[6] H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 14 (ted. p. 11).

[7] La storia di questa controversia di Balthasar non è stata ancora esposta sufficientemente; si trovano soltanto alcuni accenni molto brevi che rendono l'eco del nostro teologo: E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, pp. 353-354 (ted. p. 395); J. AMBAUM, *Speranza di un inferno vuoto. Restaurazione di tutte le cose? La speranza della salvezza secondo Hans Urs von Balthasar*, "Communio" 115 (1991), 53-69,

nel luglio 1984 tramite una conferenza stampa del nostro teologo, quando gli viene conferito dal Santo Padre il *Premio Internazionale Paolo VI.* Quando un giornalista gli chiede quale sia la sua posizione più azzardata, Balthasar risponde: «L'inferno esiste, ma nessuno può dire chi e quanti si trovano lì – esso potrebbe essere anche vuoto». Per rispondere all'eco vivace nei giornali («l'inferno è vuoto»), Balthasar pubblica in italiano la sua *Piccola Catechesi sull'inferno* la quale viene ripresa (all'insaputa del suo autore) nell'"Osservatore Romano" di lingua tedesca[8].

Già la conferenza stampa, riportata da un settimanale tedesco[9], sveglia la reazione di Padre Gerhard Hermes SAC (1909-1988), redattore del mensile "Der Fels" ("La Roccia"), fondato nel 1970 in stretta armonia con il *movimento per il papa e la Chiesa* (*Bewegung für Papst und Kirche*)[10]. In una lettera rivolta a Balthasar, il Padre Hermes esprime la sua ammirazione dell'opera grandiosa del nostro teologo e professa la sua perplessità di fronte alla notizia recente. Chiede se sia vera e aggiunge: «A prescindere dalla dottrina assolutamente chiara della Scrittura e della Chiesa, un inferno vuoto sarebbe una contraddizione in sé; altrimenti si presupporrebbe una concezione ingenua materiale dell'inferno»[11].

Balthasar risponde in una breve lettera che i giornalisti italiani avrebbero reso troppo grosse le sue affermazioni. Ma la Chiesa, pur avendo beatificato tanti, non avrebbe detto di nessuno che fosse nell'inferno. «La domanda è, se degli uomini possono dire radicalmente che eternamente non vogliono niente a che fare con l'amore di Dio. Legga esattamente la piccola Teresa»[12].

---

qui pp. 63-64; H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993, pp. 344s (= *Storia dell'inferno*, Piemme, Casale Monferrato 1995); J. R. SACHS, *Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell,* "Theological Studies" 52 (1991), 227-254, qui 242-246; J. ELLUIN, *Quel Enfer?* Cerf, Paris 1994, pp. 163-165 (su Balthasar: pp. 161-188); R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung,* pp. 263-264.

[8] 21.9.1984, p. 1 (ed. tedesca). Non ho potuto verificare il riferimento che la pubblicazione sarebbe avvenuta dapprima nel settimanale "Sabato" (così H.U. von BALTHASAR, *Piccolo discorso,* p. 14, ted. p. 14). Probabilmente si tratta del mensile "30 giorni" (vedi sotto, nota 12).

[9] Cfr. "Neue Bildpost", 8.07.1984.

[10] Su questo movimento la cui voce (a differenza del "Fels") adesso non si sente più , vedi H. GASPER, *Bewegung für Papst und Kirche,* LThK[3] 2 (1994), 350. Ormai, dal 1997, la rivista è legata all'*Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg* da cui recentemente è spuntato un movimento organizzato sul livello nazionale in Germania. Su P. Hermes vedi: "Der Fels" 19 (3/1988), 66-69 (H. FROITZHEIM, H. M. KÖSTER SAC). Hermes fu redattore del "Fels" dal 1970 fino al 1986; fu seguito da Heinz Froitzheim (1986-1997). Uno degli abbonati del "Fels", come riferisce il prof. KÖSTER, è stato, per sette anni, fino alla sua morte, anche Albino Luciani (= Giovanni Paolo I).

[11] G. HERMES, lettera del 24.7.1984: ID., *Ist die Hölle leer? Kardinal Newman antwortet Hans Urs von Balthasar,* "Der Fels" 15 (9/1984), 250-253.256, qui 250.

[12] «Die Frage ist, ob Menschen radikal sagen können, sie wollten auf ewig nichts mit der Liebe Gottes zu tun haben. Lesen Sie genau die kleine Therese» (H.U. von BALTHASAR, *lettera del 27.7.1984*, in G. HERMES, *Ist die Hölle leer?,* p. 250). BALTHASAR dona un rinvio analogo (non più precisato) in *La Chiesa e l'inferno,* "30 giorni" (agosto/settembre 1984), ristampato in ID., *La realtà e la gloria*, EDIT, Milano 1988, pp. 61-66, qui p. 64: «È la piccola Teresa di Lisieux che ha parlato nel modo più bello di questa speranza universale. Essa non varca i limiti prescritti né a destra né a sinistra, però ardisce di innalzare al centro la speranza di un'assoluta fiducia nella sovrabbondanza della Grazia divina».

Hermes non riesce ad individuare quello che spiegherebbe Teresa di Lisieux[13]. Nota invece: «Se la Piccola Teresa dovesse intendere davvero qualcosa in questo senso, mi affido piuttosto della Grande Teresa la quale è dottore della Chiesa e che ammonisce... di non mettersi in sicurezza rispetto all'eterna salvezza»[14]. Hermes cerca d'esporre brevemente la dottrina biblica ed ecclesiale sull'inferno, aggiungendo qualche pensiero pertinente di John Henry Newman che afferma: «Migliaia d'uomini muoiono ogni giorno e si destano all'ira imperitura di Dio... miriadi, sono, che si prendon gioco dell'amor di Dio, che tentano la sua giustizia - che, come il branco dei porci -, si precipitano a capofitto nel baratro»[15]. In un secondo articolo, apparso qualche mese dopo, Hermes sviluppa di più la sua critica e nota che Balthasar, pur essendo invitato, non ha mostrato nessuna reazione al primo articolo comparso nel "Fels"[16].

Nel 1985 appare sulla rivista "Communio" (fondata fra l'altro da Balthasar) un articolo di Leo Scheffczyk, professore di teologia dogmatica a Monaco in Baviera (e ormai cardinale). Il contributo tratta il fascino e l'aporia dell'apocatastasi. Riferendosi alla *Teodrammatica,* Scheffczyk (senza alcuna polemica) mette in dubbio il concetto della speranza adoperata da Balthasar in favore della salvezza effettiva di tutti. Non sarebbe possibile sperare una realtà non contenuta nella fede della Chiesa[17].

Nello stesso anno, 1985, si fanno vedere le prime reazioni nella rivista "Theologisches", redatta da Mons. Johannes Bökmann, professore di teologia morale (1926-1998)[18]. Egli aveva l'abitudine d'introdurre ogni articolo della rivista con un'introduzione articolata. Balthasar, arrabbiato, lo chiamerà più tardi «*der theologisierende Monsignore*»[19]. "Theologisches" veniva diffusa come inserto teologico d'un mensile con offerte varie per il mondo ecclesiastico e arrivava così gratuitamente a quasi tutte le parrocchie della Germania occidentale. La rivista fu fondata, quasi contemporaneamente al "Fels" (e alla "Communio", 1972!), durante la crisi postconciliare nel 1971,

---

[13] Avrebbe potuto trovare, però, qualche rinvio nell'ultimo volume della "Teodrammatica", apparso l'anno precedente (1983): H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica V,* Jaca Book, Milano 1986, pp. 273-274 (ted. IV, pp. 291-292). Torneremo sull'argomento.

[14] G. HERMES, *Ist die Hölle leer?,* p. 251, nota 1. Teresa di Lisieux fu dichiarata "dottore della Chiesa" solo nel 1997, Teresa d'Avila già nel 1970, pur ricevendo degli elogi con questo titolo già da parte di Gregorio XV (1590) e Urbano VIII (1621-1623): cfr., in proposito, Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 417 (ed. fr. 1957); ivi si trova anche un riferimento analogo alla "piccola" Teresa già da parte di Benedetto XV.

[15] G. HERMES, *Ist die Hölle leer?,* pp. 252-253.259. Viene citato il sermone *Negligenza dei richiami e degli ammonimenti divini*, in J.H. NEWMAN, *Sermoni cattolici*, Jaca Book, Milano-Brescia 1984, pp. 21-35, qui pp. 34-35.

[16] G. HERMES, *Hoffnung auf das Heil aller? Bei Hans Urs von Balthasar nichts Neues,* "Der Fels" 15 (11/1984), 316-320.

[17] L. SCHEFFCZYK, *Apokatastasis: Faszination und Aporie*; "Communio" 14 (1/1985), 35-46, qui 43-44 (ed. it. *Apocatastasi: fascino e aporia,* in "Communio" 79 [1985], 65-78).

[18] Cfr. "Theologisches" 28 (1998), 346-348.402-404.491-492.

[19] H.U. von BALTHASAR, *Kleiner Diskurs,* p. 28 (vale a dire «il Monsignore che fa qualche tentativo in teologia»), attenuato nella traduzione italiana: «il Monsignore esperto in teologia» (*Breve discorso,* p. 36).

e ha un orientamento altrettanto fedele verso il patrimonio della fede. Non è pensata per specialisti, ma è piuttosto di alta divulgazione, pur avendo un taglio più scientifico del "Fels".

Il primo ad intervenire sul tema dell'inferno vuoto, nel contesto della nostra controversia, è Heribert Schauf, perito al Vaticano II e specialista di ecclesiologia (1910-1988)[20]. Egli espone la dottrina del magistero e fa qualche domanda critica al commentario di Balthasar sull'Apocalisse dove il teologo basilese parla di una "autoconsunzione" del male[21].

Per rispondere alle prime critiche indicate nel "Fels" e in "Theologisches", Balthasar pubblica nel 1986 il suo scritto *Sperare per tutti* (o letteralmente: *Che cosa possiamo sperare?*, *Was dürfen wir hoffen?*)[22]. In un capitolo biblico sviluppa la sua teoria che il NT porterebbe due serie di affermazioni, logicamente opposte fra di loro: secondo una fila, il giudizio avrà un esito doppio (salvati e dannati), secondo l'altra fila invece, si potrebbe sperare che alla fine tutti gli uomini saranno salvati. Non si potrebbe sistematizzare tale contrapposizione e quindi si aprirebbe la possibilità che nessuno si perderà[23]. Arriva poi un capitolo sulla patristica (*Origene e Agostino*)[24], un altro su Tommaso d'Aquino[25] e in seguito una lunga fila di "testimonianze" (in gran parte mistici santi) che, secondo Balthasar, sostengono la sua tesi: Mechthild von Hackeborn, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich, Cristina von Stommeln, Maddalena Maria de' Pazzi, Marie des Vallées, Giovanni della Croce e Maria dell'Incarnazione[26].

È interessante fare un paragone fra queste testimonianze, che secondo Balthasar si potrebbero ancora aumentare[27], e qualche accenno precedente nella *Teodram-*

---

[20] Cfr. H.-J. REUDENBACH, *Schauf, Heribert*, LThK³ 9 (2000), 113.

[21] Cfr. H. SCHAUF, *Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen*, in "Theologisches" 15 (2/1985), 6253-6258; ID., *Selbstverzehrung des Bösen? Einige Fragen an Hans Urs von Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des heiligen Johannes*, in "Theologisches" 15 (5/1985), 6394-6396.

[22] Cfr. L. SABBIONI, *Sperare per tutti*, p. 280, critica che la traduzione italiana del titolo non renda più l'allusione alla famosa domanda di Kant *Was darf ich hoffen?* e che trasformi «l'interrogazione, più aperta, in un'affermazione netta e categorica». È vero che Balthasar, in quest'opera, difenda soltanto la possibilità di sperare per tutti, ma nel *Breve discorso sull'inferno*, come vedremo, questa possibilità diventa un dovere.

[23] «È generalmente noto [sic] che nel Nuovo Testamento s´incontrano due ordini di affermazioni che procedono in modo parallelo, così che una loro sintesi non ci è consentita né può essere raggiunta: il primo parla di una perdizione eterna, il secondo dice che Dio vuole e può salvare tutti gli uomini» (H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 23). Sull'uso della Scrittura che traspare in quest'esempio, cfr. G. PAXIMADI - M. HAUKE, *"Spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui" (Lc 24,27). Note sul rapporto fra esegesi e dogmatica*, RTLu 5 (1/2000), 19-46, qui 38-40.

[24] Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 35-51 (ted. pp. 38-58).

[25] Cfr. *ivi*, pp. 53-60 (ted. pp. 59-68).

[26] Cfr. *ivi*, pp. 71-81 (ted. pp. 79-92).

[27] L'autore vuol presentare esempi per confermare «quei contorni che abbiamo sin qui tratteggiato». Si incontrano due motivi: che «l'amore di Dio in Cristo… sia più forte di qualsiasi ostacolo che lo contrasti» e il dolore nei confronti dei peccatori fino al desiderio d'essere dannati al loro posto. «Noi ora ci dovremo qui limitare a poche ma significative testimonianze» (*ivi*, p. 71 [ted. p. 79]).

matica tre anni prima (1983): nel medioevo, la riflessione cristiana si sarebbe fermata su una tappa precedente (pensando che il giudizio avesse un esito doppio), «tranne alcune donne come Ildegarda, le due Metilde e lady Giuliana»[28]. Inoltre porta, come testimone preferita, la piccola Teresa[29]. In *Sperare per tutti* invece mancano sant'Ildegarda[30] e Mechthild von Magdeburg; magari Balthasar si era accorto che le dette veggenti parlavano di dannati, come accade in due citazioni portate dal nostro teologo nella *Teodrammatica*[31].

Vale anche la pena di notare che nel capitolo sulle "testimonianze", Balthasar non si riferisce ad Adrienne von Speyr, eccetto un riferimento (fra parentesi) al "pentimento di Giuda"[32] ed una nota (a piè di pagina) quale commento al pensiero della piccola Teresa[33]. Seguono poi alcune riflessioni più sistematiche. Balthasar ribadisce: non si sa se tutti si salveranno, ma si "può" sperare che nessuno si perderà[34].

La controversia più massiccia arriva soltanto dopo la pubblicazione di questo primo saggio, quando viene discussa la vita dei santi. Il primo redattore di "Theologisches" era (fino al 1980) Wilhelm Schamoni, noto per le sue pubblicazioni scientifiche e (per lo più) divulgative sulla vita dei santi (1905-1991)[35]. La rivista "Theologisches" fu preceduta da una ventina di contributi agiografici mensili sotto il titolo "Paralleli al Nuovo Testamento" (*Parallelen zum Neuen Testament*)[36]. Schamoni è uno

---

[28] H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica V,* p. 271 (ted. IV, p. 289). Già prima parla «di spirituali e di mistici» del medioevo che avrebbero preso sul serio l'«almeno uguale diritto» dell'apocatastasi di fronte all'esito doppio del giudizio (p. 230 - ted. p. 244).

[29] Cfr. *ivi*, pp. 273-274 (ted. IV, pp. 291-292). Un elenco simile compare già nel 1957, quando Balthasar porta per la sua tesi altrettanto degli "spirituali e dei mistici", in particolare le due Mechthild, *santa Geltrude, santa Brigida*, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e soprattutto Teresa di Lisieux, letta con il poeta Péguy cfr. H. U. von BALTHASAR, *Lineamenti dell'escatologia*, in ID., *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 352-391, qui pp. 291-292 [ted. *Umrisse der Eschatologie*: *Verbum Caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, pp. 276-300, qui pp. 290-291]). Riguardo a Teresa, il nostro autore si riferisce a H.U. von BALTHASAR, *Therese von Lisieux*, Hegner, Leipzig 1950, pp. 231-232 (cfr. sotto, nota 93). Geltrude e Brigida mancano in seguito (su Brigida vedi sotto, nota 31).

[30] Che verrà poi presentata dagli oppositori di Balthasar.

[31] Tratte dall'opera di Mechthild von Magdeburg: H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica V,* p. 253, nota 4; p. 264, nota 22 (ted. IV, 269-270; 281). Su Mechthild von Magdeburg cfr. P. DINZELBACHER, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*, Herder, Freiburg i. Br. 1999, p. 146 (inoltre l'autore menziona rispetto a visioni sulle anime dannate Heinrich Seuse e Francesca Romana: pp. 147-149). Vedi anche H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, pp. 214-224 (Mechthild von Magdeburg, Brigida di Svezia, Heinrich Seuse e Francesca Romana).

[32] «Adrienne von Speyr wird Näheres über die Reue des Judas ausführen» (H.U. von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?,* p. 81). Il riferimento al pentimento di Giuda viene soppressa dalla traduzione italiana che rende il "pentimento" in "bacio": «Adrienne von Speyr si addentrerà maggiormente in questo argomento del bacio di Giuda» (*Sperare per tutti,* p. 73).

[33] H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti,* p. 76, nota 16 (ted. pp. 85-86).

[34] *Ivi,* p. 13 (ted. p. 13).

[35] Cfr. "Theologisches" 21 (9/1991), 441-449; vedi già R. BÄUMER, *Wilhelm Schamoni als Hagiograph*, "Theologisches" 15 (1/1985), 6209-6211.

[36] Cfr. W. SCHAMONI, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Christiana, Stein am Rhein (ecc.) 1976[3], p. XXII. Questo libro rielabora e completa i contributi indicati, pubblicati anche come libro: *Parallelen zum Neuen Testament*, Kral, Abensberg 1971. Nel *Geleitwort*, il car-

dei pochissimi studiosi che hanno lavorato intensamente su determinati temi con gli atti di beatificazione e di canonizzazione. Schamoni confessa che nella sua vita avrebbe sperimentato due *shock* molto duri: il primo, quando fu arrestato dalla Gestapo (e poi portato al campo di concentramento a Dachau); il secondo, quando lesse l'ampio articolo nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* sul numero degli eletti: Francisco Suarez sarebbe stato il primo teologo cattolico importante che avrebbe pensato che la maggior parte dei cattolici adulti si salvasse[37]. «Nel mio spavento realizzai, quanto terribilmente grande il passato ha ritenuto la massa dei dannati». Schamoni prese questo choc come stimolo di propagandare con più slancio l'amore di Dio e lo zelo per salvare le anime[38]. In seguito, pubblicò fra l'altro un saggio e qualche articolo sul tema che molte persone si perderanno, opponendosi con un approccio piuttosto positivo (e meno sistematico) alla tesi che in fine tutti si salveranno[39].

Schamoni, essendo già anziano, non entra direttamente nella polemica con Balthasar, ma si accontenta d'indicare alcuni punti salienti del suo dossier agiografico[40]. Il protagonista principale diventa invece un suo collaboratore, il parroco Karl Besler che insieme a Schamoni pubblicherà un saggio sui carismi dei santi[41]. Sulla copertina di questo libro troviamo un cenno che potrebbe venire (come vedremo) anche da Balthasar[42]: «Gli eventi nella vita dei santi sono il commento ottimo e più vivo della Sacra Scrittura. Se si facesse un'indagine critica su questi eventi... "molto nella Sacra Scrittura dovrebbe apparire in una luce nuova"... La ricerca teologica (cattolica) che si privasse di questi accessi, commetterebbe in fondo un peccato contro lo Spirito Santo il quale nei santi autentici (soprattutto nei canonizzati, cioè in quelli dichiarati canone, misura, del vero cristianesimo) edita il *suo* commento permanente alla Bibbia attraverso i secoli».

Nel settembre del 1986, Besler inizia una serie di otto contributi mensili in "Theologisches", prendendo di mira dettagliatamente il saggio di Balthasar. Per il nostro tema, è particolarmente interessante l'ampio capitolo in cui mette in questione le testimonianze riportate dal nostro teologo. Egli arriva alla conclusione che nessuno dei mistici indicati sostiene la tesi di Balthasar, con l'eccezione di Adrienne von Speyr. Poi porta altre testimonianze di mistici che espressamente parlano di molti dannati e fini-

---

dinale Lorenz JAEGER porta un cordiale elogio e chiama Schamoni «esperto nella teologia dei santi» (*Wunder sind Tatsachen*, p. XII.

[37] A. MICHEL, *Elus (nombre des)*, DThC 4 (1911), 2350-2378, qui 2367.

[38] W. SCHAMONI, *Wider den Wahn von der leeren Hölle*, "Theologisches" 17 (11/1987), 16-21, qui 16-17; vedi anche la continuazione: "Theologisches" 17 (12/1987), 55-59; 18 (2/1988), 94-96.

[39] Soprattutto W. SCHAMONI, *Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung*, Paderborn 1958, pp. 25-38. 40-46; ID., *Die Zahl der Auserwählten*, Paderborn 1965; ID., *Gehen viele ewig verloren?*, H. PFEIL (ed.), Pattloch, Aschaffenburg 1977, 73-103; ID., *Theologischer Rückblick*, Kral, Abensberg 1980, pp. 39-54; ID., *Wider den Wahn von der leeren Hölle* 1987-1988.

[40] Vedi sopra, nota 38. Balthasar quindi, nel suo secondo saggio, non si riferisce a questi contributi.

[41] W. SCHAMONI - K. BESLER, *Charismatische Heilige. Besondere Gnadengaben bei Heiligen nach Zeugenaussagen aus Heiligsprechungsakten*, Christiana Verlag, Stein am Rhein 1989.

[42] BALTHASAR, alcuni anni prima della nostra controversia, cita Schamoni con grande apprezzamento: vedi sotto, p. 213.

sce la serie con uno sguardo sul messaggio di Fatima[43]. Andreas Schönberger, nel "Fels" di marzo 1987, aggiunge ancora altre voci dal mondo dei mistici e dei santi[44].

Dopo il primo contributo di Besler, Balthasar accoglie la possibilità di dare una prima risposta sulla stessa rivista "Theologisches"[45]. Siccome Besler ha sottolineato l'influsso di Adrienne, Balthasar tiene al fatto che la sua teologia (rispetto alla speranza universale) era già conclusa prima dell'incontro con Adrienne von Speyr[46]. L'influsso decisivo sarebbe partito invece (tramite la guida di Henri de Lubac) da Origene, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore i quali il nostro teologo ritiene i più grandi fra i padri greci. Loro avrebbero rivolto la sua attenzione sui tanti passi del NT che permetterebbero la «speranza per tutti». Poi indica la «nuvola di testimoni» (*Wolke von Zeugen*) da lui riportati per quella seconda fila neotestamentaria in sostegno della speranza universale[47].

Ma propria quella "nuvola di testimoni", con ogni numero di "Theologisches", viene progressivamente dissolta. Quando Besler ha terminato la sua serie, Balthasar non accoglie la proposta del redattore di "Theologisches" di rispondere sull´insieme[48]. Pubblica invece il suo secondo saggio sul tema, il *Breve discorso sull'inferno* (1987). Alza il tono polemico, caratterizzando i suoi oppositori come "infernalisti" i quali proverebbero piacere nel vedere soffrire i poveri dannati[49]. A differenza del primo saggio, Balthasar non postula soltanto la possibilità di sperare per tutti, ma il dovere di farlo. Chi ritenesse possibile la perdizione anche di un solo individuo (eccetto la propria persona), non potrebbe amare senza riserve[50].

Balthasar non risponde precisamente alle ampie critiche di Besler, ma si accontenta con qualche accenno interpretativo: cerca di fondare la sua tesi con misti-

---

[43] K. BESLER, *Die Hölle leer hoffen? Erwägungen zu Hans Urs v. Balthasars These vom universalen Heil*, "Theologisches" 16 (9/1986), 7255-7264; ID., *Die Hölle ist nicht leer oder: Grenzen der Hoffnung. Erwägungen zu Hans Urs v. Balthasars These vom universalen Heil*, "Theologisches" 16 (10/1986), 7329-7333; 16 (11/1986), 7359-7363; 16 (12/1986), 7455-7458; 17 (1/1987), 33-36; (2/1987), 30-35; (3/1987), 42-44; (4/1987), 46-50.

[44] A. SCHÖNBERGER, *Die Hölle – Realität? Oder nur 'reale Möglichkeit'?*, "Der Fels" 18 (3/1987), 74-77.

[45] La lettera è del 24.9.1987: J. BÖKMANN, *Zum Tod von Hans Urs von Balthasar*, "Theologisches" 18 (7/1988), 393s, qui 393.

[46] «Entgegen dem, was Sie glauben lassen, war meine diesbezügliche Theologie vor meiner Begegnung mit Adrienne von Speyr (1940) durchaus abgeschlossen» (H.U. von BALTHASAR, *Zur Frage: 'Hoffnung für alle´. Eine Antwort auf den Artikel von Pfr. Karl Besler*, "Theologisches" 39 [11/1986], 7363-7366, qui 7363). Lo ribadisce anche nel *Breve Discorso sull´inferno*: «Questo avvenne molti anni [ted.: *lange*] prima del mio incontro con Adrienne von Speyr» (p. 11 - ted. 10).

[47] H.U. von BALTHASAR, *Zur Frage*, 7363-7364.

[48] Lettere di Bökmann del 29.9.1986 e del 13.2.1987 (J. BÖKMANN, *Zum Tod*, 393).

[49] H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, pp. 23-24.44-49 (ted. pp. 18.33-36). J. BÖKMANN, come risposta, critica il «pansalutismo» quale «*theologoumenon* preferito del (neo)modernismo»: ("Theologisches" 18 [3/1988], 141).

[50] H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, sotto il titolo *Il dovere di sperare per tutti:* «chi pensa che, oltre a se stesso, anche *solo un altro* possa andare eternamente perduto, non può più amare senza riserve» (p. 57; ted. p. 42).

ci che affermano il fatto di tanti dannati. Effettivamente smette di riferirsi alla "nuvola di testimoni" citati in precedenza. Invece scopre e pone come parola finale una riflessione di Edith Stein, beatificata il 1 maggio 1987, la quale ritiene "infinitamente improbabile" che un'anima si chiuda per sempre all'amore misericordioso di Dio.

L'ora decisiva (per la conversione) potrebbe venire ancora in un luogo ultraterreno[51]. Sembra che Edith Stein parli qui d'una conversione oltre la soglia della morte[52].

---

[51] H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 65 (ted. p. 48): «anche se non possiamo chiudere gli occhi né di fronte alla realtà che molti sono sorpresi dalla morte temporale senza aver mai pensato all'eternità e essersi fatto un problema della salvezza né di fronte alla realtà che molti si sono premurati per tutta la vita della salvezza, senza divenire partecipi della grazia, tuttavia non sappiamo se per tutti costoro l'ora decisiva arrivi in un luogo ultraterreno, e la fede ci può dire che le cose stanno così». (La citazione è di E. STEIN, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Herder, Freiburg 1962, pp. 158ss).

[52] In precedenza sono elencati soltanto i contributi in "Fels" e "Theologisches" a cui Balthasar si riferisce nei suoi due saggi: indica ancora l'ultimo contributo di BESLER, apparso nell'aprile 1987. Nota anche, senza entrare nell´argomentazione, B. de MARGERIE, *"Das ewige Leben. Zwischen Hoffnung für alle und Glaubenswissen um Verdammnis"*, "Theologisches" 16 (4/1986), 6978-6983 (H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso,* p. 14, nota 19; ted. pp. 51-52). Balthasar non prende posizione su un contributo molto severo di Johann AUER, autore (insieme a Joseph Ratzinger) della nota *Piccola Dogmatica Cattolica* (*Allversöhnung - ´moderne Gnosis´?,* "Theologisches" 17 [3/1987], 45-47). Auer si spiega di fronte ad un articolo di Martin BIELER che sviluppa il pensiero di Balthasar e di Norbert Hoffmann, consentendo con il loro pensiero (*Grund der Gelassenheit. Die Frage nach der Allversöhnung als Weg zu Gott"*, "Geist und Leben" 60 [1987], pp. 23-39). Auer sostiene che la posizione di Bieler non sarebbe nient´altro che "gnosi moderna" e "idealismo dialettico", influenzato da Lutero e Hegel, magari anche da qualche pizzico di marxismo (*Allversöhnung - ´moderne Gnosis´?,* 45). Nella sua escatologia apparsa in precedenza (1984), Auer non discute ancora la proposta di Balthasar, ma indica, rispetto al numero dei dannati, i saggi di MICHEL (vedi sopra, nota 37) e di SCHAMONI (1965, vedi sopra, nota 39): J. AUER, *"Siehe, ich mache alles neu". Der Glaube an die Vollendung der Welt*, Pustet, Regensburg 1985, p. 71, notato con plauso nella recensione apparsa su "Theologisches" 17 (1/1987), 36-42, qui 41.

Dopo la pubblicazione del *Breve discorso sull´inferno* (1987) appaiono sulle due riviste altri contributi che, in parte, riprendono il tema della mistica e l´esperienza dei santi: A. SCHÖNBERGER, *"Infernalisten" und "Pansalutisten"*, "Der Fels" 18 (11/1987), 311-312 (recensione del *Breve discorso*); ID., *...um uns zu retten. Fatima – eine Katechese auch über die Hölle*, "Der Fels" 18 (11/1987), 316-319; K.M. FERGES, *"Hölle ohne Hoffnung"*, "Theologisches" 18 (3/1988), 141-149 (la seconda parte annunciata fu tenuta indietro dal redattore, J. Bökmann: visto dopo, sarebbe stato meglio per rispetto di fronte all´annuncio della dignità cardinalizia e alla morte di Balthasar il 26 giugno 1988: vedi il seguente articolo). Dopo la morte di Balthasar, il prof. J. BÖKMANN mette un necrologio che elenca i pregi del teologo scomparso, ma riassume anche la storia della nostra controversia e nota («come un segno dall´alto») che la morte sarebbe avvenuta due giorni prima di ricevere la dignità cardinalizia (cfr. *Zum Tod von Hans Urs von Balthasar,* "Theologisches" 18 (7/1988), 393s. Ancora nel febbraio 1988 viene conclusa la prima monografia che porta una critica generale della teologia balthasariana, inserendo anche il tema dell´inferno (senza approfondire, però, la testimonianza dei santi): J. ROTHKRANZ, *Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar*, Verlag Anton Schmid, Durach 1988.1989², pp. 343-464. L´occasione di questa critica fu la controversia sullo *sperare per tutti.* Balthasar aveva (giustamente) osservato che i suoi critici «non hanno mai preso conoscenza delle mie opere maggiori, nelle quali da un bel pezzo si sarebbe già potuto trovare abbondante legna per il mio rogo» (H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti,* p. 14, nota 5; ted. p. 14). Rothkranz si sforza di "raccogliere" questa "legna". Su "Theologisches" 18 (11/1988), 628-630 appare presto una recensione benevole di W. HOERES, professore di filosofia. Mentre gli autori di "Fels" e "Theologisches" trattano Balthasar ancora con grande rispetto, Rothkranz, più giovane, mescola la sua critica acuta con una polemica molto dura.

3. TRE LIVELLI D'INVESTIGAZIONE

Per strutturare la discussione sull'esperienza dei santi, dobbiamo distinguere diversi livelli. Il primo è la riflessione teologica, come la troviamo, ad esempio, nei padri e nei teologi medievali, come Tommaso d'Aquino o Bonaventura. Già qui possiamo, in qualche modo, parlare nel senso di Balthasar di "esperienza dei santi" come "gustare" delle realtà divine nella totalità della vita, come «sentire con Cristo»[53].

Un secondo livello, assai stimato da Balthasar, si mostra nelle visioni e rivelazioni dei mistici, interpretati come contatto diretto con le realtà escatologiche: «si danno... partecipazioni immediate di un membro della chiesa al corpo oggettivo della rivelazione, come visione, ascolto, tatto sensibile di una parte della realtà soprannaturale della rivelazione»[54].

Ma gli indicati fenomeni forniscono davvero sempre un contatto immediato? Che cosa succede, se magari arrivano dei conflitti fra i mistici? È qui il gusto personale che decide, magari preferendo la "grande" alla "piccola" Teresa o viceversa? O si può scegliere *una* fonte mistica, lasciando da parte tutte le altre? Il terzo livello è quindi quello della riflessione sui criteri dell'esperienza mistica. Potremo applicare qualche regola accennata dallo stesso Balthasar.

4. L'ESPERIENZA DEI SANTI NELLA RIFLESSIONE TEOLOGICA

Il livello sistematicamente più interessante della discussione, a mio modesto parere, è il primo, quello della riflessione teologica dei santi. Qui Balthasar fa una scelta molto articolata già rispetto alla patristica. Lo mette bene in rilievo la tesi di Werner Löser: Balthasar vuol svolgere la sua intera opera «nello spirito d'Origene»[55]. Tutte le sue simpatie vanno ad Origene e ai teologi che dipendono da lui nella speranza per la salvezza di tutti: Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, benché l'interpretazione di quest'ultimo da parte di Balthasar venga contraddetta da altri interpreti[56]. Balthasar

---

[53] Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Gloria. I.*, Jaca Book, Milano 1971, p. 224 (ted. p. 233); pp. 266-267 (ted. p. 278) e passim; vedi il riassunto di G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 1998.

[54] H.U. von BALTHASAR, *Gloria. I.*, p. 382 (ted. p. 398). Il nostro autore distingue il livello "normale" dell'esperienza cristiana (quale dispiegazione dei doni dello Spirito Santo) e la mistica che raggiunge carismi particolari (come «le visioni o audizioni o sensazioni tattili straordinarie») - H.U. von BALTHASAR, *Per determinare dove si collochi la mistica cristiana: Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV*, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 256-278, qui pp. 271-272; (orig. *Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, pp. 298-324, qui pp. 316-317). Sulla caratteristica dell'esperienza mistica in Balthasar vedi G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo*, pp. 71-73.369-376; M. ENGELHARD, *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars*, EOS Verlag, St. Ottilien 1998, pp. 225-263.

[55] W. LÖSER, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Knecht, Frankfurt 1976.1991², p. 83.

[56] Balthasar aggiunge anche Girolamo (prima della sua svolta contro Origene) e Gregorio di Nazianzo, che infatti dimostra qualche simpatia con l'apocatastasi: H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tut-*

accenna al fatto che la condanna dell'apocatastasi al sinodo di Costantinopoli del 543 riguarda più gli origenisti che Origene stesso. Origene non aveva affermato che tutti si salveranno, ma che bisogna sperare questo fatto, anche se egli ne era convinto profondamente[57]. Comunque il minimo che risulta dall'anatema è che non si possa aspettare una redenzione di persone già dannate, né del diavolo e dei demoni né di uomini[58]. Per non opporsi a quest'anatema, Balthasar non insegna la speranza nella salvezza degli spiriti cattivi, ma soltanto quella riguardo a persone umane[59]. Qui, però, è meno conseguente di Origene che inseriva anche il diavolo in questa speranza.

Aver sperato nella salvezza del diavolo diventa poi un punto di accusa e (forse) uno dei motivi perché il teologo alessandrino venne scacciato dal suo vescovo[60]; la dottrina origeniana sulla preesistenza delle anime e sull'apocatastasi fu poi condannata dalle chiese di Roma e di Alessandria attorno all'anno 400[61]. Come Balthasar (e de

---

ti, pp. 45-46 (ted. p. 51). Vedi adesso il bilancio patristico di B. DALEY, *Eschatologie. In der Schrift und Patristik*, Herder, Freiburg i. Br. 1986, pp. 151-152 (Gregorio di Nazianzo); 169-170 (Girolamo). In una nota, BALTHASAR prende posizione sulla critica di Daley: *Sperare per tutti,* p. 46, nota 38 (ted. pp. 51-52), non su quella di Sherwood (1964). DALEY riprende la sua critica in *Eschatologie*, pp. 239-240. Vedi anche A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, MM Verlag, Aachen 1996, p. 200. Nel capitolo sulla speranza universale nella *Teodrammatica* Balthasar non punta ancora su Origene (benché questo si possa dedurre da qualche accenno precedente), ma menziona fra i padri Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, respingendo sull'ultimo la critica di Daley: *Teodrammatica V,* pp. 271-272 (ted. IV, 289-290).

[57] Vedi H. CROUZEL, *Origène*, Lethielleuse, Paris 1985, pp. 331-341, in particolare p. 340 (*un grand espoir*); ID., *Les fin dernières selon Origène*, Viatorum, Aldershot 1990; B. DALEY, *Eschatologie,* pp. 133-134. Sull'epistemologia origeniana, con il suo carattere ipotetico e la prevalenza del "vedere" gnostico di fronte all'"ascoltare" del credente, vedi brevemente M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier,* Bonifatius, Paderborn 1993, pp. 291-296.

[58] «Se qualcuno dice o ritiene che il castigo dei demoni e degli uomini empi è temporaneo e che esso avrà fine dopo un certo tempo, cioè ci sarà un ristabilimento (apocatastasi) dei demoni o degli uomini empi, sia anatema». Mentre gli anatema del 543 riportano un riassunto di tesi contenuti nel *Peri archon*, le condanne al II concilio di Costantinopoli del 553 si riferiscono piuttosto alla ricezione d'Origene presso Evagrio Pontico, quindi nella «scolastica origenista» (DH 411). Cfr. A. GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Herder, Freiburg i. Br. 1989, pp. 403-430.

[59] H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti,* pp. 103-106 (ted. pp. 116-119). Dall'altra parte viene problematizzato il carattere personale di satana e dei demoni: *ivi*, pp. 98-99.105 (ted. pp. 111-112.118). Qualche traccia si può indovinare già nella *Teodrammatica III,* pp. 456-462 (ted. II/2, pp. 454-460). In un dialogo con Adrienne, Balthasar chiede se la veggente «sia sicura che tutti questi diavoli [con facce umane] siano anche esseri propri personali? Lei riflette e dice: "No, questo non so proprio con certezza. Potrebbe forse darsi che sono soltanto personificazioni (*Verkörperungen*), quasi le braccia succhianti di un grande polipo"» (A. von SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch,* vol. I, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, n. 727, p. 344). Nella *Teodrammatica V,* p. 430 (ted. IV, p. 464), Balthasar sostiene che «la questione del destino dei demoni» sarebbe «insolubile da parte di una *theologia viatorum*».

[60] Cfr. H. CROUZEL, *Origène,* pp. 41-45.

[61] Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei,* XXI,17; H. CROUZEL, *Origenismo,* in AA.VV., *Dizionario patristico e di antichità cristiane,* II, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 2533-2538, qui p. 2535; con tono apologetico in favore d'Origene cfr. ID., *Les condamnations subies par Origène et sa doctrine,* in W. A. BIENERT - U. KÜHNE (edd.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts,* University Press, Leuven 1999, pp. 311-315, qui p. 313.

Lubac), anche Origene era un "uomo di Chiesa", con un profondo amore delle realtà ecclesiali[62]. La sua filosofia, però, non riesce a valutare pienamente l'importanza del corpo e del tempo terreno come unico tempo di prova[63]. Soltanto così le scelte decisive di fronte a Dio possono accadere già prima del tempo terreno (nella preesistenza), ma anche dopo: l'inferno si riduce ad un lungo purgatorio. Origene ipotizza (almeno in una prima fase del suo pensiero) che l'intera realtà corporea, inclusa l'Incarnazione del Verbo, potrebbe in fine scomparire[64]. Origene è un gran teologo, ma a causa dei suoi difetti la Chiesa non lo ritiene un santo[65].

Mentre Balthasar elogia Origene e la sua scuola, è molto duro nei confronti di altri. Basilio è quello fra i grandi cappadoci che più decisamente rifiuta l'apocatasi, ribadendo la realtà di fatto di una condanna eterna[66]. Giovanni Crisostomo, eco fedele della tradizione biblica, non fa nient'altro che "dipingere" quello trovato nel NT e di respingere le tesi origeniste[67]. Balthasar ritiene che tutti e due siano predicatori "orribili" dell'inferno, interpretando alla lettera vari passi della Sacra Scrittura[68]. Due dei tre grandi "dottori ecumenici" della Chiesa orientale[69] vengono così messi da parte. Una critica ancora più dura viene rivolta contro Agostino, padre più stimato della Chiesa latina: come mai potrebbe sapere che ci saranno dei dannati?[70]

Balthasar vuol trovare una "terza via" fra gli estremi: evitare sia l'affermazione sicura che tutti si salveranno (la tesi degli origenisti condannati dal sinodo di Costantinopoli del 543) sia quella che ci saranno dei dannati (la tesi di Agostino e dei suoi seguaci). Per questo bisognerebbe "sperare" nella salvezza di tutti, ma non insegnarla come fatto[71]. La

---

[62] Cfr. H. de LUBAC, *Storia e spirito*, Paoline, Roma 1971, cap. II (orig. *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Aubier, Paris 1950).

[63] Sulla valutazione del corpo in Origene vedi M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* pp. 330-333.361-363.

[64] Cfr. M. EICHINGER, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, Wien 1969, p. 200 (una forte tendenza di dissolvere in fine la corporeità di Cristo, pur non affermando questo fatto espressamente); B. DALEY, *Eschatologie,* pp. 128-129; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam,* pp. 300-304.

[65] Malgrado il fatto che su de Lubac venga riportato il detto: «Se io diventassi papa, beatificherei Origene».

[66] Cfr. B. DALEY, *Eschatologie,* pp. 149-150.

[67] Cfr. *ivi,* 171-173.

[68] «Am scheußlichsten wohl Basilius, und wenig sanfter Chrysostomus» (H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti,* p. 46; ted. pp. 51-52)

[69] Il terzo è Gregorio di Nazianzo che, sulla traccia d'Origene, dimostra qualche simpatia con l'apocatastasi: vedi sopra, nota 56.

[70] «Come fa Agostino a sapere che ci sono dei dannati?» (H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti,* p. 51, nota 55 [ted. 58]).

[71] Cf. H.U. von BALTHASAR, *La realtà e la gloria*, pp. 61-66, qui p. 64; ID., *Teodrammatica V,* pp. 270-271 (ted. IV, p. 289). L´espressione "terza via" viene usata da E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, p. 351 (ted. p. 383). Altrove il nostro teologo può anche parlare di una proposta aldilà di Origene (!) e di Agostino: H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968.1989[4], p. 59 (it. *Primo sguardo su Adrienne von Speyr*, Jaca Book, Milano 1975). Altrettanto già (nel 1957) nei *Lineamenti dell'escatologia,* pp. 290-291 (ted. p. 289): contro Origene che ha sciolto l'inferno nel purgatorio e contro Agostino che esclude l'apocatastasi.

dannazione appare come «possibilità reale»[72]. Di fatto, però, non si tratta qui di una "terza via", perché le simpatie del nostro teologo sono con Origene; anche lui "sperava" soltanto la salvezza di tutti. Questa simpatia si riflette anche nelle visioni di Adrienne. Nei "diari" su Adrienne von Speyr, Balthasar scrive: «Con particolare amore e rispetto le fu mostrato Origene, sicuramente (disse Adrienne) per fare piacere a me. Altri, come Agostino e Tommaso, vengono sbrigati brevemente e non rappresentati molto bene riguardo alla loro vita di preghiera»[73].

La teologia scolastica, secondo Balthasar, segue Agostino[74]. Tuttavia il nostro teologo cerca di tirare dalla sua parte le riflessioni di Tommaso d'Aquino sulla speranza per tutti. Tommaso, infatti, insegna che tramite la virtù della carità la nostra speranza si estende su tutti che si trovano ancora nel cammino verso la patria eterna[75]. Ma Tommaso non orienta la speranza sui dannati: chi muore nel peccato mortale, entra subito nell'inferno[76]. Questa consapevolezza della teologia medievale diventa dogma formale e definitivo nel 1332 con la Costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XII (DH 1002). Ne risulta la verità di fede che la morte è la fine dello stato di pellegrinaggio: con la morte si decide per sempre la sorte umana[77]. Già nella Sacra Scrittura la morte compare come linea definitiva che distingue giusti ed empi[78].

Se mettiamo fra parentesi la dottrina di Gregorio di Nissa, sostenitore ancora più massiccio dell'apocatastasi rispetto al suo maestro Origene[79], Balthasar riferisce espressamente soltanto un'unica testimonianza di una persona venerata come santa, una voce che non è in armonia con il dogma indicato: un testo di Edith Stein il quale conclude il *Breve Discorso sull'inferno* e che fa continuare lo *status viatoris* anche nell'aldilà[80]. Ma questo testo del 1931 non fu mai pubblicato da Edith Stein e viene contrastato dal suo testamento spirituale del 9 giugno 1939 dove la possibilità della

---

[72] Con questo termine (rahneriano) Balthasar cita il *Catechismo cattolico per adulti*, pubblicato dai vescovi tedesci nel 1985 (redattore principale: Walter Kasper): DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (ed.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, Bonn 1985, p. 423 (H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 9; ted. p. 7).

[73] A. von SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch, vol. II*, Johannes Verlag: Einsiedeln 1975, n. 1626, p. 223.

[74] H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 47 (ted. p. 52).

[75] STh II-II q. 17 a. 3.

[76] ScG IV,91-95, in particolare 93; STh II-II q. 18 a. 3 ecc. Vedi P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes. Reflexion über eine katholische Glaubenslehre*, Stella Maris, Buttenwiesen 2001³, pp. 142-146. Tommaso, meditando l'importanza del peccato originale e del carattere soprannaturale della visione beatifica, sostiene: *pauciores sunt qui salvantur* (STh I q. 23 a. 7 ad 3). Gli oppositori di Balthasar invece ribadiscono soltanto il riferimento biblico che "molti" si perderanno, senza speculare sul rapporto di numero fra eletti e reprobi.

[77] Cfr. CCC, n. 1035; P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*, pp. 198-200.

[78] Cfr. C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Milano 1990⁵, pp. 440-445 (orig. *Teología del más allá*, BAC: Madrid 1981²); P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes*, pp. 70-105.

[79] Vedi il contesto sistematico della teologia del Nisseno (e la sua critica) in M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 621-623.658-659.675. BALTHASAR cita Gregorio di Nissa con ovvio assenso ancora nel suo articolo del 1988 sull'apocatastasi: *Sperare per tutti*, pp. 122-123.129-131 (ted. 1999, pp. 81-82.92-95).

[80] Vedi sopra, nota 51.

perdizione appare molto più reale[81]. La beatificazione (o canonizzazione) di una persona non comporta, comunque, alcuna approvazione di tutte le sue idee espresse.

Il ricorso alla riflessione dei santi come primo livello della controversia porta ad un esito poco favorevole alla tesi del nostro autore. Il pensiero d'Origene sull'apocatastasi è stato, come pare, il motivo principale ad ostacolare la ricezione della sua opera (e di venerarlo come santo padre della Chiesa). Gli altri autori patristici citati da Balthasar si muovono tutti sulle tracce del loro maestro Origene che rimane la fonte teologica principale per il nostro teologo (rispetto alla tesi in discussione).

5. LE TESTIMONIANZE DELL'ESPERIENZA MISTICA

Il secondo livello della controversia riguarda la "nuvola di testimoni" con esperienze mistiche, presentati da Balthasar[82]. La fila dei mistici inizia con santa Mechthild von Hackeborn (+ 1299) con un testo particolarmente stimato dal nostro autore, perché integrato nella *Storia di un'anima* della piccola Teresa[83]. In una visione, Gesù Cristo promette alla santa: «Con sicura speranza tu devi credere che dopo la tua morte io ti accoglierò come un padre il suo figlio prediletto»[84]. Questa speranza, secondo Balthasar, viene estesa all'intero cosmo. Gesù si presenterebbe a Mechthild come «Salvatore di tutti i secoli», inclusi «cieli e terra e l'inferno»[85]. Besler, controllando i riferimenti con l'edizione curata da Balthasar, scopre invece una citazione piuttosto selettiva da parte del nostro teologo. Il brano citato sul «Salvatore di tutti i secoli» continua con la precisazione: «io sono il Salvatore di tutti quanti hanno seguito la mia dottrina e di tutti che vogliono ancora entrare nelle mie tracce fino alla fine dei tempi»[86]. Poco dopo viene un capitolo dedicato ai predestinati[87].

Rispetto alla beata Angela da Foligno (+ 1309), la citazione di Balthasar non porta niente in favore della salvezza universale, ma è piuttosto controproducente: nel-

---

[81] Cfr. M.A. NEYER, *Edith Stein. Ihr Leben in Dokumenten und Bildern*, Echter, Würzburg 1987, 70s. Il testamento spirituale porta come ultima frase: «Ich bitte… schließlich für meine Angehörigen, Lebende und Tote, und alle, die mir Gott gegeben hat: daß keines von ihnen verloren gehe». Vedi il commento di R. SCHENK, *The Epoché of Factical Damnation? On the Costs of Bracketing Out the Likelihood of Final Loss*, "*Logos*. A Journal of Catholic Thought and Culture" 1 (3/1997), 122-153, qui 150-151, nota 35.

[82] H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 71-81 (ted. pp. 79-92). Un'eccezione, come vedremo, è Teresa di Lisieux: è l'unica persona fra i "testimoni" a non richiamare rivelazioni carismatiche in riguardo.

[83] Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 72 (ted. p. 80).

[84] *Ibidem*.

[85] MECHTHILD VON HACKEBORN, *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, vol. II, Poitiers 1877, 48-49 (= *Liber gratiae specialis*); cfr. H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 72 (ted. p. 80).

[86] MECHTHILD VON HACKEBORN, *Das Buch vom strömenden Lob. Auswahl, Übersetzung und Einführung von Hans Urs von Balthasar*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955.1986², 83; J. BESLER, (11/1986), 7359. Inoltre Besler mostra che Mechthild descrive Cristo come prototipo dell'intero cosmo, ma in nessun modo come redentore dei dannati dell'inferno.

[87] MECHTHILD VON HACKEBORN, *Das Buch vom strömenden Lob*, p. 85 (cap. 281): secondo il riassunto di Balthasar stesso il testo tratta della "beata predestinazione".

la versione tedesca (poi corretta dal traduttore italiano!), il nostro teologo lascia via il rinvio a "molti" dannati visti dalla veggente[88].

«Nessuno nel medioevo», secondo Balthasar, «si è avventurato fin dove giunse la più grande mistica inglese, Giuliana di Norwich» (+ dopo il 1416) la cui rivelazione citata parla dell'amore universale di Dio Tutto-Buono: «Nell'umanità salvata è compreso ogni ente»[89]. Besler aggiunge quello affermato da Giuliana qualche riga dopo: «Parlo soltanto di quegli uomini che vengono salvati, perché Dio non mi ha mostrato in quel tempo altri. Tuttavia credo in tutto quello che insegna la santa Chiesa»[90].

Santa Teresa di Lisieux non pretende d'aver avuto delle rivelazioni sul nostro tema e non esprime l'attesa che in fine tutti si salveranno. Besler descrive l'impegno di Teresa per la conversione dell'assassino Pranzini che si convertì all'ultimo momento prima d'esser giustiziato, baciando un crocifisso[91]. La santa cerca di fare tutto per salvare delle anime ed è consapevole che la conversione del peccatore deve arrivare prima della morte.

L'unico brano che Balthasar, a prima vista, può citare in favore della sua tesi è un testo teatrale della piccola Teresa su *Gli Angeli al Presepe di Gesù*: l'"angelo del giudizio", che proclama il giorno della vendetta, viene "vinto" dall'"angelo del santo volto" che ottiene da Gesù bambino la promessa di aver misericordia con il peccatore: «Esaudire vorrò la tua supplica: ogni anima sarà perdonata»[92]. Ma anche qui la citazione del nostro teologo è selettiva; bisogna leggere l'intera risposta di Gesù bambino: «Esaudire vorrò la tua supplica: ogni anima sarà perdonata e da me riempita di luce appena il mio nome dirà» (in francese: «Dès qu'elle invoquera mon nom!»)[93]. Qui

---

[88] «Ich sage das [Durch deine heiligen Gerichte erlöse mich], weil ich die Güte Gottes in einem guten und heiligen Menschen *und in vielen guten und heiligen Menschen* nicht besser erkenne, als in einem Verdammten *oder in einer Menge von Verdammten*» (ANGELA VON FOLIGNO, *Zwischen den Abgründen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955, p. 43 - fu messa in corsivo la parte tralasciata da H.U. von BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, p. 81; vedi invece ID., *Sperare per tutti*, p. 73, e le osservazioni di J. BESLER 11/1986, 7360-7361). Cfr. L. THIER - A. CALUFETTI (edd.), *Il libro della Beata Angela da Foligno*, Typis Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1985.

[89] H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 73-74 (ted. p. 82). Vedi JULIANA VON NORWICH, *Eine Offenbarung der göttlichen Liebe*, Herder, Freiburg 1959, pp. 78-79.

[90] *Ivi*, pp. 79-80; J. BESLER, (11/1986), 7361.

[91] J. BESLER, (12/1986), 7455-7456; vedi anche A. SCHÖNBERGER, (3/1987), 74-75; W. SCHAMONI, (12/1987), 57-59. «Era... condannato a morte per dei crimini orribili: tutto faceva credere che sarebbe morto impenitente. Volli ad ogni costo impedirgli di cadere nell'inferno». Dopo il bacio del crocifisso «la sua anima andò a ricevere la sentenza *misericordiosa* di Colui che dichiara che in Cielo ci sarà più gioia per un solo peccatore che fa penitenza che per 99 giusti che non hanno bisogno di penitenza!» (S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Opere complete*, LEV, Città del Vaticano 1997, pp. 146-147 [Manoscritto A, 45vo-46vo]).

[92] H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 76 (ted. p. 85).

[93] S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli angeli al presepe di Gesù*, 7ro: *Opere complete*, 789. «Je veux exaucer ta prière Toute âme obtiendra son perdon Je la remplirai de lumière Dès qu'elle invochera mon nom!» (SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Oeuvres complètes*, Cerf/Désclée, Paris 1992, p. 815). Quest'osservazione non si trova ancora in BESLER. BALTHASAR cita l'intera strofa nel *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970.1990[4], p. 320, ma ne

è ovvio che il perdono dipende dall'invocazione del nome di Cristo, come lo ha fatto implicitamente l'assassino Pranzini prima di morire.

Le citazioni balthasariane di beata Cristina von Stommeln (+ 1312), santa Maria Maddalena de' Pazzi (+ 1607) e beata Maria dell'Incarnazione (+ 1618) indicano delle sofferenze vicarie in favore dei peccatori, ma non la speranza che l'inferno sia vuoto oppure l'attesa che si possano salvare dei dannati[94]. Marie des Vallées invece (+ 1656) descrive nelle sue visioni di aver visto molti dannati perché non si erano occupati della miseria di altri. Riferendosi ad una rivelazione del Signore, la mistica afferma: «chiunque, nell'ora della morte, avrà almeno un grado d'umiltà, riceve la grazia del pentimento e sarà salvato»[95].

Balthasar cita poi santa Teresa d'Avila (+ 1582) con la sua esperienza dell'inferno per illustrare la possibilità (non di più) d'essere dannato[96]. Qui e in Giovanni della Croce, secondo il nostro autore, si tratta di «un'esperienza personale dell'inferno, senza che si scorgano dei dannati»[97]. Quest'osservazione è corretta per la visione descritta della grande Teresa, ma dovrebbe essere completata (come dimostra Besler) da un'altra visione (indicata nello stesso capitolo dell'autobiografia) dove la mistica vede il tormento dei dannati[98].

Vedendo più da vicino la "nuvola di testimoni" richiamata da Balthasar, tutte le pretese voci dei mistici scompaiono. Bisogna dare ragione a Besler: «Dall'esame del testo originale degli scritti dei mistici indicati risulta che non si può concludere oppure sostenere da essi in nessun caso la dottrina della speranza nella salvezza di tutti gli uomini. Alcuni di questi carismatici hanno visto in modo mistico i dannati e condiviso i loro tormenti indicibili; ma tutti hanno creduto in conformità con la dottrina ecclesiale che ci saranno di fatto dei dannati». L'unica eccezione è Adrienne von Speyr[99].

Besler non riesce soltanto a smontare tutte le testimonianze mistiche di Balthasar, ma estende un numero considerevole di visioni e rivelazioni di mistici che espressamente parlano di molti dannati. Riporta delle visioni fra l'altro di sant'Ildegarda[100]

---

porta soltanto la prima meta nella *Teodrammatica. V.*, p. 274 (ted. IV, 292) e nel testo *Sperare per tutti*, p. 76 (ted. p. 85).

[94] J. BESLER, (12/1986), 7456. Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 77.79-80 (ted. pp. 87.89-90).

[95] I. HAUSMANN, *Marie des Vallées, Sühnopfer für die Zeit der großen Bekehrung*, Gröbenzell 1971, 33, citato in BESLER (12/1986) 7458 e non registrato in H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 77-78 (ted. 87).

[96] H.U. von BALTHASAR, *Sperare per tutti*, pp. 78-79 (ted. 87-88). Cfr. l'autobiografia di TERESA D'AVILA, *Vita*, cap. 32.

[97] H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 62 (ted. pp. 45-46).

[98] TERESA D'AVILA, *Vita*, cap. 32,1-5. Cf. J. BESLER, (1/1987), 33-34. A. SCHÖNBERGER, (3/1987), 77 cita la frase: «Non so come possiamo vivere con calma, se vediamo così tante anime le quali il maligno strappa con sé nell'inferno» (*Vita*, cap. 32,5). In un'altra visione Teresa d'Avila vede una persona defunta (di cui non tradisce il nome) tormentata dopo la morte dai diavoli: *Vita*, cap. 39,20.

[99] J. BESLER, (3/1987), 44.

[100] *Ivi*, (1/1987), 34-36, con riferimento a HILDEGARD von Bingen, *Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste (Liber vitae meritorum)*, Otto Müller Verlag, Salzburg

(+ 1179, tanto venerata da Adrienne von Speyr, medico[101]), santa Margherita Maria Alacoque (+ 1690, che lamenta la condanna di tanti religiosi)[102], Giuseppa Menendez (+ 1923, che vede precipitare nell'inferno anche un gran numero di preti)[103], santa Faustina Kowalska (+ 1938, secondo cui l'inferno è popolato da tante persone le quali non credevano che ci fosse l'inferno)[104], beato Aloisio La Nuza (+ 1656, che vede come molte anime si buttano nell'inferno, come l'acqua precipita durante la pioggia)[105] e il beato Antonio Baldinucci (+ 1717) su cui torneremo[106]. Il "Fels" aggiunge fra l'altro la beata Anna Maria Taigi, di Roma (+ 1837), che dichiara: avrebbe potuto vedere la sorte di tante persone scomparse dopo la loro morte. «Soltanto pochi di loro salirono al cielo, molti rimasero nel purgatorio, mentre gli altri caddero nell'inferno, numerosi come i fiocchi di neve nell'inverno»[107].

Nel suo secondo saggio sul nostro tema, Balthasar non è più in grado di difendere la sua "nuvola di testimoni". Come novità porta invece Caterina da Siena che esprime il desiderio che nessuno si perda, ma ammette subito «che la stessa santa Ca-

---

1972, pp. 55.106-132.269-270 (= I,73; II,48-102; VI,11-14). Intanto è pubblicata l'edizione critica nel CCCM (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis), 90 (1995).

[101] Vedi, per es., H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick*, p. 164; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, p. 119 (ted. p. 139) nota che Adrienne morì il 17 settembre 1967, festa di sant'Ildegarda, tanto venerata da lei «per il comune amore per la medicina».

[102] J. BESLER, (12/1986), 7455; ID., (2/1987), 33, con riferimento a M.M. ALACOQUE, *Leben und Offenbarungen*, Fribourg 1974², pp. 104-105.164.

[103] J. BESLER, (2/1987), 33-35, con riferimento a *Die Liebe ruft – Botschaft des Herzens Jesu an die Welt und ihre Künderin Schwester Josefa Menendez*, Fribourg 1966⁷, pp. 204.542.544-548. Vedi anche W. SCHAMONI, (2/1988), 94-95.

[104] J. BESLER, (3/1987), 42, riferendo al Diario, 20.10.1936 (*Visita nell'inferno*). Cfr. *La misericordia divina nella mia anima. Diario della beata suor Faustina Kowalska*, LEV, Città del Vaticano 1996, p. 276.

[105] J. BESLER (3/1987), 42-43, indicando gli atti di beatificazione, citati da W. SCHAMONI, *Parallelen zum Neuen Testament*, Kral, Abensberg 1971, pp. 445-446.

[106] J. BESLER, (3/1987), 43-44.

[107] A. SCHÖNBERGER, (3/1987), 77, con riferimento a J.R. TORRENS, *Le nombre des élus*, NEL, Paris 1965. Cfr. A. BESSIÈRES, *Anna Maria Taigi. Seherin und Prophetin*, Christiana Verlag, Stein am Rhein 1984³, pp. 162-163 (orig. *La bienheureuse Anna-Maria Taigi, mère de famille [1769-1837]*, Paris 1936). Bessières nota che fra i dannati la Taigi avrebbe visto anche sacerdoti, religiosi, religiose e dignità ecclesiastiche. Taceva i nomi per non importunare i parenti ed amici dei defunti. Altri mistici e santi citati nel "Fels" e in «Theologisches" durante la controversia: san Benedetto Giuseppe Labre (+ 1783), san Giovanni Bosco (+ 1888), san Giovanni Maria Vianney (+ 1859) in A. SCHÖNBERGER (3/1987), 77; non più noto al Balthasar del *Breve discorso* invece K.M. FERGES, *Hölle ohne Hoffnung*, p. 142, che intendeva ancora trattare persone non beatificate come P. Pio (+ 1968, beatificato nel 1999), A. K. Emmerick (+ 1824; fu proposta nel 1992 la *positio* per il processo di beatificazione: C. ENGLING, *Emmerick, Anna Katharina*, LThK³ 3 [1995], 629) e Therese Neumann (+ 1962; cfr. E. H. RITTER, *Neumann, Therese*, LThK³ 7 [1998], 765-766). Emmerick e Neumann erano, come Adrienne, veggenti e portavano le stigmate. FERGES (cfr. p. 143) aggiunge ancora un messaggio di Medjugorje, pubblicato nel 1983, dove la "Gospa" sostiene che "tanti" verrebbero nell'inferno, «la maggior parte» nel purgatorio e soltanto pochi entrerebbero direttamente in cielo; BALTHASAR, come è noto, riteneva autentiche le apparizioni di Medjugorje (cfr. *Le grazie di Medjugorje*, in ID., *La realtà e la gloria*, p. 67 = "Il Sabato", 12.10.1985).

terina e molti altri mistici - e di cui Besler ha raccolto pagine e pagine - erano malgrado tutto convinti del fatto della dannazione di molti»[108].

Balthasar, a questo momento, avrebbe potuto ammettere che rispetto all'esito duplice del giudizio secondo i mistici santi avevano ragione i suoi oppositori. Ma come ulteriore rifugio cerca d'interpretare le visioni non come percezioni carismatiche di realtà dell'aldilà, ma solo come minacce che richiamano l'intervento vicario: «Ci sono casi in cui il santo vede una massa di uomini *dirigersi* verso l'inferno (come "fiocchi di neve", come "foglie cadenti") e, alla vista di questa 'marcia verso l'inferno', si pone sulla breccia». Si «accende lo zelo della rappresentanza». Certi «eletti ebbero la certezza soggettiva che un numero di uomini è già perduto, tuttavia in essi... il desiderio di opporsi a quanto è stato loro mostrato, di annullarlo, prevale di gran lunga sull'idea che... non ci sia più nulla da fare»[109].

Balthasar riconosce quindi l'autenticità delle visioni riportate, ma nega che la dannazione percepita e realizzata sia la parola definitiva. Se prendiamo come espressione del pensiero balthasariano la citazione conclusiva di Edith Stein, il nostro autore ritiene possibile una conversione nell'aldilà dopo il tempo terreno[110]. Inoltre dobbiamo presupporre il suo pensiero sul sabato santo, intrecciato con le visioni di Adrienne von Speyr[111].

6. UN CRITERIO "ESPERIENZIALE" DEL DISCERNIMENTO

Da ambedue le parti della controversia troviamo un'accettazione di testimonianze mistiche, senza farne un'investigazione critica[112]. Ma è vero il tacito presupposto che stiamo in ogni caso di fronte ad una manifestazione soprannaturale? E qual è il rapporto fra l'influsso divino (se c'è) e l'accoglienza personale del veggente? C'è magari (se non si tratta proprio di santi) un influsso diabolico? Hanno ragione sia santa Teresa d'Avila che vede tanti dannati sia Adrienne che vede nell'inferno soltanto le "effigie" dei peccati, ma nessuna persona dannata? O dobbiamo sospendere il nostro giudizio? Balthasar stesso osserva: con il tema della mistica entriamo "in un labirinto, anzi in un campo minato"[113].

Non è la prima volta nella storia della Chiesa che viene organizzata quasi una battaglia sui mistici. Troviamo qualche analogia (fra l'altro) nella controversia sul-

---

[108] H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso,* p. 62 (ted. p. 45). A Caterina da Siena aveva già riferito J. BESLER (2/1987), 30-33 con il *Dialogo della divina provvidenza*, nn. 30.42.

[109] H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso,* pp. 62-63 (ted. pp. 45-46).

[110] Su questo punto, vedi sotto, (pp. 211-212 di questo contributo).

[111] Vedi il contributo di LOCHBRUNNER pubblicato in questo volume.

[112] L'unica eccezione sono le note critiche e pertinenti di J. BESLER (9/1986), 7255-7264 riguardo ad Adrienne. Balthasar lo suggerisce (ma non lo espone) per le testimonianze opposte alla sua tesi. Lo sguardo critico si rivolge soltanto alle fonti dell'altra parte.

[113] H.U. von BALTHASAR, *Per determinare,* p. 256 (ted. p. 298).

l'Immacolata Concezione. Uno dei difensori più spinti del futuro dogma era Juan Eusebio Nieremberg, gesuita spagnolo (con genitori di lingua tedesca, + 1658)[114]. Egli combatteva quei rappresentanti dell'*Ordo Praedicatorum* ancora opposti all'Immacolata Concezione. Qualche domenicano faceva ricorso a santa Caterina da Siena secondo cui la Vergine Maria in persona avrebbe detto: "Non sono concepita senza peccato originale". Secondo l'interpretazione di Nieremberg, Caterina non avrebbe ricevuto nessuna visione su questo punto, ma avrebbe espresso soltanto l'opinione del suo padre spirituale che era domenicano. Inoltre bisognerebbe tenere conto che anche i santi potessero avere delle allucinazioni. Ma poi Nieremberg procede al contrattacco: troveremmo più di 30 mistici che insegnerebbero l'Immacolata Concezione nelle loro rivelazioni, fra cui santa Brigida con una speciale approvazione dei papi[115].

Dobbiamo quindi concludere secondo l'esempio di Nieremberg come una partita di pallavolo, indicando quasi trenta punti contro zero? Magari aggiungendo con Newman che il singolo fattore non è sempre sicuro, ma che conta la "cumulazione delle probabilità" di modo che tanti fili fini fanno un bastone di ferro incrollabile?[116]

Nella tradizione della Chiesa troviamo una grande prudenza nell'accettare l'origine divina di una percezione mistica. Tale riserva trova un'espressione fortissima nella scuola carmelitana (Giovanni della Croce e Teresa d'Avila)[117], ma anche un eco ufficiale nell'opera monumentale di Prosper Lambertini (poi come papa Benedetto XIV) sulla beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati[118]. Il dotto canonista dichiara fra l'altro che persino nei santi possiamo trovare delle "rivelazioni" che non vengono dallo Spirito Santo, ma dal proprio giudizio. ... *fieri bene potest, ut aliquis Sanctus ex praeconceptis opinionibus, aut ideis in phantasia fixis aliqua sibi a Deo revelata putet, quae ex Deo revelata non sunt*[119]. Ma come individuare l'origine

---

[114] Cfr. M. HAUKE, *"Nieremberg, Johannes Eusebius"*, in R. BÄUMER - L. SCHEFFCZYK (edd.), *Marienlexikon*, IV, EOS Verlag, St. Ottilien 1992, pp. 618-619.

[115] J.E. NIEREMBERG, *Dissertationes epistolicae de Immacolatae Conceptione Deiparae*, Antwerpen 1655, p. 252-257. Sul caso di Caterina si spiega anche P. LAMBERTINI, *De servorum beatificatione et beatorum canonizatione*, III, Bononia 1737, p. 760 (III,53,16s): la pretesa visione non è autentica.

[116] Cfr. J.H. NEWMAN, *Letters and diaries*, 21,146; ID., *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book-Morcelliana, Milano-Brescia 1980, cap. 8, § 2; J. ARTZ, *Newman-Lexikon*, Grünewald, Mainz 1975, pp. 1147-1151.

[117] Vedi soprattutto GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, libri II-III, e TERESA D´AVILA, *Castello interiore*, 6,9. Cfr. K. DEURINGER, *Die Beurteilung außergewöhnlicher mystischer Phänomene beim hl. Johannes vom Kreuz*, in U. DOBHAN - R. KÖRNER (edd.), *Johannes vom Kreuz: Lehrer des „neuen Denkens". Sanjuanistik im deutschen Sprachraum*, Echter, Würzburg 1991, pp. 147-158. Pare un buon esempio il comportamento di Teresa d´Avila: J. BURGGRAF, *Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben*, Schöningh, Paderborn 1996, pp. 338-366. A mio modesto parere si trovano qui gli strumenti fondamentali adatti per valutare anche l'autenticità (o meno) della mistica di Adrienne von Speyr.

[118] Quest'opera costituisce il decisivo fondamento dottrinale per la proclamazione di beati e santi fino ad oggi; cfr. F. VERAJA, *Le cause di canonizzazione dei santi*, LEV, Città del Vaticano 1992, p. 6 e passim.

[119] P. LAMBERTINI, *De servorum beatificatione et beatorum canonizatione*, p. 761 (III,53,17). Una buona guida alla bibliografia classica e recente sui criteri dell'autenticità di rivelazioni profetiche si trova in P. ADNES, *Révélations privées*, in "Dictionnaire de Spiritualité" 13 (1987), 482-492; A. ZIEGE-

divina di una profezia? Per costatare la provenienza divina, ci vuole l'attestazione del messaggio tramite un miracolo[120].

Possiamo applicare questo severo criterio alle testimonianze riportate? A mio giudizio, durante la controversia appare soltanto un unico caso di tutto particolare, quello del beato Antonio Baldinucci SJ (1665-1717), al suo tempo un famoso predicatore per le missioni popolari nelle diocesi di Frascati e Viterbo[121]. Il 12 aprile 1706 P. Antonio tenne una predica a Giuliano vicino a Cori. Su quello che segue esistono diverse testimonianze oculari, fra cui un protocollo confermato con giuramenti da quattro canonici di Cori. In esso leggiamo: «Si fermò con l'intero popolo per predicare sotto gli olmi... Il padre si mise davanti al tavoletto portato per la predica all'aperto e posito sotto l'olmo più grande il quale si trovava in una chiara distanza dagli altri olmi. Nella sua predica, il padre disse esattamente queste parole chiare ai fedeli: "Sapete, mio popolo, come le anime cadono nell'inferno? Come da quest'albero cadono le foglie!" Appena ebbe pronunciato queste parole, dall'albero sotto cui predicò e che mostrò con le sue mani e con la testa, cominciarono a cadere le foglie in tale massa come se nevicasse. La caduta delle foglie durava così lungo che nel frattempo si avrebbe potuto pregare quattro volte il Credo. L'albero era totalmente spogliato dalle sue foglie, mentre dagli alberi vicini non cadde nessuna foglia. Non soffiava nemmeno alcun vento prima, durante o dopo la predica. Quando il popolo vide il miracolo, cominciò a piangere in maniera commovente ed a gridare perdono. Il padre non poteva calmarlo per continuare la sua predica. Il piangere e le urla durarono circa mezz'ora. L'effetto era questo: se uno dei presenti nutriva odio contro il suo prossimo, subito si riconciliò con lui; altri cominciarono una vita nuova oppure entrarono addirittura in un monastero»[122].

Questo fatto miracoloso fu espressamente sottolineato da papa Leone XIII nel suo decreto di beatificazione nel 1893[123]. Durante la cerimonia stessa della beatificazione fu svelato un grande dipinto, rappresentando P. Antonio Baldinucci sotto l'olmo durante la sua predica *riguardo all'abuso della misericordia di Dio, (una predica) confermata tramite un miracolo*, come disse il titolo[124].

NAUS, *Kriterien für die Glaubwürdigkeit. Zur Prüfung der Echtheit von Marienerscheinungen,* in ID. (ed.), *Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche*, Pustet, Regensburg 1995, pp. 167-182.

[120] Cfr. P. LAMBERTINI, *De servorum beatificatione et beatorum canonizatione,* pp. 676-677 (III,47,11).

[121] Per il seguente, vedi W. SCHAMONI - K. BESLER, *Charismatische Heilige. Besondere Gnadengaben bei Heiligen nach Zeugenaussagen aus Heiligsprechungsakten*, Christiana Verlag, Stein am Rhein 1989, pp. 58-67; Th. McCOOG, *Baldinucci, Antonio,* LThK^3 1 (1993), 1336. Cfr. già W. SCHAMONI, *Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung*, Paderborn 1958, pp. 110-112; ID., *Der Sel. Baldinucci,* "Theologisches" 12 (9/1982), 4799-4803; ID., *Wider den Wahn von der leeren Hölle,* (11/1987) 19-21; J. BESLER (3/1987), 43-44.

[122] Tradotto dalla traduzione tedesca in W. SCHAMONI - K. BESLER, *Charismatische Heilige,* pp. 63-64; cfr. J. BESLER (3/1987), 43-44.

[123] Cfr. *Acta Leonis XIII,* 1893, 102-110, tradotto parzialmente in W. SCHAMONI - K. BESLER, *Charismatische Heilige,* 67; W. SCHAMONI, *Wider den Wahn von der leeren Hölle,* (11/1987), 21.

[124] Cfr. W. SCHAMONI - K. BESLER, *Charismatische Heilige,* p. 66.

Balthasar prende nota di questo miracolo e accetta come scontata la sua autenticità. Non mette fatti miracolosi fra le stranezze che il teologo serio dovrebbe ignorare[125]. Lo interpreta, però, nel senso indicato: le anime, rappresentate nelle foglie, cadrebbero soltanto *verso* l'inferno, ma il beato si opporrebbe a questo fatto. Certo che il beato vuol impedire che i suoi uditori cadono nell'inferno. Ma il testo riportato dai testimoni dice che molte anime non cadono soltanto verso l'inferno, bensì che cadono dentro[126].

Oltre al fatto indicato, si potrebbe rinviare ancora al messaggio di Fatima. Durante l'apparizione del 13 luglio 1917, i bambini ebbero una visione dell'inferno. Videro "diavoli" ed "anime" in forma umana con l'apparenza quasi di carboni ardenti trasparenti[127]. È la richiesta delle apparizioni di salvare i peccatori dall'inferno e di portare il mondo intero alla pace con Dio. Il fatto di molti dannati sottolinea che la chiamata alla conversione non è un gioco, ma un caso serio.

Il riconoscimento ecclesiale del messaggio di Fatima e la recente beatificazione dei veggenti Jacinta e Francisco a Fatima (13 maggio 2000) non ha, certo, alcun carattere strettamente dogmatico. Ma attesta la credibilità umana del messaggio apportato che in questo caso non fornisce niente di nuovo, ma ricorda soltanto l'annuncio evangelico di Gesù. Balthasar non nega il messaggio di Fatima, ma dice in modo sbrigativo che i bambini avrebbero visto «solo *immagini* dell'inferno»[128].

Certo: hanno avuto soltanto una visione che non è semplicemente identica con la realtà avvisata[129]. Ma non è tipico della verità in questo tempo terreno che si rivela con immagini? Non pare che si possa pensare ad una conoscenza immediata "faccia a faccia" di Dio *in statu viatoris*, nemmeno ad una percezione diretta delle realtà escatologiche. Tale "mistica oggettiva" è riservata all'aldilà. Durante il pellegrinaggio terreno, anche nei carismi mistici, stiamo soltanto viaggiando *ex umbris et imaginibus in veritatem*[130]. Tuttavia: anche le "ombre ed immagini" rispecchiano la verità che alla fine si rivelerà direttamente.

---

[125] Così ovviamente R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung*, p. 264, nota 31: «Die theologischen Gegner Balthasars... warteten selbst mit solchen theologischen Kuriositäten auf, daß ihnen hier kein Platz eingeräumt werden kann».

[126] La stessa osservazione vale per l'immagine, accennata da Balthasar, con i fiocchi di neve, riferita dalla beata A. M. Taigi (vedi sopra, nota 107).

[127] J. BESLER, (4/1987), 47-48. Vedi le *Memorie* di Suor Lucia, in particolare III,2-3; IV,2,5; MICHEL DE LA SAINTE TRINITÉ, *Toute la verité sur Fatima, vol. II*, Renaissance catholique, Saint-Parres-lès-Vaudes 1986², pp. 17-36; L. SCHEFFCZYK, *Verheißung des Friedens. Theologische Betrachtungen zur Botschaft von Fatima*, RSK, Wien 1985, pp. 35-41.

[128] H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 63 (ted. p. 46).

[129] Lo dice di fronte al nostro tema J.H. NICOLAS, *Enfer*, "Dictionnaire de Spiritualité" 4 (1960), 729-745, qui 736: c'è la «disparition entre l'intuition mystique... et son expression, pour laquelle le croyant utilise les concepts, les images, les mots, qui font partie de sa culture. En aucun des cas en ne saurait dire d'un mystique qu'il a vu l'enfer, comme on dirait d'un voyageur qu'il a vue telle ville». Nicolas rinvia ai racconti di san Gregorio Magno e alle visioni di santa Francesca Romana, san Paolo della Croce e santa Teresa d'Avila (*ivi*, pp. 735-736).

[130] Così l'iscrizione sulla tomba di Newman: I. KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford University Press, Oxford/London 1988, p. 745.

7. IL RICORSO ALLA SCRITTURA E ALLA TRADIZIONE COME CRITERIO DECISIVO

Apparizioni e miracoli hanno un ruolo importante nella vita della fede. Balthasar lo sottolinea nel suo commento al trattato dei carismi di Tommaso d'Aquino[131]. «Senza la profezia», potremmo citare (con Tommaso) il libro dei Proverbi, «la gente diventa sfrenata» (Prv 29,18)[132]. Ma allo stesso momento bisogna collocare l'esperienza mistica nel quadro giusto. Tommaso ribadisce che il carisma profetico, dopo l'arrivo di Cristo, non succede «per promuovere una nuova dottrina di fede, ma per dirigere gli atti umani»[133]. L'esperienza mistica può soltanto illustrare ed esplicitare quello che è si trova nella parola di Dio, annunciata una volta per sempre in Gesù Cristo. La parola di Dio, trasmessa nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, costituisce il tesoro della fede a cui il Magistero (e il teologo) deve servire[134].

Balthasar è critico di fronte all'intero sviluppo del pensiero ecclesiale che sarebbe una reazione esagerata contro il montanismo. In seguito si «mette un grosso punto interrogativo di fondo su ogni esperienza mistica in cui entrino i sensi e la fantasia»[135]. Il nostro teologo respinge come troppo radicale e anticarismatica la mistica carmelitana di san Giovanni della Croce che è molto scettico di fronte al ruolo dei sensi nelle esperienze mistiche[136].

Anche Balthasar stesso, però, non nega l'importanza di uno sguardo critico: «Dal punto di vista pratico e psicologico è comprensibile tutta la prudenza, si guarda alle devastazioni provocate all'altro estremo della carismatica ingenua quando, in maniera acritica e quasi materialista, si assume e corrispondentemente si propaganda ogni visione, audizione e stigmatizzazione pretese o reali come moneta sonante, cioè come un fatto bruto che può prescindere dal contesto ecclesiale. Contro questi abusi hanno protestato a ragione i grandi santi che abbiamo ricordato [Agostino, Giovanni della Croce], perché questo significherebbe confondere a sua volta la dimensione della rivelazione biblica con quella della chiesa e, alla fine, scivolare in campi i quali non solo cadono sotto la tutela della comune psicologia religiosa, ma anche della magia»[137].

---

[131] Cfr. il contributo di A. LOBATO posto in questo volume.

[132] STh II-II q. 172 a. 1 ob. 4; q. 174 a. 6.

[133] STh II-II q. 174 a. 6 ad 3. È d'accordo anche BALTHASAR nel suo commento (cfr. "Deutsche Thomas-Ausgabe" 23 [1954], 371 = ID., *Thomas und die Charismatik*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1996, pp. 426-427).

[134] Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 10.

[135] H.U. von BALTHASAR, *Gloria. I.*, p. 379 (ted. p. 396).

[136] Cfr. *ivi*, pp. 379-380 (ted. 396-397). Vedi sopra, nota 117. BALTHASAR esprime una valutazione più positiva dell'approccio carmelitano in un capitolo posteriore dedicato a san Giovanni della Croce (cfr. *Gloria III*, Jaca Book: Milano 1976, pp. 95-155 [ted. II, pp. 465-518]).

[137] H.U. von BALTHASAR, *Gloria. I.*, p. 380 (ted. p. 397).

8. L'AVVICINAMENTO AL *MYSTERIUM INIQUITATIS INFERNI* CON LA RIFLESSIONE SISTEMATICA

Per la spiegazione del patrimonio di fede non bastano dei riferimenti di fatti positivi, come quello che Gesù parla di molti dannati. Bisogna portare altrettanto il contesto sistematico, un compito esigente che in questa sede può essere soltanto accennato[138].

Balthasar ha ragione, quando parla in un senso generale (con Tommaso d'Aquino) di una "speranza nella salvezza di tutti". La Chiesa prega che tutti gli uomini si salvino. Ma questa speranza si riferisce soltanto alla situazione della prova *in statu viatoris*, come sottolinea il recente documento della Commissione Teologica Internazionale sull'escatologia[139]. Non c'è speranza di scappare dall'inferno, ma soltanto di fronte ad esso.

Poi bisogna tenere conto del fatto che la morte corporale è la fine dello stato di pellegrinaggio. Non pare che Balthasar neghi questo dogma, ma sembra che non lo valorizzi di fronte alla condanna eterna[140]. Il nostro teologo non nega nemmeno il fatto che tante persone vivono nel peccato grave e, per questo, meritano l'inferno[141]. Ma se è vera l'osservazione del Signore che tanti si trovano sulla via ampia che porta alla perdizione[142], bisogna concludere che soltanto la conversione può strappare il peccatore alla condanna futura, una conversione che deve accadere prima del decesso (e non dopo o "nella" morte[143]). «Noi definiamo ... che ... le anime di coloro che muoio-

---

[138] Vedi qui C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, pp. 425-433; L. SCHEFFCZYK, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung? Zum Glauben an den doppelten Ausgang der Menschheitsgeschichte,* in F. BREID (ed.), *Die Letzten Dinge*, Ennsthaler, A-Steyr 1992, pp. 95-132; A. ZIEGENAUS, *Kriterien für die Glaubwürdigkeit,* pp. 190-214; P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes,* pp. 461-476. Il pensiero balthasariano invece viene ripreso da L. SABBIONI, *Sperare per tutti*; J. SERVAIS, *Comunione, universalità e apocatastasi: speranze per tutti?* "Communio" 148 (1996), 24-39; C.L. ROSSETTI, *Speranza universale e possibilità dell'inferno,* "Lateranum" 65 (1/1999), 131-137.

[139] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia,* "La Civiltà Cattolica" (1992), pp. 458-494, qui p. 491: «Quando la Chiesa prega per la salvezza di tutti, in realtà sta pregando per la conversione di tutti gli uomini che vivono» (cfr. anche CCC, nn. 1033-1037). M. HAUKE, *Die ekklesiale Dimension in der Tugend der Hoffnung,* in C. BREUER (ed.), *Ethik der Tugenden. Festschrift Joachim Piegsa*, Eos Verlag, St. Ottilien 2000, pp. 51-64.

[140] Riferendosi a DS (= DH) 1000 (sarebbe corretto: 1000-1002), BALTHASAR parla della "definizione" (!) di Benedetto XII che le anime dei defunti, dopo la risurrezione di Cristo, arrivano dopo la morte (ed eventualmente la necessaria purificazione) in cielo, anche prima della risurrezione e del giudizio universale: *Teodrammatica V,* p. 306 (ted. pp. 325-326). Fa parte della definizione anche il fatto, tralasciato dal nostro teologo, che le anime di coloro che muoiono in peccato grave subito ricevono il supplizio infernale (DH 1002). Questo fatto viene, però, brevemente riferito come dogma nei *Lineamenti dell'escatologia*, p. 280 (= 1957).

[141] Vedi, per es., H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica. V.*, p. 241 (ted. IV, p. 256).

[142] Mt 7,13-14; cfr. Lc 13,23-24.

[143] Contro questi errori vedi C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, pp. 448-458; P. DÜREN, *Der Tod als Ende des irdischen Pilgerstandes,* pp. 257-265.269-343. Contro la tesi di Boros (decisione finale "nel momento della morte") si rivolge anche H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica. V.*, p. 251 (trad. IV, p. 267, nota 16), mentre un simpatizzante di Balthasar propone proprio quella tesi per salvare la concezione balthasariana: H.J. LAUTER, *(lettera di un lettore),* "Theologisches" 17 (3/1987), 51-53.

no in peccato mortale attuale, subito dopo la loro morte, discendono all'inferno, dove sono tormentate con supplizi infernali ..."[144]. Nella *Teodrammatica*, anche Balthasar rifiuta la teoria «che nel giudizio dopo la morte sia ancora possibile una "conversione"»[145]. Il giudizio divino si riferisce alla vita terrena. Ma troviamo anche l'idea che il peccatore, che ha voltato le spalle a Dio e che si trova nell'inferno, potrebbe convertirsi tramite l'incontro "atemporale" con il Cristo abbandonato e miserabile[146]. E poi Balthasar sostiene: anche il peccatore che avrebbe fatto un'opzione fondamentale negativa di fronte a Dio, non sarebbe giudicato secondo questa scelta cattiva, ma secondo un "granellino di amore" che si trova nella sua vita, magari lontano nel passato[147]. Non pare che tale spiegazione prenda sul serio il fatto del peccato mortale che spegne la vita della grazia. Perché sicuramente anche i pessimi criminali, magari da bambini piccoli, avranno dimostrato una volta un "granellino di amore".

Possiamo aspettare davvero che tutti i peccatori gravi si convertano prima della morte? Di fronte a questa domanda pare giusta la reazione della Commissione teologica del Vaticano II, incaricata con l'interpretazione ufficiale dei testi conciliari: il fatto di molti dannati (che alcuni padri volevano mettere espressamente nel testo) è già indicato dal Signore stesso nei testi citati (della *Lumen gentium*, 48) con la forma grammaticale del futuro: «Non si tratta di verbi in forma ipotetica o condizionale, ma di futuro: 'andranno' suppone che qualcuno andrà»[148].

L'inferno è una conseguenza del divino amore che non costringe o "aggira" l'uomo[149], ma aspetta la sua libera risposta in un tempo limitato. Quest'aspetto "drammatico" della fede (per cogliere un'espressione di Balthasar) ci espone al massimo rischio, ma ci sprona anche a sfruttare del nostro tempo al massimo nell'amore di Dio e del prossimo.

---

[144] BENEDETTO XII, Costituzione *Benedictus Deus* (DH 1002).

[145] H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica V*, p. 253 (ted. IV, p. 270).

[146] Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica V*, p. 248 (ted. IV, pp. 284-286), soprattutto: «forse qualcuno il cui guscio può essere rotto non si trova ancora davvero nell'inferno, ma soltanto rivolto verso di esso nella sua ostinazione contro Dio». Cfr. già, più brevemente, in H.U. von BALTHASAR, *Lineamenti di escatologia*, in ID., *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV*, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 352-391, qui pp. 381-382 (ted. *Eschatologie im Umriß: Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, pp. 410-455, qui pp. 443-444).

[147] Il nostro teologo sostiene che non verrebbe giudicato lo stato finale della vita, bensì la vita intera. Basterebbe "un granellino (*Körnlein*) di amore" del passato, anche se l'opzione fondamentale alla fine della vita sarebbe cattiva (H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica V*, pp. 253-254 [ted. IV, pp. 269-270]). Persino Jan Ambaum, che scende in campo per difendere Balthasar, nota che non sarebbe «semplice accordare questa ipotesi di Balthasar con la costituzione *Benedictus Deus* di papa Benedetto XII» (DH 1002): J. AMBAUM, *Speranza di un inferno vuoto*, p. 68. Sul rapporto fra "opzione fondamentale" e peccato mortale rispettivamente veniale si spiega intanto con chiarezza l'enciclica *Veritatis splendor* (1993), nn. 69-70.

[148] C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, pp. 426.518.

[149] H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso*, p. 67 (ted. pp. 49-50) cita Edith Stein: «La libertà umana non può essere spezzata e messa fuori causa da quella divina, però può esser per così dire aggirata».

9. CONCLUSIONE

Nel *Breve discorso sull'inferno*, Balthasar ha dichiarato: «L'ultima parola, anche qui, l'avranno i santi»[150]. La testimonianza dei santi, però, è decisamente sfavorevole all´opinione che l'inferno potrebbe essere vuoto. Tuttavia, con la sua "tesi più azzardata", provocando il *contradicitur*, il nostro teologo ha messo in rilievo l'importanza della santità per la testimonianza teologica. La proposta balthasariana di mettere in prima fila i santi e la mistica, applicata conseguentemente, porta alla falsificazione della speranza nell'apocatastasi e conferma l'esito doppio del giudizio. Diamo l'ultima parola a Balthasar: i santi, «come dice una volta con espressione molto bella e vera W. Schamoni, sono il commento vero e proprio dei Vangeli, scritto dallo Spirito Santo stesso, molto più istruttivo dei cinque volumi dello Strack-Billerbeck»[151].

«I grandi sperimentatori (*die großen Erfahrer)* furono sempre i santi... Essi hanno puntato tutto su una carta e sono diventati, con il loro sprezzo del rischio, limpidi specchi, hanno proiettato un ricco spettro di luce dall'interiore sulla nostra buia esteriorità. Essi sono la grande storia d'interpretazione dell'evangelo, più autentica e più convincente di qualsiasi esegesi. Essi sono la dimostrazione sia della pienezza che della presenza». Noi cristiani «siamo e rimaniamo membra della Chiesa, rami del suo albero, nutriti della linfa di tutte le sue esperienze, che risalgono in ultima analisi, alle insondabili esperienze di Gesù Cristo. Dobbiamo aver fiducia in queste energie che operano in noi; anch'esse fanno da tramite indispensabile per introdurci nell'immediatezza»[152].

---

[150] H.U. von BALTHASAR, *Breve discorso,* p. 14 (ted. p. 11).

[151] ID., *Due modalità di credere: Spiritus Creator. Saggi teologici III*, Morcelliana, Brescia 1983², pp. 73-87, qui p. 84 (ted., 1967, pp. 76-91, qui p. 87). Ovviamente Balthasar si riferisce a W. SCHAMONI, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, Naumann-Christiana, Würzburg-Stein am Rhein 1967⁶ (ristampa 1984), p. 41: «Wer mit der Geschichte der Heiligen vertraut ist, weiß, daß man aus ihr zu den Wundern und wunderbaren Erscheinungen des Alten und Neuen Testamentes eine solche Fülle von Parallelen aufweisen könnte, daß sehr vieles der Heiligen Schrift in einem neuen Licht erscheinen müßte. Im Vergleich dazu würde das Licht, das aus Talmud und Midrasch auf das Neue Testament fällt, ein sehr bescheidenes sein, und doch ist bekannt, wie wertvoll der Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von Strack und Billerbeck ist».

[152] H. U. von BALTHASAR, *La tradizione,* in ID., *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972, pp. 132-145, qui pp. 143-145 (ted.: *Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, pp. 72-80, qui pp. 79-80). Correzione da parte mia: ho sostituito la parola *incomunicabile* per rendere *das Unmittelbare* (non: *das Unmittelbare*) con *immediatezza.*

Riassunto

Fra le tesi più note di Hans Urs von Balthasar si trova la speranza che in definitiva tutte le persone umane saranno salvate. Nella sua ultima grande controversia il teologo cercò di difendere quest'opinione ricorrendo all'esperienza dei santi. Egli articolò il discorso distinguendo tre livelli: la riflessione teologica dei santi, le testimonianze dell'esperienza mistica e la riflessione sui criteri di tale esperienza. Come criterio decisivo compare il ricorso alla Scrittura e alla Tradizione, sostenuto dall'esperienza dei santi ed approfondito dalla teologia sistematica. L'invito balthasariano ad interpellare l'esperienza dei santi porta a smentire la speranza nell'apocatastasi.

Summary

Among Hans Urs von Balthasar's most known thesis emerges the certitude that, finally, every human being will be saved. In his last great controversy the theologian tried to support this opinion applying to the Saint's experience. He articulated his speech distinguishing three levels: the theological reflection of the Saints, the evidences of the mystical experience and the consideration on the criteria of such an experience. The recourse to the Scriptures and to the Tradition appears as a decisive criterion and is supported by the experience of the Saints and probed by systematic theology. Balthasar's invitation to interpellate the experience of the Saints induces to deny hope in the apocatastasis.

Mystik und spiritualität – ein *locus theologicus*? Erste Hinweise an Hand der Theologie von Hans Urs von Balthasar

Bernhard Körner
Karl-Franzens-Universität (Graz)

Es ist allgemein bekannt, daß Hans Urs von Balthasar mit seiner Theologie in der ignatianischen Spiritualität und in der mystischen Erfahrung Adrienne von Speyrs verwurzelt ist, und wie sehr er darauf bestanden hat, daß die Theologie sich nicht von der Heiligkeit, der Spiritualität und der Mystik loslöst, daß sie – mit einem vielzitierten und vieldiskutierten Wort des Theologen – nicht «von der knienden zur sitzenden Theologie»[1] wird. Der folgenden Beitrag verfolgt in diesem Zusammenhang die Fra-

[1] *Theologie und Heiligkeit*, in H.U. von BALTHASAR, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960, 195-225; hier: 224. Wertvolle Hinweise zu Balthasars einschlägigen Ausführungen verdanke ich J. KONDA, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von*

ge, ob bzw. in welchem Sinn Mystik und Spiritualität als *locus theologicus* verstanden werden können. Eine Frage, die umso interessanter ist, als die Spiritualität in der klassischen Lehre von den theologischen loci nicht aufscheint. Die Abfolge der Überlegungen ergibt sich mehr oder weniger von selbst: In einem ersten Schritt soll gezeigt werden, wie Balthasar die Zuordnung von Heiligkeit, Spiritualität und Mystik auf der einen und Theologie auf der anderen Seite gesehen hat. In einem weiteren Abschnitt wird darauf hingewiesen, wie sehr sich Balthasar bewußt der ignatianischen Spiritualität und der darin eingeschlossenen Theologie verdankt. Daran anschließend soll gezeigt werden, was loci theologici sind und welche Funktion ihnen zukommt – der Blick auf Melchior Cano, den bedeutendsten Theoretiker in dieser Frage, und einige gegenwärtige Tendenzen ist dabei gleichermaßen unverzichtbar. Abschließend soll die Frage beantwortet werden, welcher spezifische Beitrag von Spiritualität, Heiligkeit und Mystik im Ensemble der *loci theologici* zu erwarten ist.

1. Balthasars Plädoyer für die Einheit von Theologie und Heiligkeit

Balthasars Forderung, dass die Theologie sich nicht vom betenden und gelebten Glauben trennen dürfe, wird umso mehr überzeugen, je mehr man sich das Verständnis der Theologie zu eigen macht, das Balthasar vertritt. Für den Schweizer Theologen zielt das von Gott ausgehende Wort direkt und in erster Linie nicht auf die Theologie, sondern auf den Glauben, der in Gottes- und Nächstenliebe zur gelebten Gestalt wird. Aber die Theologie gehört für Balthasar nicht nur faktisch, sondern von der Sache her zum christlichen Glauben. Zusammen mit der Verkündigung und den Sakramenten «ist die Theologie Mittel, Vermittlung, Ermöglichung, Erschließung: des unendlichen Reichtums göttlicher Wahrheit in den endlichen Gefäßen, in denen uns die Offenbarung geschenkt ist»[2]. Aber sofern die Theologie «etwas anderes ist als der Akt der unmittelbaren Anbetung des göttlichen Wortes im endlichen Wort, als der Akt des unmittelbaren Gehorsams gegenüber dem Wort in der christlichen Existenz»[3], ist sie im wörtlichsten Sinn des Wortes relativ, d.h. bezogen auf Anbetung und christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe. Als etwas, «was theoretische Beschäftigung mit dem Wort heißen kann»[4], ist ihr «kein längeres Verweilen in der Etappe der Theorie gestattet»[5]. Und dabei kann sie nach Balthasar niemals «ihre Wurzeln vergessen, aus denen sie alle Nahrung zieht: die Anbetung, in der wir

---

Balthasars, Echter, Würzburg 1991, bes. 271 ff. und C. BAICH, *En Christo. Nachfolge Jesu Christi als Teilhabe am eschatologischen Wirken Gottes bei Hans Urs von Balthasar,* (unveröffentlicht) Innsbruck 1997, bes. 155 ff.

[2] H.U. von BALTHASAR, *Der Ort der Theologie,* in ID., *Verbum Caro,* 159-171; hier: 162.

[3] ID., *Der Ort der Theologie,* 162.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem,* 164.

den Himmel offen sehen, und den Lebensgehorsam, der uns frei macht, die Wahrheit zu verstehen»[6].

Weil die Theologie nur ein Teilmoment der christlichen Existenz und ihr dienend zugeordnet ist, ist jede Trennung von gelebter Heiligkeit und Theologie fatal. Seine vieldiskutierte These vom Auseinanderbrechen dieser ursprünglichen Einheit bildet für Balthasar den Hintergrund für seine Forderung, diesen Zusammenhang wieder herzustellen[7] - freilich nicht im Sinne einer Rückkehr und einer allzu simplen Restauration der altkirchlichen Theologie. Es geht aber um eine Theologie, die – inhaltlich – mit den Heiligen «ihr Zentrum in Christus»[8] hat und ihren Ort in der lebendigen Beziehung zwischen Christus und der Kirche[9]. Diese Theologie ist für Balthasar – formal – «wesentlich ein Akt der Anbetung und des Gebets»[10]. In diesem Sinn nennt Balthasar die Spiritualität «die subjektive Seite der Dogmatik»[11]. Nur wenn die Kirche (und in der Folge der einzelnen Gläubigen) sich der Offenbarung gläubig öffnet und antwortet, ereignet sich «ein gläubiges Offenbarungsverständnis, eine Dogmatik (im weitesten Sinn)»[12]. Spiritualität ist daher das Wort Gottes, insofern es von Menschen bzw. von der Kirche aufgenommen wurde und sich im glaubenden Leben entfaltet[13].

Aber es gibt noch eine Steigerung – Theologie, die aus mystischer Erfahrung kommt. Für Balthasar liegt Mystik dort vor, «wo Wort Gottes nicht nur mit dem exegetischen und theologischen Verstand, sondern mit dem ganzen Herzen, der ganzen Existenz gehört, wo der Selbsterschließung des Herzens Gottes in Feuer und Nacht standgehalten wird»[14]. Und eine echte Mystik hat für die Theologie große Bedeutung – sie führt «nicht zu peripheren Auswüchsen der Theologie, nicht zum Ausbau von ‚Seitenkapellen' im Dom der bestehenden Dogmatik, sondern im Gegenteil zu ihrer *zentralen Vertiefung und Verlebendigung*»[15].

Diese Theologie der Heiligen, diese Theologie, die untrennbar mit Spiritualität verbunden ist, diese Theologie, die aus der Mystik kommt, ist nicht einfach Illustration dessen, was die Glaubenslehre immer schon gewußt hat. Ob sie von den Heiligen selbst oder von anderen entfaltet wird, immer dürfe man voraussetzen, «daß hier mehr gezeigt wird als nur ein beliebiges weiteres Exempel für eine ohnehin schon bekannte Sache»[16]. Vielmehr ereignet sich in der Theologie der Heiligen ein von Gott selbst

---

[6] *Der Ort der Theologie,* 164.

[7] Vgl. H.U. von BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit,* 210.

[8] *Ibidem,* 211.

[9] «Zusammengefaßt heißt dies, daß Glaubenslehre in der Kirche sich (sic!) je im lebendigen Gespräch zwischen Bräutigam und Braut (diese als die marianische Braut genommen) vor sich geht: der Bräutigam ist der Schenkende, die Braut ist die Zustimmende» (*ibidem,* 217).

[10] *Ibidem,* 222.

[11] H.U. von BALTHASAR, *Spiritualität,* in ID., *Verbum Caro,* 226-244; hier: 227.

[12] *Ibidem,* 226.

[13] Vgl. *ibid.em,* 227.

[14] H.U. von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, 78.

[15] *Ibidem,*50.

[16] H.U. von BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit,* 220.

gewirktes aggiornamento der Theologie: «Jedesmal ist es ein Grundaspekt der Offenbarung, der neu und wie erstmalig ins Licht gerückt wird, ein Gesichtspunkt, der durch die ganze Offenbarung hindurch geht, und darum die Theologie als Auslegung der Offenbarung nicht gleichgültig lassen kann»[17].

In Zusammenschau gesagt: Für Balthasar ist Theologie die um Verstehen bemühte Auslegung des Wortes Gottes. Dieses Verstehen ist ein Prozeß, der durch eine doppelte Geschichtlichkeit gekennzeichnet ist: Auf der einen Seite ereignet sich die Offenbarung als ein Vorgang in der Geschichte, auf der anderen Seite hat auch das Ankommen dieser Offenbarung beim Menschen eine wirkliche Geschichte. Man kann – mit dem Zweiten Vatikanum Offenbarung daher als ein Gespräch «ohne Unterlass»[18] verstehen. Dieses Gespräch setzt von Seiten des Menschen bzw. der Kirche eine wirkliche Offenheit für das Wort Gottes voraus – nicht nur intellektuelle Aufmerksamkeit (das auch), sondern vor allem die "Kongenialität" einer Liebe, die sich in Anbetung und gehorsamem Engagement bewährt[19]. Und eben das ist die von Balthasar geforderte Heiligkeit als Voraussetzung für eine authentische Theologie. Wenn das gegeben ist, dann kann im Leben, Wirken und Glauben der Heiligen sichtbar werden, was Gott im Heute jeweils zur Sprache und zur Geltung bringen will. Die von Balthasar verwendeten Begriffe "Heiligkeit", "Spiritualität" und "Mystik" benennen in diesem Zusammenhang mit unterschiedlicher Akzentsetzung die personale Verwirklichung des Glaubens in ihrer unterschiedlichen Intensität, in der das Wort Gottes vielleicht auf überraschend neue Weise zur Geltung und zur Sprache kommen kann und kommt.

2. HANS URS VON BALTHASAR – THEOLOGIE AUS DER IGNATIANISCHEN SPIRITUALITÄT

Im Zusammenhang mit einer Darstellung des Ignatius von Loyola weist Balthasar darauf hin, daß die «Charismen des Geistes, die im Laufe der Jahrhunderte der Kirche geschenkt werden, wirklich neue Beleuchtungen und Auslegungen des Evangeliums»[20] sind. Sie sind daher «neben ihrer eminent praktischen und reformierenden Bedeutung immer auch wesentlich theologischer Natur. Sie zeigen den genauen Punkt, auf welchen der Heilige Geist in einer bestimmten Epoche die Kirche aufmerksam ma-

---

[17] ID., *Exerzitien und Theologie,* "Orientierung" 12 (1948), 229-232; zitiert nach M. KEHL - W. LÖSER (Hrsg.), *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar – Lesebuch*, Herder, Freiburg 1980, 371.

[18] ZWEITES VATIKANUM, *Offenbarungskonstitution "Dei Verbum"*, 8.

[19] Vgl. H.U. v. Balthasar, *Herrlichkeit,* 1, Johannes Verlag, Einsiedeln 1988³, 158: Die Theologie ist selbstverständlich angewiesen auf das lumen fidei, und deshalb ist für den Theologen «jene gehorsame Hingabe an das einstrahlende Licht, in der allein er glaubend, nicht schauend, an der Weisheit des offenbarenden Gottes teilbekommt», unverzichtbar.

[20] H.U. v. BALTHASAR, *Exerzitien und Theologie*, 371.

chen möchte»[21]. Das trifft nach Balthasar in besonderer Weise auch auf den Gründer der Jesuiten bzw. sein Exerzitien-Buch zu. Ignatius sei zwar "keineswegs Schultheologe", aber in dem, was er auf der Basis seiner mystischen Erfahrungen in der Gründung seines Ordens bzw. seiner Spiritualität geschaffen hat, komme ihm «eine ausgesprochene und überragende "Lehrsendung" in der Kirche»[22] zu. Seine «theologische Sendung»[23] kreise um drei Begriffe: "Wahl", "Indifferenz" und "Gehorsam". Trotz zahlloser Kommentare zu den Exerzitien und einschlägiger Werke großer Jesuitentheologen (E. Przywara, G. Fessard, K. Rahner) sei eine Theologie der Exerzitien eine noch immer nicht geleistete "Aufgabe"[24]. Es gelte «gewiß, daß die Ausschöpfung der theologischen Substanz dieser unerschöpflichen Mine erst ganz in den Anfängen steht»[25].

Jacques Servais hat mit einer Auswahl von Texten aus dem Werk Balthasars gezeigt, daß sich beim Schweizer Theologen Ansätze und Bausteine für eine solche Theologie der Exerzitien finden[26]. Zugleich hat Servais, wie schon vor ihm Werner Löser[27], Spuren sichtbar gemacht, die zeigen, daß und wiesehr die Theologie Balthasars geprägt ist von der ignatianischen Spiritualität. Balthasar hat nicht nur unzählige Male ignatianische Exerzitien gegeben und das *Exerzitienbuch* des Ignatius von Loyola neu übersetzt, er war an den entscheidenden Wendepunkten seines Lebens auch «in der Schule der Exerzitien»[28], und sie haben auf mehr oder weniger offenkundige Weise seine Theologie geprägt.

Es stimmt freilich, daß der spiritueller Wurzelboden seines Werkes auch von Adrienne von Speyr und ihren mystischen Erfahrungen geprägt ist[29]. Aber es ist festzuhalten, daß durch die Begegnung mit ihr «Balthasars Liebe zu Ignatius von Loyola... noch engagierter geworden»[30] ist. Balthasar selbst schreibt: Das «harte Opfer», das der Weggang vom Jesuiten-Orden von ihm forderte, «war begleitet von der Gewißheit, der gleichen Idee noch exakter zu dienen»[31] Die Begegnung mit Adrienne hat gewissermaßen katalytische Bedeutung. So schreibt er selbst: «Was bei Ignatius theologisch implizit blieb, wurde damals, in voller Treue zum Geist der ignatianischen Initiative, in den mir diktierten Kommentaren ausgedeutet, vor allem in denen zu Johannes. Die Theologie der Exerzitien gewann einen ungeheuren christologisch-trinitarischen Hintergrund und selbstverständlich zugleich einen marianisch-kirchlichen»[32].

---

[21] H.U. v. BALTHASAR, *Exerzitien und Theologie*, 371.

[22] *Ibidem*, 372.

[23] *Ibidem.*

[24] *Ibidem*, 375.

[25] *Ibidem.*

[26] Vgl. H.U. v. BALTHASAR, *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1993.

[27] Vgl. W. LÖSER, *Die ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars*, in: K. LEHMANN - W. KASPER (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Johannes Verlag, Köln 1989, 152-174.

[28] J. SERVAIS, *Einleitung*, in H.U. v. BALTHASAR, *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch*,23.

[29] Vgl. dazu vor allem auch H.U. v. BALTHASAR, *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984.

[30] J. SERVAIS, *Einleitung*, 32.

[31] H.U. v. BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln 1990, 71.

[32] ID., *La realtà e la gloria*, 49, zitiert nach J. SERVAIS, *Einleitung*, 33.

Auf jeden Fall ist es deshalb naheliegend, in Balthasars Werk nach theoretischen und praktischen Hinweisen zu suchen, ob und inwiefern für ihn die Spiritualität die Funktion eines locus theologicus hat. Es geht im Blick auf den Schweizer Theologen um die Frage, ob die Verwurzelung der Theologie in der Spiritualität allein eine Sache der Lebensumstände oder der Intuition ist, oder ob sie auch für die theologische Erkeuntuis-und Methodenlehre Konsequenzen haben soll und kann. Können Balthasars grundsätzliche Erwägungen und seine Art und Weise, Theologie zu treiben, auch auf die Ebene der Methodologie transponiert werden? – Um aber diese Frage beantworten zu können, muß man sich zuerst vergewissern, was unter einem locus theologicus verstanden werden kann. Dazu ist der Rückgang zu Melchior Cano wohl immer noch unersetzlich.

3. WAS IST DAS EIGENTLICH – EIN *LOCUS THEOLOGICUS*?

Es war der spanische Dominikanertheologe Melchior Cano (1509-1561), der, herausgefordert durch den theologischen Disput vor allem mit den Reformatoren, die Lehre von den loci theologici in einzigartiger Ausführlichkeit und Systematik konzipiert und dargestellt hat[33]. Wie er am Beginn seines Werkes *De locis theologicis* darlegt, geht es ihm um ein Argumentationsverfahren, eine theologiespezifische Diskussionslehre (*ars disserendi*), die es ermöglichen soll, in der theologischen Disputation um den wahren Glauben die eigene Position argumentativ zu untermauern und gegnerische Positionen als unhaltbar zu erweisen[34].

Das wichtigste Instrument der Argumentation sind entsprechend der Logik bzw. Dialektik des Altertums und des Mittelalters die loci. Für seine theologie-spezifische Diskussionslehre muß Cano daher theologie-spezifische *loci* zusammenstellen. Dazu greift er auf die allgemeine Lehre von den loci zurück, wie er sie in der *Topik* des Aristoteles, dann aber auch bei Cicero und in der auf ihn zurückgehenden Tradition der Dialektik – vor allem bei Petrus Hispanus (+ 1277) und Rudolph Agricola (+ 1485) – findet. Diese Lehre adaptiert er für die Theologie, indem er sieben glaubensspezifische und drei glaubensfremde, aber für die Theologie notwendige loci zusammenstellt. Als glaubensspezifisch zählt Cano die Autorität der Heiligen Schrift, der Traditionen Christi und der Apostel, der Katholischen Kirche, der Konzilien, der Römischen Kirche, der Kirchenväter und der scholastischen Theologen auf; als glaubensfremde loci die Autorität der Geschichte, die Autorität der Philosophen und die Vernunft. Den Ausführungen über diese zehn loci theologici stellt er ein Kapitel über

---

[33] Zur Vorgeschichte und Entstehung seines Werkes vgl. B. KÖRNER, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre,* Ulrich Moser, Graz 1994, bes. 69-89.

[34] Vgl. *De locis theologicis, Proemium*: «Cum praeter communem illam artem disserendi, quam a Dialecticis accepimus, aliam theologus habeat necesse sit, aliosque item ad disputationem locos, unde argumenta non quasi communia et aliena, sed tamquam propria ducat, et suis dogmatis confirmandis, et adversariorum sententiis refellendis».

Begriff und Sache der loci voran und er beschließt sein Werk mit einem Kapitel über die Anwendung der loci in der scholastischen Disputation[35].

Was sind nun für Melchior Cano bzw. seine philosophischen Gewährsleute *loci?* Ein kurzer Blick auf eine beliebige Diskussion ermöglicht eine Antwort auf diese Frage. In einer Diskussion geht es darum, eigene Aussagen zu begründen oder Aussagen des Gegenübers gegebenenfalls zu widerlegen. Das geschieht, indem man Behauptungen mit Aussagen konfrontiert, deren Geltung außer Zweifel steht. Und als *loci* werden Gesichtspunkte bezeichnet, die die Auffindung solcher Aussagen ermöglichen[36].

Im Kontext des Glaubens bzw. der Theologie ist nun vor allem ein Gesichtspunkt entscheidend – der Gesichtspunkt der Autorität bzw. das, was mit für den Glauben verbindlicher Autorität vorgelegt werden kann. Glaube und Theologie stützen sich ja nicht in erster Linie auf die Vernunft und Einsicht in die Sache, sondern auf die Offenbarung bzw. auf die Autorität jener Instanzen, die die Offenbarung bezeugen. Ein Beispiel: In der Frage, ob bzw. auf welche Weise Jesus in der Eucharistie gegenwärtig ist, ist entscheidend, was einschlägige Glaubensinstanzen wie die Heilige Schrift, die Traditionen oder das kirchliche Lehramt dazu sagen. Die Frage muß also unter diesem Gesichtspunkt der für den Glauben verbindlichen auctoritates bzw. dessen, was sie inhaltlich vertreten, betrachtet, diskutiert und entschieden werden.

Dieses Verständnis der loci als Diskussionsgesichtspunkte ist auf den ersten Blick irritierend, da man herkömmlicherweise die *loci theologici* meist als "Erkenntnisquellen der Theologie"[37] charakterisiert und damit nahelegt, daß es sich um kirchlich-institutionelle Größen wie z.B. die Heilige Schrift oder das Lehramt des Papstes bzw. der Bischöfe handelt. Ein Blick auf die Bezeichnung der loci bei Cano und auf die Geschichte der Dialektik macht aber klar, daß die loci in erster Linie Diskussionsgesichtspunkte sind, die sich freilich auf entsprechende Instanzen stützen. Als locus theologicus gilt daher bei Cano z.B. nicht die Sacra Scriptura, sondern die *auctoritas* Sacrae Scripturae. Man muß folglich bei den loci theologici eine argumentationstheoretische und eine kirchlich-institutionelle Ebene unterscheiden. Diese Unterscheidung wurde mit der Zeit verwischt, und das hat dazu geführt, daß im Zusammenhang mit der Rede von den loci theologici das Verständnis der loci als institutionelle Größen so ungefragt selbstverständlich geworden ist[38].

Die von Melchior Cano vorgelegte Lehre hat in der neuzeitlichen Theologie eine sehr bedeutungsvolle Wirkungsgeschichte gehabt und wurde dabei ohne Unterbrechung in unterschiedlicher Akzentuierung aufgegriffen. Durch den Übergang der

---

[35] Ursprünglich sollte das Werk noch zwei weitere Kapiteln umfassen – über die Anwendung der loci bei der Schriftauslegung (Buch XIII) und über ihre Anwendung in der Auseinandersetzung mit Häretikern, Juden, Muslimen und Heiden (Buch XIV) – vgl. *De locis theologicis* I.I. Cano wurde durch seinen Tod an der Fertigstellung des Werkes aber gehindert.

[36] Zum Verständnis des Begriffs der loci im Werk von Melchior Cano vgl. B. KÖRNER, *Melchior Cano*, 108-160.

[37] So z.B. auf einflußreiche Weise A. LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* Münchener Studien zur historischen Theologie, München 1925, 72.

[38] Vgl. dazu B. KÖRNER, *Melchior Cano*, 149-155.

Theologie in ein konsequent geschichtliches Denken ist der etwas sorglose Positivismus, mit dem man sich auf Schrift und Tradition als theologische Quellen und auf das kirchliche Lehramt berufen hat, korrigiert worden und die Rede von den loci theologici in einer Art Schrecksekunde verstummt – die Erarbeitung der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanum ist dafür ein beredtes Beispiel[39].

In den letzten Jahrzehnten hat es – wenigstens im deutschen Sprachraum Versuche gegeben, die Bedeutung der Lehre von loci neu zu würdigen[40]. Aber auch ohne präzises Anknüpfen bei Cano und seiner Wirkungsgeschichte ist es da und dort von neuem üblich geworden, in einer sehr allgemeinen Weise von loci theologici zu sprechen. Gerade ein konsequentes Ernstnehmen der Geschichtlichkeit führt ja zur Einsicht, daß theologisches Sprechen nicht zeit- und ortlos ist, sondern sich unter konkreten Umständen ereignet und davon geprägt wird. So werden konkrete gesellschaftliche Herausforderungen, die Praxis ganz allgemein usf. als locus theologicus bezeichnet. Darin scheint sich nicht zuletzt eine Verlagerung des Interesses zu zeigen: Im Vordergrund steht nicht mehr die Frage, wie die Identität der Lehre gewahrt werden kann, sondern die Frage, wie die Lehre unter je neuen Umständen je neu zur Sprache gebracht und damit die Aktualität des Evangeliums unter Beweis gestellt werden können[41].

Es ist freilich offenkundig, daß das erste Anliegen nicht durch das zweite ersetzt werden kann, sondern daß die beiden Anliegen sich komplementär ergänzen: Einerseits erfolgt die Ausformulierung der kirchlichen Lehre immer in konkreten Kontexten – sie können als loci theologici in einem weiteren und unspezifischen Sinn bezeichnet werden. Aus theologischen Gründen haben – andererseits – bestimmte Kontexte in einer institutionell genau umschriebenen Gestalt (z.B. die Heilige Schrift, Traditionen, Lehramt usf.) für die Lehre eine normative Bedeutung – die loci theologici im präzisen Sinn des Wortes, so wie sie Cano im Auge gehabt hat. – So münden diese Beobachtungen zur Lehre von den loci theologici wieder in die Sachfrage, ob bzw. in welcher Weise Spiritualität, Heiligkeit und Mystik als locus theologicus im präziseren Sinn des Wortes verstanden werden können. Mit anderen Worten: Kommt für die Bestimmung der kirchlichen Lehre (*veritas catholica*) der Heiligkeit, der Spiritualität, oder der Mystik eine Autorität zu, die in der Bestimmung der Lehre als Diskussionsgesichtspunkt Verwendung finden kann?

---

[39] Vgl. J. RATZINGER, *Einleitung und Kommentar zu* Dei Verbum, LThK² 13 (1967), 498-528; dazu auch B. KÖRNER, *Melchior Cano*, 369-380.

[40] Vor allem sind zu nennen M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici: Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit*, in ID., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Herder, Freiburg 1988, 79-104. und H.-J. POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in W. KERN - H.-J. POTTMEYER - M. SECKLER (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4, Herder, Freiburg 1988, 124-152.

[41] Das hat bereits 1977 C. GEFFRÉ in *Le deplacement de la théologie*, 171-178, herausgearbeitet.

4. SPIRITUALITÄT ALS *LOCUS THEOLOGICUS*?

Von der Sache her ist es ja eigentlich verwunderlich, daß Spiritualität und Mystik, aber auch die Liturgie herkömmlicherweise und vor allem auch bei Melchior Cano nicht unter die loci theologici gezählt werden. Bedenkt man die theologische Regel *lex orandi – lex credendi* und erinnert man sich daran, welche Bedeutung der Liturgie im Hinblick auf die Glaubenslehre in den Ostkirchen zugeschrieben wird, dann wäre eigentlich zu erwarten, daß die Liturgie zu den loci theologici gezählt wird. Ebenso wäre es – in etwas anderer Weise – naheliegend, daß auch der gelebte Glaube z.B. der Heiligen als für die Lehre der Kirche maßgeblich angesehen würde. Sowohl der Liturgie, als auch der Spiritualität müßte man eigentlich eine Autorität zusprechen, die es ermöglicht, sie im Rahmen der Lehre von den theologischen loci zu berücksichtigen.

Historisch betrachtet ist es freilich nicht verwunderlich, daß Melchior Cano Mystik und Spiritualität nicht als einen eigenen locus theologicus benennt. Der Dominikanertheologe, der ein eigenes Kapitel dem Vorgehen der Inquisition widmet[42], ist geprägt von einem tiefen Mißtrauen gegenüber der Spiritualität im allgemeinen und gegenüber den Illuminaten im besonderen, die im Spanien des 16. Jahrhunderts als gefährliches Einfallstor für Häresien angesehen wurden[43]. Zu diesem historischen Argument kommt noch ein Sachargument: Canos Interesse gilt in erster Linie der argumentativen Sicherheit – klaren, objektiven und zitierbaren Aussagen. Mystik und Spiritualität scheinen dem nicht entsprechen zu können – die subjektive Erfahrung steht im Vordergrund, das Bewußtsein, wie sehr sich die Wirklichkeiten des Glaubens der menschlichen Sprache entziehen, die Aussagen sind oft mehr poetisch-bildhaft als begrifflich klar umgrenzt.

Wenn Heiligkeit, Spiritualität und Mystik tatsächlich, wie vorgeschlagen, als personale Verwirklichung des Glaubens in unterschiedlicher Intensität verstanden werden können und sollen, dann wird es freilich noch aus einem anderen Grund schwer sein, dieses Verständnis mit einem präzisen Begriff der loci in Verbindung zu bringen. Bei Melchior Cano ist ja auch nicht die Theologie ein locus theologicus, sondern die scholastischen Theologen. Es geht also nicht um die Theologie als abstrakte Größe, sondern um die Theologie, so wie sich in konkreten Theologen ausprägt. Deshalb soll an dieser Stelle vorgeschlagen werden, nicht die Heiligkeit, die Spiritualität und die Mystik als locus theologicus zu sehen, sondern die Heiligen.

Freilich ist noch etwas anderes zu bedenken. Wenn man, wie es Balthasar tut, die Spiritualität als "subjektive Seite der Dogmatik" bezeichnet, dann scheint sie ja weniger ein abgrenzbarer eigener locus theologicus zu sein als vielmehr eine Dimension, die eigentlich alle theologischen loci kennzeichnet. Überall wo der Glaube auf eine authentische Weise formuliert wird, müssen ‚dahinter' glaubende Subjekte ste-

---

[42] Vgl. *De locis theologicis,* Buch XII, Kapitel VIII.
[43] Vgl. B. KÖRNER, *Melchior Cano*, 73-75.

hen. Auch wenn diese Überlegung nicht von der Hand zu weisen ist, spricht dennoch einiges dafür, die Heiligkeit nicht nur als eine solche Dimension zu sehen, sondern die Heiligkeit in Gestalt der Heiligen als einen eigenen locus theologicus zu berücksichtigen – als jenen "Ort", an dem Spiritualität in besonders qualifizierter Weise zur Geltung kommt. Heilige sind konkret benennbare Personen, denen durch ihre kirchliche Anerkennung (faktisch, aber auch formell) jene Autorität zukommt, die für einen klassischen locus theologicus charakteristisch und wohl auch unumgänglich ist.

Im Folgenden soll an Hand der Aussagen Balthasars und seiner Art, Theologie zu treiben, gezeigt werden, welchen spezifischen Beitrag die Heiligen als locus theologicus im Ensemble der loci leisten können. Und es ist ja dieser spezifische Beitrag, der es rechtfertigt, sie als eigenen locus theologicus in das Ensemble der loci einzumahnen.

5. DIE HEILIGEN ALS *LOCUS THEOLOGICUS*...

Wenn man versucht, die Heiligen – ausgehend von den Überlegungen bei Hans Urs von Balthasar – in Analogie zu den Kirchenvätern oder den scholastischen Theologen als locus theologicus zu verstehen, dann zeigen sich im Blick auf die ursprüngliche Konzeption der loci theologici bei Melchior Cano Übereinstimmungen und Unterschiede[44]. Was Balthasar betrifft ist außerdem zu beachten, daß sein Interesse sich vor allem auf das Verhältnis von Heiligkeit und Theologie richtet. Das steht in einer gewissen Spannung zum Verständnis der loci bei Cano, die nicht nur für die Theologie als Glaubenswissenschaft, sondern auch für den einfachen Glauben von Bedeutung sind. D.h. sie ermöglichen nicht nur eine Argumentation im Bereich der Theologie, sondern auch im Bereich des Glaubens. Der Sache nach gilt das auch für die Heiligen, selbst wenn Balthasar das nicht eigens herausarbeitet (aber natürlich auch nicht in Frage stellt bzw. stellen würde). Die Bedeutung der Heiligen als eigener locus theologicus soll nun in vier Punkten aufgezeigt werden.

5.1. ...markieren Spielräume für ein vom Geist Gottes gewirktes aggiornamento des Glaubens und der Theologie

Es besteht kein Zweifel, daß die klassische Lehre von den loci theologici die kirchlichen Bezeugungsinstanzen vor allem dazu ins Spiel bringen, um mit Hilfe ihres Zeugnisses zu zeigen, was zur verbindlichen kirchlichen Lehre gehört und was nicht. Ebenso klar ist, daß die loci nicht nur für die (rückblickende) Rekonstruktion des überlieferten Glaubens, sondern auch für die Erarbeitung seines heutigen und

---

[44] Hier wäre nicht zuletzt die Frage zu diskutieren, ob die von Cano vorgelegte Zahl der zehn loci erweitert werden soll oder nicht. Cano selbst läßt die Zahl der loci offen – vgl. *De locis theologicis,* Buch I, Kapitel III,1. Pottmeyer, Normen, Kriterien (Anm. 40), 139 verweist darauf, daß das Zweite Vatikanum in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium,* 50 die Heiligen unter die Instanzen der kirchlichen Überlieferung rechnet.

zukünftigen Verständnisses fruchtbar gemacht werden können[45]. Sie öffnen ein weites Feld von Zeugnissen und weiten historisch und systematisch den Blick für oft unerwartete Verstehensmöglichkeiten[46]. Das wird dann besonders bedeutungsvoll, wenn man sich einer geschichtlichen Hermeneutik verpflichtet weiß und davon ausgeht, daß gerade das ein für alle Mal Gültige immer wieder neu übersetzt und zur Sprache gebracht werden muß – und genau so seine bleibende Aktualität unter Beweis stellt.

Auch das Zeugnis der Heiligen kann – rückblickend – sichtbar machen, was durch die Jahrhunderte als christliche Lehre verstanden und gelebt worden ist. Es kann, wie alle anderen loci für die Rekonstruktion der verbindlichen Überlieferung in Dienst genommen werden. Hans Urs von Balthasar versteht das implizite und explizite Zeugnis der Heiligen allerdings vor allem als eine von Gott geschenkte Möglichkeit für ein je neues und aktuelles Verständnis des Glaubens. Ausdrücklich spricht er zwar nur von der Theologie, das Gesagte gilt aber auch vom Glauben: «Jedesmal ist es ein Grundaspekt der Offenbarung, der neu und wie erstmalig ins Licht gerückt wird, ein Gesichtspunkt, der durch die ganze Offenbarung hindurch geht, und darum die Theologie als Auslegung der Offenbarung nicht gleichgültig lassen kann»[47]. Für Hans Urs von Balthasar ist das Dasein der Heiligen (bzw. ihr jeweiliges Charisma bzw. ihre "Sendung") nicht nur für den gelebten Glauben von Bedeutung, sondern «gelebte Theologie; ob sie nun selber mehr oder weniger Auslegendes dazu gesagt haben oder überhaupt zu sagen hatten, fällt kaum in Betracht»[48]. Aber – so fährt Balthasar fort – «der Beschauer darf, wo es um qualifizierte Sendungen geht, stets voraussetzen, daß hier mehr gezeigt wird als nur ein beliebiges weiteres Exempel für eine ohnehin bekannte Sache»[49].

Damit bekommt die Beschäftigung mit den Heiligen eine andere Zielrichtung als sie herkömmlicherweise mit den loci theologici verbunden war. Es geht nicht primär um die Vergewisserung dessen, was immer schon geglaubt worden ist, sondern – das durchaus vorausgesetzt – um neue Spielräume: Es geht bei der Theologie, die sich bei den Heiligen zeigt, «nicht um die negative Abgrenzung, die die Absolutheit und Einzigkeit der Offenbarung Christi sicherstellt. Es geht um das lebendige und wesentliche Stück Tradition, das die Heiligen darstellen, jener kirchlichen Tradition, die den Heiligen Geist durch alle Zeiten hindurch lebendig *am Auslegen* der in der Schrift niedergelegten Offenbarung Christi zeigt»[50].

---

[45] Eine sowohl rückblickende als auch pragmatisch orientierte Sicht findet sich z.B. in den Entwürfe von M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung,* und H.-J. POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen,* (siehe Anm. 40).

[46] Hier wäre an jenen Vorgang zu erinnern, der in der sogenannten nouvelle théologie durch den erneuerten Zugang zur Theologie des kirchlichen Altertums ausgelöst worden ist.

[47] H.U. von BALTHASAR, *Exerzitien und Theologie,* 371.

[48] ID., *Theologie und Heiligkeit,* 220.

[49] Vgl. auch ID., *Schwestern im Geist,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1990⁴, 21: für die Theologen sind die Heiligen «mehr eine neue Auslegung der Offenbarung, eine Bereicherung der Lehre um neue, bisher noch wenig bekannte Züge».

[50] H.U. von BALTHASAR, *Schwestern,* 21.

Balthasar spricht aber nicht nur davon, er praktiziert es auch. Die Konzeption seiner theologischen Trilogie (*Theologische Ästhetik, Theodramatik* und *Theologik*), die unübersehbar von der ignatianischen Spiritualität und ihrer impliziten Theologie geprägt ist, steht in Ansatz und Grundduktus denkbar stark im Kontrast zur herkömmlichen neuscholastischen Konzeption der Theologie. Abgesehen von anderen Einflüssen, die noch geltend zu machen wären, scheint das vor allem auf den Einfluß der ignatianischen Spiritualität zurückzuführen zu sein. Sie erweist sich im Werk Balthasars als ein Ferment, daß die herkömmliche Theologie zutiefst verändert, und es nahelegt, von einer «Theologie aus dem Geist der Exerzitien»[51] zu sprechen. Dabei geht es nicht um einen Exkurs in die Vergangenheit, sondern der von Balthasar «gesuchte methodische Punkt ist zugleich der eigentliche theologische Kairos unserer Zeit»[52].

Wenn die Heiligen in der Überlieferungsgeschichte der Kirche in diesem Sinn für das je Neue stehen, dann ist klar, daß bei diesem locus theologicus der Konsens nicht die gleiche Bedeutung haben kann und wird, wie bei den anderen loci – zumal in Canos Konzeption. Beim spanischen Theologen geht es ja um die Frage, was über die Zeiten hinweg als das Beständige und Identitätsstiftende anzusehen ist – und das sei daran zu erkennen, daß es darüber einen Konsens gibt. Die Heiligen vermitteln ihren spezifischen Beitrag als locus theologicus aber gerade durch das, was bei allem Konsens je neu und unvergleichlich an ihnen bzw. in ihrer Spiritualität sichtbar wird.

Ausgehend von den Überlegungen und der Praxis bei Hans Urs von Balthasar läßt sich sagen: *Die Heiligen stellen als locus theologicus ein Argumentationsinstrument dar, das nicht (wie die herkömmlichen loci) in erster Linie der Rekonstruktion der bestehenden Lehre dient, sondern Spielräume für ein von Gottes Geist gewirktes aggiornamento eröffnet.*

5.2. ... schlüsseln das Ganze des Glaubens zeitgemäß auf

Es war wohl immer mehr oder weniger im Bewußtsein der Kirche präsent, daß die Treue zum Evangelium und die Übereinstimmung in der Lehre durchaus mit verschiedenen Ausprägungen der Theologie und auch der Spiritualität vereinbar war und ist. Daß bei der Ausprägung und Ausgestaltung der Spiritualitäten den Charismen der Heiligen und z.B. der Ordensgründer besondere Bedeutung zukommt, steht wohl außer Zweifel.

Balthasar empfiehlt also, Heiligkeit bzw. Spiritualität und Theologie zu verbinden. Er erwartet sich davon – im Rahmen des selbstverständlich und bleibend Gültigen – nicht sosehr eine Bestätigung dessen, was gleich bleibt, sondern einen Hinweis auf das je Zeitgemäße. Es geht also um Neues. Das aber nicht nur im Sinne von Einzelheiten, sondern im Sinne einer neuen Sicht des einen Ganzen, das darin seine Fruchtbarkeit und seine Aktualität unter Beweis stellt. Darauf kommt Balthasar im Zu-

---

[51] W. LÖSER, *Die ignatianischen Exerzitien*, 172.

[52] H.U. von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963, 7.

sammenhang mit der Theologie zu sprechen, die es in den scheinbar so untheologischen Aufzeichnungen der Therese von Liseux zu entdecken gibt. In «jeder christlichen Sendung liegt doch die Möglichkeit, eine Art Abriß der ganzen Wahrheitswelt Gottes darzustellen: Wobei zwar manche Wahrheiten, manche Dogmen eine deutlichere Auslegung erhalten als andere, die mehr einschlußweise als ausdrücklich gegenwärtig sind, aber dennoch alle in ihren Bezügen ohne Verrückung und ohne Verkümmerung sichtbar werden»[53].

Die Charismen der Heiligen – so formuliert es Balthasar an anderer Stelle – «zeigen genau den Punkt, auf welchen der Heilige Geist in einer bestimmten Epoche der Kirche aufmerksam machen möchte. Durch Augustin auf die Gnade, durch Bernhard und Bonaventura auf bestimmte Formen der Liebe, durch Franz auf die Demut und Armut, durch Hildegard auf große Zusammenhänge der Heilsökonomie und des zwischen Himmel und Erde sich austauschenden mystischen Leibes. Jedesmal ist es ein Grundaspekt der Offenbarung, der durch die ganze Offenbarung hindurch geht, und darum die Theologie als Auslegung der Offenbarung nicht gleichgültig lassen kann»[54]. Daß in einem neuen Blick auf das Ganze auch einzelne vergessene oder zurückgetretene Wahrheiten wieder entdeckt und zur Geltung gebracht werden können, versteht sich wohl von selbst.

Was Balthasar behauptet, das belegt auch sein Werk. So verweist "Herrlichkeit", der Titel seiner theologischen Ästhetik, auf den zentralen biblischen Begriff der *kabod Jahwes* im Alten Testament und der *doxa* vor allem in der johanneischen Theologie. Man wird allerdings nicht fehl gehen, wenn man dahinter auch ein ignatianisches Schlüsselwort entdeckt. In Balthasars kleiner Schrift *Glaubhaft ist nur Liebe,* die die Absicht seiner theologischen Ästhetik erläutern soll[55], charakterisiert er die Theologie bzw. das christliche Selbstverständnis als ausgerichtet «einzig auf die Selbstverherrlichung der göttlichen Liebe: ad majorem Divini Amoris GLORIAM»[56]. Der Anklang an das "ad maiorem Dei gloriam" der Jesuiten ist wohl unüberhörbar. Diese entschiedene Theozentrik, die Balthasars ganzes Werk kennzeichnet und zu jeder Form theologischer Anthropozentrik in Kontrast setzt, findet er in einem grundlegenden Text der Exerzitien, im sogenannten "Fundament" des *Exerzitienbuches* deutlich vorgegeben: «Der Mensch ist geschaffen, dazuhin, Gott zu loben, ihn zu ehren und ihm zu dienen und so seine Seele zu retten»[57]. Gottes Lob und Herrlichkeit – in diesem «Einsatz unter dem Zeichen "Herrlichkeit"»[58] erkennt Balthasar etwas höchst Zeitgemäßes: Der Mensch soll vor Christus gestellt «im nicht Einzuordnenden, Ganz-

---

[53] H.U. von BALTHASAR, *Schwestern im Geist,* 64; freilich sieht Balthasar Therese gerade auch in dieser Hinsicht als einen "Grenzfall" (*ibidem*).

[54] ID., *Exerzitien und Theologie,* 371.

[55] ID., *Glaubhaft,* 6.

[56] *Ibidem.*

[57] Zit. in *Homo creatus est,* in H.U. von BALTHASAR, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie,* V, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, 11-25; hier: 11. - Vgl. *Exerzitienbuch,* Nr. 23.

[58] H.U. von BALTHASAR, *Theologik I,* Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, XX.

Anderen Christi das Aufleuchten des Hehren, Herrlichen Gottes erleben, wofür er in seiner menschlichen Verfaßtheit doch ein Vorverständnis hat»[59].

Die Offenbarung durch Gottes Initiative ausgehend von einem Schlüsselwort neu und der Zeit gemäß ausgelegt – das bezeugen die Heiligen, und dieses Zeugnis ermöglicht im Zusammenhang mit der Überlieferung des Glaubens, ihrer Auslegung und damit der Theologie einen fruchtbaren und unverzichtbaren Gesichtspunkt für die Argumentation. In einem Satz zusammengefasst: *Die herkömmlichen loci dienen der Gewinnung einzelner Aussagen im Glauben, die als theologische Argumente verwendet werden können. Anders die Heiligen als locus theologicus: Sie machen sichtbar, daß und wie das eine Ganze des Glaubens je der Zeit gemäß auf neue und aktuelle Weise gesagt werden kann.*

5.3. ...ein Zeugnis des gelebten Glaubens, das auf gelebten Glauben zielt

Auch wenn der Lehrgehalt des Glaubens von unersetzbarer Bedeutung ist, so ist er doch Mittel zum Zweck und nicht schon selbst Zweck. Christliche Identität ist in erster Linie durch Christus bzw. durch die Beziehung zu ihm gegeben. Das grundlegende Medium für die Weitergabe des Glaubens ist daher auch nicht die abstrakte Lehre, sondern das Zeugnis, nicht ein Text, sondern eine Begegnung. Und in dieser Begegnung steht nicht das Verstehen einer Lehre im Vordergrund, sondern die Offenheit für Gott und das Ergriffensein von seiner im Zeugnis präsenten Liebe.

Diese Einsicht steht hinter Balthasars Plädoyer für die Einheit von Theologie und Heiligkeit. Und deshalb ist für ihn eine rein intellektuell lehrhafte Konzeption der Theologie ungenügend: «Nur die Liebe kann die Liebe verstehen»[60] Ja: «Der bloße Verstand, der auf Grund einer bloßen Logik vorangehen wollte, müßte notwendig zum Aufruhr gegen Gott, zur Negation Gottes gelangen»[61]. Das gilt für den Weg des Glaubens überhaupt, aber auch für die Theologie: «Die Liebenden wissen am meisten von Gott, ihnen muß der Theologe zuhören»[62]. Glaube und Theologie können nicht hinreichend als eine Beziehung zu Aussagen verstanden werden, sondern sie ereignen sich in einer Begegnung, die vor eine Entscheidung stellt.

Auch in diesem Punkt legt Balthasar nicht nur Überlegungen vor, sondern sein Werk zeigt, daß die Berücksichtigung der Heiligen als Zeugen tatsächlich Konsequenzen hat – bis in die grundlegende Konzeption der Theologie. Wenn die Theologie vom Zeugnis der Heiligen geprägt wird, dann bedarf sie einer anderen Form. Dafür findet Balthasar abermals den entscheidenden Impuls in den ignatianischen Exerzitien, die nach seiner Meinung vorrangig auf die sogenannte Wahl zielen, also auf eine Entscheidung, die das ganze Leben prägt[63]. Und es ist Werner Löser wohl recht

---

[59] *ibidem.*

[60] H.U. von BALTHASAR, *Gelebte Kirche,* 202 zit. bei W. KLAGHOFER-TREITLER, *Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form der Theologie bei Hans Urs von Balthasar*, Tyrolia, Innsbruck 1992, 343.

[61] *ibidem.*

[62] H.U. von BALTHASAR, *Glaubhaft,* 7.

[63] Vgl. ID., *Exerzitien und Theologie,* 372; dazu J. SERVAIS, *Einleitung,* 35 f.

zu geben, daß darin der ausschlaggebende Grund liegt, warum Balthasars seine Theologie als *Theodramatik* konzipiert hat – «in ihr geht es ja auch zentral um das Aug in Aug der freien Menschen und des freien Gottes – im Prozeß der Wahl»[64]. Die *Theodramatik* bedeutet eine «Umakzentuierung von der Frage nach dem Sein zu der Frage nach der Freiheit», und das «dürfte bei Balthasar wohl vor allem durch die Begegnung mit dem ignatianischen Denken angestoßen worden sein»[65]. In diesem Ereignis der Begegnung ist in erster Linie der Ort zu suchen, an dem sich die Wahrheit Gottes offenbart; alle Lehre kommt danach.

Aber es geht nicht nur um eine neue Form der Theologie, es geht – wie damit bereits sichtbar wird – auch um die Einbeziehung des Hörenden und Glaubenden. Die Theologie kann sich nicht damit abfinden, daß der Glaubende sich aus dem, was sie vorstellt, heraushalten kann. «Ein toter Glaube, der sich von der Liebe und Hoffnung getrennt hat, zu einem rationalen System von zu glaubenden Wahrheiten geworden ist und keine Verifikation im Leben mehr leistet»[66] – das schließt eine theodramatische Theologie aus. Das «bloße Verkündigen der Heilsbotschaft im Wort, wie es aufgetragen ist, gewinnt keine Glaubwürdigkeit, wo der Verkündiger seine Existenz nicht zum dramatischen Zeugniswort mitgestaltet. Glaube, Kontemplation, Kerygma dispensieren nicht von der Tat»[67]. Alles in allem: *Im Unterschied zu den herkömmlichen loci machen die Heiligen als locus theologicus sichtbar, daß es in der Überlieferung nicht nur oder vorrangig um eine Lehre (veritas catholica) geht, sondern um Leben und ein Lebenszeugnis, das Glaube und Nachfolge einschließt, das aus einer Entscheidung kommt und vor eine Entscheidung stellt.*

5.4. ...um einer angemessen Hermeneutik, aber vor allem um Gottes willen

Der ursprüngliche, jedenfalls bei Melchior Cano vorgestellte Sinn der loci erfährt durch die Art, wie die Heiligen durch Balthasar theoretisch und praktisch ins Spiel gebracht werden, eine Ausweitung. Das Interesse richtet sich nicht mehr allein auf eine klare Umgrenzung bzw. Abgrenzung des Glaubens als Lehre, sondern auf eine je neue Möglichkeit, den Glauben zu verstehen und zu leben. Die Heiligen als locus theologicus dienen daher auch nicht mehr allein der Begründung oder Widerlegung einzelner Aussagen, sondern der auslegenden Darlegung des Ganzen, in dem Gott sich uns zu erkennen gibt und zuspricht.

Wenn man sich fragt, warum Spiritualität, Heiligkeit, Mystik oder – wie es hier vorgeschlagen wurde – die Heiligen heute als locus theologicus besonderes Interesse auf sich ziehen bzw. in Anspruch nehmen können, dann legen sich nach allem Gesagten noch zwei Gründe nahe – ein theologischer und ein hermeneutischer. Ein hermeneutischer Grund, weil unter dem Vorzeichen des geschichtlichen Denkens der Anteil des Subjektes in aller Erkenntnis und daher auch in der Glaubenserkenntnis besonde-

---

[64] W. LÖSER, *Die ignatianischen Exerzitien*, 173.
[65] *Ibidem.*
[66] H.U. von BALTHASAR, *Theodramatik I*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1973, 21.
[67] *Ibidem*, 22.

res Interesse beansprucht. Das weckt das Interesse an der Spiritualität als subjektiver Entsprechung zur Lehre und an den Heiligen, bei denen diese Seite in besonders intensiver und zugleich authentischer Weise zur Geltung kommt.

Die Einsicht in die Geschichtlichkeit jedes Zeugnisses erfordert freilich auch etwas, was im Umgang mit den Heiligen als locus theologicus besonders deutlich wird: einen differenzierteren Umgang mit den loci theologici bzw. mit den Aussagen, deren Auffindung sie ermöglichen. Balthasar fordert im Blick auf die Heiligen «eine Art *übernatürliche Phänomenologie* der großen Sendungen»[68]. Was Gott in den Heiligen sagen will, das müsse erhoben werden nicht «in einer Abstraktion vom Lebendigen, in einer Verbegrifflichung des Konkreten, in einer Entpersönlichung des Einmalig-Personalen, sondern am Leitfaden der phänomenologischen Methode, die das Wesen, die "Gestalt", soweit das Menschen erreichbar ist, am konkreten Phänomen abliest»[69]. Es geht also nicht nur um das, was die Heiligen sagen, sondern – vor allem – auch um das, was ihr Leben und Wirken zu sagen hat. Aber auch dort, wo klar formulierte Aussagen der Heiligen vorliegen, gilt von ihnen (wie auch bei den anderen *loci*), daß nicht nur ein Satz oder ein Konsens aufzuspüren und die betreffende Aussage innerhalb eines vermeintlich unveränderlichen Einheitshorizontes als Argument zu verwenden ist. Es geht nicht nur um Zitate, sondern auch um die Erhebung ihres historischen Sinnes, der sich aber nur im Blick auf den historischen und persönlichen Kontext ergibt.

Konsequent geschichtliches Denken, das die Perspektivität aller Erkenntnis in Erinnerung ruft, legt außerdem nahe, daß auch und gerade das Ganze der Wahrheit Gottes sich erst im Zusammenspiel der einander komplementär ergänzenden und korrigierenden Bezeugungsinstanzen bzw. der entsprechenden *loci theologici* abzeichnet[70]. Und das gilt auch besonders für die Heiligen als locus theologicus, die ja gerade das Besondere, das noch nie Bedachte und noch nie Gelebte zur Sprache und zur Geltung bringen – und daher auf besonders sorgfältige Weise mit den anderen loci in Beziehung gesetzt werden müssen. Denn das Neue darf weder ins immer schon Gedachte nivellierend eingepaßt werden, noch darf es sich vom Ursprung des Glaubens entfernen.

Und damit mündet die Verpflichtung auf eine angemessene Hermeneutik ein in ein strikt theologisches Interesse. Alles Sprechen des Glaubens und der Theologie soll ja dem Wort Gottes gerecht werden und ihm ent-sprechen. Nun sind aber Glaube und Theologie immer und unausweichlich menschlicher Glaube und menschliche Theologie. Sie sind gefährdet durch die Eigendynamik und das Eigengewicht des menschlichen, oft allzu menschlichen Denkens, seiner nicht selten halb- oder überhaupt unbewussten Interessen und Motive. Auch die Wissenschaft ist keine Garantie gegen diese Gefahr, nur die wirkliche Offenheit für Gott und die Bereitschaft, auf ihn zu hören, al-

---

[68] H.U. von BALTHASAR, *Schwestern*, 22.

[69] *Ibidem*, 23.

[70] Das hat M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung*, konsequent herausgearbeitet; vgl. vor allem 99-104.

so die Heiligkeit, schaffen jene Voraussetzungen, unter denen das Meuschenwort dem Gotteswort entspricht und Gottes Wort wirklich beim Menschen ankommen kann. Oder mit den Worten von Balthasars: Allein «der Heilige, welcher tut, was er denkt und einsieht, ist im Vollsinn christlicher Theologe»[71].

Zusammenfassend gesagt: *Für die Heiligen als locus theologicus spricht ein hermeneutischer Grund, weil unter dem Vorzeichen des geschichtlichen Denkens das glaubende Subjekt und seine Bedeutung für eine je neue Ausprägung des Geglaubten unter je konkreten Bedingungen besonderes Interesse beanspruchen kann, ja muß. Die Heiligen als locus theologicus entsprechen aber auch einem strikt theologischen Interesse. Wenn Glaube und Theologie bei den Heiligen in die Schule gehen, dann können sie hoffen, damit ein wenig näher an der Quelle des Wortes Gottes zu bleiben, die allein das Leben verheißt, das der Glaube sucht und um dessentwillen es die Theologie gibt.*

[71] H.U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit,* 534.

Inhaltsangabe

Es ist weithin bekannt, daß Hans Urs von Balthasar für eine untrennbare Verbindung von Theologie und Heiligkeit nicht nur theoretisch eingetreten ist, sondern daß sein Werk bis in Details der ignatianischen Spiritualität verpflichtet ist. Der vorliegende Beitrag versucht im Blick auf Aussagen und auf die theologische Praxis bei Hans Urs von Balthasar die Frage zu diskutieren, ob und welchem Sinn Heiligkeit bzw. die Heiligen als locus theologicus verstanden werden können. Es wird die These vertreten, daß zwar nicht die Heiligkeit, wohl aber die Heiligen als locus theologicus verstanden werden können: Sie markieren Spielräume für ein vom Geist Gottes gewirktes aggiornamento von Glaube und Theologie, indem sie das Ganze des Glaubens zeitgemäß aufschlüsseln und auslegen. Sie erinnern daran, daß es nicht primär um Texte und Lehre geht, sondern um das Zeugnis des gelebten Glaubens. So dienen die Heiligen als locus theologicus einer angemessenen Hermeneutik des Glaubens und nicht zuletzt der Göttlichkeit des Wortes Gottes in aller menschlichen Bezeugung mit ihren Grenzen.

Summary

Widely known is Hans Urs von Balthasar's defence of an indivisible connection between theology and holiness. That isn't merely theoretical, being his work bound to ignatian spirituality. The article tries to discuss the question about theological praxis of Hans Urs von Balthasar: whether and how holiness, respectively the Saints as *locus theologicus,* can be understood. The thesis is defended that certainly not holiness, but the Saints can be understood as locus theologicus. The power of God's spirit provides space for an adjournment of faith and theology, opening and explaining in an up-to-date form the totality of faith. They recall that not texts and teaching are of first importance, but the evidence of lived faith. So do the Saints serve as locus theologicus of an adequate hermeneutic of faith and, finally, of the divinity of God's Word in every men's testimony with their limits.

L'esperienza mistica come fonte della teologia sistematica. Osservazioni metodologiche

Grzegorz Strzelczyk
Pontificia Università Gregoriana (Roma)[1]

Un lettore attento alla produzione teologica odierna che tenta di essere al corrente delle sue tendenze principali, può notare senz'altro un interesse crescente della teologia sistematica per i dati provenienti dall'ambito che potrebbe essere definito "spirituale". Si tratta di una certa integrazione metodologica della sistematica divenuta negli ultimi secoli man mano troppo tecnica e distaccata dal vissuto cristiano; un'integrazione tanto necessaria in quanto la teologia di scuola, fatta esclusivamente da e per "professionisti", rischia di non saper più suscitare, rinvigorire e rafforzare la fede del popolo di Dio e quindi di perdere la prima ragione della propria esistenza. Sempre più frequenti diventano i postulati della reintegrazione dei dati provenienti

[1] Licenziato in teologia della Facoltà di Teologia di Lugano, dottorando in teologia della Pontificia Università Gregoriana.

dall'esperienza di fede in generale e dall'esperienza mistica in particolare all'interno delle fonti della teologia sistematica. Come manifesto di questa tendenza possono suonare le parole di Padre Chenu: «Fondati sull'unità della fede in cui la trasparenza della parola divina e il realismo umano sono strettamente connessi, noi rifiutiamo ogni rottura tra mistica e teologia, come tra positivo e speculativo. Non ci lasciamo andare allo smarrimento di alcuni tomisti del XVII secolo che credettero di dover costruire una *teologia mistica* attraverso una estrapolazione dalla teologia speculativa: il fatto è che innanzitutto avevano perso il senso religioso della teologia. La teologia, la fede in attività di intelligenza teologica, è davvero e propriamente un fattore di vita spirituale. Non si fa teologia aggiungendo *corollaria pietatis* a tesi astratte, recise dal loro dato oggettivo e soggettivo, ma rimanendo nell'unità profonda dell'ordine teologale»[2].

Postulati simili li possiamo trovare praticamente presso tutti i più grandi teologi del XX secolo. Per primo deve essere senz'altro ricordato Hans Urs von Balthasar il cui interesse per i dati provenienti dall'esperienza mistica è del tutto particolare[3]. Da lui provengono le denunce, forse fra le più dure sulla sterilità della teologia sistematica priva del legame con l'esperienza spirituale. Citiamo solo un passo:

«Si paragoni, se ne si ha il coraggio, il risultato in santità di un manuale moderno di teologia, con il corrispondente vantaggio tratto da un commentario scritturistico dei Padri. L'impoverimento, derivato da questo estraniarsi reciproco dei due mondi ecclesiali, per forza viva della Chiesa d'oggi e per sua predicazione intesa a suscitare la fede, dovrebbe pur essere degno di nota»[4].

Henri de Lubac[5], Yves Congar[6], Karl Rahner[7] – anche loro segnalano a più riprese la necessità per la Chiesa d'oggi di una teologia integrale, fatta secondo l'esempio dei grandi Padri e dei santi teologi del medioevo. È senz'altro da rimpiangere che nessuno fra loro si è preoccupato invece dell'elaborazione sistematica della questione metodologica soggiacente che potremmo tematizzare in questi termini: l'esperienza mistica può costituire un *locus theologicus*? In che misura e in quale modo la teologia sistematica può servirsi dei dati provenienti da quest'esperienza?

Sono, a nostro avviso, questioni tuttora aperte. In questa sede cercheremo quindi di abbozzare – pur brevemente – lo *status questionis* di questa problema-

---

[2] M.D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Marietti, Genova 1982, p. 56.

[3] H.U. von BALTHASAR, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991. Cfr. anche G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 1998.

[4] *Teologia e santità*, in *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1985[4], pp. 200-229; citazione di p. 212.

[5] Cfr., ad esempio, *Mistica e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 3-38; *Storia e spirito*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 55-56.

[6] Cfr. ad esempio *La fede e la teologia*, Roma 1967, p. 207; *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972 (prima edizione francese: 1950), pp. 15-16.

[7] Cfr., ad esempio, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Teologia dell'esperienza dello Spirito. Nuovi Saggi*, vol. VI, Paoline, Roma 1975, pp. 523-536; *Pietà in passato e oggi*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Paoline, Roma 1968, pp. 9-35.

tica[8]. Affronteremo essenzialmente tre gruppi di questioni relative a: (1) lo svolgimento storico della scissione tra teologia sistematica e l'esperienza mistica[9], (2) le fondamenta del carattere fontale dell'esperienza mistica e (3) i problemi ermeneutici che sorgono nell'accostamento ai testi nati dall'esperienza mistica per poter concludere con (4) un breve esame critico dei tentativi metodologici fin'ora effettuati.

1. QUESTIONE STORICA

La Bibbia stessa attesta una specie di conoscenza di Dio che non sia una conoscenza discorsiva, frutto di ragionamento, ma una conoscenza a partire dall'azione di Dio stesso, che in certo modo si svela davanti all'uomo. E non solo l'attesta, ne è anche frutto[10],in quanto testimonianza di un vissuto, di un dialogo tra uomo e Dio, dialogo attuato in Cristo che solo lo Spirito ha portato ad una piena comprensione (cfr. Gv 14,26). È da sottolineare qui il ruolo degli scritti giovannei, che hanno proposto tutta una serie di espressioni (ad esempio conoscenza come frutto di amore in 1Gv 4,7) destinati a marcare fortemente l'intera teologia posteriore; le ritroviamo alla base della riflessione sulla *gnosi* cristiana di Clemente Alessandrino o di Origene.

La teologia dei Padri e dei teologi medioevali fino al XII secolo, essenzialmente biblica, ha conservato la sua unicità[11], anche se ben articolata. L'esperienza spirituale trovava il suo posto all'interno dello schema dei quattro sensi della Scrittura (prima di tutto nella riflessione anagogica), anzi era necessaria al compito di accoglienza globale della Rivelazione; assicurava in qualche modo la coerenza epistemologica della teologia[12]. Ma già a partire da Boezio comincia a delinearsi un modo di fare la teologia che si serve più largamente degli strumenti filosofici e logici ereditati

---

[8] Un studio più dettagliato è stato realizzato come tesi di licenza presso la Facoltà di Teologia di Lugano (*L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Lugano 1999). Non va esclusa la possibilità di pubblicazione di questo testo per intero.

[9] Vale la pena precisare a questo punto che cosa intendiamo parlando dell'"esperienza mistica". Una definizione universalmente accettata di questa realtà, a nostro avviso, non esiste; si può però parlare di una serie di proprietà che la caratterizzano con una certa precisione. Riprendiamo gli elementi della descrizione sintetica di E. ANCILLI: 1. La mistica è un'esperienza religiosa, nella quale si opera il contatto personale coscientizzato con Dio. 2. È "donata"; perciò gratuita e passiva. 3. Presuppone di regola una preparazione ascetica. 4. Produce una singolare conoscenza. 5. Avviene nella parte più intima e più unitaria dell'anima. 6. Di regola apre il mistico al mondo e agli altri. 7. Può essere accompagnata dai fenomeni secondari di natura spirituale (ad es. visioni) o psicosomatica (cfr. *La mistica: alla ricerca di una definizione*, in E. ANCILLI - M. PAPAROZZI (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, voll. 1-2, Città Nuova, Roma 1984 [in seguito citato LM], vol. 1, pp. 17-40, qui p. 39).

[10] Per i fattori della nascita della teologia neotestamentaria cfr. P. GRECH, *Agli inizi della teologia cristiana*, in AA.VV., *Storia della teologia*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993, pp. 25-98.

[11] Per la questione della continuità tra la teologia dei Padri e la teologia medioevale, soprattutto quella monastica, cfr. in particolare i lavori di J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1988 e ID., *Esperienza spirituale e teologia*, Jaca Book, Milano 1990.

[12] Cfr. V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica*, Glossa, Milano 1994, pp. 6-9.

dalla filosofia classica[13]. La riscoperta degli scritti di Aristotele, quasi contemporanea con la nascita dell'università, accelera questo processo. Le distinzioni di scuola, di per sé necessarie e fruttuose, tra conoscenza razionale e quella affettiva, che ancora nella visione teologica dei grandi scolastici, come Tommaso[14], Alberto Magno e Bonaventura, servivano a comprendere ed esprimere meglio la struttura della conoscenza umana con la sua pienezza sapienziale attuata nella *mens*, provocano la divisione. Da una parte la sistematica scolastica, concentrata sull'"oggettivo" della Rivelazione e preoccupata per la chiarezza didattica del discorso, non trova più posto nel procedimento teologico per i dati soggettivi, esperienziali. Dall'altra la dottrina spirituale perde l'ampiezza storico-salvifica e si chiude sempre più nello schema statico della psicologia scolastica. Nascono così due discipline teologiche distinte, sia per il metodo che per l'oggetto proprio. Negli sviluppi ulteriori si possono individuare due tendenze. Da una parte la teologia scolastica ossia sistematica, assume un ruolo ermeneutico riguardo la teologia mistica (in modo riflesso a partire dal XVII secolo). Dall'altra la riflessione sull'esperienza mistica tende sempre di più a fondare le proprie basi metodologiche in modo indipendente accanto alla teologia sistematica. Questo processo culmina con la fondazione di cattedre universitarie di teologia ascetica e mistica verso la fine del XIX e al inizio del XX secolo.

È da sottolineare che alla base della rottura tra la riflessione teologica e l'esperienza mistica sta una legittima preoccupazione metodologica circa la distinzione dei modi dell'acquisizione della conoscenza di Dio (è doveroso richiamare qui la famosa distinzione di san Tommaso tra teologia *per studium* e *per modum inclinationis*[15]). Per poter ricollegare le due realtà la strada da percorrere sarà quindi anch'essa principalmente metodologica.

2. FONDAMENTA DEL CARATTERE FONTALE DELL'ESPERIENZA MISTICA

Esaminando i testi magisteriali ci accorgiamo subito della scarsità di riferimenti al problema dell'esperienza mistica. I primi due vanno sul verso negativo – nel contesto del razionalismo e del modernismo – rifiutando la posizione che vedeva nell'esperienza spirituale della persona singola l'unico criterio che avrebbe potuto permettere una valutazione del valore della religione o persino dell'esistenza stessa di Dio[16].

---

[13] Cfr. in proposito M.D. CHENU, *La teologia nel medioevo. La teologia nel secolo XII*, Jaca Book, Milano 1972, p. 325 e J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia*, pp. 32-33.

[14] A proposito del pensiero tommasiano scrive M.D. CHENU: «tutte le tecniche della ragione sono messe in moto *all'interno e a vantaggio della percezione mistica*: frazionamento dal concetto, molteplicità di analisi e di giudizi, definizioni, divisioni, confronti e classificazioni, inferenza, medio termine, infine deduzione, anzi questa soprattutto, in quanto la deduzione può essere l'operazione caratteristica della scienza nel punto in cui il processo di razionalizzazione raggiunge l'efficacia sua propria» (*San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1989, pp. 32-33; sottolineatura mia).

[15] Cfr. san TOMMASO D'AQUINO, STh I, q. 1, a. 6, ad 3.

[16] Si tratta della costituzione *Dei Filius* (cfr. DH 3033) e dell'enciclica *Pascendi dominici gregis* di Pio X (cfr. DH 3484). Per l'intera questione cfr. A. MAGGIOLINI, *Wspócresne... Kosciola na temat do-*

È stato solo il Vaticano II a cambiare prospettiva: «Questa tradizione, che viene dagli apostoli, progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro, sia con la profonda intelligenza delle cose spirituali di cui fanno esperienza (*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*), sia per la predicazione di coloro che, con la successione episcopale, hanno ricevuto un carisma sicuro di verità» (*Dei verbum* 8).

Il testo ammette l'intelligenza dell'esperienza spirituale tra i modi dell'approfondimento della tradizione, accanto alla "contemplazione e studio" e all'insegnamento dei vescovi. È da sottolineare che non è pura esperienza che arricchisce la tradizione, ma solo la sua *intelligenza*[17]! Di conseguenza, siccome l'approfondimento della comprensione della tradizione avviene anche tramite l'intelligenza dell'esperienza mistica, l'elaborazione di una metodologia adeguata diventa un dovere; senza di essa la teologia sistematica non può attingere ad una delle sue fonti e quindi non può cogliere il dato della tradizione in modo integrale.

L'affermazione del Vaticano II ci permette di proseguire con le nostre domande metodologiche. Se è vero che l'approfondimento della comprensione della tradizione avviene anche tramite l'intelligenza dell'esperienza mistica, dobbiamo chiederci *come* questo sia possibile, ossia porre la domanda circa il fondamento dello specifico valore conoscitivo dell'esperienza mistica. A nostro avviso questo problema non è stato finora studiato in modo sufficiente; indicheremo quindi solo alcune piste per i possibili sviluppi successivi.

Senz'altro bisogna dapprima interrogarsi circa la condizione della possibilità dell'esperienza mistica e conseguentemente della conoscenza che da essa deriva. Non è difficile intuire che tale possibilità deve essere fondata da parte di Dio, poiché l'uomo non può raggiungerlo con le proprie forze, e deve avere come conseguenza una qualche modificazione della struttura antropologica, grazie alla quale l'uomo può percepire, almeno in modo germinale, ciò che altrimenti è per lui impercepibile. È senz'altro la dottrina tradizionale[18] dell'*inabitazione trinitaria* che può fornire un modello interpretativo corrispondente alle esigenze appena descritte[19]. Tracciamone le linee principali.

swiadcrenia (*L'insegnamento contemporaneo della Chiesa sull'esperienza*), "Communio" (PL) 95 (1996), 15-32.

[17] Infatti nella seconda redazione di *Dei verbum* il testo proposto da Y. Congar parlava della «profonda esperienza delle cose spirituali» (*intima spiritualium rerum experientia*). Il passo sull'"intelligenza" è stato aggiunto nella terza redazione dopo la discussione. Per i particolari riguardanti il processo redazionale cfr. U. BETTI, *La Rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della Rivelazione nel capitolo II della costituzione dommatica Dei verbum*, Roma 1970.

[18] Per una buona prospettiva storica cfr. R. MORETTI, *L'inabitazione trinitaria*, in LM, vol. 2, pp. 113-138, qui pp. 117-133 (con particolare interesse per la posizione di san Tommaso; lo studio è provvisto di una buona bibliografia) e per un quadro storico complessivo cfr. A. DAGNINO, *Inabitazione*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI (a cura di), *Dizionario di mistica*, LEV, Roma 1998, pp. 651-655. Nella riflessione teologica odierna il tema sembra attirare un interesse assai scarso.

[19] La posizione primaria che abbiamo assegnato alla dottrina dell'inabitazione trinitaria non dovrebbe tuttavia indurci a trascurare il valore di altre concezioni, tra l'altro strettamente legate ad essa. Basti

L'origine della presenza della Trinità nell'uomo è un'azione particolare delle stesse Persone divine che vogliono comunicarsi a lui e introdurlo nell'intimità della loro stessa vita[20]. Tale partecipazione alla vita divina genera nell'uomo l'amore e la conoscenza[21] almeno nello stato abituale. Quando essi producono nell'uomo atti di amore e di conoscenza particolarmente intensi – e ciò richiede normalmente una libera e cosciente collaborazione dell'uomo all'azione divina – si può parlare di esperienza mistica (e di conoscenza mistica)[22].

La trasformazione dell'uomo, in forza della presenza di Dio nell'anima, rende possibile una conoscenza esperienziale di Lui. Ci chiediamo ora come questa può attuarsi nell'uomo. Ci sembrano interessanti a proposito le due concezioni: della *conoscenza per connaturalità* e dei *sensi spirituali*.

Il rinnovamento dell'interesse per la concezione di san Tommaso circa la conoscenza *per connaturalitatem quandam*, lo dobbiamo senz'altro a J. Maritain[23]. Successivamente sono stati pubblicati alcuni studi critici, tra i quali due meritano particolarmente la nostra menzione. Si tratta dello studio di I. Biffi che si concentra sul livello testuale della concezione tommasiana e della tesi di M. D'Avenia[24], che analizza il problema della conoscenza per connaturalità in prospettiva della sua applicazione in campo morale[25].

Il concetto di conoscenza *per connaturalitatem quandam* serve a san Tommaso come modello interpretativo per la spiegazione della natura della «sapienza dono dello Spirito Santo» (STh I, q. 1, a. 6, ad 3), cioè di quella conoscenza che dopo verrà chiamata "infusa" o "mistica". La connaturalità descrive un legame appetitivo tra varie cose che può essere fondato sulla somiglianza ontologica (alla base di creazione) o morale (in forza della virtù o della grazia). A partire da questo legame Tommaso riconosce la possibilità di una conoscenza (giudizio) che avviene in forza dell'unione, di una partecipazione nella natura realizzata dall'amore, basandosi su un'unione di ti-

---

notare le conseguenze dirette della presenza nell'anima della Trinità, cioè l'efficacia trasformatrice della grazia creata, delle virtù infuse e infine il dinamismo dei doni dello Spirito Santo.

[20] Quest'azione è normalmente legata ai sacramenti, in modo particolare a quelli dell'iniziazione cristiana.

[21] "Si potrà discutere – e lo fanno, in realtà, i teologi – se la conoscenza e l'amore siano gli elementi propriamente costitutivi della presenza d'inabitazione, o almeno le sue componenti prioritarie; ma sul fatto che siano necessari sono praticamente tutti d'accordo" (R. MORETTI, *L'inabitazione trinitaria*, p. 116).

[22] Purtroppo mancano finora studi approfonditi sulla questione dell'inabitazione trinitaria come ragione dell'esperienza e, più specificamente, della conoscenza mistica. Bisogna quindi attendere ancora per poter avere un quadro più completo della questione.

[23] Cfr. soprattutto *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, *La conoscenza per connaturalità*, "Humanitas" (1981), 383-390. Per la bibliografia dettagliata cfr. M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, p. 32, nota 19.

[24] *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, p. 32.

[25] *Il Giudizio „per quandam connaturalitatem" o „per modum inclinationis" secondo San Tommaso: analisi e prospettive*, in I. BIFFI, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 89-127.

po "naturale", che emerge dopo a livello della conoscenza e del giudizio. Una tale conoscenza può attuarsi sul piano del giudizio morale o del giudizio teologico. Quest'ultimo, che ci interessa di più, avviene «in virtù della carità teologale, o della comunione con Dio, la quale produce una *compassio* e una *connaturalitas* rispetto alle realtà che sono oggetto del giudizio. Questo non nasce per un *discere*, ma per una partecipazione»[26]. In quanto riferita a Dio, la conoscenza per connaturalità rimane sempre dipendente dal grado della connaturalità data, infusa con il dono della carità divina da Dio stesso (il massimo possibile corrisponderebbe alla *visio beatifica*). È Lui che si lascia sperimentare anche se la capacità a questo modo di conoscere appartiene a quanto pare alla natura stessa dell'uomo[27].

Un'altra possibilità della fondazione antropologica della conoscenza mistica viene offerta dalla dottrina dei sensi spirituali[28]. Scrive Biffi: «nella misura in cui la realtà debba essere integralmente assunta... bisogna che ci siano organi percettivi di affinità, per i quali essa viene soggettivizzata»[29] in modo corrispondente alla varietà dei trascendentali. I sensi corporali costituiscono qui un'analogia; tramite essi l'uomo coglie diversi aspetti della realtà sensibile. A livello più profondo un meccanismo simile deve permettere all'uomo di cogliere i diversi aspetti dell'essere. Si può dire quindi che «lo spirito – inteso qui non secondo l'accezione propriamente cristiana – ha un'inclinazione o un'affinità ai trascendentali obiettivi; è dotato di strutture aperte o esigitive di verità, di bontà, di bellezza e di armonia»[30]. Presso un uomo spirituale ossia cristiano iniziato, le facoltà umane vengono trasfigurate in modo da essere inclinate verso il mistero cristiano fino a farne l'esperienza, che investe tutta la realtà del mistero secondo la ricchezza dei suoi aspetti, espressi dalle proprietà trascendentali, e non solo il suo componente veritativo. Dall'intensità di questa esperienza nasce il linguaggio spirituale.

Molto interessante per la nostra prospettiva è una delle conclusioni cui giunge Biffi; riportiamola per esteso: «In questa prospettiva tanto maggiore sarà la possibilità di fare esperienza in profondità, e quindi rendere il mistero nella varietà dei linguaggi, quanto maggiore è l'intensità soggettiva dell'essere appropriato da parte dello Spirito. Sempre in questa prospettiva, se il mistico si definisce come colui che più integralmente è assunto dallo Spirito, non sorprende che la sua esperienza e quindi il suo

---

[26] I. BIFFI, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, p. 97.

[27] Purtroppo manca per ora un approfondimento di questa concezione condotto in funzione della conoscenza mistica. Un tale studio dovrebbe soprattutto affrontare il problema della collaborazione tra *appetitus* e *intellectus*, nel passaggio tra l'esperienza diretta della bontà e la comprensione di essa. Gli studi finora svolti non danno risposta alla domanda fondamentale, cioè come sia possibile all'interno di questo processo la concettualizzazione – anche approssimativa – dell'esperienza decisamente aconcettuale.

[28] Seguiremo nel presentarla la riflessione di I. Biffi che ci sembra la migliore elaborazione sistematica finora svolta su questo specifico tema. Si tratta dell'articolo *I "sensi" dell'uomo "spirituale"*, "Teologia" 10 (1985), 251-258. Cfr. anche M. CANÉVET, *Sens spirituel*, DSAM, vol. XIV (1989), coll. 598-617.

[29] *I "sensi" dell'uomo "spirituale"*, p. 253.

[30] *Ivi*, p. 254.

linguaggio spirituale sia più intenso, più ricco e diciamo anche più difficile, più arduo. Ma è pur sempre un'epifania dello Spirito e una "teologia"»[31].

La concezione dei sensi spirituali che abbiamo abbozzato, a partire dalla sintesi di I. Biffi, è senz'altro una delle più importanti per quanto riguarda la possibilità della fondazione ontologico-antropologica della conoscenza mistica. Ma finora questa concezione non è stata studiata in funzione di una tale fondazione. L'articolo di Biffi, pur donando numerosi punti di riferimento importanti, esige una ricerca ulteriore approfondita.

Sta di fatto, nonostante le mancanze nell'approfondimento delle fondamenta antropologiche della conoscenza mistica, che la tradizione mistica cristiana si è espressa sempre nei termini della conoscenza. È quindi impossibile mettere in dubbio *l'esistenza* di tale conoscenza, una volta accettata la possibilità dell'esperienza mistica. Essa è affine alla conoscenza di fede in quanto ha lo stesso oggetto: anch'essa si riferisce alla realtà del mistero cristiano[32]. Di conseguenza il mistico non viene a conoscere niente di nuovo e niente di più di quanto sia contenuto nella rivelazione. La conoscenza mistica non può oltrepassare la frontiera della trascendenza di Dio. Essendo però affine alla conoscenza ordinaria del mistero cristiano dal punto di vista dell'oggetto, essa differisce radicalmente dal punto di vista del modo. La conoscenza della fede, e quindi anche la conoscenza teologica, è una conoscenza razionale che procede per via di concetti. La conoscenza mistica invece si nutre dall'esperienza e quindi nasce dal contatto diretto con il proprio oggetto. In quanto tale essa è preconcettuale : da qui si comprende perché la tradizione mistica descrivendo la conoscenza mistica usa espressioni come "non-conoscenza", "conoscenza oscura", "conoscenza negativa"[33]. A questo punto arriviamo al nodo della questione ermeneutica riguardante la fontalità dell'esperienza mistica. La conoscenza mistica, essendo a-concettuale, può fornire dei dati per una riflessione che procede per via di concetti? Se la risposta fosse negativa, la conoscenza mistica sarebbe del tutto disgiunta dalla conoscenza concettuale e quindi non avrebbe alcun senso parlare dell'esperienza mistica come fonte per la teologia. Ma in questo caso anche i mistici stessi dovrebbero tacere la propria esperienza o limitarsi all'affermazione dell'indicibilità assoluta di essa. Invece i mistici parlano. Si può constatare in loro una tensione instancabile verso l'espressione, descrizione, trasmissione della propria esperienza[34]. È soprattutto questo fenomeno, sotto l'aspetto concreto degli scritti mistici, che testimonia la possibilità della "traduzione" della conoscenza mistica, pur in modo approssimativo e condizionato, in un linguaggio più o meno concettualizzato.

---

[31] *I "sensi" dell'uomo "spirituale"*, p. 257.

[32] Cfr. G. MOIOLI, *Mistica cristiana*, in: S. DE FIORES - T. GOFFI (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsano (MI) 1985, pp. 985-1001, qui p. 994.

[33] Cfr. L. REYPENS, *Dieu (connaissance mystique)*, DSAM, vol. III (1954), coll. 883-929.

[34] Cfr. Y. CATTIN, *La regola cristiana dell'esperienza mistica*, "Concilium" 4 (1994), coll. 18-39, qui coll. 23.

3. QUESTIONI ERMENEUTICHE

L'inadeguatezza esistente tra l'esperienza mistica e il racconto di essa fa sì che l'accostamento ai testi dei mistici è sempre un'impresa difficile. Affinché si possa leggere questi testi come fonti per la teologia sistematica è necessaria quindi un'adeguata ermeneutica. Per ragioni di spazio ci limiteremo in questa sede a una segnalazione dei problemi da affrontare.

All'inizio va posta la domanda circa la *credibilità* dei dati forniti dall'esperienza mistica. La conoscenza mistica ha dei *limiti*: generalmente un mistico non sa niente di più riguardo ciò cui può giungere il teologo con la propria riflessione, con lo studio[35]. La differenza riguarda soprattutto il modo[36] della conoscenza che nel caso dei mistici è molto immediato, esistenziale, carico della componente emotiva, in quanto proviene dall'esperienza diretta. Bisogna puntualizzare ulteriormente: l'esperienza soggettiva dei mistici è continuamente confrontata con il contesto della fede nel quale vivono e quindi con il contenuto oggettivo di questa fede. Il dogma rimane regolatore per la conoscenza proveniente dall'esperienza mistica, esattamente come lo è per la teologia sistematica. La conoscenza mistica valida come *locus theologicus* si muove sempre all'interno dell'ambito circoscritto dal mistero di Dio e dalla tradizione ecclesiale.

La conoscenza mistica rimane anche *condizionata* in quanto nel momento del raccontare l'esperienza, cioè nel momento della trasformazione della conoscenza mistica in una conoscenza discorsiva, intervengono le facoltà conoscitive umane. L'autore mistico, raccontando la propria esperienza, la interpreta alla luce di proprie conoscenze (storia ecc.), ed è facile misconoscerlo, anche perché questo processo normalmente non avviene in un modo cosciente e riflesso[37]. La conseguenza ermeneutica ulteriore della mediazione interpretativa della personalità del mistico, nel processo della creazione della sua testimonianza, è la necessità della distinzione tra il senso della testimonianza mistica e la sua espressione letteraria. Facendo una tale distinzione il teologo deve in primo luogo prendere in considerazione e valutare il livello dell'intervento interpretativo, da parte del mistico stesso; in secondo luogo esaminare, con particolare attenzione, il linguaggio con il quale il mistico esprime la propria esperienza, per poter valutare le capacità espressive di questo linguaggio e quindi individuarne il vero contenuto.

È anche da considerare la problematica dell'*oggettivizzazione* dei dati provenienti dall'esperienza mistica. La teologia sistematica, se non vuole ridurre la testimonianza dei mistici solamente ad una specie di pio contorno illustrativo per le sue tesi, deve essere in grado di raggiungere la vera portata oggettiva di queste testimonianze. Si tratta di un procedimento complesso e, a nostro avviso, finora purtroppo

---

[35] Cfr. E. ANCILLI, *La mistica: alla ricerca di una definizione* p. 25.

[36] Cfr. CH.A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, Cerf, Paris 1994.1998, qui vol. 2, p. 271.

[37] Cfr. *ivi*, p. 312; l'autore nota che è invece sempre riflesso il giudizio circa l'inadeguatezza del racconto dell'esperienza riguardo l'esperienza stessa.

quasi mai considerato dalla riflessione metodologica approfondita. Ci limiteremo quindi ad accennare solamente ad alcuni problemi ermeneutici in merito.

Il primo riguarda la *finalità* del discorso mistico, che di solito è immediatamente *pratica*[38]: o perché vuole essere una guida per coloro che vogliono condurre una simile vita spirituale, o perché deve essere esposto all'esame dei pastori della Chiesa. Il discorso mistico presuppone anche l'esistenza di una relazione, di una *affinità spirituale* tra colui che racconta la propria esperienza e coloro che accolgono la sua testimonianza[39]. È uno dei momenti critici per l'interpretazione di un testo mistico: il teologo che lo accosta normalmente non condivide né lo stesso modo di vita, né lo stesso cammino spirituale. Un'alta conseguenza della finalità pratica del discorso mistico è il suo carattere *frammentario*. Non tutto ciò che dell'esperienza si può esprimere, viene raccontato. La finalità pedagogica serve da filtro e il teologo che affronta il racconto mistico deve essere cosciente che ha a che fare con una testimonianza, per così dire, censurata. In secondo luogo il fine pratico del discorso provoca una tendenza verso una certa *sistematizzazione* del discorso[40]. Le singole esperienze vengono spesso tolte dalle loro circostanze storiche e inglobate nell'insieme di un disegno del cammino spirituale progressivo. Queste costruzioni *quasi* sistematiche si servono spesso, per la migliore chiarezza dell'esposizione, di *elementi del linguaggio teologico-sistematico*, non necessariamente conservando significati o contesti propri dei termini o delle concezioni. Il teologo sistematico deve quindi essere estremamente attento quando ritrova nel discorso mistico elementi del proprio equipaggiamento tecnico: le somiglianze possono trarre in inganno.

Abbiamo raggiunto così la questione ermeneutica, forse la più studiata riguardo l'esperienza mistica: il problema della specificità del linguaggio mistico[41]. È senza dubbio un linguaggio legittimo della fede, molto lontano però dal solito linguaggio teologico. È un linguaggio *paradossale* che si serve abbondantemente dell'ossimoro, ma l'intento del mistico rimane sempre positivo. Egli vuole tramite il suo linguaggio far rivivere, in colui che legge o ascolta, l'esperienza che sta alla base del discorso. I mezzi espressivi del linguaggio mistico – soprattutto il *simbolo*[42] – servono a progettare l'esperienza nelle strutture stesse del linguaggio e quindi renderla intelligibile, in qualche modo stabile e trasmissibile. Sembra però sempre aperta la domanda circa il valore dei mezzi espressivi del linguaggio mistico, e la sua utilità per la riflessione si-

---

[38] Cfr. S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano secondo san Paolo e san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, p. 23.

[39] Cfr. CH. THEOBALD, *La "théologie spirituelle". Point critique pour la théologie dogmatique*, NRT 117 (1995), 178-198, qui 187.

[40] Cfr. S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano*, p. 25.

[41] Cfr. G. PATTARO, *Il linguaggio mistico*, in: LM, vol. 2, pp. 483-506; G. MOIOLI, *I mistici e la teologia spirituale*, "Teologia" 7 (1982), 127-143; J. LADRIÉRE, *Langage des spirituels*, DSAM, vol. IX (1975), 204-217; Y. CONGAR, *Langage des spirituels et langage des théologiens*, in ID., *Situation et taches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, pp. 135-158; M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1990[2].

[42] Cfr. CH.A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Roma 1984[2]. A nostro avviso è il miglior studio esistente per quanto riguarda il processo della formazione delle espressioni simboliche.

stematica. Pare che questa debba essere valutata di volta in volta, alla fine di un processo interpretativo adeguato che prende in considerazione la complessità degli elementi che confluiscono nel processo della creazione del discorso mistico.

4. BREVE ESAME CRITICO DI ALCUNI CONTRIBUTI METOLOGICI

A nostro avviso il contributo più approfondito per la comprensione dell'esperienza mistica come *locus theologicus* proviene da G. Moioli. Dopo aver sottolineato la necessità di cogliere la testimonianza mistica senza alcune precomprensioni e tracciato un quadro storico della situazione recente del rapporto mistica-teologia, l'autore afferma che la questione metodologica in causa è composta da due problemi fondamentali. Il primo è l'universalità dell'esperienza mistica: ossia la dimensione oggettiva presente in ogni esperienza personale. Il secondo problema è piuttosto ermeneutico e concerne il modo secondo il quale un testo mistico deve essere letto A questo punto l'autore introduce quattro tesi di notevole portata metodologica:

- i mistici devono essere affrontati soprattutto come testimoni della fede;
- il linguaggio mistico, in quanto linguaggio di personalizzazione del rapporto con Cristo, è uno dei legittimi linguaggi della fede;
- affrontando dei mistici che hanno riflettuto sulla propria esperienza in modo specificamente teologico, bisogna saper distinguere ciò che è frutto dell'esperienza e ciò che proviene dalla riflessione teologica;
- (riportiamola per esteso in quanto coglie il nodo della questione):

«È legittimo e doveroso che il teologo faccia, nella sua ricerca di comprensione del mondo di fede, anche attenzione ai mistici: sia in quanto tali, sia in quanto eventualmente teologi della loro esperienza. Sotto l'uno e sotto l'altro aspetto..., essi potranno essere considerato "luogo" della teologia, appunto come tipici rappresentanti di un certo modo di *sensus fidei* ed eventualmente del *sensus theologicus*»[43].

Crediamo particolarmente interessante la sottolineatura che Moioli fa circa il legame stretto tra il mistero cristiano e l'esperienza mistica, ritrovando in quest'ultima il luogo nel quale il dato della fede viene colto in modo immediato nel suo luogo proprio cioè all'interno della vita cristiana concreta. La testimonianza di tale esperienza, essendo in fondo testimonianza del mistero in quanto vissuto, può essere riconosciuta come esperienza diretta del *sensus fidei*. Riflettendo quindi su una tale testimonianza il teologo può non solo cogliere la dimensione vitale (e concretamente vissuta da qualcuno) delle verità della fede ma anche gli aspetti nuovi, talvolta irraggiungibili per una pura riflessione teologica-speculativa, di queste verità.

Nell'anno 1986 è apparso un articolo dal titolo assai promettente *La mystique est-elle un lieu théologique?* di M.-L. Gondal[44]. Subito all'inizio l'autrice afferma che

---

[43] *I mistici e la teologia spirituale*, p. 138.
[44] NRT 108 (1986), 666-684.

il fenomeno mistico appartiene anche alle altre religioni, disgiungendo così il legame fondamentale mistica-mistero cristiano. Invece il vantaggio più grande che il pensiero moderno possa ricavare dalla mistica sarebbe il senso di alterità, che scopre in Dio un totalmente Altro. Gondal propone anche qualche regola ermeneutica che la teologia dovrebbe osservare nello studio della mistica[45]: la teologia dovrebbe sforzarsi di mantenere il legame tra la mistica e l'esperienza cristiana per non ridurre la prima al puro dato concettuale. La teologia dovrebbe lasciare all'esperienza mistica la sua originalità propria. Essa dovrebbe avere la possibilità di spiegare se stessa. La teologia infine non dovrebbe marginalizzare l'esperienza mistica come un caso eccezionale perché in essa si esprime, pur in un modo radicale, qualcosa della fede comune.

Il lettore dell'articolo della Gondal, finita la lettura, rimane perplesso. La varietà delle questioni investite, la molteplicità degli approcci affrontati, non permette un approfondimento dovuto e rende molto difficile la comprensione della logica del procedimento dell'autrice. A nostro avviso manca nell'articolo un rigore di pensiero, che permette di svolgere la riflessione in modo coerente. A livello metodologico il contributo è piuttosto superficiale. Manca sia un serio fondamento del nesso mistero cristiano – esperienza mistica, sia una riflessione sulla conoscenza mistica. Conseguentemente non viene affrontata la questione dell'antropologia soprannaturale: cioè delle strutture che nell'uomo-cristiano condizionano la possibilità della conoscenza mistica.

La riflessione metodologica di V. Battaglia[46] invece è strettamente collegata a un tentativo di elaborazione dei dati cristologici a partire dall'esperienza mistica e ne costituisce l'introduzione e giustificazione del metodo adottato. L'autore cerca di stabilire il nesso tra la conoscenza, amore e contemplazione partendo da una breve prospettiva storica del rapporto tra teologia e spiritualità cui segue la puntualizzazione della posizione di *Dei verbum* 8. La riflessione prosegue verso la delineazione del corretto atteggiamento del teologo. In seguito viene richiamata la dottrina dell'inabitazione trinitaria allo scopo di stabilire le fondamenta della conoscenza contemplativa che sarebbe il frutto più maturo della vita cristiana ordinaria. Come secondo fondamento di questa conoscenza viene richiamata brevemente la concezione dei sensi spirituali.

Leggendo il testo di Battaglia si ha l'impressione che il legame tra l'esperienza mistica e la teologia sistematica sia del tutto armonioso e privo di problemi. È quasi del tutto assente la questione ermeneutica centrale: come è possibile il passaggio tra i dati esperienziali, quindi necessariamente riferiti a ciò che è singolare e soggettivo, agli enunciati della teologia sistematica che devono avere il carattere oggettivo e uni-

---

[45] Con queste considerazioni ermeneutiche conclude la parte metodologica dell'articolo, cui segue una breve riflessione sul battesimo come fondamento della mistica cristiana.

[46] *Cristologia e contemplazione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997; parte metodologica pp. 13-47. L'autore preferisce parlare di "contemplazione" ed "esperienza contemplativa" piuttosto che di "esperienza mistica", ma la sua concezione di contemplazione è affine al senso della nozione "esperienza mistica" che adoperiamo; cfr. la sua definizione descrittiva dell'esperienza contemplativa (p. 23).

versale. Tutta la complessa questione dell'interpretazione dei testi mistici, del linguaggio simbolico adoperato in essi non viene affrontata. Ma il difetto ancora più grave è la mancanza della fondazione adeguata della stessa conoscenza contemplativa. Le dottrine – tra l'altro giustamente rievocate – sull'inabitazione trinitaria e i sensi spirituali non vengono approfondite. La questione più largamente trattata della connessione tra l'amore e conoscenza manca di un approfondimento dal punto di vista dell'antropologia soprannaturale. Di conseguenza non si capisce né come è possibile la conoscenza contemplativa, né come essa si realizzi concretamente nell'uomo.

5. OSSERVAZIONE FINALE

La conclusione del nostro breve esame non può essere che questa: il problema metodologico della fontalità dell'esperienza mistica, riguardo la teologia sistematica, ha tutte le caratteristiche di una riflessione *in statu nascendi*. Alcune strade sono state già aperte tramite gli studi su aspetti particolari. Altri temi esigono un'elaborazione sistematica che rimane tutta da fare. È comunque possibile ormai intuire i tratti principali che dovrebbero caratterizzare la costruzione sistematica. Senz'altro si fa sentire sempre di più l'esigenza dell'elaborazione di una tale costruzione. Si aprono qui diverse strade per le ricerche ulteriori in campi molto interessanti e assai inesplorati.

Riassunto

La fontalità dell'esperienza mistica riguardo alla teologia sistematica è un tema ancora da elaborare. Il presente contributo cerca di delineare uno *status quaestionis*. Dapprima vengono riassunte le investigazioni recenti sulla scissione tra teologia sistematica ed esperienza mistica. Dopo uno sguardo sul Vaticano II (*Dei Verbum* 8), che rivaluta l'importanza dell'esperienza per l'intelligenza della Tradizione, l'autore indica alcune piste di ricerca per mettere in rilievo l'esperienza mistica: l'inabitazione trinitaria, la conoscenza per connaturalità ed i sensi spirituali. Vengono presentate poi varie questioni ermeneutiche che invitano a valutare con prudenza il linguaggio usato dai mistici. Segue l'esame critico di alcuni contributi metodologici recenti. Ne risulta il bisogno di un ulteriore approfondimento.

Summary

The source of mystical experience regarding systematic theology has still to be worked out. The present contribution tries to delineate a *status quaestionis*. First, recent investigations on scission between systematic theology and mystical experience are summed-up. After a glance on the Vatican II (*Dei Verbum* 8), which revaluates the importance of experience for the understanding of Tradition, the author shows some research-ways evidencing the mystical experience: trinitarian inhabitation, connatural knowledge and spiritual senses. Then various hermeneutic questions are introduced, which invite to prudently consider the language used by mysticians. A critical examination of some recent methodological contributions follows and the necessity of a further careful study appears.



Questo saggio fornisce, in modo accattivante e scientificamente rigoroso, il volto concreto e storico-sociale di molte voci ricorrenti nell'universo dei corpora *biblici, secondo una prospettiva che vede intrecciati «il tempo e l'eterno, lo spazio e l'infinito» (G. Ravasi).*

Ernesto Borghi - Franco Buzzi

La coscienza di essere umani

Percorsi biblici e filosofici per un agire etico



ANCORA

La sfida culturale che è alla base di questo libro è quella di esplicitare, in modo scientificamente rispettoso, le relazioni tra Bibbia, filosofia occidentale e vita quotidiana contemporanea, alla ricerca delle radici senza tempo dell'eticità umana e al servizio autentico della convivenza interculturale del nostro tempo.

Esperienza mistica e teologia. Una sintesi

Manfred Hauke - André-Marie Jerumanis
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Il carattere esperienziale della teologia

Il ricorso all'"esperienza" esprime un desiderio legittimo e molto diffuso di avere un contatto immediato con la realtà della fede, ma allo stesso momento affrontiamo qui un concetto travagliante e sfuggente. Questo vale già per la filosofia[1]. In teologia si aggiunge la difficoltà di legare esperienza e fede: se determiniamo l'oggetto della fede nelle realtà «che non si vedono» (Eb 11,1), come collocare il ruolo dell'esperienza che porta con sé in qualche modo una percezione immediata?

Il Vaticano II incoraggia a stabilire un rapporto fra esperienza e fede nella Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, indicando l'"esperienza profonda delle cose spirituali" fra gli elementi che fanno crescere la comprensione della Tradizione[2]. La Tradizione, a sua volta, non fa nient'altro che testimoniare la parola di Dio in Gesù Cristo, affidata alla Chiesa.

---

[1] Vedi p. es. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965², p. 329: l'"esperienza" sembra uno dei concetti meno illuminati di cui disponiamo.

[2] *Dei Verbum* 8. Lo segnala il contributo di STRZELCZYK (pp. 239 ss).

Per specificare il rapporto fra esperienza e fede, Hans Urs von Balthasar ha elaborato un'ampia sintesi che si concentra sul primo volume della sua estetica teologica. Il discorso sull'"esperienza di fede", che si ispira alla nota monografia di Jean Mouroux[3], si dimostra come esposizione sfumata e pluridimensionale[4]. L'esperienza coglie il suo oggetto davvero, ma lo percepisce solo tramite una apparizione simbolica che rimanda al mistero. L'uomo intero è portatore dell'esperienza che parte dalla Rivelazione. La percezione del bello implica tutte le facoltà della persona umana e fa intravedere, secondo Meiattini, il trascendentale dell'Uno non trattato espressamente con un volume a parte della trilogia balthasariana (che si dedica al bello: Gloria, al bene: Teodrammatica, e al vero: Teologica).

L'esperienza cristiana si misura sulla rivelazione del Figlio incarnato di Dio. È quindi un *sentire cum Christo* che è sempre anche, nella comunità dei credenti, un *sentire cum Ecclesia*. Per superare il distacco fra esperienza di fede e teologia, Balthasar ricorre fra l'altro alla teoria dei "sensi spirituali" che compare dapprima in Origene[5]. Il teologo basilese mette insieme il ricorso ai "sensi spirituali" con la spiritualità ignaziana la quale ribadisce l'*applicatio sensuum* nella meditazione degli *Esercizi*[6]. Qui si pone una questione interessante ancora da approfondire: mentre il contributo di Rickenmann sottolinea che i "sensi spirituali" secondo Origene non hanno niente a che fare con i sensi corporali[7], Balthasar sembra legarli alla percezione sensibile che egli osserva nelle esperienze di Adrienne von Speyr. Di fronte al concetto dei "sensi spirituali", si vede l'alternativa notata (in un contesto più generale) da Umberto Occhialini: «o si tratta di operazioni dell'intelletto e della volontà che assumono connotazioni analogiche in riferimento alle percezioni sensoriali, oppure sono i sensi corporei che vengono elevati e coinvolti nelle esperienze spirituali più indicibili»[8]. Il rinvio ai "sensi spirituali" prepara già il terreno per trattare l'esperienza mistica. Esso deve essere collocato nell'antropologia cristiana che si misura sull'esempio dei santi, testimoni di spicco della santità di Gesù Cristo.

---

[3] J. MOUROUX, *L'Expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Aubier, Paris 1952 (it. 1956). Vedi MEIATTINI (p. 16, nota 14) e H. U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit I*, Johannes, Einsiedeln 1961.1988[3], p. 214, nota 3 (= *Gloria. I.*, p. 206, nota 2): «Zum folgenden vgl. vor allem das feinsinnige Werk von Jean Mouroux». L'importanza di Mouroux per la riflessione sull'esperienza cristiana viene riassunta fra l'altro da G. STRZELCZYK, *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Tesi di licenza, Facoltà di Teologia, Lugano 1999, pp. 13-17.

[4] Lo riassume bene il contributo iniziale di MEIATTINI (vedi sopra, pp. 9-31).

[5] Vedi sopra il contributo di RICKENMANN, pp. 155-168.

[6] Lo ribadisce, con citazioni inedite da una conferenza di Balthasar del 1948, l'articolo di HENRICI (vedi sopra).

[7] Cfr. il saggio di A. RICKENMANN, p. 159.

[8] U. OCCHIALINI, *Sensi spirituali*, in *Dizionario di mistica*, pp. 1125-1127, qui 1127.

2. L'INTRECCIO FRA TEOLOGIA E SANTITÀ

Pier Luigi Boracco ci ha permesso di capire meglio l'originalità della proposta balthasariana di riavvicinare la teologia e la santità e, di conseguenza, di cogliere meglio il rapporto tra teologia e spiritualità. Dopo avere mostrato lo sdoppiamento avvenuto nella storia, ci ha indicato il valore dell'approccio di Balthasar. Per il teologo di Basilea è autenticamente biblico poter affermare che il "camminare nella verità" è la modalità in cui i credenti sono "in possesso della verità". Così il vero teologo per Balthasar sarà il santo.

Dietro una tale affermazione c'è una concezione più esistenziale della verità contro una riduzione della verità al suo solo aspetto razionale. Questa divisione, che appare in occidente nei secoli centrali del Medioevo, non permette più di considerare la dogmatica e la spiritualità nella loro unità. Balthasar ha voluto ricordare alla teologia dogmatica e alla mistica la loro profonda reciprocità e complementarità. La dogmatica non può inaridirsi in speculazioni astratte e la mistica non può ridursi all'aspetto soggettivo, concentrandosi sulla descrizione degli stati d'anima e mettendo l'accento sulla propria esperienza intima. La mistica deve riportare il suo centro vitale nella dogmatica, mentre la dogmatica deve essere una teologia che nell'obbedienza della fede, nella reverenza dell'amore mira sempre al centro della Rivelazione, e indaga quale pensiero umano, quale problematica, quale metodo speculativo siano idonei a illuminare il senso della Rivelazione. In questo senso, secondo Balthasar, la vera teologia sarà quella dei santi che camminano nella verità[9].

La difficoltà di applicare il criterio secondo i quale "il vero teologo è il santo" è stato illustrato in parte dal Professore Hauke. Egli pone alcune domande nei confronti dell' uso della teologia dei santi mistici da parte di Balthasar per giustificare la sua posizione per una speranza che non ci siano dei dannati. Il teologo di Basilea, pur riconoscendo il valore dell'esperienza mistica dei santi, ne avrebbe tuttavia non considerato la loro testimonianza che afferma esplicitamente la dannazione di numerose persone. Davanti alla difficoltà di interpretazione dell'esperienza mistica dei santi, Hauke sottolinea in accordo fra l'altro con Balthasar che il ricorso alla Scrittura e alla Tradizione è il criterio decisivo per valutare l'esperienza mistica dei santi. Notiamo che Hauke non rifiuta ciò che il professore Boracco in sintonia con Balthasar ha cercato di delineare, cioè la necessità di integrare nella teologia l'esperienza dei santi come interpreti autentici della verità rivelata. Egli mette solo in dubbio l'interpretazione dell'esperienza mistica che formula Balthasar nel campo preciso della speranza nella salvezza di tutti.

---

[9] Cfr. pp. 33-56. Bisogna sottolineare che la via proposta da Balthasar è stata seguita anche da Padre Lethel che, partendo dal concetto giovanneo di conoscenza, ha mostrato che si può legittimamente parlare della teologia dei santi come di una conoscenza d'amore (cfr. F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, La théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1989).

3. LA TEOLOGIA DEI SANTI NELLA RICEZIONE DI HANS URS VON BALTHASAR

Sant'Ignazio, santa Teresa e san Tommaso sono i tre santi analizzati, durante il Colloquio, nell'interpretazione di Balthasar. Anche se essi sono presenti in modo diverso nell'opera del nostro teologo, le loro interpretazioni costituiscono tuttavia una indicazione sul modo in cui ispirarsi alla teologia dei santi. Sarebbe auspicabile uno studio ulteriore sui santi Padri della Chiesa nella ricezione di Balthasar per avere una visione completa del metodo balthasariano.

Mons. Henrici, nel suo commentario dell'interpretazione balthasariana di Ignazio, ha giustamente rivelato come la teologia di Balthasar sia in stretta dipendenza da sant'Ignazio e come la sua interpretazione sia fedele allo spirito originario del fondatore della *Societas Jesu*. Si può dire che Balthasar ha contributo a riscoprire l'Ignazio mistico e la specificità della via mistica ignaziana, tutta incentrata sull'ascolto della Parola. In effetti gli *Esercizi Spirituali* rappresentano per Balthasar la grande scuola della contemplazione cristiana, che consiste nell'ascolto della pura e personale Parola del Vangelo, per scoprire nell'elezione esistenziale un punto di partenza per la missione personale di ogni uomo chiamato da Cristo a rinunciare, per il suo amore, a ogni autosufficienza. È ignaziano il concetto di mistica oggettiva in quanto il primato nella contemplazione spetta a Dio. Il concetto ignaziano di "indifferenza" (che Balthasar traduce con disponibilità e abbandono alla parola di Dio) diventa il fondamento di tutto il suo pensiero metafisico e teologico. L'accenno fatto da Henrici alla concezione ignaziana della contemplazione e del suo rapporto con l'azione merita di essere completata da una citazione balthasariana: «Non c'è azione esterna senza contemplazione interiore (che è la dimensione esistenziale della stessa fede)... Infatti l'atto contemplativo è l'atto che fonda in permanenza ogni azione esterna; è attivo ed efficace, fecondo e missionario più di tutte le imprese esterne della Chiesa»[10].

Un'altra precisazione importante per evitare ogni malinteso consiste nel valutare correttamente il carattere "secolare" della mistica. Balthasar ha voluto mettere in guardia contro una concezione della mistica riservata ad un gruppo di eletti, mentre l'intuizione fondamentale è che la missione divina sia da rintracciare nel mondo e da vivere proprio nel mondo. In questo senso anche i doni e i carismi sono per la Chiesa e per il mondo in attesa di evangelizzazione. In ultima analisi la differenza della mistica ignaziana dalla mistica domenicana di tradizione più plotiniana, in quanto centrata sul movimento ascendente dell'eros verso l'assoluto come fonte della beatitudine dell'uomo, è stata effettivamente rilevata da Balthasar che vede nella via ignaziana una via più autenticamente cristiana. Resta aperta la domanda se abbiamo qui due vie contrapposte o se esiste un modo di considerare l'esperienza mistica sotto i due aspetti, in modo complementare, giacché l'uomo, ricercando per prima la glorifica-

[10] H.U. von BALTHASAR, *Chi è il cristiano*, Queriniana, Brescia 1966, p. 79.

zione di Dio, trova la sua realizzazione in Lui[11]. Forse si tratta di collocare storicamente le due vie per capirne la loro ispirazione e la loro importanza. Nella cultura moderna, Ignazio rappresenta la via che, dinanzi al soggettivismo che invade tutte le sfere della vita compresa la mistica intesa come via di autorealizzazione, propone un antidoto per salvare il diritto di Dio, il suo primato e dunque la specificità della mistica cristiana, senza per altro alienare l'*humanum*.

Con la relazione di Abelardo Lobato è la figura di San Tommaso che si profila nella teologia dei carismi di Balthasar. Lobato ha rilevato la sintonia di fondo che esiste tra il teologo basilese e Tommaso, sottolineando che il nostro autore, senza essere tomista, è stato uno studioso di Tommaso. Lobato, riconoscendo la seria scientificità del commentario e il suo valore, sottolinea che si tratta di un'interpretazione di Balthasar tipica del suo metodo che preferisce ispirarsi a Tommaso per una attualizzazione della sua dottrina. Balthasar ne fa, secondo Lobato, un commentario ampio e ricco alla luce della tradizione, mostrando tutto il valore del pensiero dell'Aquinate.

Il teologo svizzero accoglie la distinzione tra una mistica dei doni dello Spirito santo e una mistica dei carismi (*gratiae gratis datae*) dati per il bene della Chiesa. Padre Lobato rileva che il commentario segue il suo articolo sulla santità del 1948, offrendo una conferma della relazione che esiste tra teologia e santità, tra carisma, vita cristiana e vita ecclesiale. Infatti la mistica dei carismi presuppone una mistica cristiana dei doni. Balthasar, in seguito a San Tommaso, considera che l'attuazione vitale dell'atto di fede è uno sviluppo dello Spirito vivente di Dio nello spirito dell'uomo sottolineando che «i doni dello Spirito Santo, radicalmente dati con la grazia, conducono il credente in una esperienza sempre più profonda, in una sperimentazione sia della presenza dell'essere divino in lui, che della profondità della verità, della bontà e della bellezza nel mistero di Dio. Ed è questa esperienza che Tommaso ha cura di indicare, in senso generalissimo, come mistica cristiana... i doni dello Spirito Santo, anzi la stessa visione infusa, in tutti i suoi gradi e le sue forme, stanno a significare fondamentalmente solo lo sviluppo della luce della fede, della speranza e dell'amore, infusa originariamente con la grazia»[12]. Balthasar sottolinea anche la relazione che esiste tra la mistica dei carismi e la Chiesa. E' un punto importante per capire l'insistenza sull'oggettività della mistica in quanto i carismi particolari sono dati per il bene comune: il *sentire cum Cristo* è un *sentire cum Ecclesia*.

Accanto alla ricezione della teologia di Ignazio e della teologia dei carismi di Tommaso, il colloquio ci ha offerto un sguardo critico sul modo in cui Balthasar ha interpretato la teologia mistica di Teresa di Lisieux nel suo intento di leggere la vita della santa secondo la chiave tutta personale del concetto della missione. Karin Heller rim-

---

[11] Sulla possibile complementarità vedere l'interpretazione di J. SERVAIS, *Théologie des exercices spirituels*, pp. 138-139, o ancora W. LÖSER, *Les Excercices spirituels d'Ignace de Loyola dans la théologie de Hans Urs von Balthasar*, "Communio" (F) 14 (1989), 82-101.

[12] *Gloria. I.*, pp. 152-153.

provera a Balthasar di favorire una lettura più dominata dall'intuizione personale che dal rigore inerente ai metodi scientifici[13].

Bisogna convenire che la lettura di Balthasar della figura di Teresa di Lisieux risponde al suo metodo personale più sintetico che analitico, e ha una logica dialettica che consiste nell'affermare un punto senza però escludere interamente il polo opposto, ma integrandolo in una sintesi superiore. Così certe affermazioni di Balthasar, prese fuori del contesto dell'insieme del suo pensiero e della sua opera, appaiono inesatte o incomprensibili. Pensiamo, per esempio, che per interpretare correttamente l'analisi balthasariana bisogna tenere conto del suo libro *La preghiera contemplativa*[14] che espone in chiave teorica quanto egli ha enunciato nel suo libro sulle due sorelle nello spirito che sono Teresa di Lisieux e Elisabetta di Dijon[15].

Con queste precisazioni noi non vogliamo dire che Balthasar non poteva sbagliarsi nella sua interpretazione, ma ci sembra abbia proposto una lettura che rende conto della sua tesi fondamentale espressa all'inizio del suo libro quando afferma che «Teresa di Lisieux possiede senza dubbio una missione da Dio donata direttamente alla chiesa»[16], missione principalmente teologica, ossia quella di svelare al mondo la via dell'infanzia spirituale. Per Balthasar «la biografia di un santo è di conseguenza una specie di fenomenologia soprannaturale che cerca di comprendere quanto Dio vuol significare alla sua Chiesa attraverso l'esistenza teologica di colui che egli ha chiamato. L'attenzione agli elementi biografici e psicologici è invece funzionale alla comprensione della missione»[17]. Nei quattro punti analizzati, – l'atteggiamento di Balthasar davanti alla Scrittura, la chiamata universale alla santità, la misericordia di Dio e la speranza come dimensione escatologica – , Karin Heller mostra i limiti dell'interpretazione balthasariana della santa, ma certamente non afferma che egli non avesse raggiunto l'intento primario della sua ricerca, cioè affermare che esistono esistenze teologiche che possono fecondare e ringiovanire la teologia e per mezzo di essa tutta la vita cristiana[18]. In questo senso l'apporto di Balthasar è certamente "una luce benefica".

Ci sembra anche che il teologo di Basilea abbia mostrato giustamente che la via dell'infanzia corrisponde all'affermazione del primato della grazia in un contesto storico marcato dal Giansenismo[19]. Vedere nella vita di Teresa il rifiuto dell'etica farisaica delle opere a favore dell'etica evangelica della grazia è corretto[20]. Parlare di Teresa come di una teologa non è certamente una particolarità di Balthasar, come mostra il Padre

---

[13] Cfr. il contributo di K. HELLER, pp. 125-152.

[14] Cfr. *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano 1982.

[15] Cfr. *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1974.

[16] *Ivi*, p. 23.

[17] E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paoline, Milano 1991, p. 193.

[18] *Sorelle nello spirito*, p. 31.

[19] Come ha riconosciuto tra l'altro Padre Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus in *Ton Amour a grandi avec moi. Un génie spirituel. Thérèse de Lisieux (Préface G. Gaucher)*, Éditions du Carmel, Venasque 1987, pp. 31-34.121-123.

[20] A proposito del senso della dottrina teresiana per la teologia morale cfr. R. TREMBLAY, *Variations thérésiennes sur le thème de l' 'enfant prodigue*, *StMor* 37 (1999), 413-429.

Lethel nel suo libro sulla teologia dei santi. Inoltre il "dottorato d'Amore" conferma l'intuizione di Balthasar sul valore dell'insegnamento e della missione di Teresa per tutta la Chiesa. Non si tratta per noi rincarare la dose delle critiche manifestate al termine del colloquio, ma esse sono dei punti di partenza importante per uno studio ulteriore. Pensiamo che la critica sia utile in quanto evita di cadere in una scolastica balthasariana che Balthasar avrebbe rifiutato applicando lui stesso il metodo dialogico.

4. L'INFLUSSO DI ADRIENNE VON SPEYR – UN PUNTO DA CHIARIRE

Jacques Servais ci ha offerto uno studio fondamentale come punto di riferimento e di chiarificazione per chiunque cerchi di comprendere la relazione che esiste tra il pensiero della mistica di Basilea e Hans Urs von Balthasar. La sistematizzione realizzata permette di vedere le due interpretazioni più diffuse: Balthasar senza la mistica o Adrienne von Speyr come ispiratrice di Balthasar. La prima posizione parte da un pregiudizio fondato sulla necessaria distinzione metodologica fra esperienza spirituale e razionalità teologica, e non tiene conto delle affermazioni stesse di Balthasar sull'unità delle loro opere, mentre la seconda mette in primo piano l'esperienza sensibile soggettiva della mistica, contraddicendo l'analisi di Balthasar secondo la quale il profilo della mistica di Basilea entra nel ramo della mistica oggettiva che privilegia la Rivelazione biblica (si veda anche il contributo di Sequeri, pp. 91-103).

È proprio su questo aspetto oggettivo che si muove la valutazione di p. Servais distinguendo un vero carisma profetico di Adrienne von Speyr. In questo senso egli scrive che «la norma di valutazione non è più l'esperienza soggettiva o, in reazione contro tale sottolineatura, una presunta autonomia della teologia con il suo metodo scientifico meramente positivo. È bensì l'oggettività dei contenuti, in quanto questi dispiegano nuovamente la Rivelazione (misura misurante), data stabilmente alla Chiesa (misura misurata), vivificandone il significato per i cristiani del nostro tempo». Secondo questa linea, fra l'altro messa in evidenza da Balthasar nel suo commentario tomista, la mistica della Rivelazione intesa come mistica oggettiva secondo il modello della profezia neo-testamentaria che è manifestazione della Verità rivelata in Gesù Cristo, e dovuta ad un'illuminazione dell'intelligenza mediante la grazia di Dio.

Servais sottolinea che l'autentica profezia deve non solo essere conforme alla retta dottrina cattolica, ma anche aiutare i credenti a capire la Rivelazione, a viverla più pienamente e offrire una risposta provvidenziale ai problemi del tempo. Così egli vede la fecondità del pensiero di Adrienne che nasce da un continuo dialogo con la Parola di Dio ad un triplice livello: *teologico* - superando una visione puramente formale della Trinità, *antropologico* - affermando l'alterità complementare tra l'uomo e la donna, ed *ecclesiologico* - proponendo una nozione di comunione che renda conto del mistero della Chiesa.

Peter Henrici ha sottolineato che Ignazio è la fonte principale d'ispirazione della teologia di Balthasar. Servais ha rilevato questa impronta: «In un senso molto preciso, egli era - e rimase - un teologo ignaziano». Ma egli vede nell'impostazione igna-

ziana la chiave di lettura che permette di capire l'interpretazione che Balthasar stesso fa del pensiero di Adrienne von Speyr.

Rileviamo ancora che Servais, parlando della fecondità della mistica, non fa direttamente allusione al mistero del Sabato Santo come Lochbrunner che invita i teologi a rendere possibile una giusta interpretazione del Sabato Santo per la sua accoglienza ufficiale nella Chiesa. Lochbrunner si riferisce alla posizione di Giovanni Paolo al congresso su Adrienne von Speyr a Roma nel 1985 (il Santo Padre non voleva pronunciarsi con un giudizio ufficiale)[21], vedendo anche nella nomina al cardinalato una riconoscenza implicita della teologia di Balthasar. Notiamo però che questa posizione non può essere un criterio valido per giudicare il valore del metodo e del contenuto della teologia di Balthasar. La recente attribuzione del cardinalato al teologo tedesco Leo Scheffczyk, che contraddice alcune delle tesi di Balthasar, sembra invitare ad interpretare il cardinalato come riconoscenza per il grande lavoro compiuto in favore della Chiesa ma non autorizza ad andare oltre.

A proposito della fecondità del pensiero di Adrienne von Speyr e della sua importanza per la nostra epoca, l'analisi di Pierangelo Sequeri che presenta Balthasar come interprete redattore della testimonianza spirituale di Adrienne, sembra confermare la linea d'interpretazione di Servais, vedendo non solo l'interdipendenza ma riconoscendo a proposito di Adrienne von Speyr il carisma di una mistica oggettiva. Senz'altro non si può considerare che il discorso sull'interpretazione dell'influsso reciproco sia chiuso, ma la via aperta da Servais merita la debita attenzione. Teniamo conto anche della riflessione di Lobato sul carisma profetico e la teologia per considerare il pensiero di Adrienne von Speyr in modo autonomo nella sua vera specificità nell'ambito del carisma profetico. Sicuramente è necessario uno studio ulteriore del tema[22]. Qui possono comparire alcune domande che necessitano un chiarimento[23].

---

[21] «Ansprache des Heiligen Vaters»: H.U. v. BALTHASAR - G. CHANTRAINE - A. SCOLA (Hrsg.), *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, p. 181: «Ich weiß, daß Sie im Rahmen dieser freundschaftlichen Begegnung von mir kein Urteil erwarten, das meine kirchliche Autorität beanspruchte».

[22] Vedi anche G. GRESHAKE, *Speyr, Adrienne v.*, Lexikon für Theologie und Kirche[3] 9 (2000), 836-837, qui 837: «Eine größere theologische Auseinandersetzung damit [mit dem Gesamtwerk] steht noch aus».

[23] Ci si può chiedere fra l'altro: Le "esperienze del sabato" sono visioni oppure "esposizioni di visioni"? M. LOCHBRUNNER, in questo libro (cfr. p. 180) cita Balthasar: «Die Visionen, die sie schildert, sind ... nicht eigentlich Visionen, sondern mehr Auslegungen eines Zustandes». Come interpretare nel senso ignaziano i tentativi a commettere un suicidio o a farsi del male dopo le esperienze del sabato santo? (vedi il riferimento di M. LOCHBRUNNER, p. 181). Quali sono gli esami critici già fatti (e non pubblicati) sulle esperienze di Adrienne von Speyr? (cfr. M. LOCHBRUNNER, p. 192). Perché molte fonti stampate con le opere di Adrienne erano disponibili solo per tre anni (1985-88) e furono ritirate dal mercato dopo la morte di Balthasar? (cfr. M. LOCHBRUNNER, p. 182). Che cosa comporta l'affermazione espressa di Balthasar che la sua teologia (rispetto alla speranza universale) era già conclusa prima dell'incontro con Adrienne von Speyr? (cfr. M. HAUKE, p. 202). Nelle visioni del sabato santo compare fra l'altro, rispetto agli inferi, ampiamente l'immagine della "cloaca", presente nell'opera di Origene. Lo segnala lo stesso H.U. von BALTHASAR, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, p. 144. Vedi anche ID., *Theologik II*, pp. 315-316;

5. L'esperienza mistica come fonte della teologia?

Balthasar ribadisce la continuità fra l'esperienza del cristiano e quella del mistico: l'esperienza mistica è nient'altro che una modalità dell'esperienza cristiana la quale partecipa al mistero di Gesù Cristo. L'esperienza mistica, secondo Meiattini, si distingue quindi soltanto con fenomeni esperienzialmente forti (per es. visioni e audizioni) dall'esperienza cristiana in genere che sempre porta con sé un riverbero del mistero di Cristo sul piano affettivo e conoscitivo. Per tale «osmosi fra il mistico e il cristiano», Balthasar non colloca la mistica esclusivamente fra i carismi (quali doni specifici destinati al bene della comunità), ma la inserisce anche fra i doni dello Spirito Santo (che sviluppano con più vigore il fondamento dato a tutti i cristiani)[24].

Il concetto della mistica trova dei punti in comune con quello della profezia, la testimonianza della verità divina, in quanto porta con sé delle esperienze straordinarie. L'interesse di Balthasar per il carisma profetico si articola nel suo commento al trattato dei carismi di Tommaso d'Aquino. Nell'ampio scritto non si intravedono dei contrasti essenziali nei confronti dell'Aquinate[25].

Quest'immagine di Balthasar come fedele commentatore di san Tommaso viene contrastata da altre osservazioni. Secondo la valutazione di mons. Henrici, il nostro teologo «ripudia la linea considerata classica della mistica»[26]. Vale a dire: egli porta delle critiche molto forti contro l'approccio carmelitano che deve la sua struttura fondamentale in Giovanni della Croce alla teologia tommasiana. Jacques Servais cita un detto pronunciato da Balthasar al colloquio romano su Adrienne von Speyr: la sua mistica, ispirata alla Sacra Scrittura, sarebbe «totalmente in contrasto alle teorie dei padri, del medioevo e del tempo moderno, influenzate quasi sempre da Filone e dal neoplatonismo»[27]. C'è la critica che l'approccio "plotiniano" si concentra sul movimento che parte dal cuore umano. Il teologo basilese sembra anche puntare qui sul ruolo delle percezioni sensoriali, interpretati con più reticenza dai carmelitani[28].

Non tocca a questa sintesi valutare se la teologia tomista e carmelitana porti davvero ad una disincarnazione della fede secondo la filosofia di Plotino[29]. L'autocri-

---

320, nota 49 (*Inferno e Trinità*). Questo dettaglio potrebbe indicare un influsso della teologia origeniana (tramite Balthasar) sulle visioni di Adrienne? Oppure Balthasar interpreta Adrienne alla luce di Origene?

[24] La "definizione" dell'esperienza mistica secondo Balthasar viene sintetizzata da G. MEIATTINI (pp. 24-29).

[25] È ciò che sostiene il contributo di LOBATO, pp. 107-121.

[26] HENRICI, p. 61.

[27] H.U. von BALTHASAR, *Einleitung,* in H.U. V. BALTHASAR - G. CHANTRAINE - A. SCOLA (Hrsg.), *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung,* pp. 12-16, qui p. 15: «ganz im Gegensatz zu den fast immer philonisch und neuplatonisch beeinflußten Theorien der Väter, des Mittelalters und der Neuzeit». Cfr. J. SERVAIS, pp. 86-88.

[28] Vedi H.U. von BALTHASAR, *Herrlichkeit I,* pp. 396-402, fra l'altro p. 396 (= *Gloria I,* p. 379): «die verhängnisvolle Vorentscheidung, die seit der Väterzeit (in Reaktion gegen den Montanismus),... getroffen worden ist, und die alles Sinnes- und Phantasiehafte in den mystischen Erfahrungen mit einem grundsätzlichen grossen Fragezeichen versieht».

[29] Così sostiene HENRICI, p. 61.

tica di santa Teresa di Avila (per esempio), che temeva d'essere ingannata dalla propria fantasia o dal maligno, può essere attribuita ad un influsso nefasto del platonismo? O non si tratta piuttosto di un sano scetticismo, che pure apprezza i doni gratuiti di Dio?[30]

Una parte della critica alla scuola carmelitana si ispira ad un'interpretazione speciale d'Ignazio di Loyola, ritenuto più favorevole al ruolo dei sensi. Qui si apre uno spazio interessante di dialogo fra carmelitani e gesuiti.

Sembra promettente la proposta di Balthasar di porre l'una accanto all'altra la "mistica dei doni" e la "mistica dei carismi". L'esperienza mistica è un dono particolare, ma è legata normalmente alla vita della grazia data a tutti i cristiani. Di fronte ad una "mistica" panteista od occultista, che oggi attrae tanti fautori, pare importante sottolineare il nesso con il mistero di Cristo, dato nell'esperienza mistica in una modalità speciale. Qui si apre ancora un ampio campo di ricerca per mettere in rilievo il rapporto di tale esperienza fra l'altro con l'inabitazione della Santissima Trinità, con la conoscenza per connaturalità e con i "sensi spirituali"[31].

Per ciò che riguarda la fontalità dell'esperienza mistica, Balthasar stesso ribadisce che il messaggio di pretese "rivelazioni" debba essere valutato dai contenuti della fede che si nutre della parola di Dio custodita nella Tradizione della Chiesa[32]. Non è il ruolo dell'esperienza mistica di rivelare verità dogmatiche nuove, ma d'accogliere ed esprimere le verità della fede nel proprio contesto vitale.

L'esperienza mistica acquista un ruolo particolare di testimonianza, quando diventa l'espressione della santità, riconosciuta dalla Chiesa. Perciò non è tanto la "spiritualità" o la "mistica", a cui deve rivolgersi l'attenzione del teologo, ma l'esperienza dei santi (che porta con sé anche dei doni mistici particolari)[33]. Come esempio concreto, fu investigata la testimonianza dei santi nell'ultima grande controversia di Balthasar. Il risultato è stato paradossale: proprio con un approccio "balthasariano", mettendo in rilievo i santi come "i grandi sperimentatori" che "percepiscono" la realtà della fede, si può arrivare ad un cambiamento di rotta rispetto ad una tesi molto cara al nostro teologo[34].

In conclusione, come programma di ricerca ulteriore, prendiamo in prestito le parole del Vaticano II sul ruolo esemplare dei santi: *«Nella vita di coloro che, uomini come noi, sono trasformati più perfettamente ad immagine di Cristo (cfr. 2Cor 3,18), Dio rivela in modo vivo agli uomini la sua presenza e il suo volto. In loro è Dio stesso che ci parla e ci offre un segno del suo regno, verso il quale veniamo attratti con forza, preceduti come siamo da un così grande numero di testimoni (cfr. Eb 12,1) e da una così chiara attestazione della verità del Vangelo»*[35].

---

[30] Sulle esperienze straordinarie della santa vedi J. BURGGRAF, *Teresa von Avila, Humanität und Glaubensleben*, Schöningh, Paderborn 1996, pp. 338-366.

[31] Vedi sopra G. STRZELCZYK, pp. 239-252.

[32] Cfr. sopra J. SERVAIS, p. 84.

[33] Lo mette in rilievo il contributo di B. KÖRNER, pp. 221-238.

[34] Vedi sopra il contributo di M. HAUKE, pp. 195-220.

[35] *Lumen gentium*, 50b. Vedi anche la segnalazione di KÖRNER p. 230, nota 44.

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

2

Anno VI
Giugno 2001

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 2/2001

Editoriale 269

Articoli:

Cesare Mirabelli, *Il primato dei diritti della persona quale fondamento della cittadinanza* 273

Libero Gerosa, *Diversità delle religioni, verità e pace. Riflessioni sul ruolo del dialogo interreligioso nella costruzione della pace* 287

Michael Schulz, *«Teilhabende Mittlerschaft» und wechselseitige Inklusion zur Christozentrik des interreligiösen Dialogs* 303

Azzolino Chiappini, *La Sinagoga e la Chiesa* 319

Contributi:

Claudia Adeoussi, *Le fondement juridico-canonique de l'adhesion du Saint-Siège aux organisations internationales: une problématique recurrente* 337

Piero Coda, *«Quaestiones de Trinitate». All'alba del terzo millennio* 363

Dibattiti:

Christoph Schönborn, *Per una civiltà dell'amore e della pace* 373

Saluti – *Dies Academicus* 381

Recensioni:

L. Gerosa, S. Demel, P. Kramer, L. Müller (Hrsg.), *Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen* (di Elke Freitag) 396

M.T. Porcile Santiso, *La femme, espace du salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique* (di Karin Heller) 405

S. Frigato (a cura di), *«In lui ci ha scelti» (Ef 1,4). Studi in onore del prof. Giorgio Gozzelino* (di Manfred Hauke) 417

Libri ricevuti 422

Editoriale

Prof. Dr. Libero Gerosa
Rettore della FTL/Direttore RTLu

Se quest'anno, eccezionalmente, il secondo quaderno della Rivista Teologica di Lugano viene pubblicato con due mesi di ritardo, non a giugno bensì in settembre, ciò non è dovuto al caso e non va nemmeno addebitato solo a ragioni tecniche o redazionali. Si tratta piuttosto di un rinvio voluto per sottolineare meglio l'importanza culturale ed accademica del trasferimento della Facoltà di Teologia dalla vecchia sede in Via Nassa al nuovo Campus Universitario di Via Giuseppe Buffi. Ne è una conferma chiara sia il tema centrale attorno a cui si sviluppano tutti i contributi di questo numero della rivista: il dialogo interculturale e interreligioso, sia la decisione di pubblicare nello stesso quaderno i saluti del "Dies Academicus" che ha aperto l'anno di preparazione del trasferimento, caratterizzato da un forte impegno di tutte le componenti della FTL nell'assumersi responsabilmente la consegna autorevolmente prospettata in quell'importante atto accademico.

«L'umanesimo che auspichiamo – ci aveva scritto in quell'occasione Mons. Giuseppe Torti, Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano – propugna una visione della società centrata sulla persona umana e i suoi diritti inalienabili, sui valori della giustizia e della pace, su un corretto rapporto tra individui, società e Stato, nella logica della solidarietà e della sussidiarietà». Gli faceva eco il Consigliere di Stato Gabriele Gendotti sottolineando esplicitamente come il trasferimento della FTL nel Campus dell'USI «rafforzerà la collaborazione... agevolerà enormemente le sinergie e favorirà il potenziamento della crescita comune». «Per un Ticino più aperto, nuovo», aggiungeva il Decano dell'Accademia di architettura di Mendrisio, Aurelio Galfetti, nel porgere il suo saluto a nome delle tre facoltà dell'USI. E la Facoltà di Teologia, nell'imminenza del suo trasferimento nel nuovo Campus universitario, non chiede altro che di poter contribuire, con la propria esperienza e specificità, nonché nel pieno rispetto delle reciproche autonomie, alla costruzione dell'unità di tutto il polo universitario della Svizzera Italiana, per renderlo interlocutore ancora più autorevole e credibile non solo nel contesto della politica universitaria svizzera, ma anche in quella europea, in cui si è reso più importante che in altri tempi dare un solido fondamento

filosofico e teologico ai diritti fondamentali dell'uomo, resi più fragili dalla crescente parcellizzazione e riduzione tecnologica del sapere.

L'indirizzo e la specificità di questo contributo della FTL, emergente in modo esplicito nei contenuti di questo quaderno della RTLu, si riflette fin da subito anche nella nuova veste della rivista.

Innanzitutto ogni numero della rivista, oltre ad articoli e contributi nelle tre lingue nazionali, d'ora in poi comprenderà anche una parte intitolata "Dibattiti", in cui verrà dato spazio ad una serie di interventi di alto profilo scientifico, redatti però in forma divulgativa onde rendere la rivista uno strumento efficace in ordine alla costruzione di una relazione interattiva fra mondo universitario e opinione pubblica. Con questa novità si intende anche dare una prima risposta alla richiesta, avanzata da molti abbonati e lettori occasionali della rivista, di rendere accessibile anche ai non addetti ai lavori i risultati di studi e ricerche tanto importanti per la vita di uomini e donne nella società contemporanea. Apre questa nuova sezione della rivista un intervento dell'arcivescovo di Vienna, Cardinale Christoph Schönborn, dal titolo: "Per una civiltà dell'amore e della pace". Un tema non solo molto importante ed attuale, ma anche in piena sintonia con il messaggio culturale forte lanciato dal "Dies Academicus" della FTL. Infatti, come ha ricordato Giovanni Paolo II nel suo messaggio per la "Giornata mondiale della pace" (1° gennaio 2001): «All'inizio di un nuovo millennio, più viva si fa la speranza che i rapporti tra gli uomini siano sempre più ispirati all'ideale di una fraternità veramente universale. Senza la condivisione di questo ideale, la pace non potrà essere assicurata in modo stabile. Molti segnali inducono a pensare che questa convinzione stia emergendo con maggior forza nella coscienza dell'umanità. Il valore della fraternità è proclamato dalle grandi 'carte' dei diritti umani; è manifestato plasticamente da grandi istituzioni internazionali e, in particolare, dall'Organizzazione delle Nazioni Unite; è infine esigito, come mai prima d'ora, dal processo di globalizzazione che unisce in modo crescente i destini dell'economia, della cultura e della società. La stessa riflessione dei credenti, nelle diverse religioni, si fa più incline a sottolineare che il rapporto con l'unico Dio, Padre comune di tutti gli uomini, non può che favorire il sentirsi e il vivere da fratelli. Nella rivelazione di Dio in Cristo, questo principio è espresso con estrema radicalità: 'Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore' (1 Gv 4,8)».

In secondo luogo, la specificità del contributo scientifico della FTL per lo sviluppo del polo universitario della Svizzera Italiana è documentata anche dal fatto che per la prima volta nella sua storia, ormai decennale, la rivista viene inserita in un progetto editoriale più ampio e articolato, desideroso di svilupparsi in un servizio diversificato: Eupress. Con questo "Editoriale Universitario" la Facoltà di Teologia di Lugano, in

concomitanza con il suo trasferimento nel Campus universitario dell'USI, dà avvio anche alla pubblicazione di diverse collane scientifiche, comprendenti non solo la collana delle migliori tesi di dottorato e quelle dei saggi dei suoi professori, ma anche e soprattutto la "Piccola Biblioteca di Teologia" (PBT), indirizzata al grande pubblico, e la serie "Fuori collana", comprendente saggi interdisciplinari o di altre discipline scientifiche, con particolare attenzione a quelle insegnate all'USI.

Anche questa novità non è che un primo passo verso la realizzazione concreta della consegna affidata alla FTL dall'ultimo Dies Academicus ed ispirata dalla convinzione profonda che la ricerca della verità è un procedimento dialogico. Autori e lettori della rivista, strumento limitato e tuttavia molto utile per favorire una reciproca interazione fra esperienza e sapere teologico, sono dunque invitati ad usarlo con un atteggiamento sempre più costruttivo, sempre più simile a quello già ricordato nell'introduzione al "Piano degli studi 2001-2002" e tanto caro a San Tommaso d'Aquino: «Come uno, che avesse un libro dov'è raccolta tutta la scienza, non chiederebbe se non di conoscere quel libro, così anche a noi non deve importare altro se non cercare Cristo». Buon lavoro a tutti!

RTLu VI (2/2001), 273-286

Il primato dei diritti della persona quale fondamento della cittadinanza[1]

Cesare Mirabelli
Università di Roma Tor Vergata

1. Diritti fondamentali della persona: due circostanze per un tema

Almeno due circostanze attribuiscono un particolare significato al tema prescelto per la celebrazione del *Dies Academicus* della Facoltà di Teologia di Lugano, dedicato, quest'anno, ai diritti fondamentali della persona.

Anzitutto il ricordo di Eugenio Corecco, al quale si lega non solo la istituzione di questo centro accademico, ma anche l'originale indirizzo culturale che lo caratterizza.

Le riflessioni sui diritti fondamentali costituiscono un elemento che segna profondamente l'itinerario culturale di Eugenio Corecco. Sono trascorsi venti anni da quando Egli, allora giovane professore nella Università di Friburgo, la cui autorevolezza era già riconosciuta dalla comunità scientifica internazionale, concorse a gettare le basi e ad animare il dibattito del IV Congresso internazionale di diritto canonico dedicato a *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*. Il suo essenziale contributo culturale consentì di inquadrare questo tema in una nuova visione della canonistica contemporanea e dei suoi rapporti con la teologia: una riflessione teorica generale sullo statuto ontologico del diritto canonico e sul metodo scientifico per il suo studio, lo indusse a caratterizzare in modo peculiare il concetto di *fondamentalità* nell'ordinamento canonico, in ragione delle caratteristiche proprie che differenziano il diritto della Chiesa dal diritto secolare.

Ciò non ha portato tuttavia ad escludere il rapporto della canonistica con il più generale ambito delle scienze giuridiche. Anzi. Nel presentare il volume degli *Atti* di quel Congresso (1981), che costituiscono ancora oggi un punto di riferimento non solo per i canonisti, Eugenio Corecco ha sottolineato la necessità di un approccio pluralista ed interdisciplinare allo studio dei diritti fondamentali:

---

[1] Il presente articolo costituisce il testo dell'intervento tenuto a Lugano, il 25 novembre 2000, in occasione del *Dies Academicus* della Facoltà di Teologia di Lugano (anno accademico 2000/2001).

«La confrontation des différentes positions scientifiques a en outre rendu évident le fait que le thème des droits fondamentaux – qui transcende le milieu culturel de la pure canonistique – ne peut être résolu sans considérer le lien objectif qui l'unit aux problèmes ecclésiologiques, philosophiques et juridiques qui préoccupent également la science du droit canonique». Sino ad affermare che «la contribution des écoles et des divers courants théologiques, philosophiques et juridiques est indispensable» (nella *Présentation* del volume degli *Atti* del Congresso, pag. XII). Altrimenti si rischia di avere una visione parziale dei diritti fondamentali, che non consente di comprenderne appieno le caratteristiche essenziali.

I diritti fondamentali, dunque, non solo sollevano problemi cruciali per la canonistica, ma costituiscono anche un punto di incontro tra discipline diverse, che apre ad una visione integrata di prospettive reciprocamente complementari, consentendo di raccogliere il contributo di differenti impostazioni culturali.

Affiora così la seconda circostanza che rende particolarmente significativa la scelta di questo tema. Nel momento in cui la Facoltà di Teologia di Lugano, pur mantenendo la sua identità, progetta una propria collocazione nel sistema delle istituzioni accademiche espresse dalla medesima comunità del Ticino, il richiamare l'attenzione sullo studio dei diritti fondamentali indica la possibilità di un lavoro comune. Lo studio della teologia e del diritto canonico si afferma in un contesto universitario più ampio ed è destinato ad animare, mantenendo la specificità che ne caratterizza metodo ed ambito di ricerche, il dialogo con discipline diverse, egualmente destinate ad offrire ed a ricevere suggestioni e contributi.

L'interesse per questo tema non si esaurisce nella opportunità, che esso pure offre, di ricordare Eugenio Corecco, al quale ci sentiamo tutti, per aspetti diversi, egualmente legati; né si riduce nel mettere a frutto l'impostazione culturale di questo straordinario teologo e canonista, riconoscendo l'importanza e l'attualità del Suo insegnamento. D'altra parte non si tratta neppure di segnalare solamente le prospettive offerte dall'impegno che attende la Facoltà di teologia in un nuovo e più complesso contesto accademico. Una riflessione sui diritti fondamentali, quale è quella che siamo sollecitati ad avviare, vale a sottolineare l'importanza che essi hanno assunto nell'esperienza giuridica contemporanea, giungendo a caratterizzare le istituzioni in Europa. Come confermano, se mai ve ne fosse bisogno, l'attuale dibattito sul valore giuridico e sui contenuti della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, sui problemi che essa pone in relazione alle costituzioni degli stati e ad altre convenzioni internazionali destinate a garantire i medesimi diritti, sulle nuove opportunità che la *Carta* può aprire per la elaborazione di una costituzione europea.

2. Diritti fondamentali e ordinamenti

Le molte opportunità di ricerca che si aprono, non solo consentono di sottolineare l'attualità e la incidenza dei diritti fondamentali della persona, nella pluralità di ordinamenti che concorrono a comporre l'unità dell'esperienza giuridica, ma consentono anche di cogliere la complessità del loro riconoscimento e la consistenza dei diversi, ma convergenti, strumenti apprestati per la loro tutela.

Negli ordinamenti statali il complesso dei diritti e delle libertà fondamentali rappresenta, ad un tempo, una delle ragioni ed uno degli approdi del moderno costituzionalismo. Il nucleo dei diritti inviolabili non solo caratterizza la condizione della persona nell'ordinamento ed i rapporti tra individuo e pubblici poteri, ma qualifica il modo d'essere delle stesse istituzioni, la cui articolazione e le cui funzioni presuppongono ed hanno per fine il rispetto e la promozione della dignità della persona. Nello stato costituzionale di diritto ogni potere è sottoposto a norme che ne configurano la struttura e ne disciplinano l'azione. Esse riguardano non solo l'organizzazione dei poteri, le rispettive competenze e le procedure per l'esercizio delle relative funzioni, ma anche le garanzie attribuite ai diritti fondamentali e gli strumenti destinati ad assicurarne l'effettivo godimento.

Anche nell'ordinamento internazionale, che pure tradizionalmente ha visto incorporata e riflessa dagli stati la condizione degli individui, si è progressivamente affermata l'esigenza di una effettiva protezione dei diritti fondamentali della persona. Dalla loro proclamazione in documenti privi di diretta efficacia giuridica si è passati alla elaborazione di carte dei diritti, riconosciuti come inviolabili, ed alla stipulazione, in ambito tanto continentale quanto universale, di convenzioni tra stati, destinate ad offrirne un catalogo ed a costituire per quei diritti un ulteriore strumento di protezione e garanzia. Si afferma in tal modo, partendo da una base pattizia che tuttavia evolve verso un generale riconoscimento, una competenza internazionale nella protezione dei diritti umani, che si sovrappone ed integra quella tradizionale propria degli stati, giustificando interventi di organi internazionali a tutela dell'individuo e di intere collettività anche nei confronti degli stati di appartenenza.

L'esperienza recente mostra anche la costruzione, quale avviene con la creazione delle Comunità europee, di un ordinamento sovranazionale destinato ad assorbire una quota di sovranità degli stati che vi partecipano, i quali trasferiscono a questa istituzione una parte dei propri poteri. Al diritto comunitario è riservata la competenza a disciplinare determinate materie, con l'effetto che, nell'ambito di tale competenza, le regole comunitarie possono essere applicate direttamente, senza che sia necessario "nazionalizzarne" il contenuto mediante atti normativi di ricezione, e che esso è de-

stinato a prevalere sul diritto statale eventualmente contrastante.

La integrazione tra diritto comunitario e diritto statale, che rappresenta una delle caratteristiche peculiari del *comporre sistema* tra ordinamenti distinti per competenze ma coesistenti e reciprocamente complementari, implica, presuppone e richiede la protezione dei diritti fondamentali nei diversi ordinamenti tra i quali opera l'integrazione.

Difatti, da una parte la efficace protezione dei diritti fondamentali, riconosciuti come principi generali del diritto comunitario, assicurata dalla Corte di giustizia delle comunità europee, concorre a dare fondamento ed a permettere le limitazioni della sovranità statale necessarie per la costituzione dell'ordinamento comunitario, con le caratteristiche ad esso proprie. D'altra parte, i diritti fondamentali della persona, in quanto incorporati nell'ordinamento comunitario, si impongono anche per tale via all'ordinamento statale: la loro efficace protezione nello stato è implicata dalla stessa protezione comunitaria, sino a costituire uno dei criteri che rende ammissibile la partecipazione degli stessi stati alla Comunità europea.

Le considerazioni sino ad ora sommariamente enunciate valgono per gli ordinamenti secolari, i quali esprimono la dimensione temporale dell'esperienza; ma non manca una dimensione dei diritti fondamentali che riguarda gli ordinamenti religiosi. Nell'ordinamento canonico, il più complesso e storicamente intrecciato con la cultura giuridica europea, i diritti fondamentali non solo trovano radici per la loro affermazione nelle comunità politiche, ma trovano all'interno di quello stesso ordinamento riconoscimento e garanzie coerenti con le caratteristiche proprie di esso e con la base volontaristica dell'appartenenza alla comunità religiosa.

I diritti fondamentali solcano, dunque, tutti gli ordinamenti nei quali entra in gioco la condizione della persona e costituiscono un elemento di unificazione dell'esperienza. Né potrebbe essere diversamente, se è caratteristica propria di tali diritti costituire un patrimonio giuridico inalienabile della persona, coessenziale alla sua dignità ed ai valori che essa esprime: per tale loro natura essi devono trovare riconoscimento e tutela in ogni ambito nel quale si esprime la personalità dell'uomo, venendo in tal modo a configurare l'ideale base di una *cittadinanza universale*.

3. Evoluzione e sviluppi nel XX secolo

La caratteristica *interordinamentalità* dei diritti fondamentali sollecita qualche sommaria riflessione sulla evoluzione del contesto complessivo nel quale essi si collocano.

L'esperienza giuridica del secolo che ora si chiude è contrassegnata da significati-

vi mutamenti nella concezione del diritto, nella configurazione degli ordinamenti e delle relazioni tra di essi. In un processo circolare di causa ed effetto, i diritti fondamentali influenzano, e rimangono influenzati ad un tempo, da questa evoluzione.

Il punto di partenza è costituito dalla concezione, dominante all'inizio del novecento anche in connessione con l'affermazione dello stato nazionale, del diritto come esclusivamente statale e dalla *esclusività* degli ordinamenti giuridici. Il combinarsi di questi due principi portava a negare che la giuridicità potesse essere riferita ad una dimensione sociale diversa da quella ordinata dallo stato, il cui diritto, senza inammissibili lacune, era destinato a disciplinare qualsiasi fenomeno considerato giuridicamente rilevante, senza riconoscere in questo ambito la competenza di norme estranee al proprio ordinamento. Ricondotto ad unità il sistema delle fonti del diritto, come prodotto esclusivamente dallo stato, ne segue la supremazia della legge, con il corollario della sua insindacabilità.

In questo quadro, il rapporto tra ordinamenti non poteva che essere configurato come esterno, tra entità distinte e separate, i cui confini sono da ciascuno di essi autonomamente definiti e "presidiati". Non che fossero impediti i rapporti tra gli ordinamenti; ma questi seguivano la logica propria della esclusività. Il collegamento tra essi consentiva il transito di discipline normative, mentre la loro reciproca collaborazione permetteva di riconoscere l'efficacia di provvedimenti giurisdizionali stranieri; ma sempre mediante il filtro di norme o di provvedimenti nazionali.

Nel rapporto tra fonti del diritto, le tecniche del diritto internazionale privato hanno permesso di richiamare nell'ordinamento interno, inserendole in esso, norme di altri ordinamenti, destinate a disciplinare, in base ad un criterio di collegamento, rapporti o situazioni che presentano elementi di estraneità rispetto all'ordinamento che rinvia alle norme esterne. In tal modo si attua una "nazionalizzazione" del diritto straniero, che opera con il limite generale dell'ordine pubblico internazionale, diretto ad escludere l'inserimento nell'ordinamento interno, altrimenti reso possibile dalle norme di diritto internazionale privato, di norme straniere contrastanti con principi fondamentali dell'ordinamento rinviante.

Anche nell'ambito della giurisdizione, che pure esprime la sovranità dello stato, è possibile che acquistino efficacia provvedimenti giurisdizionali stranieri. Ma anche in questo caso l'efficacia dell'atto estraneo all'ordinamento non è diretta, bensì mediata da un provvedimento giurisdizionale nazionale che, per mezzo dell'apposito giudizio di delibazione, riconosce ed attribuisce efficacia alla sentenza emanata dal giudice di un altro ordinamento. Seguendo uno schema analogo a quello che presidia l'ingresso nell'ordinamento interno di norme ad esso estranee, il limite dell'ordine pubblico, opera egualmente riguardo alla giurisdizione, escludendo che possa essere attribuita ef-

ficacia ed essere resa esecutiva una sentenza straniera che sia in contrasto con principi fondamentali dell'ordinamento dello stato.

Secondo questa impostazione, tra ordinamenti diversi che, pur non escludendo reciproci rapporti, affermano ciascuno la propria esclusività, si può manifestare una sia pur larga cooperazione; ma non è mai prefigurabile una integrazione tra di essi.

Alla fine del novecento il quadro appare profondamente mutato e si apre a nuove prospettive di evoluzione. La parabola di questo secolo è segnata dal passaggio dalla esclusività alla integrazione degli ordinamenti. Si manifesta nuovamente, e finisce con l'affermarsi, una concezione pluralista del diritto. In connessione ad essa il principio di esclusività mostra evidenti segni di cedimento.

L'esperienza offre un sistema complesso, composto da molteplici ordinamenti distinti, i quali non solo coesistono, pur facendo riferimento allo stesso territorio ed ai medesimi soggetti, quanto piuttosto si riconoscono come reciprocamente complementari. Nessuno di essi ha la pretesa di riassumere ed esaurire l'intera area della giuridicità, considerando irrilevante tutto ciò che si colloca fuori dall'ambito della propria normazione. Anzi, ciascuno di essi riconosce la competenza dell'altro a disciplinare determinate materie o a produrre, in quelle materie, norme destinate a comporre una disciplina complessa, che risulta dal concorso di più norme di diversa ed autonoma provenienza.

Il rapporto tra ordinamenti, e tra le loro fonti, talvolta si pone in termini di gerarchia, di sovra o sotto ordinazione; altre volte si pone in termini di competenza, riservata all'uno o all'altro ordinamento. Più spesso l'integrazione è caratterizzata dal combinarsi di norme derivanti dalle fonti di più ordinamenti.

Principi e regole; direttive e loro attuazione; norme suppletive o cedevoli e norme derogatorie; norme complementari, di ordinamenti diversi, e concorrenti nel delineare e disciplinare la medesima fattispecie. La nomenclatura può essere varia per designare i molti fenomeni di intreccio tra fonti, i quali dimostrano quanto, in un sistema basato sull'integrazione, il diritto di un ordinamento postuli e si combini, nel dar vita all'unità dell'esperienza giuridica, con il diritto dell'altro.

Il sistema di integrazione degli ordinamenti si sviluppa seguendo due linee di tendenza.

Verso l'esterno, aggregazioni di stati concorrono a creare ordinamenti sovranazionali, quale è quello comunitario al quale si è già fatto cenno, che tendono a distinguersi dalle tradizionali organizzazioni internazionali per assumere connotazioni originali e proprie nella ricerca di nuovi assetti istituzionali.

All'interno dello stato, l'affermazione del principio autonomistico rispecchia il ruolo crescente delle comunità locali e la valorizzazione della loro capacità di regolare e

gestire una parte rilevante degli interessi pubblici propri di tali comunità, alle quali devono essere assicurate le necessarie risorse finanziarie. Questo principio trova anche enunciazione e riconoscimento internazionale nella *Carta europea delle autonomie locali* (Strasburgo, 15 ottobre 1985), che offre agli stati membri del Consiglio d'Europa un quadro di riferimento, sulla base della considerazione delle comunità locali come uno dei principali fondamenti di ogni regime democratico e della loro autonomia come mezzo che consente ai cittadini di esercitare più direttamente il loro diritto a partecipare alla gestione degli affari pubblici.

Nell'esperienza contemporanea, nella quale remote aspirazioni ideali all'universalismo si combinano con le nuove tendenze alla globalizzazione, i livelli di governo delle comunità politiche si moltiplicano e si sovrappongono, atteggiandosi variamente. Ciò richiede la elaborazione di nuove tecniche nella individuazione delle fonti normative, nella definizione dei rapporti tra di esse, nella determinazione delle diverse attribuzioni e competenze.

Il percorso complessivo di questa evoluzione, tuttora incompiuta, muove dal conflitto, procede nella cooperazione, si sviluppa con l'armonizzazione e giunge alla integrazione dei diversi ordinamenti. Sullo sfondo si avverte il principio di sussidiarietà, che costituisce non solo il fondamento di questo sistema, ma indica anche la misura per una sua corretta articolazione.

L'attribuzione di competenze ai diversi livelli di governo è raccordata alle caratteristiche ed alla dimensione dei beni e degli interessi coinvolti e viene determinata in ragione della idoneità della comunità, che li esprime e rappresenta, a soddisfarli efficacemente. La risposta a questa esigenza è talvolta costituita dalla attribuzione di competenze esclusive ad uno dei livelli di governo, considerato il solo o il più idoneo a perseguire un determinato ambito di interessi. Altre volte le caratteristiche o l'ampiezza degli interessi coinvolti, riguardando comunità ed ordinamenti diversi, rendono necessario il concorso di più livelli di governo, tra i quali ripartire l'attribuzione di competenze che restano distinte, ma che sono complementari e si implicano reciprocamente.

Il raccordo tra comunità, rappresentanza e livello di governo concorre a rafforzare il ruolo attivo della cittadinanza, rendendo più prossima ed efficace la partecipazione degli individui e dei gruppi sociali. La valorizzazione delle autonomie, che richiede la reciproca cooperazione degli enti i quali concorrono a comporre il sistema, si manifesta come espressione della democraticità delle istituzioni.

Rimane aperta, nella concretezza delle previsioni e delle situazioni, sino a costituire oggetto di valutazioni talvolta divergenti o conflittuali, la corretta individuazione del livello di governo adeguato per la cura di singole materie o ordini di problemi; una determinazione che non appare mai definitiva ed irreformabile, essendo raccor-

data alle caratteristiche ed alle dimensioni degli interessi coinvolti, che, per quanto radicati, possono variare nel tempo.

La integrazione, come è già evidente, si manifesta con maggiore risalto sul piano normativo, ma incide anche nell'ambito giurisdizionale, nel quale essa implica il riconoscimento e l'efficacia diretta delle sentenze emanate da giudici degli altri ordinamenti che concorrono a comporre il sistema, nelle materie attribuite alla loro competenza, senza la mediazione di un nuovo procedimento e la interposizione di uno specifico provvedimento di delibazione, altrimenti necessario per attribuire alla sentenza straniera riconoscimento ed efficacia nello stato.

La integrazione degli ordinamenti può, dunque, riguardare ogni loro elemento, può essere variamente sviluppata e viene attuata con tecniche destinate a salvaguardare le diverse competenze che concorrono a comporre un sistema nell'unità dell'esperienza. Un elemento di raccordo, il più rilevante qualitativamente, è costituito proprio dalla persona, con il patrimonio unificante dei suoi ineliminabili diritti.

4. Diritti e persona

In questo nuovo contesto, uno dei segni del mutamento e, ad un tempo, una delle cause di esso, è costituito proprio dai diritti fondamentali.

L'affermazione dei diritti dell'individuo, la protezione della sua sfera di libertà di fronte all'autorità, al potere, alle altrui ingerenze, rispondono ad una esigenza radicata e remota che ha dato luogo, nel tempo, a rivendicazioni, a conflitti, a forme diverse di riconoscimento e tutela.

Prima ancora di ogni riconoscimento positivo, vi sono beni, avvertiti come tali dalla coscienza comune, rivendicati da singoli e da intere comunità, che postulano il loro esser diritto. «La storia ci mostra – come sottolinea Francesco Ruffini in un indimenticato volume dedicato ai *Diritti di libertà*, pubblicato nel 1926 nelle edizioni di Piero Gobetti – che alcune specifiche e ben distinte libertà i cittadini gradatamente asserirono, propugnarono, conquistarono, difesero a prezzo di fierissime lotte, cominciando appunto da quella della religione» (pag. 118, nella edizione del 1975).

Sul piano concettuale il modo di intendere il fondamento dei diritti di libertà rispecchia e qualifica la concezione che si abbia dei rapporti tra individuo e stato.

Una visione ancorata ad una concezione dell'ordinamento giuridico come riferibile esclusivamente allo stato e del diritto come espressione solamente della sovranità statale, ha portato a considerare i diritti di libertà dei cittadini come emanazione e concessione dello stato, il quale potrebbe, quindi, mutarne il contenuto, limitarli o sop-

primerli addirittura, trattandosi di una creazione del proprio diritto. In tal modo i diritti di libertà sono considerati come *riflessi* rispetto al «diritto sovrano, indipendente ed onnipotente» dello stato. A questa concezione Francesco Ruffini contrappone (pag. 125 e seguenti), contrastando «i dogmi della antecedenza e della esclusività dello stato nella produzione del diritto», una concezione dei diritti di libertà come «limitazione necessaria e congenita» dello stato, che si manifesta inizialmente, sin dal costituirsi dello stato e del diritto. Essi sono, dunque, intangibili ed imprescrittibili, almeno finché vi è uno stato di diritto, e sono qualificati come «diritti naturali, congeniti, inviolabili, imprescrittibili, eterni del cittadino, che lo stato non può toccare» o sopprimere senza negare se stesso.

Queste, e altre qualificazioni dei diritti di libertà, valgono a coglierne aspetti e caratteristiche che sottolineano il loro essere coessenziali alla persona, quali espressione della sua stessa dignità. Su tale base si sviluppa, anche a seguito dell'esperienza tragica del totalitarismo, la costruzione di una dimensione universale dei diritti fondamentali, per i quali si affermano nuovi strumenti di riconoscimento e di protezione. Se l'idea che i diritti inviolabili dell'uomo debbano essere sempre riconosciuti e protetti ha radici remote nel tempo, la affermazione giuridicamente vincolante di tale concezione anche sul piano internazionale e con efficacia universale si è imposta dopo l'esperienza del secondo conflitto mondiale. Da allora la necessità di tutelare i diritti dell'uomo ha progressivamente trovato positiva espressione nell'ordinamento internazionale. Ma non mancano intuizioni e fermenti precedenti.

Francesco Ruffini, al quale ancora una volta ricorriamo, mettendo a fuoco il fondamento giuridico dei diritti di libertà, ha sottolineato come «noi assistiamo (...) nel campo dei rapporti internazionali, ai faticosi sforzi per costituire e consolidare un Ordinamento giuridico superstatale, la *Comunità internazionale*...»; ne segue l'esigenza di «conciliare le due posizioni antitetiche, quella della autonomia e incoercibilità degli Stati e della conseguente dipendenza di tale Comunità o Società e del suo diritto (il diritto internazionale) dalla volontà di quei primi; e quella, per contro, della autonomia di detta Comunità o Società internazionale e del suo conseguente imporsi alla volontà degli Stati» (pag. 133).

La tendenza alla protezione dei diritti dell'uomo mediante norme internazionali che si impongono all'osservanza degli stati, si rafforza e si sviluppa dopo il secondo conflitto mondiale, come una risposta all'esperienza del totalitarismo ed alla crisi che l'umanità ha attraversato.

L'Organizzazione delle Nazioni Unite, destinata a perseguire il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale, assume tra le proprie finalità la realizzazione della cooperazione internazionale per promuovere il rispetto effettivo dei diritti

umani e delle libertà fondamentali senza distinzione di razza, di lingua o di religione. Manca tuttavia, nella *Carta* elaborata dalla Conferenza di San Francisco (1945), che ha dato vita a questa Organizzazione internazionale, la elencazione di tali diritti, affidata alla successiva *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (approvata dall'Assemblea delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948), che costituisce, indipendentemente dal suo discusso valore giuridico, il primo documento diretto alla catalogazione ed alla protezione universale dei diritti fondamentali. Un documento i cui principi, come ha osservato Giuseppe Capograssi nell'illustrarne il significato, «non sono arbitraria escogitazione di individui o gruppi per quanto autorevoli: sono l'effetto di fondamentali esigenze che l'umanità contemporanea ha sentito e sente in conseguenza delle esperienze a cui è stata sottoposta» quando «si è cessato di vedere nell'individuo l'uomo; e l'individuo è stato considerato come puro e semplice mezzo (...) Di qui un immenso pericolo per tutta l'umanità. E di qui la esigenza, nata nel mondo civile, di difendersi, cioè difendere l'individuo, salvare la sua vita, libertà, dignità» (in *Opere*, vol. V, pag. 39).

La medesima esigenza si manifesta nelle costituzioni degli stati che, nello stesso clima ideale, hanno ricostruito le proprie istituzioni. Valgano solo gli esempi della costituzione della Repubblica italiana (approvata il 22 dicembre 1947) e del *Grundgesetz* della Repubblica federale tedesca (del 23 maggio 1949), che offrono articolazioni non dissimili dei diritti fondamentali ed apprestano strumenti destinati ad assicurarne l'effettivo rispetto anche da parte del legislatore. Una finalità, questa, che le rispettive Corti costituzionali, prefigurate quale nuovo strumento di garanzia costituzionale, hanno efficacemente perseguito, concorrendo inoltre con la loro giurisprudenza non solo all'inveramento ma anche ad una migliore comprensione del contenuto dei singoli diritti.

Sul piano internazionale i principi della *Dichiarazione universale* hanno trovato ulteriore affermazione in apposite convenzioni vincolanti, per gli stati che le hanno sottoscritte, secondo le regole tradizionali del diritto dei trattati; ma che, nel loro complesso, segnalano come i diritti dell'uomo non solo corrispondano a valori universalmente avvertiti come tali, quanto piuttosto, venendo considerati coessenziali alla persona ed inerenti alla sua dignità, tendano ormai ad integrare principi di diritto internazionale generalmente riconosciuti.

In una dimensione continentale, la *Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali* (Roma, 1950), elaborata nell'ambito del Consiglio d'Europa, richiamando espressamente i principi proclamati dalla *Dichiarazione universale,* offre un primo catalogo giuridicamente vincolante di tali diritti. Gli stati che hanno ratificato questa convenzione si impegnano a rispettarne il contenuto. I diritti

fondamentali in tal modo si impongono, non solo nelle previsioni normative, siano esse pure di rango costituzionale, ma nell'effettivo esercizio da parte dei cittadini, giacché l'obbligo dello stato riguarda il risultato e non i mezzi: non si esaurisce nel predisporre norme o nel rinviare ad esse, ma si estende sino ad assicurare, con gli strumenti del proprio ordinamento interno, l'effettivo godimento di tali diritti in ogni concreta situazione.

Una più incisiva protezione dei diritti fondamentali è assicurata con l'accettazione da parte dello stato di una giurisdizione sovranazionale. Superata, a seguito del Protocollo 11 (1994), la intermediazione della precedente Commissione europea dei diritti dell'uomo, l'individuo che pretenda di essere leso nei diritti garantiti dalla Convenzione può oramai agire direttamente dinanzi alla Corte europea dei diritti dell'uomo per fare accertare la violazione ed ottenere un'equa riparazione.

Nella dimensione universale, gli sviluppi derivano direttamente dalla laboriosa attuazione, nell'ambito delle Nazioni Unite, della *Dichiarazione* del 1948. I due complementari *Patti internazionali*, approvati dall'Assemblea generale il 16 dicembre 1966 e dedicati rispettivamente ai *diritti civili e politici* ed *ai diritti economici, sociali e culturali*, offrono un quadro generale dei diritti fondamentali. Mentre altre convenzioni, quale quella sui diritti del fanciullo (1989), attuano quei principi o ne integrano il contenuto con riguardo a soggetti deboli, bisognosi di specifica protezione.

Senza ripercorrere il contenuto di queste convenzioni, né richiamare altri atti e documenti nei quali trovano ulteriore espressione i diritti fondamentali, può essere rimarcato come da esse discenda una nuova considerazione dell'individuo, al quale è riconosciuta la titolarità di diritti che trovano proiezione e protezione internazionale. Il patrimonio essenziale dei diritti della persona si impone al rispetto, anche come obbligo internazionale, da parte dello stato di appartenenza, sino a configurare quasi il contenuto di uno statuto minimo di cittadinanza universale.

5. Diritto comunitario

Su di un piano ancora diverso muove l'esperienza del diritto comunitario, al quale si è pure già fatto riferimento.

La coesistenza e la reciproca complementarietà dell'ordinamento comunitario e dell'ordinamento degli stati membri non rappresentano elementi accidentali ed aggiuntivi in un sistema complesso, nel quale la integrazione caratterizza costitutivamente la struttura e la funzione dell'insieme degli ordinamenti. E nell'identità dei soggetti destinatari, i diritti fondamentali finiscono con l'avere la medesima consistenza

tanto nell'ordinamento comunitario quanto in quello statale.

L'affermazione dei diritti fondamentali quali principi generali del diritto comunitario trae origine nella giurisprudenza della Corte di giustizia delle Comunità europee e trova puntuale enunciazione normativa nel Trattato di Maastricht (1992), con una formula che rispecchia l'acquisizione giurisprudenziale e manifesta la consistenza unitaria di questi diritti, al di là della formulazione dei diversi cataloghi: l'Unione, fondata sulle Comunità europee, «rispetta i diritti fondamentali quali sono garantiti dalla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (...) e quali risultano dalle tradizioni costituzionali comuni degli stati membri, in quanto principi generali del diritto comunitario» (art. F, 2).

La enunciazione dei diritti fondamentali mediante uno specifico rinvio alla Convenzione europea dei diritti dell'uomo e la complementare assunzione dei contenuti delle tradizioni costituzionali comuni, da una parte apre a nuove responsabilità dell'interprete che ne deve individuare il contenuto con il sussidio della comparazione giuridica, dall'altra sottolinea il valore proprio dei diritti fondamentali, la cui consistenza risulta al di là delle formule e delle fonti nelle quali si rinviene la loro enunciazione, anche se attraverso di esse.

La mancanza di un catalogo dei diritti fondamentali specifico per l'ordinamento comunitario, della cui utilità si è perfino dubitato, è colmata dalla proclamazione di una *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, promossa dal Consiglio europeo nelle riunioni di Colonia e di Tampere (1999) ed elaborata da una apposita *Convenzione* in una prospettiva riepilogativa, talvolta superata per la ritenuta opportunità di enunciare alcuni diritti in modo appropriato al sopravvenire di nuove situazioni, poste ad esempio nell'ambito della biologia, in relazione ad esigenze di tutela dell'integrità della persona (art. 3), o dalla esigenza di protezione dei dati di carattere personale (art. 8), in presenza di rischi per la riservatezza in precedenza sconosciuti.

L'architettura della *Carta* manifesta, nella sequenza dei temi trattati, la centralità della persona: dignità, libertà, uguaglianza, solidarietà, cittadinanza, giustizia. Non interessa ora descriverne i contenuti, quanto piuttosto segnalare come elementi di valutazione della consistenza dei diritti fondamentali emergano anche dalle "disposizioni generali", con le quali la *Carta* si chiude.

Le osservazioni possono essere limitate a due aspetti, che riguardano l'ambito di applicazione della Carta ed il rapporto con altre fonti normative che egualmente enunciano e proteggono diritti fondamentali.

Sotto il primo profilo la *Carta* stabilisce che le disposizioni si applicano sia agli organi dell'Unione, sia agli stati membri: per questi ultimi «esclusivamente nell'attua-

zione del diritto dell'Unione»; per tutti «secondo le rispettive competenze» (art. 51). Entrambe le enunciazioni rispecchiano l'assetto di un sistema di integrazione degli ordinamenti. La distinzione delle competenze segna i confini della fonte applicabile, ma la complementarietà del diritto comunitario e del diritto statale, che si intrecciano ed implicano reciprocamente, determina un effetto di reciproco trascinamento, che porta ad assicurare in ciascuno dei due ordinamenti i medesimi diritti fondamentali.

Il secondo profilo riguarda la portata dei diritti garantiti ed il livello di protezione. La *Carta* stabilisce la salvaguardia, in una duplice direzione, della miglior protezione dei diritti da essa previsti. Da una parte essa omologa il proprio contenuto, assumendone significato e portata, a quello dei corrispondenti diritti garantiti dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo, senza tuttavia che ne risulti preclusa una protezione più estesa da parte del diritto dell'Unione (art. 52, 3); d'altra parte le disposizioni della *Carta* non possono essere interpretate come limitative di diritti fondamentali riconosciuti dalla Convenzione europea, dal diritto internazionale, dalle convenzioni internazionali delle quali l'Unione, la Comunità o tutti gli stati membri sono parti contraenti (art. 53). Anche queste formulazioni, destinate ad escludere, per effetto della *Carta*, una limitazione o riduzione della protezione dei diritti fondamentali, rispecchiano l'unitaria consistenza di tali diritti pur nella molteplicità delle norme e dei meccanismi apprestati per la loro protezione.

6. Conclusione

Il nostro discorso si chiude dove forse dovrebbe iniziare.

I diritti fondamentali non solo costituiscono un patrimonio giuridico inviolabile dell'individuo, ma rappresentano un punto di congiunzione tra una pluralità di sistemi giuridici e sono oggetto di convergente riconoscimento e protezione da parte di più ordinamenti. Diritto statale, diritto comunitario, diritto internazionale concorrono nella enunciazione, nel riconoscimento e nella protezione di tali diritti, dei quali nessun ordinamento riassume ed esaurisce il contenuto. Ma appena oltre questo dato formale affiora la reale consistenza dei diritti fondamentali che, connessi alla dignità della persona, ne manifestano la condizione e riconducono ai valori che essa esprime.

Osserva Eugenio Corecco, a conclusione di un denso saggio destinato ad inquadrare gli orizzonti culturali del rapporto tra *Legge e coscienza per l'uomo del terzo millennio*, che è un «dato tendenziale dell'esperienza giuridica contemporanea, la progressiva affermazione della libertà – nelle sue innumerevoli estrinsecazioni – non in ragione dei valori di cui consente l'inveramento, ma come – e se – risultante di un bi-

lanciamento di volizioni contrapposte e potenzialmente configgenti». La dialettica tra «volontà statuale che si manifesta nel momento normativo» e «volontà individuale che tende a sottrarsi a quel comando, in omaggio (...) ad una libertà soggettiva» finisce con il produrre «non un confronto di valori, ma un equilibrio tra libertà, che si disconoscono nelle loro peculiari motivazioni» (in *Ius et communio – Scritti di diritto canonico*, vol. I, pag. 319-320).

Una nuova considerazione dei diritti fondamentali, e dei valori che essi implicano e presuppongono, può forse concorre ad una migliore comprensione anche di questo ordine di problemi e ad offrire una prospettiva di superamento della involuzione cui porta quella contrapposizione.

RTLu VI (2/2001), 287-301

Diversità delle religioni, verità e pace. Riflessioni sul ruolo del dialogo interreligioso nella costruzione della pace[1]

Libero Gerosa
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Introduzione: verso una nuova era del dialogo fra le religioni?

Nel suo atteso discorso di giovedì 23 marzo 2000[2], durante l'incontro con i rappresentanti ebraici, musulmani e cristiani a Gerusalemme, Papa Giovanni Paolo II esprime la speranza e la convinzione che oramai si sta per «*entrare in una nuova era di dialogo interreligioso* e si è diventati generalmente più consapevoli che è necessario e urgente stabilire vincoli più stretti fra tutti i credenti per garantire un mondo più giusto e pacifico». Perché questa insistenza sull'inizio di una nuova era del dialogo interreligioso? Cos'è cambiato durante il suo pontificato rispetto al pur decisivo contributo del Concilio Vaticano II a favore dell'ecumenismo e del dialogo fra le diverse religioni?

Per cogliere i segni di un cambiamento effettivo e valutare il loro significato per la costruzione della pace fra tutti i popoli è necessario ricollocare gli sforzi e le iniziative degli ultimi decenni nell'ampio contesto dei più importanti progressi compiuti dalla scienza delle religioni prima, e dalla teologia delle religioni poi.

2. Radici e prospettive della teologia delle religioni

Se è vero che in campo cattolico la teologia delle religioni ha cominciato ad esse-

[1] Il presente articolo è il testo, riveduto e completato con le note, della conferenza tenuta il 3 giugno 2000 durante il "Kairòs 2000, Meeting Internazionale di Pace per i Balcani: Da corridoi di guerra a corridoi di pace" (Fiera del Levante, Bari 2-4 giugno 2000). La pubblicazione della Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della fede (5 settembre 2000) non ha cambiato le coordinate fondamentali del tema trattato in questa conferenza, ma anzi ha confermato l'attualità di alcuni suoi aspetti.

[2] Il testo integrale di questo discorso di Giovanni Paolo II si trova in: *L' Osservatore Romano*, 25 marzo 2000, 4.

re elaborata solo dopo il Concilio Vaticano II e presenta tuttora delle grandi lacune[3], anche la teologia protestante, a giudizio della grande opera enciclopedica *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[4], conosce questo problema solo in rudimenti ed è tuttora priva di un vero e proprio trattato in merito. Ciò è in parte da addebitarsi al fatto che la stessa *scienza delle religioni* (o *Religionswissenschaft*) è una disciplina ancora relativamente giovane[5].

2.1 Le principali tappe e difficoltà della scienza delle religioni

Dopo avere molto discusso e scritto, dall'illuminismo in poi, di storia e tipologia delle religioni, è solo all'inizio del XX secolo – soprattutto, con Max Scheler (1874-1928), Rudolf Otto (1869-1937) e diversi altri autori tedeschi – che la scienza delle religioni in senso stretto, ossia come riflessione sistematica sul concetto di religione, si emancipa dalla storia delle religioni ed inizia a distinguersi dalla stessa, come la sistematica giuridica dalla storia del diritto. Non si tratta di una separazione netta, perché rimane pur sempre una scienza empirica e non normativa[6], tuttavia nell'approntare il suo strumentario scientifico, quale figlia ad un tempo del razionalismo e dell'idealismo, sottolinea la sua distanza dall'oggetto di ricerca, che essa vuole conoscere dapprima solo in nome della *ragione* e poi solo in forza del *sentimento* o *evento*. In entrambi i casi la scienza delle religioni si distingue nettamente dalla teologia e corre il pericolo di sottovalutare lo specifico di ogni religione in rapporto a ciò che è comune a tutte le religioni, oppure di dimenticare che ogni singolo uomo cresce, come *homo religiosus*, non come un individuo autonomo, ma come membro di una comunità, analogamente a quanto avviene per l'apprendimento della lingua materna[7].

Il superamento di tutte queste difficoltà non può essere compiuto dalla scienza delle religioni senza un dialogo aperto ed organico, privo di ogni preconcetto, con la teo-

---

[3] Concordano in questo giudizio: P. Rossano, *Teologia dei non cristiani*, in: La dichiarazione su *Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*. Genesi storica. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento (= Nr. 15 della Collana Magistero Conciliare, diretta da A. Favale), Torino 1966, 63-77, qui 71 e H. Fries, *Religion*. III. *Der theol.* (*-normative*) *Begriff der R.*, in: LThK (2. Ed.), a cura di J. Höfer e K. Rahner, Vol. VIII (Freiburg 1963) coll. 1168-1172, qui coll. 1170-1171.

[4] Cfr. C. H. Ratschow, *Religion IV B. Theologisch, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (= RGG. 3. Ed.), a cura di K. Galling assieme a H. F. Von Campenhausen e. a., Vol. V (Tübingen 1961) coll. 976-984.

[5] Cfr. W. Holsten, *Religionswissenschaft*, in RGG, Vol. V, coll. 1038-1042, qui col. 1038.

[6] Cfr. W. Holsten, Ibid. col. 1038.

[7] Cfr. W. Holsten, Ibid. col. 1041.

logia delle religioni e ciò ad un duplice livello: innanzitutto quello della riflessione sistematica sulla dimensione sovra-empirica iscritta in ogni realizzazione del fenomeno religioso, consistente nel fatto che l'uomo cerca l'identità del suo *io* nell'esperienza del divino; in secondo luogo quello del confronto con l'esperienza di obbedienza dell'uomo religioso alla parola divina rivelata nella storia. La provocazione più decisa e autorevole a questo dialogo è venuta dal Concilio Vaticano II.

2.2 Dalla Dichiarazione conciliare "Nostra aetate" (1965) all'Enciclica "Redemptoris Missio" (1990)

Agli inizi degli anni '60 la popolazione mondiale aveva ormai superato i 3 miliardi e 200 milioni di abitanti. In questo contesto il Cristianesimo, nell'insieme delle sue diverse confessioni (572 milioni di cattolici, 292 milioni di protestanti, 186 milioni di ortodossi), rimane ancora la religione più diffusa, ma oltre 2 miliardi di persone professano altre religioni (17 milioni di ebrei, 425 milioni di musulmani, 475 milioni di confucianisti e taoisti, 380 milioni di induisti, 400 milioni di buddisti, 130 milioni di animisti e 150 milioni di appartenenti a gruppi religiosi minori), oppure si dichiarano atei (circa 100 milioni). I padri conciliari prendono concretamente atto del pluralismo religioso e cultuale, schematizzato in queste cifre pur relative ed incomplete[8], e, sotto l'impulso dello Spirito Santo, imprimono un orientamento radicalmente nuovo ai rapporti della Chiesa cattolica sia con la società civile in generale, sia con le religioni attraverso due dichiarazioni di portata epocale: quella su «*La libertà religiosa*» e quella su «*Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*». Se la prima è il presupposto indispensabile del dialogo, della collaborazione e della pace in una società multiculturale e plurireligiosa, la seconda segna un passo decisivo nell'invito alla mutua conoscenza e comprensione fra tutti gli uomini. A dire il vero, come è stato osservato dal Cardinale Bea, il testo della dichiarazione *Nostra aetate* può essere paragonato ad un *granello di senapa*, perché originariamente fu pensato e prospettato come un breve documento sull'atteggiamento dei cristiani verso il popolo ebraico, ma poi - col passare del tempo ed in seguito alle discussioni in aula – si è trasformato in un «albero, in cui hanno trovato accoglienza, almeno in qualche modo, tutte le religioni non cristiane»[9].

---

[8] Queste cifre sono tratte dalla *Prefazione dell'edizione bilingue della dichiarazione conciliare "Nostra aetate"* (cfr. sopra nota 2), 5-8, qui 5.

[9] B. Hussar, Genesi storica della dichiarazione conciliare Nostra aetate, in: *La dichiarazione* (cfr. sopra nota 2), 11-46, qui 41.

La nuova definizione dei rapporti della Chiesa cattolica con le religioni non cristiane è elaborata dai padri del Concilio Vaticano II sulla base di due principi fondamentali:

a) Tutti gli uomini di qualsiasi popolo hanno un destino comune:
«Una sola comunità infatti costituiscono i vari popoli. Essi hanno una sola origine poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, la cui provvidenza, testimonianza di bontà e disegno di salvezza si estendono a tutti, finché quali eletti saranno riuniti nella Città Santa, che la gloria di Dio illuminerà e dove le genti cammineranno nella Sua luce» (NA 1, b).

b) Ogni religione è un'*alba di fede*[10], ossia un tentativo di risposta alle domande sul senso ed il fine della condizione umana. Infatti:
«Dai tempi più antichi fino ad oggi presso i vari popoli si trova una certa sensibilità di quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta si riconosce la Divinità Suprema od anche il Padre. Sensibilità e conoscenza che compenetrano la loro vita di un intimo senso religioso» (NA, 2, a).
«Gli uomini della varie religioni attendono la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo» (NA 1, c).

All'interno di queste due coordinate della domanda sul senso della vita e sulla fine di quest'ultima, nonché sullo sfondo dell' *ultimum mysterium* dell'uomo i padri del Concilio disegnano le nuove relazioni della Chiesa cattolica con le religioni non cristiane e la loro conciliabilità con il mandato apostolico dell'annuncio cristiano:

«La Chiesa Cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dot-

---

10 Papa Paolo VI, Radiomessaggio pasquale del 1964, in: AAS 56 (1964) 394, qui citato da: A. Favale, *La Chiesa di fronte alle religioni non cristiante*, in: *La dichiarazione* (cfr. sopra nota 2), 158-165, qui 161.

trine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini. Essa però annuncia, ed è tenuta ad annunziare incessantemente, il Cristo che è "via, verità e vita" (Io. 14,6) in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Se stesso tutte le cose» (NA 2, d).

Tre sono le principali conseguenze di questa nuova definizione, veramente cattolica, delle relazioni fra Chiesa e religioni non cristiane:

- Innanzitutto, in piena sintonia con la costituzione dogmatica *Lumen gentium*, essa getta le basi per una nuova interpretazione dell'assioma classico di teologia fondamentale «extra Ecclesiam nulla salus»[11]. Anche in rapporto alle religioni non cristiane il problema centrale non è tanto sapere chi si salva, ma come e attraverso quale avvenimento o "strumento" Dio salva gli uomini[12]. Infatti, se la Chiesa Cattolica riconosce «tutto ciò che di buono e di vero» si trova nelle religioni non cristiane e lo valorizza come un dono dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita (LG 16), è solo perché essa è profondamente convinta che anche «quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, in vari modi sono ordinati al Popolo di Dio» (LG 16).

- In secondo luogo nel dialogo con quei «milioni di uomini che cercano Dio come tanti pellegrini dell'Assoluto»[13] e con le religioni non cristiane vanno sempre tenuti presenti i due criteri fissati dalla dichiarazione conciliare per il discernimento di ciò che è buono, vero e giusto: ossia la percezione (*perceptio*) ed il riconoscimento (*agnitio*), che fin dal memorabile discorso dell'apostolo Paolo in mezzo all'areòpago (Atti 17, 22-34) regolano il rapporto fra l'uomo religioso e quel *Dio ignoto* che «dà a tutti la vita e il respiro a ogni cosa»[14]. Entrambi questi criteri del dialogo interreligioso sono ripresi e precisati in ordine alla permanente validità del mandato missionario del-

[11] A tale riguardo cfr. G. Canobbio, *Extra Ecclesiam nulla salus. Storia e senso di un principio ecclesiologico*, in: *Rivista del Clero Italiano* 71 (1990), 428-446.

[12] A. Cattaneo, *Appartenenza alla Chiesa e salvezza nella prospettiva del Vaticano II*, in: RTLu IV (2/1999), 325-336, qui 330.

[13] A. Favale, *La Chiesa di fronte alle religioni non cristiane* (cfr. sopra nota 9), 163.

[14] Sull'importanza di questi due criteri cfr. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott - Die Frage der Religionen* (= Bd. 3 Amateca), Paderborn 1996, 70-73, 87-91 e 215-225.

la Chiesa dall'Enciclica *Redemptoris missio* di Papa Giovanni Paolo II[15], laddove afferma che:

«*Il dialogo non nasce da tattica o da interesse, ma è un'attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole. Con esso la Chiesa intende scoprire i germi del Verbo (AG 11, 15) i raggi della verità che illumina tutti gli uomini (NA 2), germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità. Il dialogo si fonda sulla speranza e sulla carità e porterà frutti nello Spirito. Le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la Chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della Rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti*» (Redemptoris missio, 56).

In questo senso, afferma ancora Papa Giovanni Paolo II:

«*Il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. Inteso come metodo e mezzo per una conoscenza e un arricchimento reciproco, esso non è in contrapposizione con la missione* ad gentes, *anzi ha speciali legami con essa e ne è un'espressione. Tale missione, infatti, ha per destinatari gli uomini che non conoscono Cristo e il suo vangelo, e in gran maggioranza appartengono ad altre religioni. Dio chiama a sé tutte le genti in Cristo, volendo loro comunicare la pienezza della sua rivelazione e del suo amore; né manca di rendersi presente in tanti modi non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo lacune, insufficienze ed errori. Tutto ciò il Concilio e il successivo magistero hanno ampiamente sottolineato, mantenendo sempre fermo che la salvezza viene da Cristo e il dialogo non dispensa dall'evangelizzazione*» (Redemptoris missio, 55).

– In terzo ed ultimo luogo, la nuova definizione conciliare dei rapporti fra la Chiesa e le Religioni non cristiane costituisce – insieme alla dichiarazione sulla libertà religiosa – un importante contributo alla costruzione della pace fra i popoli, perché con essa viene tolto definitivamente fondamento a ogni teoria o prassi che introduce tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, discriminazioni d'origine religiosa.

---

[15] Il testo dell'Enciclica, pubblicata il 7 dicembre 1990 in occasione del 25mo anniversario del decreto conciliare *Ad gentes*, si trova in: *Redemptoris missio*, AAS 83 (1991) 249-340.

2.3 La "teologia pluralistica delle religioni" post-conciliare e la necessità di un suo superamento con una teologia realmente "cattolica" delle religioni

Con il suo insegnamento innovativo circa le relazioni fra Chiesa cattolica e religioni non cristiane il Concilio Vaticano II ha non solo aperto nuove prospettive per il dialogo interreligioso, ma anche sollevato nuovi interrogativi e nuove critiche. In particolare si è dapprima incominciato a chiedersi se la Chiesa Cattolica nel definire i suoi rapporti con le religioni non cristiane abbia semplicemente sostituito il tradizionale *esclusivismo* con un non molto più dignitoso *inclusivismo*, che riconosce un valore alle religioni non cristiane solo nella misura in cui si lasciano interpretare come *inconsapevolmente cristiane*, o per lo meno come *vie di preparazione* ad accogliere l'annuncio cristiano, il Vangelo[16]. E si è poi finito, soprattutto a partire da J. Hick e P. F. Knitter, per negare in diversi modo l'assolutezza salvifica del cristianesimo ed affermare per contro una fondamentale uguaglianza salvifica delle diverse religioni. Non a caso, nel suo documento *Il cristianesimo e le religioni* pubblicato nel 1996, la Commissione teologica internazionale pur riconoscendo una certa presenza attiva dello Spirito Santo anche nelle religioni non cristiane, da una parte evidenzia come essa non possa essere né separata, né tanto meno confusa con l'azione particolare esercitata dallo Spirito Santo attraverso e nel corpo mistico di Cristo che è la Chiesa, dall'altra sottolinea l'urgenza di un approfondimento sistematico di tutte queste questioni e quindi la necessità di elaborare una vera e propria teologia cattolica delle religioni, capace di superare le conseguenze negative della teologia pluralista delle religioni[17]. Queste ultime, infatti, si riflettono in modo molto preoccupante sul modo di condurre il dialogo interreligioso e anziché favorirlo «in realtà finiscono per scardinarlo completamente»[18], perché se si applica il relativismo religioso ed i suoi criteri non solo al cristianesimo, ma anche alle altre religioni, allora si arriva fatalmente a relativizzarle tutte e a rendere inutile, se non impossibile, il dialogo con esse. In particolare vanno ugualmente evitate due tendenze riduttive del fenomeno religioso, caratterizzanti ampia parte della cosiddetta teologia pluralistica delle religioni. Da una

---

[16] A tale riguardo cfr. H. Zirker, *Religion, IV Systematisch-theologisch*, in LThK (3. Ed. a cura di W. Kasper e. a.), Vol. VIII (Freiburg-Basel-Rom-Wien 1999), coll. 1041-1043, qui col. 1042.

[17] Su come queste teologie pluraliste influiscano negativamente anche sul dialogo interreligioso cfr. C. Porro, *Il Cristianesimo e le religioni. Riflessioni sul documento della Commissione teologica internazionale*, in RTLu IV (2/1999), 165-177, soprattutto 171-173. Il testo del documento in questione (= CER) è stato pubblicato in: Civ. Catt 148 (1997), 146-183.

[18] C. Porro, Ibid., 172.

parte quella che pretende di applicare analogamente a tutte le religioni la categoria della permanenza della vocazione di Israele, perdendo di vista la specificità e storicità della rivelazione divina vetero-testamentaria[19]; dall'altra quella, non meno astratta e razionalistica, di voler applicare ad ogni religione la distinzione schematica fra fede e credo dottrinale, per giungere alla conclusione che tutte le religioni sono oggettivamente relative e soggettivamente assolute[20], perdendo di vista sia la specificità dell'avvenimento cristiano, sia la complessità esistenziale, comunitaria e rituale delle religioni non cristiane. Per far questo occorre tenere presente costantemente sia la diversità e specificità di ogni religione non cristiana, nonché la possibilità che esistono anche «forme religiose degenerate e corrotte, che non edificano l'uomo, ma lo alienano»[21], sia la verità cristologica ed antropologica insegnata dal Concilio Vaticano II circa il fatto che «in realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS 22, 1) e di conseguenza ogni uomo non può «ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (GS 24, 4).

3. Profili teologici e filosofici del dialogo interreligioso

Nel dibattito sul rapporto fra il Cristianesimo e le altre religioni universali non si deve dimenticare che non solo la Chiesa Cattolica non vede alcun contrasto fra l'annuncio di Cristo Gesù e il dialogo interreligioso (RM 55, 2), ma quest'ultimo non può essere disgiunto totalmente dal dialogo interculturale. Ciò significa che nel trattare l'argomento principale della discussione, ossia la domanda relativa alla salvezza dell'uomo, il problema della verità non può essere estromesso o semplicemente sostituito con quello delle buone intenzioni, perché altrimenti diventa impossibile da una parte riconoscere che cosa sia oggettivamente buono e vero, dall'altra permettere che la salvezza nell'aldilà possa manifestarsi, già qui sulla terra, in una forma di vita che rende l'uomo più vero, più *umano* e perciò conforme a Dio. Come giustamente osserva il Cardinale Joseph Ratzinger:

---

[19] Si interroga su questa possibile estensione analogica G. Colzani, *Assolutezza del cristianesimo? Sul pluralismo religioso in risposta ad Angelo Amato*, in: *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo* (= Atti del XVI Congresso Nazionale dell'Ati), a cura di M. Aliotta, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, 173-184, qui 180.

[20] Cfr. L. Weimer, *Zur Theologie des "Religionspluralismus"*, in: IKZ-Communio 28 (1999) 439-453, soprattutto 449.

[21] J. Ratzinger, *Fede, verità e cultura. Riflessioni in relazione all'Enciclica "Fides et ratio"*, in: *Supplemento a Litterae Communionis* - Tracce n. 3, marzo 2000, 24.

«Ciò significa ancora una volta che l'uomo di fronte al problema della salvezza deve spingere lo sguardo oltre le stesse religioni e che per questo sono necessari i criteri di una vita giusta che non possono essere relativizzati a piacere. Direi quindi che la salvezza inizia con la giustificazione dell'uomo in questo mondo, che comprende sempre i due poli del singolo individuo e della comunità. Esistono forme di comportamento che non servono mai alla giustificazione dell'uomo, e altre che lo portano sempre verso il giusto. Ciò significa che la salvezza non risiede nelle religioni come tali, ma è loro legata nella misura in cui esse conducono l'uomo all'unico bene, alla ricerca di Dio, della verità e dell'amore. Perciò il problema della salvezza reca sempre in sé un elemento critico verso le religioni, così come viceversa può essere collegato positivamente alle religioni. In ogni caso ha a che fare con l'unità del buono, con l'unità del vero - con l'unità di Dio e dell'uomo»[22].

3.1 Per una nuova impostazione del dialogo interreligioso

Da quanto testé detto, risulta chiaro che per «sollevare lo sguardo oltre le stesse religioni» e rendere così manifesto il carattere universale del contenuto di ogni forma di fede autentica è necessario coniugare costantemente il dialogo interreligioso con quello interculturale, ossia recuperare la reciprocità feconda del rapporto fra *fides* e *ratio*, fra teologia e filosofia. A questo livello, la grande importanza, anche a livello del dialogo interreligioso, dell'autorevole contributo offerto da Papa Giovanni Paolo II con la sua recente Enciclica *Fides et ratio*[23] è ancora tutta da valutare. In questa sede possono bastare le seguenti tre considerazioni:

Innanzitutto, di capitale importanza per l'opera di discernimento, che occorre svolgere di fronte a qualsiasi religione e cultura, è l'affermazione secondo cui:

«il rapporto che deve opportunamente instaurarsi tra la teologia e la filosofia sarà all'insegna della circolarità. Per la teologia, punto di partenza e fonte originaria dovrà essere sempre la parola di Dio rivelata nella storia, mentre obiettivo finale non potrà che essere l'intelligenza di essa, via via approfondita nel susseguirsi delle generazioni. Poiché, d'altra parte, la parola di Dio è verità (cfr. Gv 17, 17), alla sua migliore comprensione non può non giovare la ricerca umana della verità, ossia il filo-

[22] J. Ratzinger, Ibid., 26.

[23] Il testo ufficiale dell'Enciclica, pubblicata da Giovanni Paolo II il 14 settembre 1998, si trova in AAS 91 (1999) 5-88. Qui le citazioni sono tratte dal quaderno Nr. 274 della *Collana Magistero* pubblicata da Paoline Editoriale Libri.

sofare, sviluppato nel rispetto delle leggi che gli sono proprie. Non si tratta semplicemente di utilizzare, nel discorso teologico, l'uno o l'altro concetto o frammento di un impianto filosofico; decisivo è che la ragione del credente eserciti le sue capacità di riflessione nella ricerca del vero all'interno di un movimento che, partendo dalla parola di Dio, si sforza di raggiungere una migliore comprensione di essa. È chiaro, peraltro, che, muovendosi entro questi due poli – parola di Dio e migliore sua conoscenza –, la ragione è come avvertita, e in qualche modo guidata, a evitare sentieri che la porterebbero fuori della Verità rivelata e, in definitiva, fuori della verità pura e semplice; essa viene anzi stimolata a esplorare vie che da sola non avrebbe nemmeno sospettato di poter percorrere. Da questo rapporto di circolarità con la parola di Dio la filosofia esce arricchita, perché la ragione scopre nuovi e insospettati orizzonti» (Fides et ratio, 73).

In altri termini, se è vero – come hanno sempre affermato con rigore metodologico sia Sant'Agostino, sia San Tommaso d'Aquino – che la «fede se non è pensata è nulla» perché *credere* significa *cum assensione cogitare*[24], allora è altrettanto vero che se la filosofia emargina del tutto il dialogo con questo «pensare della fede» muore e finisce per diventare – come ha formulato una volta il filosofo esistenzialista Karl Jaspers – un *leer werdenden Ernst*[25], ossia qualcosa di *serio* ma *vuoto*.

In secondo luogo, per superare qualsiasi forma di relativismo è assolutamente fondamentale recuperare la convinzione che la filosofia racchiusa nella rivelazione biblica è quella dell'inalienabilità della persona umana: questa Rivelazione, afferma Giovanni Paolo II:

«propone chiaramente alcune verità che, pur non essendo naturalmente inaccessibili alla ragione, forse non sarebbero mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a se stessa. In questo orizzonte si situano questioni come il concetto di un

[24] A partire da quest'espressione di S. Agostino (*De praedestinatione Sanctorum*, cap. 2, 5), S. Tommaso elabora la sua analisi dell'atto di fede; cfr. S. Th., II-II, q. 2, a. 1 (cfr. pure *De Veritate* 14, 1); per una breve spiegazione del significato di questa formula cfr. J. Pieper, *Lieben, hoffen, glauben*, München 1986, 298-304).
Sui rapporti fra teologia e filosofia cfr. pure J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortbesdtimmung in Disput der Gegenwart*, Einsiedeln - Freiburg 1993, 49ss; *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*, a cura di L. Gerosa, Milano 1995, soprattutto 15-31 e 33-43.

[25] Cfr. J. Pieper, *Die mögliche Zukunft der Philosophie*, in: Idem, *Werke in acht Bänden*. Vol. 3: *Schriften zum Philosophiebegriff*, a cura di B. Wald, Hamburg 1995, 315-325, qui 323.

Dio personale, libero e creatore, che tanto rilievo ha avuto per lo sviluppo del pensiero filosofico e, in particolare, per la filosofia dell'essere. A quest'ambito appartiene pure la realtà del peccato, così come essa appare alla luce della fede, la quale aiuta a impostare filosoficamente in modo adeguato il problema del male. Anche la concezione della persona come essere spirituale è una peculiare originalità della fede: l'annuncio cristiano della dignità, dell'uguaglianza e della libertà degli uomini ha certamente influito sulla riflessione filosofica che i moderni hanno condotto. Più vicino a noi, si può menzionare la scoperta dell'importanza che ha anche per la filosofia l'evento storico, centro della Rivelazione cristiana. Non a caso, esso è diventato perno di una filosofia della storia, che si presenta come un nuovo capitolo della ricerca umana della verità» (Fides et ratio, 75).

E proprio a livello di questa ricerca umana della verità si colloca la terza considerazione in merito al rapporto di reciprocità fra fede e ragione: esso è la strada maestra che conduce, sia a livello teologico che politico, alla vittoria sulla *dittatura dell'apparenza* o *impero del virtuale*, ridonando all'uomo la sua dignità di essere *capax infiniti*, *capax Dei*, ossia di essere capace di cogliere il senso della realtà e dunque di raggiungere la verità[26]. Afferma infatti Giovanni Paolo II:

«*Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario, quanto urgente, dal fenomeno al fondamento. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge*» (Fides et ratio, 83).

Questo passaggio dal *fenomeno* al *fondamento* avviene attraverso la *coscienza*, e ciò non può in alcun modo essere disatteso nel dialogo con tutte le forme di cultura e con ogni religione.

---

[26] Su come il venir meno del dialogo fra teologia e filosofia sia una delle cause principali della sconfitta dell'uomo di fronte all'apparenza, cfr. J. Ratzinger, *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika "Fides et ratio"*, in: Th Ge 89 (1999) 141-152, soprattutto 151.

3.2 Il ruolo della coscienza nel dialogo interculturale e interreligioso

Già il Concilio Vaticano II, parlando di coloro che «senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa» aveva precisato che possono giungere alla conoscenza del bene – e dunque conseguire la salvezza – se si sforzano di compiere la volontà di Dio, «conosciuta attraverso il dettame della coscienza» (LG 16). Nella sua Enciclica *Veritatis splendor* del 1993, Papa Giovanni Paolo II rende attenti circa la necessità di ben comprendere questo insegnamento conciliare, perché in un mondo in cui si è persa l'idea stessa

«di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, è inevitabilmente cambiata anche la concezione della coscienza: questa non è più considerata nella sua realtà originaria, ossia un atto dell'intelligenza della persona, cui spetta di applicare la conoscenza universale del bene in una determinata situazione e di esprimere così un giudizio sulla condotta giusta da scegliere qui e ora; ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza. Tale visione fa tutt'uno con un'etica individualistica, per la quale ciascuno si trova confrontato con la sua verità, differente dalla verità degli altri» (Fides et ratio, 98).

La realtà originaria della coscienza, di cui parla Giovanni Paolo II nella sua Enciclica, è descritta in modo mirabile dalla sintesi dell'antropologia cristiana offerta dalla tradizione teologico-filosofica del Medio Evo[27]. In essa il concetto di coscienza comprende due livelli: il primo *ontologico*, il secondo *operativo* o *etico*.

Il primo livello della coscienza è designato dagli stoici con il termine *synderesis* e dalla filosofia platonica con quello più chiaro di *anamnesis*, ossia di *memoria originaria* del *buono* e del *vero*. Questa memoria dell'origine è costitutiva dell'essere stesso dell'uomo e conferisce a quest'ultimo la capacità di riconoscere nel suo presente ciò per cui è fatto, ciò a cui è strutturalmente orientato e deve tendere per realizzare pienamente se stesso. Come afferma San Paolo nella lettera ai Romani: «*Quando i pagani che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dei loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono*» (Rm. 2, 14-15). Su questo con-

[27] Per una valutazione dettagliata di questo giudizio cfr. J. Ratzinger, *Wenn Du den Frieden willst, achte das Gewisswn jedes Menschen. Gewissen und Wahreit*, in: *Die Weltfriedenbotschaft Papst Johannes Paul II.*, a cura di D. Squicciarini, Berlin 1992, 289-300, soprattutto 295-299.

cetto di *anamnesis* o *memoria originaria* del buono e del vero, che coincide con il fondamento stesso dell'esistenza di ogni uomo, poggia sia il diritto della missione cristiana, sia la possibilità del dialogo interreligioso. Secondo l'antropologia cristiana, infatti, non c'è nulla che meno appartiene all'uomo del suo stesso *io*, per cui la sua coscienza è il luogo del più profondo superamento di se stesso e del contatto con Colui che gli dona l'essere e per cui è fatto, ossia Dio. E tanto più l'uomo è timorato di Dio, cioè autenticamente religioso, tanto più la sua reazione di fronte all'annuncio cristiano sarà simile a quella di Cornelio (Atti 10, 24-35): *Sì, ciò che tu annunci è ciò che ho sempre atteso e desiderato*[28]. Missione e dialogo, verità e libertà sono dunque valori reciprocamente legati, ma questa loro reciproca complementarietà iscritta nell'essere dell'uomo dalla *anamnesis* ha come bisogno di essere provocata per emergere a livello operativo. In questo senso la funzione del dialogo interculturale e interreligioso è di natura eminentemente maieutica, nel senso che il criterio di ricerca della verità consiste nella sollecitazione del soggetto che ascolta a ritrovarla in se stesso e a trarla fuori dalla propria anima. E questo *tirar fuori* la verità dal profondo del proprio essere non si dà senza l'impegno della volontà del soggetto, ossia senza toccare il secondo livello della coscienza, quello etico e morale, designato dalla tradizione medioevale semplicemente con il termine *conscientia*[29].

A questo secondo livello la coscienza altro non è se non un *actus*, ossia il compiersi di un evento, o meglio l'organo che regola il compiersi in una data situazione di un procedimento decisionale. È evidente che non può mai essere una colpa seguire la propria convinzione, anzi è un dovere. Ma può essere certamente una colpa l'avere acquisito una convinzione così falsa da contraddire la memoria originaria del buono e del vero iscritta nel nostro essere umano. La colpa è sempre da ricercare a un livello più profondo di quello fattuale, ossia a livello della trascuratezza o falsificazione del nostro essere stesso. Dimenticare questa verità significa non solo ridurre il Cristianesimo a puro moralismo, ma altresì rendere vano ed impossibile il dialogo con le religioni non cristiane.

4. Conclusione: dialogo interreligioso e pace

Queste brevi considerazioni teologiche e filosofiche sul tema della diversità delle religioni e la verità, nonché sulle loro conseguenze per una nuova impostazione del

[28] Il paragone con il racconto lucano è fatto da J. Ratzinger, Ibid., 296.

[29] Cfr. J. Ratzinger, Ibid., 298-299.

dialogo interreligioso ed interculturale, ci permettono di trarre alcune conclusioni generali sul nesso presente fra la pratica del dialogo interreligioso e la costruzione della pace nel mondo.

a) In ogni cultura ed in ogni sistema giuridico per costruire una pace vera e duratura è necessario ed urgente riconoscere il carattere assolutamente fondamentale del *diritto alla libertà religiosa*. Esso non è un diritto soggettivo fra tanti altri, ma è quello fondamentale, primario, perché la dignità di ogni persona trova la sua prima fonte nella relazione essenziale dell'uomo con Dio, che l'ha dotato della ragione e della libertà, e l'introduce nel senso di tutta la realtà[30].

b) In un'epoca come la nostra, in cui si assiste, a seguito di enormi migrazioni più o meno forzate, al costituirsi di società multinazionali e multireligiose, l'accurata educazione al *rispetto della coscienza dell'altro*, ed in particolare della coscienza religiosa di ogni uomo, diventa sempre più importante per una costruzione efficace della democrazia e della pace[31]. La crisi di valori ed identità, particolarmente acuta oggi anche in Europa, rende infatti il dialogo interculturale e interreligioso ancora più decisivo per la pace[32]. E non è possibile favorire questo dialogo se le autorità civili e politiche non cessano di ignorare o relegare ostinatamente il contributo della religione alla pace nella sfera del *privato*[33].

c) In queste società multinazionali e multireligiose, in cui i problemi politici e sociali acquistano una particolare complessità, non serve né la passività, né la forza, perché l'unica via adeguata alla costruzione della pace è quella del dialogo e del *riconoscimento dei diritti di tutte le minoranze*. Queste ultime hanno non solo il diritto ad esistere, ma anche il diritto a conservare la propria identità culturale e le proprie tradizioni religiose, che non si realizza senza il riconoscimento del loro diritto di organizzarsi ed associarsi liberamente[34].

---

30 Sull'argomento Papa Giovanni Paolo II è molto esplicito: cfr. soprattutto il Nr. 5 del Messaggio di pace del 1° gennaio 1991 [AAS 83 (1991) 410-421] ed il Nr. 5 del Discorso ai partecipanti al 5° Colloquio giuridico internazionale tenuto all'Università del Laterano il 10 marzo 1984. Cfr.: *Der Apostolische Stuhl 1984. Ansprachen, Predigten und Bothschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen; vollständige Dokumentation*, Hg. v. Sekretariat de Dbk, Köln 1984, 1055-1059).

31 A tale riguardo cfr. L. Giussani, *L'io, il potere, le opere. Contributi da un'esperienza*, Genova 2000, 179-182.

32 Cfr. il Nr. 7 del già citato messaggio di pace del 1991 (vedi nota 30) di Giovanni Paolo II.

33 Cfr. il Nr. 8 del Messaggio di pace del 1° gennaio 1992, in: AAS 84 (1992) 321-327.

34 Cfr. Nr. 4-11 del Messaggio di pace del 1° gennaio 1989, in: AAS 81 (1989) 95-103.

Questi principi diventeranno sempre più dei *corridoi di pace* realmente praticabili da chiunque tanto più sarà accolto e vissuto responsabilmente il monito, che Papa Paolo VI già nel 1964 lanciava al mondo intero con la sua Enciclica *Ecclesiam suam*: «Il clima del dialogo è l'amicizia. Anzi il servizio!»[35]. In questo modo, la costruzione della pace e lo stesso dialogo interreligioso non saranno più qualche cosa di riservato ad esperti seduti attorno ad un tavolo, ma diverranno un *dialogo di vita* (RM 57), tanto più efficace quanto più gli interlocutori si lasceranno disporre dalla loro coscienza al dono gratuito di se stessi, perché l'apice dell'amicizia e dell'amore è il comandamento divino: *Ama il prossimo tuo come te stesso* (Mt 22, 39; Mc 12, 31; Lc 10, 27). In questo lungo cammino verso la pace i popoli europei hanno una responsabilità più grande perché, come diceva Goethe[36]: «*l'Europa è nata in pellegrinaggio ed il Cristianesimo è la sua lingua materna*».

[35] Paolo VI, Enciclica *Ecclesiam suam*, Nr. 49; il testo ufficiale dell'Enciclica si trova in: AAS 56 (1964) 609-659.

[36] Giovanni Paolo II, saluto alla chiusura del simposio pre-sinodale, in: *Cristianesimo e cultura in Europa. Memoria, coscienza, progetto. Atti del simposio presinodale (Vaticano 28-31 ottobre 1991)*, Forlì 1991, 363-368, qui 365.

«Teilhabende Mittlerschaft» und wechselseitige Inklusion zur Christozentrik des interreligiösen Dialogs

Michael Schulz
Universität München
Facoltà di Teologia (Lugano)

1. Eine theologische Aufgabe

Unsere Gegenwart ist durch eine vielfältige und vielschichtige Begegnung unterschiedlicher Kulturen und Religionen geprägt. Beispielsweise wünscht manche Schulleitung die Integration von Schülern muslimischen Glaubens in eine interreligiöse Feier am Anfang und Ende des Schuljahres. Man blickt dabei auf Papst Johannes Paul II.: Er hat es 1986 in Assisi mit dem interreligiösen Gebet der Religionen vorgemacht[1]. Aber was heißt gemeinsam beten? *Durch Christus* wird man kaum mit einem Muslim oder einem anderen Nichtchristen beten können. Es wundert daher nicht, daß Christen den Eindruck gewinnen, in der Theorie und Praxis des interreligiösen Dialogs störe die Christozentrik ihres Glaubens.

Gegen diesen Eindruck wendet sich die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000. In die Schlagzeilen europäischer Medien kam diese Erklärung wegen ihrer Aussagen zum katholischen und evangelischen Kirchenverständnis. Zumindest in Europa übersah man oft die primär religionstheologische Ausrichtung dieser Erklärung: ihre Auseinandersetzung mit dem Religionspluralismus und ihr Plädoyer für eine inklusivistische Position des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen. Zur Begründung dieses Inklusivismus wurde außerdem eine theologische Aufgabenstellung formuliert. Unter Nr. 14 wird betont, daß sich für die Theologie ein weites Forschungsgebiet auf-

[1] Vgl. zum Gebet von Assisi Gerda Riedl, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin–New York 1998; *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hrsg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh ²2000, 41f.

tue, «über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken». Zu klären sei insbesondere, was in diesem Zusammenhang eine «teilhabende Mittlerschaft» (*mediatio participata*) bedeuten könnte: d.h. eine von dem einen Mittler Jesus Christus selbst erweckte (!) «andere Mittlertätigkeit verschiedener Art und Ordnung» in anderen religiösen Kontexten. Ergebnis dieser Reflexion soll es offenbar sein, eine Form für den interreligiösen Dialog zu finden, in dem die Christologie als Garantie des Dialogs und nicht als dessen Hemmschuh betrachtet wird.

Die folgenden Überlegungen versuchen dem Begriff der teilhabenden Mittlerschaft in seiner religionsdialogischen Potentialität nachzugehen mit dem Ziel, die These plausibel zu machen: Die Christologie ermöglicht erst den interreligiösen Dialog; sie verhindert ihn nicht. Mehr noch: auch in anderen Religionen gibt es ein dem Begriff der teilhabenden Mittlerschaft durchaus vergleichbares Pendant. Das führt zum Gedanken eines wechselseitigen Inklusivismus als Kennzeichen des Verhältnisses zwischen Religionen. Ein bloßer Religionspluralismus scheint hingegen die Christologie in ihrem kirchlichen Selbstverständnis nicht ernst nehmen zu können. Dementsprechend vernachlässigt der Religionspluralismus auch den Wahrheitsanspruch von nichtchristlichen Religionen.

2. Exklusive und teilhabende Mittlerschaft

Der Begriff der teilhabenden Mittlerschaft ist insbesondere dem katholischen und orthodoxen Glauben aus der Hagiologie bekannt. Maria und den Heiligen wird eine teilhabende Mittlerschaft zugesprochen. Sie können vorbereitend und dienend an der Vereinigung des Menschen mit Gott mitwirken. Diese Vereinigung des Menschen mit Gott bewirkt objektiv und in exklusiver Weise der eine und einzige «Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus» (1 Tim 2, 5). Die exklusive Mittlerschaft Christi ist die Basis der teilhabenden Mittlerschaft der Heiligen. Die Heiligen können wirksam werden in bezug auf die subjektive, individuelle Annahme der Verbindung von Gott und den Menschen, die als objektive Realität Jesus, der Christus, allein gewirkt hat.

Wenn das II. Vatikanum in der «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» *Nostra aetate* betont, daß die katholische Kirche nichts von dem ablehnt, was in anderen «Religionen wahr und heilig ist» (NA 2), so muß insbesondere diesem Wahren und Heiligen eine teilhabende Mittlerschaft zugesprochen

werden[2]. In seiner 1990 veröffentlichten Enzyklika über den missionarischen Auftrag der Kirche *Redemptoris missio* betont Papst Johannes Paul II., daß diese verschiedenen Mittlertätigkeiten des Wahren und Heiligen in anderen Religionen allein in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi heilsrelevant sein können. Als «gleichrangig oder komplementär» seien sie nicht zu betrachten (5, s. auch 28f). Ähnlich äußeren sich der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog in dem 1991 veröffentlichten Dokument *Dialog und Verkündigung* (16f, 23f, 27ff, 48f, 82), die Internationale Theologenkommission in ihrem Schreiben aus dem Jahr 1996 *Das Christentum und die Religionen* (81-92) und wieder die Glaubenskongregation in der Erklärung *Dominus Iesus* (14). Genauso weisen evangelische und orthodoxe Verlautbarungen eine Auflösung der christologischen Begründung der Heilschance von Nichtchristen zurück[3].

3. Einwände

Diese christologisch begründete Betrachtung und Einschätzung anderer Religionen stößt auf Einwände. Man erkennt zwar an, daß kein strenger Exklusivismus vertreten wird, nach dem jeder, der nicht ausdrücklich mit Christus in Verbindung steht, jede Heilschance verliert. Aber man lehnt auch die inklusivistische Position der ge-

[2] Dieses «Wahre» und «Heilige» besteht nach *Nostra aetate* ganz allgemein in der «Anerkenntnis einer höchsten Gottheit», oft sogar «Vater» genannt (NA 1). In bezug auf den Hinduismus werden die «aszetischen Lebensformen» und die «liebend–vertrauende Zuflucht zu Gott» hervorgehoben, die eine «Befreiung von der Enge und Beschränktheit» der menschlichen Lage eröffnen soll. In der buddhistischen Sehnsucht nach Erleuchtung angesichts des erkannten Ungenügens der veränderlichen Welt sieht man Wahres und Heiliges (NA 2), wie auch in der muslimischen Verehrung des allmächtigen Schöpfers und barmherzigen Richters aller Menschen (NA 3). Erst recht heiligt die Erwählung Israels alle Nachkommen Abrahams. In Abrahams Erwählung sind alle Christen vorauserwählt (NA 4).

[3] Vgl. *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, hrsg. im Auftrag der Arnoldsheimer Konferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche Deutschlands, Gütersloh 1991; Friedrich Huber, *Der Dialog mit den Religionen in der Leuenberger Konkordie*, in: Una Sancta 52 (1997) 59-67; *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland* (wie Anm. 1), 25-30, 32f; *Berufen zu Nächstenliebe und Christuszeugnis. Hilfen der Evangelisch–methodistischen Kirche für die Begegnung mit Menschen anderer Religionen* (orig. Called to be neighbors and witnesses), hrsg. v. der Generalkonferenz der United Methodist Church in: Una Sancta 53 (1998) 138-143; Damaskinos Papandreou, *Möglichkeit und Notwendigkeit interreligiöser Dialoge*, in: Una Sancta 53 (1998) 115-125.

nannten Dokumente ab[4]. Der Inklusivismus schließe zwar Wahres und Heiliges in anderen Religionen nicht aus, sondern ein. Aber man betrachte das Wahre und Heilige in anderen Religionen nur als Ausstrahlungen und Spuren dessen, was im Zentrum des eigenen Glaubens steht. Der andere bevormundende Superioritätsanspruch werde nicht aufgegeben. Ein Dialog setze aber die Gleichrangigkeit der Partner voraus[5].

«Müssen wir christologisch abrüsten, um interreligiös dialogfähig zu werden?», fragt daher der evangelische Systematiker Reinhold Bernhardt. Für sich selbst bejaht er diese Frage weitgehend[6]. Insbesondere aber forcierten der englische Presbyterianer John Hick und der nordamerikanische katholische Theologe Paul Knitter die «christologische Abrüstung» zugunsten einer *Pluralistischen Religionstheologie* (Abk. PRT); sie stehen dabei in der Tradition des Religionswissenschaftlers Wilhelm Cantwell Smith und sind gleichsam als «Väter» des Religionspluralismus zu betrachten[7]. Der in Glasgow dozierende katholische Theologe Perry Schmidt-Leukel, der vor allem den Ansatz Hicks verteidigt und weiterentwickelt, stellt die These auf: «Unter den Religionen enthält nicht nur das Christentum heilshafte Gotteserkenntnis/ Offenbarung. Sie ist im gleichen Höchstmaß... auch in anderen Religionen enthalten»[8].

---

4 Vgl. Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und die Religionen*, 8-12; vgl. die Kritik von Hans Küng, *Christ sein*, München ^{6}1983, 107ff, an Karl Rahners Inklusivismus, der sich im Begriff «anonymer Christ» für Angehörige anderer Religionsgemeinschaften Ausdruck verschaffe.

5 Vgl. Reinhold Bernhardt, Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch, Stuttgart 1994, 146-158; Perry Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997, 167-235.

6 Reinhold Bernhardt, *Desabsolutierung der Christologie?*, in: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch die pluralistische Religionstheologie (QD 143), hrsg. v. M. v. Brück und J. Werbick, Freiburg u.a. 1993, 144, 184-200.

7 Einen sehr detaillierten Überblick über die Positionen von Smith und Hick gibt Perry Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (wie Anm. 5), 271-576. Die wichtigsten Autoren des Religionspluralismus stellt Perry Schmidt-Leukel, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, vor, in: Theologische Revue 89 (1993) 353-364. Zur Einführung in die Thematik empfiehlt sich: John Hick, *A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville / Kentucky; ders., *Religion. Die menschliche Antwort auf die Frage nach Leben und Tod* (orig. An Interpretation of Religion, 1989), München 1996; ders., *Gott und seine vielen Namen* (orig. God Has Many Names, 1982), hrsg. v. R. Kirste, Frankfurt a. M. 2001; Paul F. Knitter, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hrsg. v. B. Jaspert, Frankfurt a. M. u.a. 1997; ders., *Nessun altro nome. Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le altre religioni mondiali* (orig. No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, 1985), Brescia 1991. In seiner Habilitationsschrift *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, setzt sich Gerhard Gäde ausführlich mit dem Ansatz Hicks auseinander.

8 Perry Schmidt-Leukel, *Die Theologie der Religionen* (wie Anm. 5), 71.

Die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi wird deshalb dekonstruiert. Konstruiert wird hingegen eine plurale Form von gleichrangigen Mittlerschaften des Heils: eine plurale Mittlerschaft. Nur auf dieser Ebene gleichrangiger, vielfältiger Mittlerschaften ist nach der PRT ein wirklicher Dialog zwischen den Vertretern verschiedener Religionen möglich. Nur so könne ein Religionsfriede erreicht werden, der zum Weltfrieden beiträgt.

Diese pluralistische These ist zu diskutieren. Zur Orientierung dienen die Ausführungen von John Hick.

4. Plurale Mittlerschaft

John Hick begründet die plurale Mittlerschaft des Heils offenbarungs– und erkenntnistheoretisch[9]. Das Absolute, das er ganz abstrakt *the Real* nennt, könne sich nicht in seiner Fülle in einem einzigen menschlichen Mittler darstellen[10]. Denn der Mensch ist sozusagen «zu klein» für die «große» absolute Wirklichkeit. Gottes Wort paßt niemals hinreichend in Menschenwort. Wegen der Endlichkeit des Menschen seien nur Erscheinungen des Absoluten zugänglich, *phainomena*, wie Hick in Anlehnung an Immanuel Kant formuliert[11]. Das Absolute selbst bleibe unzugänglich – ähnliche wie das nach Kant notwendigerweise zu denkende, *noumenale*, jedoch nicht erkennbare Ding-an-sich. Die Rezeption und Versprachlichung der phänomenalen Erfahrungen des Absoluten seien außerdem ganz vom soziokulturellen Kontext imprägniert[12]. So liege es letztlich am Rezipienten, wenn das Absolute personal und/oder

---

9 Vgl. dazu Gerhard Gäde, *Viele Religionen* (wie in Anm. 7), 69-73.

10 Vgl. John Hick, *Religion* (wie in Anm. 7), 259; ders., *Jesus und die Weltreligionen*, in: Ders. (Hrsg.): Wurde Gott Mensch?, Gütersloh 1979, 175-194, bes. 190f; Perry Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (wie in Anm. 5), 501; s. dazu Guido Vergauwen, *Le rôle de Jèsus-Christ dans la théologie pluraliste des religions*, in: Rivista Teologica di Lugano 4 (1999) 259-282, hier 263ff; Michael Schulz, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler?*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 51 (2000) 125-150, hier 138-143.

11 Vgl. John Hick, *Religion* (wie in Anm. 7), 262-269.

12 In diesem Zusammenhang beruft sich John Hick, *Religion* (wie in Anm. 7), 263, auch auf Thomas von Aquin: Nach Thomas ist das Erkannte im Erkennenden nach der Weise des Erkennenden (cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis, S.Th. II-II 1, 2 c). Thomas zufolge ermöglicht es jedoch die menschliche Erkenntniskraft, im *phainomenon* sowohl das Wesen einer Sache als auch deren Teilhabe am Sein zu erfassen, das in vollkommener Weise allein in Gott wirklich ist. Hick deutet demgegenüber die thomasische Gnoseologie kantianisch um, damit sie als Beleg seiner eigenen These herangezogen werden kann. Vgl. ferner Gerhard Gäde, *Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks*, in: Theologie und Philosophie 73 (1998) 46-69.

impersonal erscheint[13]. Zwar seien in religiösen Erfahrungen authentische Manifestationen des Absoluten gegeben. Aber es bleibt dabei: Dem Absoluten gelingt es nicht, sich so in den menschlichen Geist einzuprägen, daß der Mensch es in analoger Weise erkennen könnte. Dank einer analogen Erkenntnis jedoch wäre der Mensch erst imstande, richtige und falsche Vorstellungen von der unendlichen Wirklichkeit sowie authentische und eingebildete Manifestationen des Absoluten zu unterscheiden. Widersprüchlich ist allerdings Hicks Wissen um die völlige Andersartigkeit Gottes und das gleichzeitig in Anspruch genommene Wissen um das Verhältnis des Absoluten zu den *phainomena*[14].

Nach Hick zieht die Endlichkeit menschlichen Begreifens eine Grenze, die nicht einmal Gott zu überschreiten vermag. Gott bleibt deswegen unerkennbar. Und Gott kann darum nie selber zum Inhalt einer endgültigen, d.h. wahrhaft göttlichen Offenbarung werden. Aber auch kein Mensch kann deshalb mit seinem endlichen Willen unverkürzt Gottes Selbstmitteilungs- und Heilswillen annehmen und verwirklichen. Ein absoluter Heilsbringer, wie Karl Rahner formuliert[15], in dem göttlicher Heilswille und menschliches Ja zum Willen Gottes definitiv, ein für alle Mal für alle Menschen Wirklichkeit werden, kommt nicht in den Blick. Die «christologische Abrüstung» trifft also bereits die Denkbarkeit und Möglichkeit einer Christologie. «Abgerüstet» wird nicht weniger die Möglichkeit, daß nichtchristliche Religionen von sich behaupten können, sie vermittelten authentisch oder sogar in unüberbietbarer Weise die Nähe des Göttlichen oder den Willen Gottes.

Durch eine ethische Kategorie charakterisiert Hick den Bezug des Menschen zum unerkennbaren Absoluten. Erwache der Mensch zu sich selbst, so spüre er in sich die Verpflichtung, *self-centredness* zu überwinden und die Existenzweise der *reality-centredness* auszuprägen. Die philosophisch zwar unbeweisbare Existenz des Absoluten habe man dennoch als Pendant dieser ethischen Grunderfahrung zu postulieren[16].

---

13 Vgl. John Hick, *Religion* (wie in Anm. 7), 269-273.

14 Vgl. Gerhard Gäde, *Gott und das Ding an sich* (wie in Anm. 12), 55-67; Armin Kreiner, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie*, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 41 (1998) 83-91, bes. 84f.

15 Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums (Sämtliche Werke 26), Freiburg u.a. 1999, 188f.

16 Vgl. John Hick, Religion (wie in Anm. 7), 322-339. In dem von Friedrich Schleiermacher im 19. Jahrhundert beschriebenen Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit sieht der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Kriterien 94) Einsiedeln-Freiburg 1995, 80f, eine Parallele zu Hicks Definition des menschlichen Bezugs auf das Absolute. Ähnlich wie Schleiermacher erkenne auch Hick in Jesus den Menschen, der ganz die Bezogenheit auf das Absolute gelebt und andere zu dieser Existenzweise angeregt habe.

Reality–centredness präge ebenso das Leben Jesu: Jesu Selbstverständnis sei ganz theozentrisch ausgerichtet. Die Theozentrik Jesu bildet auch die Mitte der Christologie Hicks. In seinem Aufsatzband *The Myth of God Incarnate* verwirft Hick die Christozentrik des christlichen Glaubens. Die Christozentrik resultiere aus einer «fortschreitenden Vergöttlichung Jesu»[17]. Man fühlt sich an Adolf von Harnacks These erinnert: «Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium»[18]. Der Glaube an Jesus, den Christus und Sohn Gottes, paßt sich nicht zum historischen Jesus. Allerdings ist Harnack davon überzeugt, daß Jesus eine unüberbietbare Kenntnis des göttlichen Vaters vermittle. Diese exklusive Unüberbietbarkeit des Gottesbewußtseins Jesu bestreitet Hick.

Erlösung interpretiert Hick als Umwandlung der Selbstzentriertheit in die Gotteszentrietheit, die auch Jesu Bewußtsein gekennzeichnet habe. Die objektive Seite der Erlösung, die nach christlichem Verständnis im Leiden und Sterben Jesu kulminiert, wird von Hick ausgeblendet. Die Vorstellung, daß Gott die Welt mit sich durch seinen menschgewordenen Sohn versöhnt, klassifiziert Hick als eine spätere Theorie, die mit dem historischen Jesus nichts zu tun habe[19]. Die Erbsündenlehre lehnt Hick als Mythos ab; «educated Christians» (!) seien derselben Auffassung[20]. Das Böse im Menschen, die Selbstzentrietheit, deutet er naturalistisch als evolutiven Rest im Menschen: als Aspekt am Überlebensinstinkt im Kampf ums Dasein[21]. Die Evolution des Menschen zum Guten geschieht durch die Attraktivität entsprechender Vorbilder. Jesus, aber auch andere religiöse oder humanistische Genies regen zur moralischen Verbesserung des Menschengeschlechts an.

5. Anfragen

Es stellt sich indessen die Frage, woher man überhaupt weiß, daß Gott das Heil aller Menschen will und daß dieses Heil eine Realität ist. Eine philosophische Ableitung des Heilswillens Gottes scheitert an der Freiheit Gottes. Hicks Beobachtung, allen

---

[17] JOHN HICK, *Religion* (wie in Anm. 7), 59; ders., *A Christian Theology of Religions* (wie in Anm. 7), 99-103; DERS., *The Metaphor of God Incarnate*, Louisville / Kentucky, 1993, 40-46 u.ö.

[18] So formuliert ADOLF VON HARNACK in seinen Vorlesungen *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, 91, die er im Wintersemester 1899/1900 hielt.

[19] Vgl. JOHN HICK, *Religion* (wie in Anm. 7), 57-60; DERS., *The Metaphor of God Incarnate* (wie in Anm. 17), 15-26, 112-126.

[20] Ebd., 116.

[21] Vgl. ebd.

Religionen gehe es im weitesten Sinn um Heil[22], bedarf jedoch zumindest einer rationalen Rechtfertigung. Wie ist eine heilskonstitutive Offenbarung überhaupt denkbar? Wenn Heil mit der Selbstoffenbarung Gottes zusammenhängt – und davon ist die PRT nach Schmidt–Leukel (im Sinn eines kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses) überzeugt – [23], dann muß dieser Gott auch über eine personale Selbsterkenntnis verfügen. Nur ein Gott, der sich selbst erkennt und sich offenbar ist – der also Person ist –, vermag sich auch gegenüber anderen zu erkennen zu geben und sich zu offenbaren. Das Personsein Gottes muß darum mehr sein als die uns nur zugewandte Seite oder Maske des Absoluten. Das stellte sich bereits in der Auseinandersetzung mit dem Sabellianismus des 3. Jahrhunderts heraus. Dieses personale Gottesverständnis muß außerdem philosophisch begründet werden, was Hick als unmöglich betrachtet wegen der Grenze zwischen endlichem Verstand und Gottes Absolutheit. Gegenüber der asiatischen Einschätzung, nach der Personsein immer eine zu überwindende Form von Begrenzung und Ichbezogenheit darstellt[24] und darum erst recht nicht dem Absoluten zugesprochen werden kann, muß gezeigt werden, daß Personsein die dichteste Form des Seins darstellt, die in eminenter Intensität Gott zukommt. Die Unterscheidung zwischen egoistischer und metaphysischer Selbstbezogenheit könnte bei dieser Demonstration behilflich sein.

Um die soteriologische Dimension der Offenbarung zu erschließen, ist gegenüber Hicks Verharmlosung des Bösen und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen eine vertiefte Sicht der menschlichen Freiheit erforderlich, die die Freiheit in ihrer Theozentrik begreifbar macht: Bricht die dynamische Ausrichtung der menschlichen Freiheit auf Gott durch das Gegengewicht der egoistischen Selbstbezogenheit weitgehend zusammen, bedarf die Freiheit einer erneuten Ausrichtung auf Gott, um überhaupt zur Realisierung von Selbstlosigkeit und Freiheit in der Lage zu sein. Diese erneute Ausrichtung der Freiheit auf Gott kann nur durch Gott selbst geschehen. Eine Initiative der göttlichen Freiheit ist erforderlich, die sich zugleich – in Kooperation mit einer menschlichen Freiheit – auf die Freiheit aller Menschen bezieht. Insofern Freiheit Geschichte konstituiert, muß die Befreiung der Freiheit zu ihrer ursprüngli-

---

22 Vgl. John Hick, *Religion* (wie in Anm. 7), 49f.

23 Vgl. Perry Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen (wie in Anm. 5), 341. John Hick, *Religion* (wie in Anm. 7), 267, kann das Absolute allerdings auch sehr informationstheoretisch als «Quelle» von «Informationen» betrachten, die im Hintergrund religiöser Erfahrungen stehen sollen.

24 Zum Problem der Frage nach dem Selbst im Buddhismus vgl. Johannes Bronkhorst, *Die buddhistische Lehre*, in: Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen (Religionen der Menschheit 24), hrsg. v. H. Bechert u.a., Stuttgart 2000, 44-49.

chen Bestimmung durch ein geschichtliches Heilsereignis vermittelt werden.

In der erneuten Ausrichtung der Freiheit auf Gott liegt auch die Kraft des Menschen zum Frieden. Folglich ist der soteriologische Grund für eine wiedergewonnene Friedfertigkeit des Menschen in einer konkreten Religion zu suchen, die sich durch ein entsprechendes geschichtliches Heilsereignis begründet weiß. Diese Friedfertigkeit ist nicht bereits dadurch gegeben, daß man einen ethischen Konsens zwischen Religionen und Kulturen erhebt. Entscheidend ist die von Gott geschenkte Befähigung der menschlichen Freiheit zum Guten.

6. Gottes personale Grenzenlosigkeit als Grund einer unbegrenzten, einmaligen Selbstmitteilung

Hat man Gott einmal als absolutes und personales Sein verstanden, dann kann man Gott nicht mehr aus der Geschichte der Menschheit ausgrenzen und behaupten, er könne sich dem Menschen nicht hinreichend zu erkennen geben. Das macht insbesondere Georg Wilhelm Friedrich Hegel gegenüber Immanuel Kants Kritik der metaphysischen Gotteserkenntnis deutlich[25]. Gott unüberwindliche Grenzen ziehen heißt ihn eingrenzen, begrenzen, ihn verendlichen. Das ist widersprüchlich.
Widersprüchlich ist ebenfalls ein menschliches Erkennen oder Wollen, das man in die Grenzen der reinen Endlichkeit und Empirie verbannt. Schon die Erkenntnis des Endlichen setzt ein Transzendieren des Endlichen voraus, weshalb das Unendliche auch nicht nur mit einem endlichen Begriff identifiziert werden kann, der das Unendliche bezeichnet. Der Mensch ist, wie angedeutet, nur Mensch im Überschreiten der Grenzen des Endlichen, im Bezug auf Gott[26]. Und Gott ist nur Gott, wenn er aller Grenzen mächtig ist. Weder die Größe Gottes noch die Endlichkeit des Menschen sprechen daher gegen die Möglichkeit einer philosophischen Gotteserkenntnis oder einer Offenbarung Gottes. Hicks Grenzziehungen lassen sich also mit Recht bestreiten.

Wegen der Grenzenlosigkeit Gottes meint Hick von vielen Inkarnationen des

---

[25] Vgl. dazu Michael Schulz, *Warum das Christentum die absolute Religion ist. Zu Hegels trinitätsphilosophischer Begründung*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 47 (1996) 365-384.

[26] Daß der Mensch nur Mensch ist im Überstieg über das Endliche, daß der Mensch also ein Wesen der Transzendenz ist – diesen Gedanken entwickelt in transzendentalphilosophischer Sicht Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (wie in Anm. 15), 36-43.

Absoluten sprechen zu müssen[27]. Aber unendlich viele, jedoch begrenzte Inkarnationen können auch nicht in ihrer Summe den grenzenlosen Gott vermitteln. Hat sich aber Gott einmal als er selbst, also in seiner Grenzenlosigkeit geoffenbart, gilt der Satz: Einmal ist genug; ein qualitatives Mehr wäre nicht möglich.

Zur Endgültigkeit der Offenbarung gehört außerdem, daß die Einheit von göttlicher Botschaft und menschlichem Boten nicht begrenzt, also unbegrenzt und nicht mehr überbietbar ist. Bei den Propheten des Volkes Israel, aber auch bei Muhammad scheint diese unüberbietbare Einheit von Botschaft und Bote noch nicht gegeben zu sein. Denn sie wissen um die Distanz zwischen sich und der Botschaft; sie wissen um ihre unerlöste Selbstzentriertheit. Dieser Sachverhalt wäre auch mit Vertretern des Islam zu diskutieren. Jesu Existenz und personale Identität kennt hingegen keine Distanz zu Gott. Er ist die Nähe Gottes in Person, die anbrechende Königsherrschaft Gottes selbst. Er lebt als reine Beziehung auf Gott, den Vater, hin; er offenbart sich damit als Sohn; und er will allen Menschen an seiner exklusiven Sohnes-Beziehung zum Vater in der Kraft des Heiligen Geistes Anteil geben.

Die grenzenlose, d.h. nicht mehr überbietbare Einheit von Gott und Mensch in Jesus, dem Sohn Gottes, begründet eine exklusive Mittlerschaft, die zugleich die Realität eines grenzenlosen Heilswillens darstellt und andere zu Mittlern dieses Willens machen kann. Nur durch Teilhabe an diesem geschichtlichen Ereignisgrund des universellen Heils wird der Mensch von seiner Selbstzentriertheit erlöst. Begrenzte Manifestationen Gottes hingegen können nur die Grundlage eines gewissermaßen begrenzten Heilswillens bilden. Die Inkarnation der Grenzenlosigkeit Gottes garantiert dagegen grenzüberschreitendes Heil und umfassende Heilung sowie unbegrenzte, an ihr partizipierende Mittlerschaften.

Das Leben Jesu ist deshalb nicht zufällig von Grenzüberschreitungen geprägt: Er vermittelt die Grenzenlosigkeit Gottes in die Geschichte hinein. Er pflegt Tischgemeinschaft mit Zöllner und Sündern. Er stellt sich gegen jede Ausgrenzung Gottes aus dem Leben bestimmter Menschen. Jedem verlorenen Schaf geht er nach, wohin es sich auch immer verirrt haben mag. Bei manchen Heiden weckt und entdeckt er einen Glauben, den er innerhalb der Grenzen Israels nicht immer finden kann. In der grenzenlosen Selbsthingabe Jesu kommt schließlich die grenzenlosen Selbsthingabe Gottes ganz beim Menschen an, d.h. der göttliche, allumfassende

---

[27] Vgl. John Hick, *The Metaphor of God Incarnate* (wie in Anm.17), 89-98; zur Diskussion vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* (wie in Anm. 5), 493-501; Michael Schulz, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie* (wie in Anm. 10), 138ff.

Heilswille wird unverkürzt durch die menschliche Freiheit Jesu, die mit der Freiheitsgeschichte der Gesamtmenschheit verwoben ist, verwirklicht. Jetzt kann behauptet werden, daß das in seiner Wirklichkeit konstituierte grenzenlose Heil Gottes, die Gottesherrschaft, den transzendentalen Horizont jeder menschlichen Freiheit bildet, so daß jeder Mensch in seinem Selbstvollzug explizit oder implizit das Heil annimmt oder ablehnt. Durch Annahme des Heils ist jeder, verbunden mit der Freiheitsgeschichte der Menschheit, zu einer teilhabenden Mittlerschaft des Heils befähigt. Da die Auferstehung Jesu den eschatologischen Sieg der Gottesherrschaft über jede Grenze, auch über die Grenze von Sünde und Tod offenbart, erfolgt die universale Sendung der Jünger, die das Reich Gottes annehmen, mit dem Ostereignis; sie werden zu Mittlern der mit Ostern in jeder Hinsicht grenzenlos gewordenen Gottesherrschaft. Sie können einen Heilsfrieden verkünden, der alle Grenzen zwischen Menschen und Kulturen überwindet.

7. Zwischenergebnis

Es bleibt festzuhalten: Nur eine endgültige Offenbarung Gottes in der Geschichte eines Menschen rechtfertigt die Annahme, daß universelles Heil real ist. Nur ein exklusiver Heilsmittler kann andere teilhabende Mittlerschaften begründen. Hicks Rede von pluraler, also von immer nur begrenzter Mittlerschaft sabotiert die Annahme der Realität universellen Heils: In keiner Religion ist der Realgrund universellen Heils zu finden. Ein Konzept des Religionsfriedens, das den Grund des Friedens, nämlich die versöhnte Einheit der Menschheit mit Gott, auflöst, kann jedoch kaum überzeugen. Außerdem nimmt man dem interreligiösen Dialog den Sinn, wenn man jedem Dialogteilnehmer zu verstehen gibt, daß in keiner Religion definitive Wahrheit zu finden ist, obgleich der Angehörige einer Religion vom Gegenteil überzeugt sein wird. Der evangelische Religionswissenschaftler Andreas Grünschloß formuliert daher zu Recht die goldene Regel des interreligiösen Dialogs: «*Versuche andere stets so zu verstehen, wie du auch selbst verstanden werden möchtest*»[28]. Gerade dies bedeutet, den Wahrheitsanspruch der jeweils anderen Religion zu respektieren, und zwar im Wissen darum, daß nur in einer konkreten Religion der Grund für eine heilstiftende Einheit mit Gott gefunden werden kann.

---

[28] Andreas Grünschloss, *Der eigene und der fremde Glaube* (HUTh 37), Tübingen 1999, 303.

Weiterhin: Wenn der definitive Wahrheitsanspruch der jeweils anderen Religion nicht streng exklusivistisch ist, kann es im Verhältnis von Religionen zueinander zu einer wechselseitigen Inklusion von religiösen Inhalten und Elementen kommen. D.h., es kommt zur Ausbildung der Vorstellung, daß in anderen Religionen Elemente zu finden sind, die einen Zusammenhang der anderen Religion mit dem heilstiftenden Zentrum der eigenen Religion garantieren, also im Sinn teilhabender Mittlerschaft zu verstehen sind. Diese wechselseitige Inklusion und die Vorstellung von einer teilhabenden Mittlerschaft verspricht einen fruchtbaren interreligiösen Dialog, weil es möglich bleibt, den Wahrheitsanspruch der eigenen und der anderen Religion ernst zu nehmen. Das soll exemplarisch im Blick auf den Islam und den Hinduismus erläutert werden.

8. Exklusive und teilhabende Mittlerschaft im Islam

Der Christozentrik des christlichen Glaubens entspricht die Koranzentriertheit des Islam. Denn der Koran vermittelt nach islamischem Selbstverständnis die göttliche, also definitiv-endgültige Botschaft in menschlichen Worten und weist den Weg des Heils: der menschliche Wille muß den Willen Gottes tun. Im 9. Jh. verfochten die Mu'taziliten die Auffassung, das Offenbarungswort sei geschaffen und der Koran sei keine Abschrift eines ewigen Urkoran[29]. Die Annahme vom ewigen Urkoran stehe nämlich dem Bekenntnis von Sure 112 entgegen: «Allah zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und keiner ist ihm gleich». Mit diesem islamische «Arianismus» konnte man aber schlecht die Endgültigkeit der durch Muhammad vermittelten Offenbarung verständlich machen. Die Mu'taziliten setzten sich nicht durch. Die innere Logik des muslimischen Bekenntnisses wurde bewahrt.

Die Präsenz des göttlich-grenzenlosen Wortes im Koran macht nun auch erst eine allumfassende, grenzüberschreitende Inklusion von Elementen in anderen Religionen einsichtig, die in einem inneren Zusammenhang mit der Offenbarung stehen. Die Inklusion betrifft zuerst die sogenannten Schriftbesitzer, Juden und Christen. Die Propheten, Jesus eingeschlossen, aber auch Buddha oder Konfuzius gelten als Vorläufer von Muhammad[30]. Die exklusive Mittlerschaft des Koran begründet teilha-

[29] Vgl. jedoch Sure 13,39: «... bei ihm [Allah] ist die Mutter der Schrift.» S. dazu Tilman Nagel, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München ²1991, 326-338; Ders. *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, 108f, 149f.

[30] Vgl. Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*, München 1995, 237.

bende Mittlerschaften in nichtislamischen Religionen. Dadurch ist dem Nichtmuslim durchaus die Chance eröffnet, vor dem Gericht Allahs zu bestehen[31]. Propheten und ihre religiösen Wahrheitsansprüche werden allerdings abgelehnt und bekämpft, wenn sie zeitlich nach Muhammad, dem Siegel der Propheten, auftreten[32].

Vom christlichen Standpunkt aus garantiert die exklusive Mittlerschaft des inkarnierten Logos eine teilhabende Mittlerschaft des islamischen Glaubens an den Schöpfer, Richter und Herrn der Geschichte (NA 3).

Diese wechselseitige Inklusion, die das christliche Bekenntnis und der islamische Glauben jeweils im Verhältnis zueinander vornehmen, und der Gedanke einer exklusiven sowie einer teilhabenden Mittlerschaft erlauben es nun, vom jeweiligen Glaubensstandpunkt aus gemeinsam Zeugnis abzulegen vom Handeln Gottes in der Geschichte, etwa in Form eines gemeinsamen Gebets. Christ und Muslim wissen vom jeweils eigenen Glaubensstandpunkt aus, daß das Gebet des anderen einen Sinn hat, weil dessen Gebet auf einem Grund steht, auf Christus oder dem Koran, dem vom jeweils eigenen Standpunkt aus eine teilhabende Mittlerschaft zugesprochen werden kann. Weil der Grund des Gebets aber ein verschiedener ist, nämlich Koran oder Christus, deshalb wird man kaum einen gemeinsamen Gebetstext sprechen können. Ein gemeinsamer Gebetstext spricht eher für den abstrakten Standpunkt eines übergeordneten Religionsbegriffs, der aber den Realgrund des Gebets hinter sich zurückgelassen hat: nämlich Christus oder den Koran.

Die Islam-Kommission der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern erstellte 1992 eine Arbeitshilfe für multireligiöses Beten, in der man sich ausdrücklich gegen die Verwendung eines gemeinsamen interreligiösen Gebetstextes ausspricht. Vorgeschlagen wird, jeweils eigene Gebete vorzutragen[33]. In dieser Hinsicht war auch Papst Johannes Paul II. in Assisi 1986 gut evangelisch-lutherisch... Jeder trug in Assisi sein eigenes Gebet vor. Dem Synkretismus wurde damit eine Absage erteilt. Kritiker am Gebetstreffen in Assisi übersehen außerdem die vom Papst immer wieder her-

---

[31] Vgl. Abdulaziz Sachedina, *Bedeutet die islamische Offenbarung die Aufhebung der jüdisch-christlichen Offenbarung? Islamisches Selbstverständnis in klassischer und moderner Zeit*, in: Concilium 30 (1994) 260–265, bes. 265.

[32] Vgl. Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes* (wie in Anm. 30), 237f.

[33] Vgl. den Text in: Una Sancta Heft 48 (1993) 150-154. Unter *interreligiösem* Gebet versteht man ein von Vertretern verschiedener Religionen gemeinsam gesprochenes Gebet, ein *multireligiöses* Gebet meint hingegen den Vortrag von verschiedenen Gebeten aus unterschiedlichen religiösen Traditionen. Vgl. so auch wieder in *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland* (wie in Anm. 1), 41-45.

ausgestellte christologische Begründung des Gebets: des Gebets der Christen wie auch der Nichtchristen durch Jesus Christus[34].

9. Mittlerschaften im Hinduismus

Im Dialog mit den hinduistischen Religionen verkompliziert sich die Lage. Denn das Absolute, Brahman, wird nicht als personales Sein verstanden. Der grenzenlose Urgrund manifestiert sich in verschiedenen Göttern. Er verbindet sich aber nicht mit diesen definitiv. Unendlich viele Götter sind möglich, ebenso unbegrenzte Herabkünfte, der Götter: avataras. Jesus kann als eine der vielen Manifestationen des Göttlichen betrachtet werden[35]. Dem gläubigen Christen ist ein Heilsweg eröffnet, wenn er, so der hinduistsche Religionsphilosoph Sarvepalli Radhakrishnan[36], Jesu Gottesbewußtsein in sich ausprägt. Aber Jesus ist nur ein Heilsweg neben vielen. Alle Wege lassen den einzelnen Menschen entdecken, daß er an sich innerlich mit Brahman geeint ist. Die verschiedenen Mittler- und Vermittlungsstrukturen kann man aber im Prinzip auch hinter sich zurücklassen. Sie gehören nach der Lehre des Hindureformers Shankara (788-820) zur maya-haft verschleierten Welt[37]. Heilsexklusiv und umfassend heilsinklusiv ist allein das eine Brahman selbst. Es ermöglicht die teilhabend-relative Mittlerschaft Christi wie viele andere Mittlertätigkeiten.

---

34 Daß Papst Johannes Paul II. in Assisi eine neue Religion begründet habe, versucht Manfred Jacobs, *Assisi und Die Neue Religion*, Durach 1997, zu belegen. Durch das gemeinsame Gebet der Religionen habe der Papst das erste Gebot übertreten und «die Vielgötterei anerkannt» (56). Zur Diskussion der Kritik am Gebetstreffen in Assisi vgl. Horst Bürkle, *Das Modell ‚Assisi 1986' und der Interreligiöse Dialog*, in: Forum Katholische Theologie 5 (1989) 117-127, und Gerda Riedel, *Modell Assisi* (wie in Anm. 1), 94ff. Insbesondere in den Friedensgebeten der internationalen, römischen Gemeinde Sant'Egidio hat das Gebet von Assisi eine authentische Fortsetzung gefunden, da die Gemeinde den theologischen Ansatz des Papstes aufgreift. Vgl. dazu Matthias Leineweber, *Die Friedensgebete von Sant'Egidio. Die internationalen Treffen der Weltreligionen für den Frieden in der Nachfolge von Assisi*, in: Una Sancta 53 (1998) 318-321.

35 Vgl. dazu Francis X. D'Sa, *Die christliche Inkarnation und das hinduistische Avatara*, in: Concilium 29 (1993) 146-152.

36 Sarvepalli Radhakrishnan war indischer Philosoph und Politiker (1888–1975). 1936–52 dozierte er als Professor in Oxford, 1962-67 war er Präsident der Republik Indien. Er schrieb zahlreiche Werke über indische Philosophie und Religion und ihre Beziehungen zum abendländischen Denken. Kennzeichnend ist seine Bemühung um eine Erneuerung der Vedanta-Philosophie. Vgl. Ram Adhar Mall, *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Darmstadt 1997, 102–105.

37 Vg. dazu Horst Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Amateca 3), Paderborn 1996, 134.

Ein Pendant zum christozentrischen Verständnis nichtchristlicher Religionen oder zur Koranzentriertheit des Islam kennt der Hinduismus also nur in einer sekundären, relativen Hinsicht. Aber immerhin ist festzuhalten, daß der Gedanke der Vermittlung niemals fehlt, auch in Bezug auf Menschen nicht. Erleuchtete, die ihre Identität mit dem Göttlichen realisiert haben, sind maßgebliche Vorbilder und Wegweiser für andere. Das Faktum verschiedener Mittlerformen ergibt einen wichtigen Ansatzpunkt für das interreligiöse Gespräch. In den verschiedenen hinduistischen Mythen von Mittlern sieht das II. Vatikanum den Versuch, das göttliche Geheimnis zu erforschen (NA 2). Es wäre zu fragen, ob sich nicht das eine grenzenlose Brahman auch in einem einzigen Mittler vergegenwärtigen könnte, andere teilhabende Mittlerschaften erweckend.

Die Chance, daß diese Frage verstanden wird, wächst, da im Neuhinduismus der Personbegriff und der Begriff unvertretbarer Verantwortung rezipiert werden. Dadurch wird es möglich, personale Unvertretbarkeit und Einmaligkeit als unauflösbare Form der Wirklichkeit verständlich zu machen, die im analogen Sinn auch dem grenzenlosen Absoluten zukommen können. Unter dieser Voraussetzung wird eine personale Vermittlungsgestalt des Absoluten auf den Menschen hin in menschlicher Gestalt denkbar. Der Münchener Religionswissenschaftler Horst Bürkle gibt jedoch zu bedenken, daß die neuhinduistische Rezeptionen des Personbegriffs nicht in ihren Konsequenzen zuendegedacht wird; auf weite Strecken empfinde man den Personbegriff nach wie vor als einen implantierten Fremdkörper[38].

Äußerlich betrachtet hat der Hinduismus eine gewisse Ähnlichkeit mit der Position der PRT: die Unerkennbarkeit des Absoluten, die unendliche Vielzahl der Heilswege und Herabkünfte. Und nicht zufällig wurde John Hick zu seiner Kritik der kirchlichen Christologie nach einem längeren Indienaufenthalt motiviert[39]. Doch es wäre ein Fehler, zu meinen, der Hinduismus sei als Religion relativistisch. Denn der Hinduismus setzt sich z.B. bewußt vom Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen oder von der Vorstellung eines *Real* ab, mit der man die Letztheit des Brahman relativieren würde[40]. Derartige Abgrenzungen weisen nicht zuletzt auf die konkrete Identität

---

[38] Vgl. ebd., 137-142.

[39] Vgl. John Hick, *Gott und seine viele Namen* (wie in Anm. 7), 20ff.

[40] So Horst Bürkle, *Das Absolute im Abseits. Zu einer, Regelwidrigkeit' pluralistischer Religionstheologien*, in: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 25 (1996) 310-321, hier 315. Nicht auf der Ebene eines abstrakten Religionsbegriffs oder einer postulierten letzten Wirklichkeit, sondern auf der Ebene des konkreten Glaubens erschließt Gaetano Favaro, *La fede nel Dio uni-trino in dialogo col mondo indù*, in: Rivista Teologica di Lugano 5 (2000) 373-393, eine Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus, und zwar in den Koordinaten des Trinitätsglaubens.

und den exklusiven Anspruch des Hinduismus hin, der zugleich inklusiv ist und teilhabende Mittlerschaften in anderen Religionen anerkennt.

10. Fazit

Das Verständnis der exklusiven Mittlerschaft Christi, die teilhabende Mittlertätigkeiten erweckt, ermöglicht den interreligiösen Dialog vom konkreten Standpunkt des christlichen Glaubens aus. Auch andere Religionen entwickeln ein Pendant zum Prinzip teilhabender Mittlerschaft. Das macht den Dialog besonders spannend. In jedem Fall verpflichtet die Christologie dazu, stets vom konkreten Wahrheitsanspruch der eigenen und der anderen Religion aus das Gespräch zu suchen. Die Christologie besagt, daß man Gott und seine Wahrheit in konkreter Geschichtlichkeit suchen soll, nicht jedoch auf der abstrakten Ebene eines allgemeinen Religionsbegriffs. Nur in einer konkreten Religion kann der Grund für die Versöhnung Gottes mit dem Menschen gefunden werden. Diese Versöhnung begründet allein die Fähigkeit des Menschen, dem Frieden eine Chance zu geben. Es genügt also auch nicht, nur eine interreligiöse Ethik zu entwickeln wie etwa Hans Küng mit seinem Projekt «Weltethos»[41]. Die Fähigkeit zum Guten und Gesollten ist nicht einfach das Ergebnis eines interreligiösen Konsenses. Sie verdankt sich nach christlichem Verständnis einer Heilsinitiative Gottes: der Rechtfertigung und Heiligung des sündig gewordenen Menschen durch den einen Heilsmittler Jesus Christus. Diese Versöhnung erweckt teilhabende Mittlerschaften in anderen Religionen.

Der christologisch-konkrete Ansatz, der dem geschichtlichen und erlösungsbedürftigen Menschen gerecht wird, spricht auch aus der Areopagrede des Paulus. Er sieht die Menschen dazu bestimmt, daß sie Gott suchen sollen, «ob sie ihn ertasten und finden könnten. Denn keinem von uns ist er fern» (Apg 17,27).

41 Vgl. Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München ^{5}1999.

La Sinagoga e la Chiesa[1]

Azzolino Chiappini
Facoltà di Teologia (Lugano)

Tra le statue della bella cattedrale di Strasburgo si vedono due figure femminili: una trionfante, con la croce, l'altra con gli occhi bendati, la testa china, quasi in atteggiamento di sofferenza o di sconfitta. Secondo una diffusa iconografia medievale, si tratta della Chiesa e della Sinagoga: la prima, vincitrice, perché salvata dalla croce del Signore risorto; la seconda, perdente, chiusa nella sua cecità, e di conseguenza condannata. Nell'immaginario e nel linguaggio del medio evo cristiano, l'ebreo è «nefandissimus, perfidus, reus multorum perditionis, infelix»[2].

La questione dell'esistenza, del perdurare di Israele[3] è un dato che sta sempre davanti agli occhi e alla riflessione cristiana, che sta a volte anche come "una spina nel fianco" della Chiesa: si tratta di una realtà che riemerge sempre, con cui sempre la comunità cristiana deve fare i conti, conti che non sono (non saranno) mai regolati[4].

L'ebraismo di fronte alla Dichiarazione *Dominus Jesus*

Così, la recente dichiarazione *Dominus Jesus* della Congregazione per la dottrina della fede[5], anche se il tema dell'ebraismo non è stato toccato, di fatto ha coinvolto nelle discussioni questa questione. La pubblicazione della dichiarazione ha suscitato

---

[1] Questo articolo prolunga la riflessione già iniziata in un precedente saggio dal titolo *L'ulivo: la radice e i rami. Osservazioni sull'alleanza mai revocata*, pubblicato in RTLu V(1/2000), 5-18.

[2] Così in un poema latino, la leggenda di Teofilo, redatto nel IX secolo. V. per esempio, G. Gardenal, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Brescia 2001.

[3] Il termine *Israele* ha qui sempre il suo significato religioso, biblico e teologico (a meno che sia indicato espressamente l'altro significato, quello politico relativo allo stato di Israele).

[4] "Spina nel fianco", "fare i conti", non hanno un senso peggiorativo, ma di qualche cosa che sempre interpella, anche continuamente disturba, se necessario, la coscienza cristiana.

[5] *Dichiarazione "Dominus Jesus" circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, del 5 settembre 2000.

forti reazioni[6], spesso negative, forse perché la presentazione è avvenuta in maniera maldestra, e anche perché il linguaggio, che pure non diceva nulla di nuovo dal punto di vista della dottrina cattolica, è stato giustamente percepito come poco dialogico. Non è possibile entrare nella discussione relativa a questa dichiarazione, ma mi sembrano condivisibili il giudizio e le affermazioni del teologo domenicano francese Claude Geffrè, che ha scritto: «Personalmente, accolgo questo testo come un avvertimento molto serio contro i pericoli di un pluralismo religioso che rimetterebbe in questione l'unicità e l'universalità del mistero di Cristo come evento di salvezza da parte di Dio. Per parlare più tecnicamente, mi sembra difficile rendere conto della fede ereditata dagli apostoli accontentandosi di una cristologia inclusivista normativa. Bisogna mantenere una cristologia inclusivista *costitutiva*. Ma aggiungo subito che una tale posizione non è per niente inconciliabile con un *pluralismo inclusivo* e che essa non comporta necessariamente un esclusivismo del cristianesimo o della Chiesa nell'ordine della salvezza. Ora è proprio questo equilibrio delicato che non sembra rispettato dal testo della dichiarazione *Dominus Jesus*»[7].

Nello scritto della Congregazione per la dottrina della fede, di fatto l'ebraismo non è considerato; tuttavia sono significative le reazioni del mondo ebraico a questo documento. Non potendo citarle tutte, voglio ricordare almeno due esempi del malessere vissuto nel settembre 2000 dal mondo ebraico. Il 3 ottobre dello stesso anno, doveva svolgersi a Roma una giornata di dialogo ebraico-cristiano sul tema del "Giubileo nella concezione giudaica e nella concezione cattolica", con la partecipazione del rabbino Piatelli per una relazione e del grande rabbino di Roma Elio Toaff per la conclusione. In seguito alla pubblicazione della dichiarazione *Dominus Jesus* e alla beatificazione di Pio IX (3 settembre), la partecipazione ebraica è stata disdetta, con la conseguente cancellazione della giornata. La reazione di parte ebraica alla *Dominus Jesus* era dovuta al fatto che nella dichiarazione non vi è menzione della situazione particolare di Israele nella luce della fede cristiana e al pericolo di una ripresa di qualche forma di proselitismo da parte cattolica[8].

---

[6] Per un ambito limitato, ma importante nella produzione teologica, il contesto di lingua tedesca, v. MICHAEL J. RAINER (ed.), *"Dominus Jesus". Anstössige Warheit oder anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2000. Il volume porta anche l'intervista del card. Ratzinger, apparsa sulla *Frankfurter Allgemeine Zeitung* il 22 settembre 2000.

[7] GEFFRÈ, "Préface" a M. AEBISCHER-CRETTOL, *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 2001, p. IV.

[8] Fatti e relative informazioni sono presenti in molti mezzi di comunicazione, stampa, agenzie, del mese di settembre 2000.

Ancora mesi dopo, in un commento a un importante articolo del cardinale Ratzinger, apparso sull'*Osservatore romano* del 29 dicembre 2000, con il titolo "L'eredità di Abramo dono di Natale", il rabbino Riccardo di Segni del *Collegio rabbinico italiano*, ritorna sull'argomento[9]. Le affermazioni del rabbino Di Segni, che sembrano non dire nulla di nuovo, sono importanti perché dovrebbero aiutare i cristiani, o più in particolare i cattolici, a capire le difficoltà degli ebrei in relazione alla dottrina, e più ancora al linguaggio cristiano. Per loro, un ostacolo è costituito da come è inteso il dialogo. Di Segni scrive: «Nel documento (si tratta della *Dominus Jesus*)... si sosteneva con forza la peculiarità della salvezza attraverso la fede in Gesù e si dava un'interpretazione del dialogo interreligioso come finalizzato a trasmettere all'interlocutore la testimonianza della verità della fede, così come è intesa dal cattolicesimo». Con altre parole, questo esprime, ancora una volta, il timore o l'impressione che il dialogo in senso cattolico, sia finalizzato alla missione o peggio al proselitismo, e non sia dunque vero impegno per capire la posizione e la situazione di Israele come permanente nel progetto di Dio[10]. «Sul dialogo i toni duri della *Dominus Jesus* sono scomparsi, ma i dubbi teologici no. Il dialogo era in quel documento il mezzo per presentare agli altri (semplici ascoltatori) la fede in Cristo». Ancora due citazioni del commento del rabbino Di Segni all'articolo del cardinale Ratzinger, ci interessano qui, in quanto illustrano per noi le difficoltà ebraiche relative alla *Dominus Jesus*. «Forse per riparare agli *incidenti autunnali* nei quali gli *ebrei sembravano aver perso anche la qualifica di interlocutori di un dialogo* (per quanto a senso unico)...»[11]. «Sul *tema della salvezza*, infine, *causa di non poco turbamento per come era stato esposto nella Dominus Jesus*, in questo articolo compare solo un fugace accenno: 'la salvezza che

[9] Si trova in www.menorah.it

[10] Un altro sospetto, non infondato perché ha avuto tanta parte nella storia e nella teologia cristiana, è che si pensi sempre a Israele come ad una realtà passata, superata dalla venuta di Gesù, e perciò significante soltanto come preparazione di qualche cosa d'altro. Di Segni scrive: «Lo stesso articolo (di Ratzinger) parla del 'dono supremo', e di Gesù di Nazareth come dono che gli ebrei 'hanno fatto a noi'. C'è rispetto della testimonianza ebraica di Dio; se ne conferma l'importanza attuale. Ma il ruolo ebraico si ferma sempre al messaggio della Bibbia scritta (ignorando tutto ciò che c'è insieme e dopo). In questo modo è come se gli ebrei fossero solo dei testimoni e donatori inconsapevoli; e tutto questo in perfetta coerenza con molte tesi patristiche antiche sul ruolo degli ebrei».

[11] Sottolineatura mia.

aveva come protagonista iniziale Israele'. Il problema non è stato risolto, ma soltanto evitato»[12].

Le reazioni e difficoltà ebraiche alla *Dominus Jesus* hanno, a mio giudizio, una funzione importante, in quanto obbligano la teologia a ripensare a fondo il problema di Israele; e questo non tanto "per far piacere agli altri", ma perché il tema è essenziale alla stessa autocomprensione cristiana, o meglio ancora al nostro sforzo di comprensione del progetto di Dio. Infine, un'ultima osservazione: è necessario vigilare con estrema attenzione al nostro linguaggio, perché espressioni che a noi possono sembrare positive spesso suonano alle orecchie altrui (in questo caso ebraiche), come limitative o anche offensive. Da parte della teologia cattolica, non si tratta di occultare la verità, ma di dirla a partire da un vero sforzo per capire la comprensione dell'interlocutore. Se si vuole essere ascoltati, bisogna prima ascoltare.

Anche per questo motivo, può essere utile ripercorrere le principali tappe dell'incontro tra ebraismo e Chiesa cattolica, che di fatto è cominciato soltanto nel secolo appena finito, con il papa Giovanni XXIII e il concilio Vaticano II.

I primi passi del dialogo

Durante il 2000, in occasione della celebrazione del Giubileo, due fatti significativi esprimono, molto più di tanti documenti, la posizione della Chiesa cattolica[13] nei confronti dell'ebraismo. Per questa ragione, nella breve presentazione dei passi compiuti a partire dal Vaticano II sulla strada del dialogo e di una riscoperta reciproca tra Chiesa ed ebraismo, mi sembra importante partire da quei gesti, ricordando anche che un at-

---

[12] Sottolineatura mia. L'autore invece sottolinea *iniziale*, che non lo è nel testo di Ratzinger. Di Segni così termina le sue osservazioni: «In conclusione: le difficoltà emerse non sono state risolte in questo nuovo intervento, che ha ribadito posizioni dottrinali più antiche che recenti. L'immagine proposta per gli ebrei, per quanto positiva e rispettosa, ignora i progressi raggiunti nel dialogo degli ultimi decenni, riducendo il ruolo degli ebrei a quello di testimoni della fede, portatori del 'dono', depositari e insegnanti della Bibbia, e potenziali conoscitori di Gesù, sul quale prima o poi 'convergere'. In ogni caso, è molto importante che si parli di confronto e si insegni il rispetto reciproco. Per questo bisogna ringraziare il cardinale Ratzinger, almeno per lo sforzo che ha fatto nei limiti della sua visione teologica».

[13] L'argomento di questa parte è il cammino della Chiesa cattolica verso l'ebraismo dal concilio Vaticano II a oggi. Per questo, quando qui si parla di Chiesa, di solito si intende la Chiesa cattolica. Ciò non significa negare testi e prese di posizione delle comunità nate dalla Riforma, che hanno pubblicato riflessioni importanti (per esempio, la Chiesa riformata olandese nel 1980; il Consiglio della Chiesa evangelica di Germania nel 1975; il Sinodo della Chiesa evangelica della Renania nel 1980; anche, e prima ancora di questi, *L'atteggiamento cristiano nei confronti degli ebrei*, da parte dell'Assemblea costitutiva del Consiglio Ecumenico delle Chiese, Amsterdam, 1948). Neppure qui si farà riferimento, con una eccezione di cui più avanti, ai testi pubblicati dalle Conferenze episcopali cattoliche dei singoli paesi, che pure, spesso, sono importanti.

to simbolico forte è più espressivo e illuminante di un pur valido messaggio verbale.

Il 26 marzo 2000, a Gerusalemme, Giovanni Paolo II si avvicina al Muro occidentale, oggi il luogo più importante dell'ebraismo contemporaneo perché carico di storia, di sofferenza, ma anche di speranza. Il Papa è solo, con un gesto che sembra esitante tocca il muro e tra le fenditure inserisce un biglietto. L'atto di Giovanni Paolo II riprende e ripete uno dei gesti più significativi della pietà ebraica. Ma il testo, quello dell'invocazione detta in San Pietro in forma di preghiera nella celebrazione penitenziale del 12 marzo (l'altro dei due fatti significativi ricordati all'inizio), è soprattutto denso di teologia. Da questo punto di vista è il limite estremo, fino a questo momento, di una riflessione e maturazione che non è ancora arrivata alla sua conclusione dentro la Chiesa cattolica: «Dio dei nostri padri, tu hai scelto Abramo e la sua discendenza perché il tuo nome fosse portato alle genti: noi siamo profondamente addolorati per il comportamento di quanti nel corso della storia hanno fatto soffrire questi tuoi figli, e chiedendoti perdono vogliamo impegnarci in un'autentica fraternità con il popolo dell'alleanza».

Anche senza fare un'analisi teologica dettagliata di questo testo, tuttavia è possibile sottolineare alcune affermazioni molto forti. Abbiamo prima di tutto la proclamazione della vocazione e della missione di Israele, scelto da Dio a partire da Abramo, anche per testimoniare al mondo il monoteismo. C'è poi l'esplicito riconoscimento della colpa e la domanda di perdono, in forma così chiara come mai in passato. Ma soprattutto leggiamo in questa preghiera l'affermazione decisa, senza limitazioni o reticenze, che Israele rimane il popolo dell'alleanza[14]. Se si ricordano tutti i discorsi che leggiamo nella tradizione cristiana circa la comunità ebraica ormai esclusa, dopo Cristo, dall'alleanza, perché una nuova alleanza sostituirebbe quella con Abramo e la sua discendenza, e quelli proclamanti nei secoli un nuovo popolo di Dio (la Chiesa) che avrebbe sostituito l'antico (Israele), si può misurare il vigore e l'importanza della parola usata da Giovanni Paolo II. E si può anche costatare la lunghezza effettiva del cammino compiuto dalla Chiesa nell'ultimo mezzo secolo, nel ritornare[15] e nel ricercare l'incontro con i figli di Abramo.

Partendo da questo momento così importante, è necessario ricordare alcune tap-

---

[14] L'affermazione era già stata fatta precedentemente da Giovanni Paolo II, il 17 novembre1980, nel *Discorso all'incontro con esponenti della comunità ebraica a Magonza*. Il fatto che la frase si trovi adesso nel testo di una celebrazione come quella del 12 marzo 2000 le attribuisce un peso ancora più forte, perché il contesto liturgico è uno dei luoghi dell'espressione della fede.

[15] *Ritornare verso Israele*, pensando al termine biblico-ebraico per esprimere la conversione, che è appunto *ritorno, ritornare*.

pe fondamentali di questo cammino. Senza dubbio, il punto di partenza[16] è dato dalla Dichiarazione del concilio Vaticano II *Nostra Aetate*, approvata definitivamente il 28 ottobre 1965[17]. Nell'assemblea conciliare il dibattito era stato introdotto il 25 settembre 1964 dalla relazione del cardinale Bea, all'inizio di una sessione che si rivelerà poi molto difficile e anche piena di tensioni[18].

La preistoria di questo documento è abbastanza lunga[19]. Secondo diversi testimoni, e soprattutto Loris Capovilla, segretario di Giovanni XXIII, il Papa prende coscienza della questione ebraica soltanto in occasione del suo incontro del 9 giugno 1960 con Jules Isaac, esponente dell'ebraismo francese che tanto si era impegnato per il dialogo, anzi l'amicizia, ebraico-cristiana. Lo studioso presentò, in quell'occasione, a Giovanni XXIII una "Memoria" relativa alla necessità di una riforma dell'insegnamento cristiano nei riguardi di Israele[20]. In seguito a una promessa fatta dal Papa in quell'occasione, lo stesso Giovanni XXIII incaricò il card. Bea, responsabile del Segretariato per l'unità dei cristiani, di preparare una dichiarazione da sottoporre al futuro concilio sul tema degli Ebrei. Dopo un iter complicato[21], la dichiarazione arri-

---

16 Ci riferiamo qui ai testi maggiori, anche se ci sono stati precedentemente i primi timidi, eppure importanti, segni, come la decisione di Giovanni XXIII di togliere dalla liturgia del venerdì santo l'espressione *perfidi giudei*.

17 *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*. Si può trovare, per esempio, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. I, Bologna 1993, nn. 853-871.

18 Si vedano anche soltanto alcuni titoli della *Storia del concilio Vaticano II* (diretta da Giuseppe Alberigo), vol. IV, Bologna 1999: "La crisi di ottobre", 192; "La tempesta di novembre: la 'settimana nera', 417. Molte di queste difficoltà erano legate alla questione della libertà religiosa, a sua volta in relazione al tema dell'ecumenismo e dei rapporti con l'ebraismo. Per capire tante cose, è importante ricordare che la rottura di mons. Lefebvre, e di quanti lo hanno seguito, non era tanto dovuta alla riforma della liturgia quanto piuttosto proprio a questi temi e in particolare a quello della libertà religiosa.

19 Ci sono varie presentazioni, per esempio: Piero Stefani, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla "Nostra Aetate"*, Padova 1998.

20 La *Memoria* conteneva i *Dieci punti di Seelisberg*, redatti in occasione della Conferenza internazionale contro l'antisemitismo del 1947. Alla redazione dei punti partecipò anche Jacques Maritain. Gli incontri del Seelisberg sono stati uno degli avvenimenti più importanti del primo dopoguerra.

21 «All'epoca della seduta inaugurale del Vaticano II (11 ottobre 1962), lo Schema sugli Ebrei non era (...) all'ordine del giorno di un Concilio previsto di breve durata. Tuttavia, in risposta a una sollecitazione del cardinale Bea, volta a impedire che il progettato testo uscisse definitivamente dal dibattito, Giovanni XXIII gli faceva giungere (in data 13 dicembre 1962) un foglio autografo in cui si appoggiava l'iniziativa. Al fine di rendere più accoglibile l'inserimento del testo sugli Ebrei nei lavori del Vaticano II nel 1963, 'quasi per misura prudenziale'(cardinale Bea) se ne decise, per ordine di Roncalli, l'inserimento nello Schema sull'Ecumenismo, di cui doveva formare il quarto capitolo intitolato 'L'atteggiamento dei cattolici di fronte ai non cristiani e in particolare agli ebrei'», in: Stefani, op. cit., 56. In seguito il testo sarà staccato dal Decreto sull'Ecumenismo e reso autonomo.

va in concilio, come è stato ricordato sopra, il 25 settembre 1964. La discussione è subito molto vivace e tesa, le posizioni marcate e contrapposte. Non potendo, in questa sede, fare la storia del dibattito, mi sembra interessante dare almeno due citazioni delle posizioni diverse, anche perché, soprattutto quella negativa dell'arcivescovo di Palermo, ci permettono di misurare la strada percorsa.

Il cardinale Lercaro di Bologna: «Il popolo dell'alleanza ha, agli occhi della Chiesa cattolica, non solo una dignità e un valore soprannaturale per il passato e per le origini della Chiesa stessa, ma anche per il presente e per ciò che vi è di più essenziale, di più alto, di più religioso, di più divino e permanente nella vita quotidiana della Chiesa»[22].

Il card. Ruffini di Palermo: «A nessuno certo sfugge che i Giudei seguono ancor oggi la dottrina del Talmud, secondo la quale gli altri uomini vanno disprezzati perché simili alle bestie; tutti abbiamo anche verificato che essi spesso sono avversi alla nostra religione. Infatti, per darne conferma con un solo esempio, non è forse vero che la perniciosa setta dei massoni, diffusa dovunque, i cui membri sono colpiti dalla scomunica riservata alla sede apostolica, perché suole ordire trame contro la Chiesa, è sostenuta e favorita dai giudei? Vorrei perciò che nella Dichiarazione, sottoposta alla nostra discussione, i Giudei venissero esortati con forza a rispondere con amore all'amore con il quale noi sinceramente li trattiamo»[23].

Il paragrafo IV della dichiarazione, "La religione giudaica" – pure con un linguaggio a volte oggi superato – rimane una pietra miliare, il segno di una conversione vera della Chiesa nel riconoscimento della posizione di Israele. Così il Vaticano II offre il fondamento di un dialogo che non può più essere interrotto, di un cammino da cui non si può ormai tornare indietro.

Sostanzialmente, la dichiarazione afferma la comunanza di origine della Chiesa con Israele, il fatto che dalla sua tradizione religiosa essa ha ricevuto, e il rifiuto assoluto della condanna da parte cristiana. Ecco un passaggio significativo: «E quan-

---

[22] Citato da *Storia del concilio Vaticano II*, IV, 187. Il testo è di don Giuseppe Dossetti.

[23] Citato da *Storia del concilio Vaticano II*, IV, 182. E il cardinale Ruffini era uno dei più colti rappresentanti della minoranza conciliare! In quei giorni il P. Congar scrive nel suo *Diario*: «Antisemitismo non morto» (*Storia del concilio*, 183). Infatti, diversi interventi nell'assemblea conciliare potrebbero costituire una piccola antologia dell'antisemitismo. Anche personaggi più aperti mostravano posizioni oggi inaccettabili, Il P. Daniélou, in una conversazione privata (documento in *Storia del concilio*, 188, n.255, si esprimeva così: "Si è voluto affermare che il popolo ebraico non è un popolo come gli altri: cosa che corrisponde all'ideologia ebraica, ma non alla teologia cristiana; per noi, l'Israele carnale ha perduto tutti i suoi privilegi, e noi siamo gli eredi, ed esso non è che un popolo come gli altri, esattamente come gli altri". Daniélou era un teologo importante: ci si chiede quale era la sua lettura di Rm 9-11.

tunque la Chiesa sia il nuovo popolo di Dio, i Giudei tuttavia non devono essere presentati né come rigettati da Dio, né come maledetti, quasi che ciò scaturisse dalla Sacra Scrittura. Pertanto tutti facciano attenzione a non insegnare nulla, nella catechesi e nella predicazione della Parola di Dio, che non sia conforme alla verità del Vangelo e allo spirito di Cristo».

L'ultima frase è indicativa delle intenzioni più profonde del Vaticano II. Quella dei padri conciliari era fondamentalmente una preoccupazione pedagogica e catechetica: estirpare dalla comunità cristiana l'avversione, anzi l'odio di radice teologica e frutto di una lunga storia. Questo fatto appare chiaro dalla natura e dai contenuti dei due documenti successivi, ma legati alla dichiarazione *Nostra Aetate*. Si tratta degli *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione 'Nostra Aetate'* del 1. dicembre 1974, e dei *Sussidi per una corretta presentazione degli Ebrei e dell'Ebraismo nella Chiesa cattolica*, pubblicati il 24 giugno 1985[24].

La preoccupazione del dialogo con l'ebraismo è soprattutto dei cristiani e, per quanto ci riguarda in questa riflessione, della Chiesa cattolica. Per questo a volte si osserva che è un dialogo "speciale", asimmetrico, dove la controparte appare spesso assente. Ciò è abbastanza vero e dipende da ragioni più storiche, ma anche parzialmente teologiche (o religiose). Per questo mi sembra particolarmente interessante accennare a due documenti di parte ebraica che rispondono, come reazioni positive, ai cambiamenti intervenuti nel campo cristiano.

Il primo documento è una testimonianza storica, in quanto non è mai stato reso pubblico[25] in maniera ufficiale. Nel 1968, in Francia, per volontà del gran rabbino dell'epoca, Jacob Kaplan, una commissione d'esperti[26] aveva preparato un testo che doveva, in qualche modo, essere la risposta alle posizioni del concilio Vaticano II. Il titolo del documento è *Il Cristianesimo nella teologia ebraica*. Diversi motivi stanno alla base della mancata approvazione, da parte del Congresso rabbinico francese, e dunque alla mancata pubblicazione. Resta un testo importante, costituito da affermazioni sostenute da citazioni della tradizione giudaica (soprattutto dal Talmud). Ecco al-

[24] I due documenti sono firmati dal cardinale Johannes Willebrands, e pubblicati dal Segretariato per l'unione dei cristiani (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo).

[25] È necessario ricordare che l'ebraismo non conosce un'autorità, soprattutto centralizzata, che possa parlare in nome di tutte le comunità e tendenze, cioè di tutto l'ebraismo.

[26] La commissione era presieduta dal Rabbino Charles Touati, e aveva chiesto la collaborazione di grandi maestri dell'ebraismo francese, come Emmanuel Lévinas e Georges Vajda. Il documento è stato presentato per la prima volta dal quotidiano *Le Monde* del 12 febbraio 2001 (traduzione italiana nel settimanale *Tempi*, aprile 2001).

cuni esempi (senza i fondamenti, cioè le prove dalla tradizione): «Il rifiuto del cristianesimo avrebbe potuto essere evitato; i cristiani non sono idolatri: adorano il Dio che ha creato il mondo e con gli ebrei hanno in comune un certo numero di credenze; la 'salvezza eterna' dei cristiani; il cristianesimo e l'islam preparano la strada del Messia». L'importanza del documento sta nel fatto, che si può intuire dagli enunciati riportati sopra, che anche l'ebraismo riesce a mutare il suo modo di vedere il cristianesimo.

L'altro documento proviene dagli Stati Uniti, ed è molto più recente. Il 10 novembre 2000, un gruppo di intellettuali ha pubblicato sul *New York Times* un testo di otto affermazioni, nate dalla costatazione del cambiamento d'atteggiamento dei cristiani dopo la Shoah[27]: *Dabru Emet – Ditevi la verità* (cf. Zc 8,16)[28]. Come per il documento precedente, può essere interessante riprendere almeno i titoli degli enunciati, rimandando al testo completo per le giustificazioni e i brevi approfondimenti: «Ebrei e cristiani adorano lo stesso Dio; ebrei e cristiani riconoscono l'autorità dello stesso libro, la Bibbia (che gli ebrei chiamano "Tanakh" e i cristiani "Antico Testamento"); i cristiani possono rispettare la rivendicazione del popolo ebraico sulla terra d'Israele; ebrei e cristiani accettano i principi morali della Torah; il nazismo non fu un fenomeno cristiano; le umanamente inconciliabili differenze tra ebrei e cristiani non saranno risolte fino a che Dio non redimerà il mondo intero, come promesso dalla Scrittura; un nuovo rapporto tra ebrei e cristiani non indebolirà la pratica dell'ebraismo; ebrei e cristiani devono lavorare insieme per la giustizia e per la pace».

Questa "raccolta" di affermazioni provenienti dal mondo ebraico fa capire un fatto fondamentale: quando si comincia a parlarsi, quando soprattutto si comincia a guardarsi non con la cultura del sospetto ma con vera simpatia, possibile anche nella piena fedeltà alla propria tradizione, si riesce anche a vedere nell'altro ciò che appare positivo e che rende possibile il dialogo. Noi cristiani abbiamo atteso troppo tempo per avere questo sguardo, ma finalmente abbiamo cominciato e i frutti iniziano a maturare (o almeno i primi fiori a fiorire).

Per finire, un accenno alla Chiesa cattolica in Svizzera per ricordare un testo recente e importante[29]. Si tratta della *Dichiarazione della Conferenza dei vescovi sviz-*

---

[27] Il 15 novembre, la Dichiarazione era firmata già da 216 interessati.

[28] Pubblicato in italiano prima da *Tracce – Litterae communionis*, 27(2000), 9 ottobre 2000. Poi anche *Il Regno – documenti*, 21/2000, 1. dicembre. Originale inglese: www.icjs.org

[29] Una traduzione in lingua italiana si trova in *Dialoghi*, numero 162 (giugno 2000): "Svizzeri né irreprensibili né gloriosi. Il documento dei Vescovi sulla 'Shoah' e il razzismo", 15-19.

zeri sull'atteggiamento della Chiesa cattolica in Svizzera nei confronti del Popolo ebraico durante la seconda Guerra mondiale e oggi, del 14 aprile 2000[30]. La dichiarazione parte dalla storia e molto francamente riconosce le mancanze e responsabilità del Paese. Nella quarta parte propone una breve riflessione teologica su "Chiesa ed ebraismo", dove ritroviamo il tema ripetuto a più riprese da Giovanni Paolo II, da cui siamo partiti, del popolo dell'alleanza.

A proposito della storia di questo cammino sulla via del dialogo, voglio concludere con una bella citazione della dichiarazione dei Vescovi svizzeri: «Alleanza ed elezione indefettibili appartengono al nucleo centrale della fede e della coscienza del Popolo ebraico. Esse sono legate alla responsabilità del Popolo ebraico di annunciare Dio a tutti i "popoli della terra". Nelle Scritture, Dio promette alle nazioni la loro partecipazione all'alleanza di Dio (Is 49,6; Za 9,9; cf. Is 19, 19-25). Secondo un'antica tradizione ebraica, la voce di Dio si è fatta sentire sul Sinai in 70 lingue per raggiungere tutti i popoli della terra. Ogni popolo e ogni uomo appartiene in modo privilegiato al Creatore di cui è anche il collaboratore e, di conseguenza, Dio aspetta da ogni uomo che eserciti la giustizia e il diritto verso i suoi simili. Tutti i popoli e tutte le lingue, compresa la Chiesa, sono invitati a riconoscere l'alleanza di Dio con il Popolo ebraico».

Ripensare (ancora) il dialogo con l'ebraismo

Quanto abbiamo ricordato, l'inizio del dialogo cristiano-ebraico[31], è legato a varie circostante storiche, come la grande figura di Giovanni XXIII e il Vaticano II, ma anche e dolorosamente la presa di coscienza da parte dei cristiani della tragicità unica della Shoah e delle loro gravi colpe storiche in quell'evento e nella sua secolare gestazione. La storia tracciata sopra, quella degli ultimi quaranta anni, è una storia positiva. Da parte cristiana è però arrivato il momento in cui capire meglio la realtà di Israele, per mettersi in un atteggiamento più giusto nei suoi confronti E' dunque anche necessario capire che questo dialogo va continuamente ripensato, soprattutto a partire da un ascolto sempre rinnovato dell'altra parte e da uno sforzo di comprensione delle sue esigenze.

---

[30] Il documento è stato preparato dalla Commissione di dialogo ebraico/cattolica romana.

[31] In ambiente cristiano, si parla spesso di dialogo *ebraico-cristiano*, ma sembra più rispettoso usare l'altra formula (dialogo cristiano-ebraico). La prima espressione (dialogo ebraico-cristiano) pare indicare un dialogo imposto all'ebraismo, mentre, essendo l'iniziativa, o forse anche e soprattutto il problema, cristiani, noi possiamo soltanto offrire o proporre questo dialogo e non darlo come acquisito e voluto da Israele.

A questo proposito, ci sembra particolarmente interessante accennare alla posizione di uno dei maestri dell'ebraismo contemporaneo, che è anche uno, anzi l'esponente maggiore dell'ebraismo ortodosso americano, Rav Joseph B. Soloveitchik[32]. Nel 1964, egli ha pubblicato un articolo dal titolo "Confrontation", sulla questione delle relazioni tra ebrei e cristiani e sulle condizioni inevitabili da parte ebraica per la possibilità di tale dialogo[33]. Soloveitchik mette in evidenza la doppia posizione degli ebrei: «Noi ebrei abbiamo avuto il peso di un doppio compito da assolvere; dobbiamo infatti far fronte al problema di un doppio confronto. Noi pensiamo a noi stessi sia come esseri umani che condividono il destino di Adamo nel suo rapporto con la natura, che come membri di una comunità del patto che ha conservato la propria identità sotto le condizioni più sfavorevoli. Noi ci riteniamo portatori di un doppio peso carismatico, quello della dignità dell'uomo e quello della sacralità della comunità del patto. Questo ruolo difficile è stato affidato da Dio, che si è sempre rivelato sia a livello della creazione universale che nel patto privato, affinché ci impegnassimo in una doppia missione – quella umana universale e il confronto del patto esclusivo».

Questa doppia appartenenza fonda la situazione di Israele, e pone anche le condizioni della sua esistenza con gli altri, che è di partecipazione all'umanità intera, al suo destino, ai suoi compiti, ma anche di particolarità assoluta in conseguenza del patto[34]. L'identità ebraica si giuoca a partire da questa doppia appartenenza, e «può essere compresa soltanto dal punto di vista della singolarità e dell'alterità». Da qui deriva una conseguenza fondamentale[35], che deve essere ben chiara a chi vuol entrare in dialogo con l'ebraismo, e che dunque deve essere sempre presente, quando i cristiani pensano a un dialogo cristiano-ebraico. «E' evidente che un confronto tra due comunità di fede è possibile soltanto se è accompagnato da una chiara assicurazione che entrambe le parti potranno godere di eguali diritti e piena libertà religiosa. Noi rifiu-

---

32 Egli era il discendente di una importante famiglia e della scuola di Volozhyn, che ha avuto il grande maestro Rabbi Hayyim di Volozhyn, autore di *L'anima della vita* (*Nefesh Hahayyim*), uno dei classici dell'ebraismo moderno. A proposito di Rav Soloveitchik, e per una sintesi del suo pensiero, v. il mio *Amare la Torah più di Dio*, Firenze 1999, 110-117. In italiano una raccolta di testi, J. B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*, Firenze 1998.

33 A distanza di anni, questo articolo mantiene la sua importanza. L'originale si trova in *Tradition*, 6/2, 1964. Una traduzione parziale in *Alef Dac*, 31-32, agosto 1986. E' la traduzione usata qui. Il testo italiano si trova anche in www.morasha.it/alefdac; Una riflessione simile, con argomenti uguali, si trova nella raccolta di testi dell'autore, citata nella nota 32, nel capitolo "Forestiero e residente", 177-185.

34 Soloveitchik insiste: «Un doppio peso carismatico: quello della dignità dell'uomo e della sacralità della comunità del patto».

35 Conseguenza che Soloveitchik sviluppa poi in quattro condizioni per un confronto.

teremo ogni tentativo da parte della comunità dei molti di coinvolgerci in un incontro peculiare in cui il nostro interlocutore vorrà ordinarci di porci sotto di lui che nel frattempo si collocherà non sul nostro stesso piano ma al di sopra di noi... Siamo una comunità di fede totalmente indipendente: non ruotiamo come un satellite». Questo significa che la teologia cristiana e la Chiesa deve, come primo passo, ed è un passo difficile e forse anche doloroso a causa di duemila anni di storia e di abitudini di pensiero, spesso addirittura rette da intenzioni amichevoli, cessare di pensare Israele in rapporto a se stessa, alla propria esistenza e alla propria storia[36].

Soloveitchik propone come atteggiamento necessario per gli ebrei che vogliono confrontarsi con i cristiani le direttive date da Giacobbe (che è, ricordiamo, anche *Israele*) ai servi mandati incontro a Esaù: *E diede quest'ordine al primo: "Quando ti incontrerà Esaù, mio fratello, e ti domanderà: Di chi sei tu? Dove vai? Di chi sono questi animali che ti camminano davanti?, tu risponderai: del tuo fratello Giacobbe: è un dono inviato al mio signore Esaù; ecco egli stesso ci segue". Lo stesso ordine diede anche al secondo e anche al terzo e a quanti seguivano i branchi. "Queste parole voi rivolgerete ad Esaù quando lo troverete*" (Gen 32,18-20). Questo il commento del Rav: «Quale era la natura di queste istruzioni? Il nostro approccio e rapporto con il mondo esterno è sempre stato di carattere ambivalente, intrinsecamente antitetico, certe volte sconfinante nel paradossale. Noi ci rapportiamo a, e contemporaneamente ci tiriamo fuori da, noi ci avviciniamo e allo stesso tempo ci allontaniamo dal mondo di Esaù. Quando il processo di avvicinamento è quasi compiuto noi cominciamo immediatamente a ritirarci subito nell'isolamento. Noi collaboriamo con gli esponenti di altre comunità di fede in tutti i campi dello sforzo umano costruttivo, ma contemporaneamente alla nostra integrazione nel quadro sociale generale, noi ci impegniamo in un movimento di arretramento e ritorno sui nostri passi. In una parola, noi apparteniamo alla società umana, e al tempo stesso, ci sentiamo come stranieri ed estranei»[37]. Nell'interpretazione di Soloveitchik, le prime due domande espresse da Giacobbe si riferiscono all'identità di Israele, comunità del patto; la terza (riguardante le greggi)

---

36 «Come individualità di fede, la comunità dei pochi è dotata di un suo valore intrinseco...senza essere rapportata al quadro di riferimento di un'altra comunità di fede». La comunità dei pochi è, evidentemente, quella di Israele, che non deve più essere pensata o vista in rapporto alla Chiesa. Per questo anche i termini di "fratelli", spesso usati dai cristiani con le migliori intenzioni, non sono sempre capiti o graditi dalla comunità ebraica.

37 Continua: «Il nostro primo patriarca, Abramo, si è presentato con le seguenti parole: 'Sono uno straniero e un ospite assieme a voi'. E' possibile essere entrambi allo stesso tempo?». Si potrebbe ricordare che questa è anche la situazione paradossale del cristiano nel mondo.

ai suoi rapporti con l'umanità, con gli altri[38]. Nel confronto religioso e nel dialogo, gli ebrei devono essere fermi sulle prime due questioni: «riguardo alle prime domande – di chi siete e dove andate – Giacobbe ha raccomandato ai suoi inviati di rispondere negativamente, in maniera chiara e precisa, con sicurezza e coraggio. Egli ordinò loro di dire a Esaù che la loro anima, la loro personalità, destino metafisico, avvenire spirituale e impegni sacri appartengono esclusivamente a Dio e al suo servo Giacobbe. 'Sono del suo servo Giacobbe', e nessun potere umano può avere possibilità di successo nel recidere il legame eterno tra loro e Dio». Se i cristiani, nel loro desiderio di dialogo con Israele, non tengono lealmente in considerazione questa coscienza dell'identità ebraica, per gli ebrei questo dialogo sembrerà sempre un pericolo o un trabocchetto. L'unica possibilità di dialogo sta nell'accettazione di questo fatto: Israele è (non: è stato) e si considera oggi e sempre interlocutore di un patto che ha avuto come iniziatore Dio medesimo; egli ha la convinzione che dimenticando e mettendo in ombra questo fatto tradisce Dio e la sua propria storia e identità.

L'orizzonte del dialogo cristiano-ebraico

Un'opera recente[39], che mi sembra molto interessante e importante da diversi punti di vista, riassume in maniera efficace alcuni temi necessari nel dialogo cristiano-ebraico, e che i cristiani devono continuamente aver presenti. Il primo è quello del-*l'alleanza mai revocata*: senza questo riconoscimento, leale e non tattico da parte cristiana, non è possibile alcun dialogo autentico. Dal punto di vista teologico, l'affermazione di un'alleanza tra Dio e Israele, che perdura anche dopo la nascita, la vita e

[38] «La terza riguarda gli aspetti temporali della vita. Riguardo alla terza domanda, Giacobbe disse ai propri inviati di rispondere affermativamente. 'E' un dono per il mio signore, Esaù'. Sì, siamo disposti a prendere parte a ogni impresa civica, scientifica e politica. Ci sentiamo obbligati ad arricchire la società con i nostri talenti creativi e a essere cittadini attivi e costruttivi».

[39] Si tratta della pubblicazione citata nella nota 4. E' la tesi di dottorato presentata dall'autrice, Monique Aebischer-Crettol, alla facoltà di teologia dell'Università di Friburgo (CH); è anche un'opera molto matura e di estremo interesse nell'ambito delle discussioni e ricerche attuali e urgenti relative a una teologia cristiana del pluralismo religioso. Considero estremamente interessante il fatto che Aebischer-Crettol rifletta al rapporto tra cristianesimo ed ebraismo proprio nella conclusione (Pistes de travail vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux, 682-739), e che addirittura parli «del valore paradigmatico del dialogo giudeo-cristiano» (708-734). Inoltre è notevole, in un'opera dedicata non esplicitamente all'ebraismo, la ricchezza e l'uso delle informazioni a questo proposito: per questa ragione mi sembra meritevole di essere citata in una riflessione sul dialogo cristiano-ebraico.

l'opera di Gesù di Nazaret, mi sembra oggi una certezza[40]. Nel piano di Dio Israele mantiene una posizione unica, rimane per sempre il popolo del patto. Gli ebrei devono avere la certezza che i cristiani e la teologia cristiana, nel desiderio di dialogo con loro, li considera così, e soltanto così, e che non vi sono altre intenzioni nascoste che in qualche modo hanno suono di annessione. L'annessione può rivestire e prendere diverse forme: da quella del proselitismo, a qualche altra che, con ragioni molto nobili, magari nel ricordo di un'eredità parzialmente comune, intende legare l'ebraismo al cristianesimo.

Altro punto ricordato da Monique Aebischer-Crettol è il *tema del messianismo*[41]. Nella storia e nel pensiero del giudaismo il tema messianico è estremamente complesso, molto di più di quanto di solito pensano i cristiani[42]. Tuttavia si può affermare che il giudaismo è una religione messianica: «E' con il *Talmud della terra d'Israele* che il giudaismo diventa una religione messianica – ma una religione profondamente diversa dall'altra importante religione che rientra in questa classificazione, il cristianesimo. Infatti, in ultima analisi il messia del giudaismo doveva essere un sapiente, che prometteva non il perdono escatologico dei peccati, ma la santificazione ultima e definitiva d'Israele: eternità ora, eternità allora, con pochi mutamenti da un tempo all'altro»[43]. In questo dialogo, non si può scordare che, soprattutto nel I secolo e nel mondo antico e medievale, il tema messianico ha costituito un argomento alla base della rottura e poi delle continue polemiche tra Sinagoga e Chiesa. Oggi però è possi-

---

40 Rimando al mio articolo, già ricordato, pubblicato in RTLu V(1/2000), 5-18, *L'ulivo: la radice e i rami. Osservazioni sull'alleanza mai revocata*. In quel testo, appare il mio sostanziale accordo con le tesi sostenute da N. Lohfink, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia 1991 (originale tedesco 1989).Come ho ricordato anche in questo articolo, l'affermazione è entrata nel magistero di Giovanni Paolo II.

41 O.c., 713-722.

42 V., per esempio, J.-C. Attias, P. Gisel et L. Kaennel, *Messianismes. Varitions sur une figure juive*, Labor et Fides, Genève 2000; *Il Messianismo nella storia*, numero 1/1993 della rivista *Concilium*.

43 J. Neusner, "Quando il giudaismo è diventato una religione messianica?", in *Il Messianismo nella storia, Concilium* 1/1993, 85. L'autore (82-83) riporta anche questo bel passo del Talmud sull'umiltà di Israele, come condizione della sua scelta da parte di Dio: «'Non perché eri più grande di altri popoli Dio ti ha fatto oggetto del suo amore e ti ha scelto' (Dt 7,7). Il Santo, sia egli benedetto, disse a Israele: 'Ti amo perché, anche quando pongo la mia grandezza su di te, tu ti umili di fronte a me. Io posi la mia grandezza su Abramo, eppure egli mi disse: 'Non sono che polvere e cenere' (Gen 18,27); su Mosè ed Aronne, eppure essi dissero: 'Sono un verme e non un uomo' (Sal 22,7). Ma con i pagani le cose non stanno in questo modo. Ho posato la mia grandezza su Nimrod, ed egli disse: 'Venite, costruiamo una città' (Gen 11,4); sul faraone, ed egli disse: 'Chi sono quelli, tra tutti gli dei delle nazioni?' (2Re 18,35); su Nabucodonosor, ed egli disse: 'Ascenderò sulle altezze delle nubi' (Is 14,14); su Chiram, re di Tiro, ed egli disse: 'Siedo sul trono di Dio, nel cuore dei mari' (Ez 28,2)», *Tb Hullin* 89a.

bile una rilettura[44] comune dei testi e delle interpretazioni messianiche. Il cristianesimo, inoltre, deve avere coscienza che non si trova ancora nella fase del pieno compimento (situato come è nel *già ma non ancora*); infatti la comunità dei discepoli di Gesù deve restare orientata verso il futuro, verso un Regno di Dio non ancora compiuto, verso un'altra manifestazione, e, questa, ultima e definitiva, del Cristo di Dio. Se Israele attende e spera, e sa che soltanto la piena fedeltà alla Torah porterà l'età messianica, la Chiesa, da parte sua, è posta sotto il segno e l'orizzonte escatologico. Il compimento, per Israele e per la Chiesa, sarà soltanto opera di Dio, che definitivamente e per sempre, trasformerà il cosmo e la storia dell'umanità[45]. Questo non significa ricercare concordanze a qualsiasi costo, ma avviarsi sulla strada di «presentazioni diverse non esclusive»[46], per capire alla fine che «lo scisma originario (è) segno del dialogo originario»[47].

Per concludere

Questo dialogo originario non può che partire per i cristiani da quella che è la loro origine e che possiamo ricordare con un'affermazione a prima vista paradossale, ma vera: Gesù di Nazaret è stato non un cristiano, ma un ebreo. Non si tratta di una frase ad effetto, neppure di una attenuazione del dogma della fede cristiana; anzi, pro-

---

[44] V., oltre alle indicazioni della nota 42, C. THOMA, *Das Messiasprojekt. Theologie Jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994.

[45] Il tema messianico nell'ebraismo è estremamente complesso. Non è possibile trattarlo qui, ma spero di ritornarvi in un articolo dedicato solo a questa questione. Considero molto pertinenti le osservazioni di M. AEBISCHER-CRETTOL, 719, che cita un'altra opera molto importante, S. KESHAVJEE, *Le Roi, le Sage et le Bouffon. Le grand tournoi des religions*, Le Seuil, Paris 1998 (la citazione viene da p. 17). "'Come ...riconoscere in Gesù l'*Emmanuele*, - il Dio con noi – quando i suoi porta-parola non hanno cessato di testimoniare nei nostri confronti di un Dio contro di noi?'. Ecco il rimprovero che gli ebrei rivolgono ai cristiani. La controversia, chiaramente, porta sul ruolo salvifico di Gesù e più strettamente su quello della Passione...Nella sua comprensione della salvezza, l'ebraismo attribuisce al popolo ebraico in quanto tale un ruolo essenziale. La salvezza che Dio offre a Israele si esercita in permanenza nella storia. L'uscita dall'Egitto, il Sinai, la traversata del deserto con i rotoli della Torah per il mondo, ecco la salvezza. Senza le parole d'Israele: 'Tutto quello che il Signore ha detto, noi lo faremo' (Es 19,8), non c'è salvezza. Di conseguenza, la salvezza non è in primo luogo un concetto teologico, non è dapprima una liberazione dal peccato o dalla colpevolezza, non è un'aspirazione verso l'al di là. 'Lo scopo della salvezza è la costituzione di un popolo santo, presso il quale la giustizia e la pace dominano e dove la salvezza è l'espressione di una comunione intatta con Dio'" (L'ultima citazione viene da H. UCKO, "Christus durch die Brillen der Anderen betrachten", *Auf der Suche nach einer neuen Christologie: Von Jesus, dem Juden, erzählen*, ed. Hedwig-Dransfeld-Haus e. V., Bendorf/Rhein 1994, 62.

[46] M. AEBISCHER-CRETTOL, 722-725.

[47] M. AEBISCHER-CRETTOL, 725-734.

prio perché afferma l'incarnazione, cioè la piena e vera umanità del suo Signore, la Chiesa deve partire da qui. Quello che confessa come il Signore risorto, il segno e il dono dell'amore di Dio all'umanità, e per la salvezza dell'umanità, è pienamente uomo, e come uomo è stato totalmente ebreo. Da qui nasce per noi l'urgenza del dialogo con Israele, e non perché vogliamo cambiare Israele che rimane l'alleato eletto del Dio di Gesù. Questa chiarezza, di nuovo, ci riporta alla nostra origine: il Dio di Gesù, quello di cui ha parlato, che ha servito nell'obbedienza, è il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio dei padri. Non è un altro, non è diverso, anche se noi crediamo che Gesù ci ha fatto conoscere qualche cosa di più del mistero di Dio, che però – fede cristiana e teologia devono sempre ricordarlo – anche nella confessione trinitaria rimane insondabile e ineffabile.

La Chiesa deve riconoscere che le parole rivolte al *servitore di Dio*, sono parole dette anche e per sempre a Israele: *Mi disse: E' troppo poco che tu sia mia servo per restaurare le tribù di Giacobbe e ricondurre i superstiti di Israele. Ma io ti renderò luce delle nazioni perché porti la mia salvezza fino all'estremità della terra* (Is 49,6). La vocazione del servitore di Dio Israele è anche una vocazione per tutta l'umanità, che i cristiani devono imparare ad ascoltare.

Di fronte alla Chiesa, la Sinagoga non è cieca e muta e umiliata. Dobbiamo vederla non come nell'iconografia delle cattedrali medievali, ma sullo stesso piano della Chiesa, a dialogare con lei, come lei figlia di Dio. Forse, nelle nuove cattedrali, non si riprodurrà alcuna iconografia su questi temi. Ma il quadro vero è già disegnato dal libro dell'*Apocalisse*: un grande popolo, di tutte le tribù di Israele, dodici, cioè nella loro pienezza, con *la moltitudine immensa di ogni nazione, razza, popolo e lingua*, e tutti assieme *davanti al trono* cantano: *Amen! Lode, gloria, sapienza, azione di grazie, onore, potenza e forza al nostro Dio nei secoli dei secoli. Amen* (cf. Ap 7, 4-12).

Ferdinand Ebner

ANITA BERTOLDI e SILVANO ZUCAL, Ferdinand Ebner. Vita e opere
AUGUSTINUS KARL WUCHERER-HULDENFELD, Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner
BERNHARD CASPER, L'importanza dell'opera di Ferdinand Ebner per la filosofia della religione e la teologia
MASSIMO BALDINI, Ebner tra «svolta linguistica» e «svolta dialogica» nella filosofia del Novecento
ANITA BERTOLDI, Ferdinand Ebner, filosofo dell'incontro
WALTER METHLAGL, Il pessimismo culturale di Ferdinand Ebner e il suo superamento nel «Brenner»
SILVANO ZUCAL, Hans Urs von Balthasar interpreta Ebner
EMILIO BACCARINI, La «tuità». Il nuovo esistenziale tra Ferdinand Ebner, Martin Buber e Franz Rosenzweig
LUCA CRISTELLON, La filosofia della comunicazione in Ebner e nel «maestro» Kierkegaard
PIETRO TOMASI, Ferdinand Ebner: un ritorno alla filosofia romantica della parola?
ANDREA AGUTI, Ferdinand Ebner e la teologia evangelica
PETRA PLIEGER, Gadamer ed Ebner: uditori della parola
PAOLA RICCI SINDONI, Ferdinand Ebner e Simone Weil
ANITA BERTOLDI, Breve nota bibliografica

communio
Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 175-176, gennaio-aprile 2001

L. 36.000 - Abbonamento sei numeri/anno L. 80.000
versare su CCP n° 14918205 intestato a: Editoriale Jaca Book, via Gioberti 7 - 20123 Milano

Jaca Book

Ferdinand
Ebner

comunio

Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

RTLu VI (2/2001), 337-361

Le fondement juridico-canonique de l'adhesion du Saint-Siège aux organisations internationales: une problématique recurrente

Claudia Adeoussi
Université de Paris Sud

INTRODUCTION

Le Saint-Siège, sujet plénier du droit international, a un statut spécifique dans la communauté internationale du fait de sa souveraineté spirituelle et de sa vocation religieuse et morale, en tant qu'organe suprême du gouvernement de l'Eglise catholique. Au sein des organismes intergouvernementaux, il se sent investi non seulement d'une mission spirituelle universelle, mais il entend être aussi une source d'inspiration morale et humaine à travers une forme originale de représentation de l'ensemble des forces qui tendent à la valorisation des principes moraux dans les rapports interétatiques et dans la conduite des affaires mondiales.

Acteur souverain et neutre des relations internationales, le Siège apostolique se sent libre pour prendre des initiatives requises par la recherche des conditions d'un ordre international plus humain. C'est dans ce sens qu'il a tenu à prendre une part active à la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (CSCE). Sa participation au processus d'Helsinki s'inscrit dans la droite ligne de la contribution de l'Eglise catholique à la construction de l'Europe et du projet ecclésial de restauration de l'unité européenne par la promotion des valeurs culturelles et éthiques communes aux nations du Vieux Continent; d'autre part, le Siège romain a saisi cette opportunité pour nouer un dialogue direct avec les anciens pays marxistes-léninistes de l'Europe centrale et orientale, qui porterait spécialement sur les droits de la personne humaine et surtout sur la liberté religieuse, en raison des limitations graves à l'exercice de la liberté de religion derrière le rideau de fer.

Avec la participation du Saint-Siège à la CSCE en qualité de membre à part entière, a resurgi sur le plan doctrinal la problématique de la légitimité juridico-canonique de son adhésion aux organisations internationales. Elle date de la fin du premier conflit mondial: lors de la création de la Société des Nations, il s'était agi de détermi-

ner le titre juridique au nom duquel le Siège romain pouvait participer à l'organisation naissante[1] . Le débat a pris une acuité nouvelle depuis la métamorphose institutionnelle du processus d'Helsinki. Il apparaît en effet que la solution adoptée par le Saint-Siège en 1992 – selon laquelle il continue à être membre de plein droit de la CSCE tout en s'abstenant de prendre des décisions d'ordre politique et militaire – n'efface pas le rapport organique persistant entre l'Etat de la Cité du Vatican et la Conférence paneuropéenne. Ce mode de participation atypique rend perplexe au regard de la prise en considération fondamentale de l'article 24 du *Traité du Latran* dont la mise en œuvre implique que la condition d'entité internationale neutre du Saint-Siège soit le support visible de la nature spirituelle et religieuse de sa mission dans le monde.

I. LE SAINT-SIÈGE ET LES ORGANISATIONS INTERNATIONALES: DES RAPPORTS À GEOMETRIE VARIABLE

Il est essentiel d'examiner en premier lieu la participation du Siège romain au processus d'Helsinki, de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe – en tant que cadre informel de négociations continues – à la mise en place de structures permanentes (A). En second lieu, nous nous proposons de réfléchir sur la forme que revêt la présence du Saint-Siège au sein de l'Organisation des Nations Unies (B).

A) Le Saint-Siège et le processus d'Helsinki: de la CSCE à l'OSCE

A l'occasion des différentes rencontres rythmant la continuité du processus d'Helsinki, les représentants pontificaux ont régulièrement souligné la participation du Saint-Siège selon des modalités originales. Lors de la réunion de Copenhague sur la dimension humaine, en juin 1990, Mgr Angelo Sodano a rappelé qu'en répondant favorablement à l'invitation adressée au pontificat romain, le Pape Paul VI a voulu appuyer une noble initiative et a ainsi permis au Siège apostolique d'y contribuer directement selon les formes qui lui sont propres[2]. Il a de nouveau insisté sur cette spécificité à la Réunion ministérielle de New York (octobre 1990), qui adopta notamment une Déclaration sur la crise du Golfe. Au mois de novembre suivant, cette position a

[1] Voir à ce sujet V.E. ORLANDO, *Rapporti con la Santa Sede*, Forni, Sala Bolognese, 1980, et extrait du Journal de Mgr Cerretti, p. 178.

[2] *Pour une Europe solidaire et respectueuse de la liberté*. Intervention de Mgr Sodano à la Conférence de Copenhague, DC, n° 2010, 15 juillet 1990, col. 701-702.

été réitérée au Sommet de Paris, le Cardinal Casaroli soulignant alors que le Saint-Siège ne désapprouvait pas l'institutionnalisation de l'OSCE, mais qu'il se réservait la possibilité de procéder dans l'avenir à la définition de son mode de participation. Dans son intervention solennelle, le représentant pontifical a mis en évidence la dimension mondiale de la destinée de l'Europe et de ses partenaires d'Outre-Atlantique, à l'heure historique de l'authentification de la *Charte de Paris pour une nouvelle Europe*. Cette dimension mondiale, a-t-il observé, rend plus intelligible la participation du Saint-Siège au processus d'Helsinki. Puis il a continué en ces termes: le Siège romain *«est (...) une "puissance" engagée dans chaque partie du monde, au plan spirituel et moral qui lui est propre, et par conséquent aussi dans les questions regardant la paix, le développement des peuples et des droits humains»*[3].

A l'issue du Sommet de Paris, les chefs d'Etat ou de gouvernement des Etats participants de la CSCE ont annoncé, après avoir pris acte de l'effacement du caractère binaire de la configuration politico-stratégique de l'Europe, que *«leurs efforts communs pour consolider le respect des droits de l'homme, la démocratie et l'Etat de droit, renforcer la paix et promouvoir l'unité en Europe appellent un dialogue et une coopération politiques d'une qualité nouvelle, et par conséquent, un développement des structures de la CSCE»*[4].

A la fin de la quatrième réunion de suivi de la CSCE, a été adopté un document intitulé "Les défis du changement"; texte dont la conformation est bifide. Il a donné une nouvelle impulsion à la CSCE après qu'elle se soit embrouillée, durant plusieurs mois, dans un dédale d'incertitudes et de troubles qui ont entamé sérieusement la confiance des Etats dans sa capacité à satisfaire aux défis de l'après-guerre froide en Europe. Dans sa substance, où sont agglomérées les décisions pratiques de la Réunion sur les Suites (24 mars-8 juillet 1992) et la Déclaration politique du Sommet (9-10 juillet 1992)[5], ressortent des innovations notables portant sur l'amélioration du fonctionnement institutionnel général de la CSCE, l'opérationnalisation des capacités de celle-ci en matière de sécurité et le développement du cadre des activités relatives à la dimension humaine ainsi que la mise en œuvre d'une certaine réactivation de la deuxième corbeille (coopération économique). Mais ce sont les décisions arrêtées sur le ter-

[3] *Pour une Europe des droits de l'homme et des peuples.* Intervention du Cardinal Casaroli au Sommet de la CSCE à Paris, DC, n° 2019, 6 janvier 1991, col. 9.

[4] Section "Structures et institutions nouvelles du processus de la CSCE": § 1.

[5] Alexis Heraclides, *The Helsinki-II Negotiations. The Making of the Pan-European Intergovernmental Organization*, London 1993.

rain de la sécurité, et surtout les nouveaux moyens opérationnels de la CSCE, qui ont nourri légitimement les préoccupations du Siège apostolique au regard de la nature de sa contribution au processus d'Helsinki. En effet, l'habilitation de la CSCE à mener des opérations de *peacekeeping* a eu pour conséquence de transformer celle-ci en une institution aux compétences opérationnelles. Selon le *Document d'Helsinki*, l'exécution des opérations civiles et/ou militaires par la CSCE obéira aux principes de la pratique onusienne: avoir un caractère non coercitif, traduire un souci d'impartialité, jouir du plein consentement des parties interessées. De telles opérations pourront être entreprises à la demande d'un ou de plusieurs des Etats participants. D'autres dispositions additionnelles ajoutent que, primo, le déploiement des opérations de *peacekeeping* pourra intervenir dans le contexte des conflits tant intra-étatiques qu'inter-étatiques; secondo, la CSCE pourra solliciter le concours du Conseil de sécurité des Nations Unies – sur la base du chapitre VIII de la *Charte de San Francisco* – si ses moyens se révèlent insuffisants pour gérer la crise; tertio, elle pourra aussi bénéficier du soutien, indirect (expertise) ou direct (ressources) de l'OTAN, de la Communauté européenne, de l'UEO, voire de la Communauté des Etats indépendants.

Face à la transformation de l'exercice diplomatique pragmatique issu de l'*Acte final d'Helsinki* en une organisation internationale, le Saint-Siège a adopté une ligne diplomatique empreinte de prudence et de réalisme. Sa démarche fondamentale a consisté à définir au regard de la nouvelle réalité institutionnelle la forme et les moyens les plus conformes à sa nature spécifique pour prendre part aux travaux de l'instance internationale ainsi portée sur les fonts baptismaux. Cette question étant pour lui d'une importance capitale, il a fait parvenir aux Etats participants de la CSCE un aide-mémoire de la Secrétairerie d'Etat en date du 2 juin 1992, dans lequel il a rappelé la spécificité de sa participation à la CSCE et manifesté sa volonté de rester étranger aux décisions et initiatives qui concerneraient d'éventuelles opérations militaires, mêmes destinées au maintien de la paix[6]. Il a en outre précisé qu'en raison du rapport nécessaire de conformité entre sa contribution à la CSCE et sa nature ainsi que ses compétences, il n'est pas en mesure d'apporter des solutions concrètes ou techniques aux problèmes; en revanche, il est tenu de réaffirmer, en vertu de sa mission spirituelle, les principes essentiels qui doivent guider les relations entre les Etats et entre les peuples. C'est en ce sens que, lors du Sommet de Paris, il a formulé sa conception sur la destination des formes institutionnelles ordonnées selon lui au dépassement des égoïsmes nationaux. Toutefois, il est notable de remarquer qu'à cette

6 "Aide-mémoire de la Secrétairerie d'Etat, Section pour les Relations avec les Etats", DC, n° 2057, 4 octobre 1992, col. 827-829.

occasion, il s'est départi de sa réserve traditionnelle à l'endroit des débats d'ordre technique en dévoilant explicitement sa nette préférence pour des institutions d'un type «léger»[7]. Ce point de vue dérogatoire, nous semble-t-il, procèderait moins d'un alignement de la diplomatie pontificale sur la position des autres Etats participants - désireux de conserver à la CSCE la souplesse ayant fait son succès - que de l'appréhension d'une difficulté majeure en ce qui concerne la création de nouvelles instances de décision, et surtout d'un organe exécutif à l'image du Conseil de sécurité de l'ONU. Jusqu'ici, l'évolution institutionnelle de la CSCE, qui est loin d'être finalisée, a donné lieu à des scénarios dont le pontificat romain s'est accomodé. La première phase enclenchée en 1990, celle qu'il est permis de qualifier d'«opérationnalisation niveau zéro» ne lui a point donné du fil à retordre, puisque la CSCE institutionnalisée a attendu d'être confrontée à la complexité des problèmes de l'Europe post-communiste pour mettre en place de véritables mécanismes opérationnels. Et jusqu'à nouvel ordre, l'étape actuelle lui est certainement propice car la souplesse s'y révèle comme une donnée acquise tandis que la solution de l'institution d'un Conseil de sécurité n'a toujours pas été retenue. Pour mieux saisir cet enjeu capital de la participation du Saint-Siège à la nouvelle Organisation, il importe de connaître tout d'abord les grandes lignes de la dynamique institutionnelle du processus d'Helsinki.

La CSCE, créée à l'époque de la guerre froide, comme un instrument original de communication entre deux ensembles politiques antagonistes, s'est surtout singularisée dans le système international en tant que processus de négociations continues. Pendant longtemps, elle a été en effet un processus *sui generis* dépourvu de caractère juridique, de siège, de structure administrative et, même, de réunions à périodicité fixe. Sa continuité a été assurée par des réunions de suivi irrégulières, des rencontres «intersessionnelles» *ad hoc* et deux conférences spécialisées (la Conférence sur le désarmement en Europe et la Conférence sur la dimension humaine). Au lendemain de la chute du mur de Berlin, la CSCE s'est métamorphosée en organisation internationale au Sommet de Paris et, depuis lors, elle est en perpétuelle évolution institutionnelle[8].

---

[7] *Pour une Europe des droits de l'homme et des peuples*. Intervention du Cardinal Casaroli au Sommet de la CSCE à Paris, DC, n° 2019, 6 janvier 1991, col. 11.

[8] Stephan Lehne, *The CSCE in the 1990s: Common European House or Potemkin Village?*, Wien, The Laxenburg papers, n° 9, 1991; Th. J. W. Sneek, "The CSCE in the New Europe: From Process to Regional Arrangement", Indiana International and Comparative Law Review, vol. 5, n° 5, Fall 1994, pp. 1-33; Victor-Yves Ghebali, "L'évolution de la CSCE depuis la Charte de Paris", Le Trimestre du monde, n° 17, 1er trimestre 1992, pp. 159-194.

Sans se défaire de l'arrangement souple et décentralisé de la première heure, la *Charte de Paris pour une nouvelle Europe* a ajouté un mécanisme de consultations politiques à niveaux multiples et un certain nombre d'institutions permanentes (Secrétariat de Prague, Bureau des élections libres, Centre de prévention des conflits). Mais l'organisation internationale dont la *Charte* a posé les fondements, répondait à la volonté des Etats membres d'opérer une institutionnalisation légère, c'est-à-dire dans une triple optique non-juridique, non-bureaucratique et non-opérationnelle; aussi s'est-elle initialement caractérisée par l'absence de fondement juridique, de structures centralisées et de mécanismes opérationnels[9]. En réalité, c'est sous l'effet de l'euphorie engendrée par la faillite du communisme – et en raison de la volonté de nombreux pays occidentaux de ménager l'avenir de l'OTAN – que la *Charte* a omis de doter la CSCE nouvelle d'une capacité opérationnelle en matière de gestion des conflits. D'un autre côté, inspirés par une philosophie politique triomphaliste, reposant sur la vision surréaliste d'une Europe irréversiblement engagée dans une «nouvelle ère de démocratie, de paix et d'unité», les rédacteurs de la Charte n'ont guère subodoré les risques nouveaux de type non militaires qui se profilaient à l'horizon, et notamment la résurgence des nationalismes ethniques. Le remodelage du processus s'en est ressenti, et en particulier, à travers la définition générale d'un programme de travail sans objectifs précis et la construction d'un édifice structurel déficient au niveau des moyens d'action concrets. Enfin, le décalogue de 1975 – le code de conduite spécial incorporé dans *l'Acte final d'Helsinki* – pour régir dans les domaines politique, économique et social les relations entre deux systèmes radicalement différents, a été réaffirmé tel quel par la *Charte de Paris* alors qu'à l'ère de l'après-guerre froide, il devrait être nécessairement mis à jour. Quoiqu'il en soit, la faiblesse du dispositif établi par la *Charte de Paris* sur les plans téléologique, programmatique, structurel et opérationnel, n'a pas tardé à apparaître dans le contexte de multipolarité et d'incertitude qui a succédé à la désintégration du bloc socialiste. L'optimisme euphorique ayant été dès lors considérablement entamée, les Etats membres de l'OSCE ont admis que la période du post-communisme est certes «riche de promesses» mais aussi lourde «d'instabilité et d'imprévisibilité»[10].

Après avoir tiré les conséquences de cet état de choses complexe, ils se sont résolus à forger des mécanismes opérationnels sur les divers terrains de la gestion des situations conflictuelles à base de tensions ethniques, du règlement pacifique des diffé-

9 Victor-Yves Ghebali, "La fuite en avant de la CSCE", Défense nationale, Avril 1993, p. 98.

10 Déclaration du Sommet d'Helsinki 1992: §§ 12 et 13.

rends et des opérations de maintien de la paix. Il est à en induire que, forte de ses propres expériences de gestion de crises et de conflits, l'OSCE a pris progressivement conscience qu'elle détient un véritable «avantage comparatif» par rapport aux autres organismes de la région. D'autre part, les Etats ont consenti dans une certaine mesure à considérer le droit international comme une matrice indispensable au modelage de la nouvelle Organisation. D'où l'adoption de dispositions relatives à la capacité juridique ainsi qu'aux privilèges et immunités des institutions de l'OSCE[11].
L'interrogation pendante est celle de savoir si l'attribution d'un statut juridique international à l'OSCE ou seulement à une catégorie de ses activités (celle relative à la gestion des crises et des conflits) favoriserait une meilleure efficacité dans l'action sans affecter son extrême souplesse. Dans tous les cas, l'OSCE est une créature politique en voie de «juridisation». Enfin, au sein de l'organigramme établi par la *Charte de Paris*, les fonctions des diverses institutions existantes – le Conseil ministériel, le Comité des hauts fonctionnaires, le BIDDH ainsi que les Sommets et les Conférences d'examen – ont été précisées ou renforcées[12]. En outre, ont été institués successivement un poste de secrétaire général[13], un Secrétariat général de la CSCE à Vienne[14] et un nouvel organe politique, le Comité permanent[15].

Le renforcement des compétences des institutions permanentes répond certes à une exigence fonctionnelle mais provoque graduellement la déliquescence du caractère *sui generis* de l'OSCE. A l'heure actuelle, l'Organisation demeure cependant une enceinte originale, caractérisée par trois traits majeurs: l'absence de statut juridique international, la décentralisation structurelle et la prépondérance du Président en exercice du Conseil ministériel. Sur le dernier point, il convient de noter que l'OSCE se présente aujourd'hui comme un complexe institutionnel sans véritable centre de gravité. Le Secrétaire général joue en effet un rôle de figurant, les rênes politiques de l'Organisation étant en fait tenues par une Présidence élective; ce qui permet d'ailleurs de mettre subtilement les micro-Etats à l'écart. Il est donc souhaitable de réfléchir à une meilleure répartition des rôles permettant au Secrétaire général d'être associé plus étroitement aux décisions et actions diplomatiques de la Présidence[16]. Il n'est pas

---

[11] Décisions du Conseil ministériel de Rome (Décembre 1993): § VII. 11.

[12] Décisions d'Helsinki 1992: Chapitres I, III, VI et VII.

[13] Décisions du Conseil ministériel de Stockholm (Décembre 1992): Annexe 1.

[14] Décisions du Conseil ministériel de Rome (Décembre 1993): § VII. 8.

[15] Décisions du Conseil ministériel de Rome (Décembre 1993): §§ VII. 2; VII. 4 et VII. 7. 1.

[16] Cf Victor-Yves Ghebali, *L'OSCE dans l'Europe post-communiste, 1990-1996. Vers une identité paneuropéenne de sécurité*, Bruxelles, Etablissements Emile Bruylant, p. 641.

moins vrai que le maintien et même la consolidation de l'omnipotence de la Présidence, à laquelle est conféré un rôle d'impulsion politique particulièrement lourd excluant de facto la candidature des micro-Etats, susciterait moins l'embarras du Siège apostolique – dont la diplomatie est résolument ancrée dans la neutralité - que la suppression du Conseil supérieur au profit d'un organe exécutif, dont la composition et les pouvoirs seraient déterminés – suivant les propositions de la Russie par exemple – sur le modèle peu démocratique du Conseil de sécurité des Nations Unies. *La Charte de sécurité européenne* adoptée par les Etats membres de l'OSCE au Sommet d'Istanbul (18-19 novembre 1999) – qui clôture les travaux mis en route en mars 1995 en vue d'élaborer un "Modèle de sécurité commun et global pour l'Europe du XXIe siècle" n'a pas satisfait à tous les desiderata russes. Souhaitant avant tout maintenir le pragmatisme originel de l'Organisation, les Etats membres se sont contentés de confirmer la dichotomie entre les compétences politiques globales du Comité permanent et les attributions spécifiques de nature politico-militaire du Forum pour la coopération en matière de sécurité[17].

Jusqu'à nouvel ordre, le Saint-Siège devrait pouvoir s'accommoder du maintien du Conseil permanent – l'organe central de consultation et de décision – au détriment du Conseil supérieur[18]. Même si la répugnance des Etats, au Sommet d'Istanbul, à introduire un profond remaniement institutionnel lui est favorable, il est à constater de nouveau que les considérations techniques y relatives n'ont pas une importance particulière parmi les préoccupations majeures du Siège apostolique. Dans tous les cas, l'édification d'une sécurité stable en Europe relève plus pour la délégation pontificale du domaine de soubassements moraux que du renforcement des structures de

17 Victor-Yves GHEBALI, "La Charte de l'OSCE sur la sécurité européenne", Défense nationale, février 2000, pp. 48-49.

18 A l'occasion de la décision prise par la Conférence de Budapest (Décembre 1994) de procéder au changement nominal de la CSCE en "Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe" – à compter du 1er janvier 1995 – et d'adopter une nouvelle dénomination pour les organes de consultation politique, le Comité permanent établi en décembre 1993 par le Conseil ministériel de Rome est devenu le Conseil permanent. Celui-ci est considéré comme un organe préparatoire par rapport au Conseil supérieur mais la vraie différence entre les deux organes relève de leur niveau de représentation: celui des ambassadeurs accrédités à Vienne par le Conseil permanent et celui des fonctionnaires de Prague pour le Conseil supérieur. Placé sous l'autorité du Président en exercice du Conseil ministériel, le Conseil permanent se charge "des tâches opérationnelles courantes de la CSCE" et mène "des consultations générales et régulières" débouchant sur des décisions appropriées lorsque le Conseil supérieur n'est pas en session. Cf Décisions du Conseil ministériel de Rome: § VII.71.

l'OSCE. Ces bases, a rappelé le Cardinal Angelo Sodano le 18 novembre 1999, consistent dans la reconnaissance d'une loi naturelle qui régit tous les rapports entre les hommes, dans la reconnaissance des droits inaliénables des personnes et des peuples et dans le respect des minorités qui sont issues de différentes appartenances ethniques ou croyances religieuses[19].

Toutefois, à l'occasion de la réunion du Conseil des ministres des Affaires étrangères de l'OSCE, les 2 et 3 décembre 1998 à Oslo, Mgr Jean-Louis Tauran avait admis en termes explicites qu'en dehors des principes et des normes, les institutions du processus engagé à Helsinki se révélaient de plus en plus indispensables pour la consolidation d'une culture politique européenne, pour l'élaboration d'un concept de sécurité globale et pour la mise en œuvre d'une solidarité effective entre les personnes et les institutions des Etats participants[20]. Le Siège romain, avait-il déclaré par la même occasion, demeure fidèle à ses engagements comme à sa dimension spécifique de "puissance morale".

Aussi importe-t-il d'aborder la question de l'éventuelle institution d'un organe exécutif au sein de l'Organisation paneuropéenne dont la conception se différencierait de manière raisonnable de celle du Conseil de sécurité des Nations Unies, par suite des leçons que les Etats auraient tiré de la pratique onusienne. A notre sens, l'examen de cette hypothèse n'est pas vain, car pareil avènement institutionnel pourrait remettre en cause – ne serait-ce qu'en théorie – la participation du Saint-Siège à l'Organisation. En effet, il est dégager une problématique spécifique, celle du rapport du gouvernement de l'Eglise à l'organe exécutif dénommé «Conseil de sécurité».

B) Le Saint-Siège et l'Organisation des Nations Unies: la supranationalité de l'Eglise catholique en concurrence avec celle du Conseil de sécurité

Le Siège romain a jugé judicieux de participer aux travaux de l'ONU en qualité d'observateur permanent, non pas tant en raison de l'incompatibilité de sa condition de neutre avec le système de sécurité collective de l'Organisation mondiale; mais surtout parce qu'il ne peut être membre *pleno jure* d'une institution internationale dont le pouvoir exécutif adopte des mesures allant à l'encontre du «Magistère suprême» du Chef de l'Eglise catholique.

---

[19] "Passer de la contrainte à la persuasion pour la sécurité en Europe: Intervention du Cardinal Angelo Sodano au Sommet de l'OSCE à Istanbul", DC, n° 2218, 16 janvier 2000, col. 67.

[20] "Les conditions de la paix, de la coopération et de la démocratie en Europe: Allocution de Mgr Jean-Louis Tauran à l'OSCE", DC, n° 2197, 7 février 1999, col. 143.

A cet égard, il est certainement convenable de rappeler la composition structurelle du Saint-Siège. Comme l'énonce expressément le canon 361 du Code de droit canonique actuel, *«sous le nom de Siège Apostolique ou de Saint-Siège, on entend (...) non seulement le Pontife Romain, mais encore, à moins que la nature des choses ou le contexte ne laisse comprendre autrement, la Secrétairerie d'Etat, le Conseil pour les affaires publiques de l'Eglise et les autres Instituts de la Curie Romaine».*

Partant, il est essentiel de relever que le Saint-Siège n'intervient pas seulement dans l'arène internationale par le canal fonctionnel de la Secrétairerie d'Etat, mais aussi par le truchement de la représentation pontificale *ad extra* – ou l'accréditation de diplomates romains auprès des Etats qui entretiennent des relations diplomatiques avec le Saint-Siège – et l'action du Souverain pontife à l'échelon mondial, qui se manifeste dans sa personne, son enseignement magistériel et ses voyages apostoliques. C'est au regard de cette dernière forme de la présence du Siège apostolique sur la scène internationale que la relation du pouvoir pontifical à l'organe exécutif de l'organisation internationale demeure source d'interrogations.

Pour acquérir une meilleure compréhension de la problématique, il importe de noter que l'Eglise catholique est une forme de monarchie. Néanmoins, il ressort des études qui ont investi dans la définition du régime juridique du gouvernement de l'Eglise – en la conférant aux théories constitutionnelles des systèmes politiques – qu'il est convenable d'appréhender le gouvernement pontifical, à la faveur des enseignements empiriques, plus comme une monarchie au sens étymologique du terme que comme un pouvoir absolu ou arbitraire[21]. Car, en réalité, un certain nombre d'éléments importants en tempèrent l'absolutisme: l'observance obligatoire de la loi divine et naturelle, l'institution de l'épiscopat de droit divin et la déchéance éventuelle du trône pontifical. De surcroît, il est possible de déceler des orientations démocratiques dans la pratique du gouvernement de l'Eglise, telles que l'élevation au souverain pontificat par la voie électorale, l'accessibilité de tous – nonobstant les mérites personnels et les conditions de fond afférentes aux ordres sacrés – aux plus hautes charges sans distinction de race ou de naissance, la participation croissante des laïcs du fait de leur coopération à certaines charges ecclésiastiques ou de leur intégration dans les organismes de la Curie romaine.

Il faut admettre néanmoins que de nombreux éléments juridico-constitutionnels existent, qui semblent alimenter la thèse en faveur d'une assimilation du pouvoir pontifical au modèle monocratique de gouvernement. Les raisons de la qualification du

[21] Cf, par exemple, Joël-Benoît d'Onorio, *Le Pape et le gouvernement de l'Eglise*, Paris 1992.

gouvernement pontifical en tant que pouvoir absolu peuvent en effet objectivement tenir à trois séries d'arguments: l'incompatibilité de la démocratie avec la constitution divine de l'Eglise, les similitudes entre le gouvernement pontifical et la monocratie politique au regard des trois principes fondamentaux du gouvernement monocratique dégagés par la doctrine constitutionnelle – principe d'autorité, principe d'orthodoxie et principe d'exclusivité – et «l'unicité du commandement» qui exprime en termes juridiques une autre caractéristique de la monocratie, c'est-à-dire la «personnalisation du pouvoir». L'élément qui paraît le plus déterminant se révèle aussi comme étant essentiel à la direction de nos propos: la primauté du Pape. Celui-ci détient le pouvoir souverain, d'institution divine, et de ce fait, est le suprême pasteur, le suprême docteur et le suprême juge. Le canon 331 du Code de droit canonique dispose en ce sens: *«L'Evêque de l'Eglise de Rome, en qui demeure la charge que le Seigneur a donnée d'une manière singulière à Pierre, premier des Apôtres, et qui doit être transmise à ses successeurs, est le chef du Collège des Evêques, Vicaire du Christ et Pasteur de l'Eglise tout entière sur cette terre; c'est pourquoi il possède dans l'Eglise, en vertu de sa charge, le pouvoir ordinaire, suprême, plénier, immédiat et universel qu'il peut toujours exercer librement».*

Le pouvoir pontifical est suprême car, conformément à la volonté du Christ, le Pape est le fondement visible de l'Eglise. En conséquence de sa suprématie, le Pape jouit d'une totale immunité de juridiction; personne ne lui étant supérieure ou égale en ce monde, il ne peut être jugé, ni être passible d'une sentence condamnatoire. Le pouvoir pontifical est également plénier; en d'autres termes, il n'a juridiquement de bornes ni dans son extension ni dans son intensité[22]. Sa forme exécutive est exercée par le Pape en personne et, c'est en fait, en vertu d'une séparation pragmatique des pouvoirs – qualifié prudemment par les canonistes de «distinction des pouvoirs» – qu'intervient la participation de la Curie romaine et du Synode des évêques pour assister le Pape dans le gouvernement suprême de l'Eglise. De plus, le pouvoir pontifical est indépendant de toute autre autorité humaine, politique ou spirituelle. En somme, tant à l'intérieur de la société ecclésiale que dans son environnement externe, aucune instance n'est supérieure au Pontife romain, qui ne doit répondre de son ministère que devant Dieu. D'où l'incompatibilité notoire entre la primauté du Souverain pontife et celle du Conseil de sécurité, en tant qu'organe exécutif. A ce sujet, il est révélateur de mettre en relief le problème fondamental qu'est l'affrontement entre le ministère de la primauté pétrinienne et la prééminence du rôle de l'organe exécutif

[22] Roland Minnerath, *Le Pape, évêque universel ou premier des évêques?*, Paris 1978, p. 26.

de l'ONU en matière de maintien de la paix.

D'après l'article 24, alinéa 1 de la *Charte de San Francisco*, les Etats membres de l'Organisation mondiale confèrent au Conseil de sécurité «la responsabilité principale du maintien de la paix et de la sécurité internationales»[23]. En organisant la primauté du Conseil, organe restreint, par rapport à l'Assemblée générale, organe plénier, l'acte constitutif de l'ONU a procédé à l'institutionnalisation de la prépondérance des grandes puissances, membres permanents du Conseil de sécurité.

Il convient ici d'articuler la réflexion autour de deux idées. D'une part, il est loisible de supposer qu'en qualité de membre *pleno jure* de l'ONU, le Saint-Siège invoque l'universalité de l'Eglise – dont il est le représentant officiel sur la scène internationale – pour renoncer à bénéficier de l'élection au sein du Conseil de sécurité en tant que membre non permanent suivant le critère de la «répartition géographique équitable». D'autre part, étant donné que la représentation plénière s'applique à l'ensemble des Etats-membres de l'Organisation mondiale afin de respecter dans une certaine mesure le principe de l'égalité souveraine, le Siège apostolique – en tant que membre à part entière – serait en revanche représenté automatiquement au sein de l'Assemblée générale. Certes, cette dernière ne détient qu'un pouvoir de *recommandation* (article 10 de la Charte); à ce titre, elle ne peut être considérée à l'instar du Conseil de sécurité comme un «supérieur hiérarchique» des Etats-membres; à certains égards, le Conseil est, en effet, de par ses attributions spéciales dans le domaine du maintien de la paix, un organe superétatique qui dispose d'un véritable pouvoir d'action et de décision. Si dans pareil contexte, la primauté pontificale n'entre pas en conflit avec la composition paritaire de l'organe plénier des Nations Unies et ses prérogatives fonctionnelles, il n'en demeure pas moins que l'Assemblée générale est une tribune politique.

En dehors de cette donnée peu négligeable, il est à prendre en considération la procédure de vote au sein de l'Assemblée générale. Il s'agit du *système majoritaire* dont l'utilisation implique un mouvement de démocratisation de la vie politique internationale; il permet par le jeu des prises de position des coalitions ou des différents groupes antagonistes de dégager les éléments d'une véritable opinion internationale; et surtout, pour le Saint-Siège, il pourrait s'avérer interessant dans la mesure où l'institution de la *majorité qualifiée* (majorité des 2/3) permet de préserver les interêts de

[23] Louis Cavare, "Les sanctions dans le cadre de l'O.N.U.", Rcadi, 1952, I, pp. 191-291 & Ernest A. Gross, "International Organization and Collective Security: Changing Values and Priorities", Rcadi, 1973, I, pp. 413-454.

la minorité au sein de l'Assemblée générale.

Eu égard à l'hypothèse de la présence du Siège romain à l'intérieur de l'organe plénier de l'ONU, le problème qui nous semble en fin de compte décisif se rapporte aux fonctions et compétences de l'Assemblée générale. Selon l'article 11, § 2 de la *Charte*, celle-ci peut «discuter» et «faire des recommandations» sur toutes questions relatives au maintien de la paix et de la sécurité internationales, à la condition qu'elle en soit saisie par un Etat membre quelconque, par un Etat non membre ou par le Conseil de sécurité. Son rôle est subsidiaire, en conséquence de la responsabilité principale de l'organe exécutif en cette matière. Mais sur le terrain fonctionnel concret, elle a été amenée à dépasser les limites que la *Charte* a fixées pour ses compétences afin de remplir pleinement sa mission. La nécessité de l'extension de ses attributions résulte essentiellement du blocage fréquent de l'activité du Conseil de sécurité à travers l'usage excessif du *droit de veto* dans le contexte d'une communauté internationale idéologiquement divisée. Pour être en mesure de suppléer éventuellement à un Conseil de sécurité lorsque survient une impasse en son sein, l'Assemblée générale a créé en premier lieu, sur le fondement de l'article 22 de la Charte une «Commission intérimaire» (Résolution 111 (II) du 13 novembre 1947) pour permettre aux Etats de la saisir promptement en cas de défaillance avérée du Conseil. La décision la plus déterminante pour nos propos découle en second lieu de la fameuse Résolution 377 (V) en date du 3 novembre 1950 «Union pour le maintien de la paix», encore dénommée Résolution *Acheson*; elle prévoit pour l'organe plénier des Nations Unies – en totale opposition avec l'article 11, alinéa 2 précité – la possibilité de recommander l'emploi de moyens d'action concrets pouvant inclure la force armée. Loin de demeurer à l'état virtuel, la Résolution a été plusieurs fois appliquée dans la pratique et, malgré le vice originel qui l'entache, c'est-à-dire son «inconstitutionnalité», la Cour Internationale de Justice (CIJ) l'a renforcée en déclarant dans son Avis du 20 juillet 1962 que la responsabilité du Conseil de sécurité dans le domaine de la paix est principale mais non exclusive[24].

Dans la mesure où il est avéré que l'Assemblée générale recommande des mesures de nature coercitive, est-il besoin de rappeler que de par son positionnement neutre dans le concert des nations, le Saint-Siège ne peut prendre le risque d'être membre d'un organe institutionnel dont les compétences pourraient compromettre son statut de neutralité et entrer en contradiction avec sa mission morale et spirituelle ? Il importe d'observer en outre que le Siège romain privilégie, à l'opposé de l'action coer-

[24] C.I.J., Recueil, 1962, pp. 163 s.

citive, le dialogue pour la paix dans le règlement des contentieux interétatiques: «*Il fait du dialogue, fondé sur la vérité et le respect de l'autre, la méthode et l'instrument privilégié de son action et de ses relations, en s'efforçant de l'indiquer aux autres et de le faire adopter comme le moyen le plus apte à résoudre les difficultés et les différends*»[25].

L'on peut objecter que le Siège apostolique est membre de plein droit d'un organisme international (l'OSCE) qui dispose de capacités d'action dans le domaine du maintien de la paix; ces capacités opérationnelles étant progressivement déployées de manière extensive sur la base d'une division du travail appropriée entre organisations de sécurité globale. *A fortiori*, dans le cadre des négociations ayant trait à l'élaboration d'un «document-charte sur la sécurité européenne» au sein de l'OSCE, ont été envisagées des «actions coopératives conjointes» dans l'hypothèse du refus de toute assistance par un Etat membre transgressant «de manière grave, systématique et persistante» les décisions et engagements de l'Organisation; le Canada et la Suisse ont en l'occurrence avancé l'idée de l'application d'une gamme de sanctions collectives comprenant justement le renvoi du problème au Conseil de sécurité de l'ONU[26]. Et, en son paragraphe 46, la *Charte de sécurité européenne*, indique que les Etats membres de l'OSCE ont pris la décision d'«*étudier plus à fond les possibilités d'accroître et d'étendre éventuellement le rôle de l'OSCE dans le maintien de la paix*» et confirmé «*que l'OSCE peut, au cas par cas et par consensus, décider de jouer un rôle de premier plan lorsque les Etats participants estiment qu'elle est l'organisation la plus efficace et la plus appropriée*». Dans ces conditions, il est à se demander si le Siège romain ne pourrait pas devenir un membre de plein droit des Nations Unies, à la condition de spécifier son mode de participation au sein de l'Organisation comme elle l'a déjà fait à l'OSCE.

II. LA PROBLEMATIQUE DE LA LÉGITIMITÉ JURIDICO-CANONIQUE DE L'ADHÉSION DU SAINT-SIÈGE AUX ORGANISATIONS INTERNATIONALES: LES TENDANCES LOURDES DE LA DOCTRINE

Dans les domaines connexes du droit public ecclésiastique et du droit canonique, il est à relever que la doctrine a généralement adopté des positions diverses au sujet de l'engagement plénier du pontificat romain dans le processus d'Helsinki. La mise en

[25] "Discours de Jean-Paul II au Corps diplomatique, 15 janvier 1983", DC, 1983, col. 138-142.

[26] Victor-Yves GHEBALI, "L'OSCE et la négociation d'un document-charte sur la sécurité européenne", Défense nationale, Juillet 1998, p. 117.

interrogation de la présence du Saint-Siège dans les organisations internationales est ordonnée autour de deux points essentiels: la législation internationale (A) et la législation canonique (B).

A) L'invocation des normes internationales: des vues empiriste et formaliste

De l'avis de Carlo Cardia, le Saint-Siège peut adhérer à l'ONU en qualité de membre plénier, selon le mode de participation qu'il a adopté à l'OSCE, et avec la même spécificité qui relève des termes du mémorandum du 2 juin 1992[27]. A la lumière de la pratique diplomatique actuelle du Siège apostolique, d'une part, et notamment de sa participation croissante en qualité de membre ou d'observateur permanent aux organismes internationaux plus ou moins rattachés à l'ONU et, d'autre part, de son adhésion à des conventions portant sur diverses matières, l'auteur soutient que les formes contemporaines de l'activité internationale du Saint-Siège ont atténué et même altéré principalement la position spirituelle dans laquelle il doit intervenir dans le concert des nations; car, en de multiples occasions, le Siège apostolique s'est rallié à la plate-forme temporelle sur la base de laquelle sont associées l'Organisation mondiale et les autres institutions internationales, de sorte qu'aujourd'hui, le fait qu'il ne soit pas un membre effectif de l'ONU finit par être «anomal» par rapport à sa participation à d'autres organisations intergouvernementales. Par ailleurs, le canoniste italien considère que dans tous les cas, la mutation advenue à l'intérieur de la CSCE et la présence permanente du Saint-Siège en son sein ont ôté tout fondement – pouvant encore subsister – à une éventuelle «raison de principe» susceptible de constituer un obstacle à une intégration de l'Etat de la Cité du Vatican à titre plénier dans l'ONU. Dans ce sens, il évoque en premier lieu une thèse doctrinale qui s'attache à démontrer que le Siège apostolique n'est pas un membre *pleno jure* de l'Organisation mondiale parce qu'il ne peut accepter d'être assimilé aux entités étatiques et d'être placé dans une position égalitaire avec les autres sujets principaux du droit international; à ce propos, réplique-t-il, cela a été le cas pendant des années au sein de la CSCE sans que le Vatican n'ait revendiqué aucune «spécificité» par rapport aux Etats participants.

En second lieu, l'auteur analyse la doctrine selon laquelle la nature spirituelle de la mission du Saint-Siège rend impossible son adhésion à une organisation internationale qui est en mesure de décréter des sanctions, incluant l'emploi de moyens mi-

[27] Carlo Cardia, *Vaticano e Santa Sede dal Trattato Lateranense a Giovanni Paolo II*, in Pietro Agostino d'Avack, *Vaticano e Santa Sede*, Bologna 1994, p. 61.

litaires, contre un membre de la communauté internationale ayant contrevenu aux règles de l'ONU. Si cette argumentation était véridique, rétorque-t-il, le Siège apostolique aurait dû prendre la décision de se retirer aussitôt de la CSCE lorsque celle-ci a été dotée de capacités d'action – même de type militaire – et, au lieu d'en rester un membre plénier, il aurait dû acquérir la condition d'observateur permanent avec des modalités semblables à celles de l'ONU. D'un autre côté, il entreprend d'examiner l'argumentation antithétique; autrement dit, celle qui admettrait que le Saint-Siège – parallèlement à sa situation au sein de la CSCE – peut être à présent un membre effectif de l'Organisation mondiale, mais se trouve dans l'obligation du fait de la spécificité de sa mission de s'abstenir toutes les fois que sont adoptées des décisions de caractère politique, et surtout, militaire. C'est en pareil cas, écrit-il, la confirmation qu'est bancale la motivation doctrinale qui souligne l'incompatibilité entre la nature du Saint-Siège, sa mission dans le monde et une éventuelle appartenance à l'ONU. En effet, soutient-il, eu égard aux choix internationaux adoptés dans la dernière décennie par le Siège apostolique, la relation établie par celui-ci en particulier avec la CSCE, qui a été consolidée, puis ultérieurement spécifiée, a privé de tout fondement les théories initiales[28].

Il est aisé de comprendre l'option méthodologique de Carlo Cardia en faveur de l'analyse empiriste si l'on porte un jugement objectif sur le phénomène classique du divorce entre la théorie et la réalité. En d'autres termes, il nous paraît difficile de ne pas reconnaître comme lui que les manifestations contemporaines de l'action internationale du Siège apostolique ont, dans une certaine mesure, battu en brèche sa position originale dans le jeu international basée sur sa vocation sotériologique universelle. Celle-ci est plus précisément assortie d'un point d'interrogation dans le contexte de la participation du Saint-Siège, au même titre que les Etats, à une institution intergouvernementale – l'OSCE – dont les buts sont organisés autour de préoccupations d'ordre politico-militaire. Certes, pour le moment, la majorité des Etats membres a toujours une propension marquée pour la conception purement coopérative de la sécurité. Mais eu égard aux bouleversements éventuels de la donne politico-stratégique mondiale, l'idée du renforcement à long terme de l'OSCE elle-même – impliquant sa transformation en une véritable organisation internationale dotée d'un statut juridique, d'un conseil de sécurité et de compétences coercitives – ne peut être reléguée au domaine d'une simple hypothèse. Bien que toute projection sur l'avenir soit parti-

[28] Carlo CARDIA, *Vaticano e Santa Sede dal Trattato Lateranense a Giovanni Paolo II*, in Pietro Agostino d'AVACK, *Vaticano e Santa Sede*, ibid.

culièrement aléatoire dans le champ de la politique internationale, il reste néanmoins possible de conjecturer sur les tendances susceptibles de provoquer des changements. En l'occurrence, il est à remarquer que si à l'heure actuelle l'OSCE est confinée par la diplomatie américaine à des tâches secondaires en fonction de la position prééminente de l'OTAN dans la nouvelle architecture de sécurité de l'Europe, elle pourrait être appelée à assumer à l'avenir des tâches plus larges dans le cas où – sous l'effet d'une ferme volonté politique des Européens ou de graves dysfonctionnements internes de la puissance américaine ou encore d'un isolationnisme récurrent des Etats-Unis – le destin de la sécurité européenne viendrait à basculer dans le sens de la floraison d'une véritable identité de défense du continent induisant le recul de l'«américanisation de l'Europe» et l'indépendance réelle des Européens en matière de sécurité[29]. Il est inutile de préciser que, dans pareilles conditions, le Saint-Siège aurait à affronter une situation délicate. Dans tous les cas, s'il n'a pas jugé utile jusqu'aujourd'hui de modifier les modalités de sa participation au sein de l'Organisation mondiale, l'on est fondé à soutenir qu'à ses yeux existe un «empêchement dirimant» à une union complète avec l'ONU.

Toutefois, l'interprétation de l'exposé de Cardia ne doit pas être réduite aux seules questions de sécurité. Il est encore à souligner que sa réflexion tend indirectement à démontrer que les principes qui président à la diplomatie pontificale relèvent de la sphère des proclamations formelles. Ses observations sur la condition de neutre du Siège romain dans l'arène internationale sont à cet égard révélatrices: il a été en effet amené, après avoir explicité l'économie de l'aide-mémoire du 2 juin 1992, à se demander subséquemment si la déclaration de l'article 24 du *Traité du Latran* ne se trouve pas dépouillée d'une partie considérable de sa substance et ne court pas ainsi le risque de revêtir une valeur essentiellement formelle[30]. En fin de compte, il nous apparaît important de noter que l'analyse de Cardia évite les travers des systématisations pures, de par la prise en considération de l'activité internationale concrète du pontificat romain; elle néglige cependant de prendre appui sur les données propres du magistère ecclésial. Il convient d'attirer l'attention sur deux points indigents: en premier lieu, l'argumentation aurait été un édifice achevé si après avoir défait la

[29] A ce sujet, on pourrait consulter profitablement: Philippe Grasset, "La grande crise du XXe siècle", Stratégie et défense, n° 1, Janvier-Mars 1998, pp. 23-28 & Jacques Baumel, "Une défense européenne: réalité ou chimère?", ibid., pp. 85-89.

[30] Carlo Cardia, *Vaticano e Santa Sede dal Trattato Lateranense a Giovanni Paolo II*, in Pietro Agostino d'Avack, *Vaticano e Santa Sede*, cit., p. 57.

construction doctrinale sur l'impossibilité de l'adhésion du Saint-Siège à une organisation internationale poursuivant des objectifs politico-militaires, elle avait approfondi le point de l'incompatibilité de principe; en second lieu, l'auteur n'a pas procédé à un examen circonstancié de la neutralité non-armée du Siège apostolique: la neutralité permanente du Saint-Siège étant mise en difficulté sur le plan théorique malgré les garde-fous posés dans l'aide-mémoire du 2 juin 1992, il aurait pu aborder opportunément le sujet de la neutralité non-armée pour pondérer la problématique qu'il a jugée nécessaire de faire ressortir.

Dans certaines circonstances, le Saint-Siège déroge au principe de la neutralité perpétuelle parce que – comme le révèle en termes explicites le dispositif du *Traité du Latran* – il se réserve les questions qui concernent son autorité mondiale et spirituelle ainsi que sa haute mission de paix. En revanche, Cardia a curieusement aménagé une place à la thèse du refus du pontificat romain d'être assimilé véritablement à un Etat; n'aurait-il pas dû constater que ce débat est tombé en désuétude depuis que le droit public ecclésiastique a clairement défini les qualifications juridico-canoniques respectives du triptyque Siège romain – Eglise catholique – Cité du Vatican ? Tout compte fait, malgré les démonstrations concluantes de sa réflexion empiriste, celle-ci laisse accroire à certains égards que le Saint-Siège enfreint facilement les règles cardinales de sa diplomatie dans la vie internationale et sacrifie par là-même le code de conduite auquel il s'astreint sur l'autel des enjeux internationaux. Les arguments démonstratifs de l'auteur auraient réellement satisfait aux critères de l'action internationale de la papauté si, tout en inférant des enseignements sur la séparation entre les affirmations théoriques et la pratique, Cardia avait pris soin de nuancer son analyse de ces commentaires déterminants: la diplomatie ecclésiastique est soumise aux contingences de l'histoire; toutefois, elle ne s'adapte que dans des limites précises aux réalités internationales et, à ce propos, il est significatif que le Saint-Siège tienne à obtenir coûte que coûte la garantie de son indépendance par rapport aux Etats, à organiser son autoprotection à l'aide de l'instrument juridique et à situer le fondement de sa relation au monde dans des valeurs humanistes, à savoir sa sollicitude pour la personne humaine et sa volonté d'œuvrer pour le respect de ses droits fondamentaux et la sauvegarde de la concorde entre les peuples.

B) La prise en considération de la souveraineté spirituelle du binôme Eglise catholique – Siège apostolique: des issues contradictoires

Adoptant un cheminement systématique opposé à celui du canoniste italien, José Manuel Castaño a abordé la question de la participation du binôme Siège apostolique-Eglise catholique à l'ONU, en réaction à la conviction exprimée dans les cercles ec-

clésiastiques – notamment par Mgr Gallina – au sujet de l'inexistence d'obstacles de principe à une future adhésion romaine à l'Organisation mondiale[31]. Sur la base de précisions liminaires visant à clarifier les particularités institutionnelles de l'Eglise catholique, du Saint-Siège et de l'Etat de la Cité du Vatican, le juriste espagnol a tout d'abord présenté la direction qu'il entend donner à sa réflexion: la question qui se pose, selon lui, est celle de savoir si le binôme Eglise catholique – Saint-Siège a la capacité juridique internationale, et dans le cas affirmatif, s'il détient par là-même le droit d'être membre de l'ONU[32].

En réalité, la démarche analytique de Castaño a porté de manière préférentielle sur le problème de l'adhésion de l'Eglise catholique à l'ONU. Demeurant toutefois fidèle au mode d'exposition bipartite qu'il a choisi pour investir le questionnement susvisé, l'auteur s'est efforcé dans une première série de développements de déterminer la capacité juridique internationale de l'institution ecclésiale. Relevant que la détermination des sujets du droit est l'une des matières les plus complexes de la science juridique internationale, il a dégagé les données particulières qui forment la matière en ce qui concerne l'Eglise romaine. Celle-ci, a-t-il constaté, ne peut être incluse dans la catégorie juridique des Etats; cependant, a-t-il ajouté, dans la mesure où elle constitue une société parfaite au sens de la doctrine classique ou un ordre juridique propre selon la théorie contemporaine, sa personnalité juridique internationale est admise au sein de la communauté des Etats, d'autant plus que les organisations intergouvernementales jouissent de la subjectivité internationale alors qu'elles n'ont ni pouvoir politique, ni territoire et encore moins une envergure universelle. Mais il lui est apparu, en tout état de cause, que la nature de la personnalité internationale reconnue à l'Eglise ne correspond pas à la réalité objective. En effet, a-t-il argumenté, étant donné que l'élément juridique ne revêt pas une grande importance dans l'ordre ecclésial propre, même si les relations entre l'Eglise et les Etats ont un caractère juridique, l'Eglise est essentiellement une institution religieuse et supranationale qui ne peut entrer dans le cadre juridique temporel. L'ambition de sa contribution, a-t-il dévoilé dans cet ordre d'idées, est d'enrichir la théorie générale du droit international en démontrant à l'aide du concept de l'analogie que le droit ecclésial étant atypique, il est un droit "analogique" par rapport à celui de l'Etat. D'où la conclusion syllogistique suivante: d'une part, la personnalité juridique de l'Eglise est également de na-

[31] E. Gallina, *Le organizzazioni internationali e la Chiesa cattolica*, Roma 1967.

[32] José Manuel F. Castaño, *Puede la Iglesia formar parte de la ONU?*, in *La Chiesa dopo il Concilio, Atti del congresso internazionale di diritto canonico (Roma, 14-19 gennaio 1970)*, II, Milano 1972, p. 308.

ture analogique par rapport à celle de l'Etat; d'autre part, la subjectivité internationale de l'Eglise est différente de celle de l'Etat et, donc, l'institution ecclésiale ne possède pas la même capacité juridique que les Etats[33].

A l'interrogation fondamentale qui consiste à savoir si l'Eglise peut adhérer à l'ONU, Castaño a évidemment répondu par la négative, arguant qu'elle ne remplit pas les conditions requises. Sur le fondement des articles 3 et 4 de la *Charte de San Francisco*[34], il a soutenu que l'ONU est une organisation éminemment interétatique dont l'acte constitutif exclut *de jure* la candidature de l'entité internationale non étatique qu'est l'Eglise catholique. D'autre part, a-t-il estimé, l'Eglise catholique constitue un ordre juridique primaire et originaire qui est considérée comme un sujet du droit international de manière analogique; toutefois, l'entité ecclésiale n'est pas un Etat[35]. En dehors de la nature non étatique de l'Eglise, qui la prive de la capacité juridique nécessaire pour être un membre plénier de l'Organisation mondiale, l'auteur a avancé deux arguments secondaires: invoquant, en premier lieu, l'article 2, alinéa 1 de la *Charte* – qui pose le principe de l'égalité souveraine des Etats membres – il s'est montré sceptique relativement à l'idée que l'Eglise permette aux autres membres de l'ONU de la considérer comme ayant une souveraineté non pas supérieure, mais simplement égale à la leur; en deuxième lieu, il a évoqué l'impossibilité pour l'Eglise de participer – conformément aux dispositions du chapitre VII de la Charte – moralement, juridiquement et politiquement aux mesures coercitives décrétées contre un Etat membre qui a violé les dispositions de la Charte.

En fin de compte, il est assez délicat de porter une appréciation sur une analyse dont la problématique est hors de propos. Il existe un lien consubstantiel entre l'Eglise catholique et le Saint-Siège, mais c'est ce dernier, en tant que centre de communion universelle et centre du gouvernement de l'Eglise que la communauté internationale

---

33 José Manuel F. Castaño, *Puede la Iglesia formar parte de la ONU?*, in *La Chiesa dopo il Concilio*, ibid., pp. 311-320.

34 Article 3: "Sont membres originaires des Nations Unies les Etats qui, ayant participé à la Conférence des Nations Unies pour l'Organisation internationale à San Francisco ou ayant antérieurement signé la Déclaration des Nations Unies, en date du 1er janvier 1942, signent la présente Charte et la ratifient conformément à l'Article 110".
Article 4: "1. Peuvent devenir Membres des Nations Unies tous autres Etats pacifiques qui acceptent les obligations de la présente Charte et, au jugement de l'Organisation, sont capables de les remplir et disposés à le faire. 2. L'admission comme Membre des Nations Unies de tout Etat remplissant ces conditions se fait par décision de l'Assemblée générale sur recommandation du Conseil de sécurité".

35 José Manuel F. Castaño, *Puede la Iglesia formar parte de la ONU?*, in *La Chiesa dopo il Concilio*, cit., p. 321.

et sa législation prennent en considération. Aussi est-il à regretter que Castaño ait "manqué le coche", car eu égard à l'état des connaissances sur les caractéristiques du triptyque Eglise catholique – Siège apostolique – Cité du Vatican, il aurait pu quarante années après l'adoption des *Accords du Latran* emprunter une démarche plus conforme à la réalité que celle de l'appréhension de l'institution ecclésiale comme le sujet agissant dans les relations internationales alors qu'elle dispose d'un organe gouvernemental central qui joue ce rôle. Il n'est guère surprenant qu'en articulant la problématique autour de la condition juridique de l'Eglise, l'auteur soit parvenu à la conclusion que l'Eglise ne peut prétendre de par son incapacité juridique à une adhésion à l'Organisation mondiale. Plus désolant encore, l'angle analytique étant incommode, on peut être faussement amené à induire des commentaires qu'en raison de l'étroitesse ontologique de la relation entre Eglise catholique et Saint-Siège, ce dernier ne puisse être de par sa nature juridique membre de plein droit d'une organisation internationale. A cet égard, il importe de rappeler au risque d'énoncer un truisme que le Siège apostolique est un sujet souverain du droit international qui représente l'Eglise catholique universelle sur la scène internationale en s'inspirant de ses règles fondamentales, notamment du principe selon lequel l'Eglise ne s'identifie en aucune manière à la communauté politique parce que dans leurs sphères respectives, la communauté politique et l'institution ecclésiale sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Toutefois, lorsque le Siège romain gère des affaires politiques, il intègre aussi parmi les normes qui règlent sa conduite le principe selon lequel l'entité ecclésiale et l'entité étatique sont appelées à œuvrer au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes, et donc, doivent rechercher une saine coopération en tenant compte des circonstances de temps et de lieu (*Gaudium et spes*, n° 76-3).

Castaño aurait été attentif à établir son questionnement sur deux impedimenta susceptibles d'entraver l'adhésion du Siège apostolique à l'Organisation mondiale, s'il avait pris en considération le Saint-Siège en tant qu'organisme international souverain à but religieux: il s'agit, d'une part, de la spécificité de la nature du Siège apostolique dans le concert des nations et de l'incompatibilité du statut de neutralité permanente et du système de sécurité collective.

Ces éléments ressortent, par contre, de la réflexion menée par Giovanni Barberini sur le problème qui nous interesse. Evoquant les conclusions analytiques du juriste espagnol, et notamment celle qui prononce l'incapacité juridique du Siège romain à participer pleinement à l'ONU en raison de la nature non étatique de l'Eglise, Barberini a affirmé que dans la mesure où la volonté des Etats fondateurs de l'ONU a été d'ériger une institution à composition étatique sans faire ressortir la proportion de l'élément territorial, la teneur de l'élément démographique, le problème de l'ad-

hésion du Saint-Siège ne se pose pas[36]. Selon lui, l'argument le plus déterminant réside en ce que le Siège apostolique ne peut, de par sa nature propre, intervenir contre un Etat dans les formes morale, juridique et politique de la coercition internationale; il ne peut non plus, en dehors de la médiation et de l'arbitrage, apporter son concours à la résolution des conflits politiques, économiques et commerciaux entre les acteurs étatiques. Poursuivant son argumentation, il a fait valoir que si enfin les violations éventuelles de la *Charte de l'ONU* par un Etat membre sont insérées dans le contexte des circonstances politiques concrètes, souvent conditionnées par la volonté politique des Etats les plus puissants, on ne peut que se convaincre encore plus que le Saint-Siège ne peut se considérer comme étant apte à une admission au sein de l'ONU. Il n'y a pas de doute – a-t-il conclu – que l'activité de l'ONU, telle qu'elle s'est développée dans les décennies de son existence, a toujours imposé aux Etats membres, y compris aux neutres et aux non-alignés, de décider du lieu et de la forme de leur positionnement; ce qui aurait eu l'effet d'annuler, dans tous les cas, l'engagement général d'étrangeté et d'impartialité propre à la nature du Saint-Siège, et de toute façon, celui qu'il a inclus dans l'article 24 § 1 du *Traité du Latran*[37].

Conclusion

Après avoir dégagé ces tendances lourdes de la doctrine, il convient d'émettre quelques observations pour clore la réflexion. A notre sens, le *superétatisme* du Conseil de sécurité de l'ONU – directoire de puissances temporelles menant le bal dans les relations internationales – est inconciliable avec le pouvoir primatial du Pontife romain qui coïncide avec le Saint-Siège dans le cadre de son exercice dans les dicastères de la Curie romaine. Mais la prééminence du gouvernement pontifical de l'Eglise catholique universelle, aux yeux de la papauté, ne dénote plus de la part de celle-ci une volonté hégémonique par rapport aux entités étatiques. Adoptant un langage juridique commun avec ces dernières, la papauté a souligné sans équivoque la suprématie de l'Eglise *in foro domestico* comme un ordre légal fondamental; d'un autre côté, elle appréhende désormais l'Etat comme une réalisation normale de l'ordre social qui

[36] Giovanni Barberini, *Chiesa e Santa Sede nell'ordinamento internazionale. Esame delle norme canoniche*, Torino 1996, p. 142.

[37] Ibid., p. 143.

exprime l'autodétermination souveraine des peuples et des nations, acceptant ainsi d'intégrer dans des catégories légales ses relations avec les communautés politiques modernes, même si celles-ci tirent leur légitimation d'autres référents que l'ordre transcendant[38]. Sa prétention dans le jeu international contemporain, telle qu'elle transparaît à travers l'action diplomatique du Siège apostolique, consiste en la construction d'un ordre nouveau de rapports internationaux basés sur les exigences de la justice et de la paix.

La révision doctrinale effectuée par Pietro d'Avack est à cet égard significative. L'auteur a initialement soutenu que le Saint-Siège intervient dans la vie internationale sur la base d'un postulat dogmatique fondamental, celui d'être dans un certain sens placé à un niveau supérieur par rapport aux Etats et de devoir tenir subséquemment un rôle de modérateur et de souverain sur la scène internationale; en somme, il s'agit pour lui d'être différent d'un membre simple de la communauté internationale, ou tout au moins, de constituer un sujet de droit spécial qui a *de jure* et non *de jure divino* une position prééminente, une haute fonction sociale et politique de pacification et une absolue suprématie dans le domaine religieux et moral[39]. Si – poursuit d'Avack – l'on abandonne pour un moment cet habillage dogmatique considéré dans une optique juridique pure et si l'on en vient à cerner la situation telle qu'elle se présente dans la réalité concrète, l'on ne peut nier que dans une moindre mesure – notamment au regard de ce qui s'est passé durant l'époque médiévale de la *respublica gentium christianorum* – le Saint-Siège continue d'apparaître toujours comme une entité qui, dans la conscience des peuples et des gouvernements, occupe *de facto* une véritable position de prééminence dans la communauté internationale et déploie en pratique une fonction modératrice dans l'assemblée des Etats, résultant naturellement de sa suprême autorité morale, de sa figure de chef de la catholicité, de sa mission religieuse spécifique, de sa position au-dessus des interêts et des rivalités politiques[40]. Par la suite, d'Avack a modifié son opinion et cela, en considération du nouveau rôle que le Saint-Siège a développé dans l'arène internationale depuis le Concile Vatican II; il a alors admis que contrairement au passé, le Saint-Siège ne fait plus

[38] Remigiusz Sobanski, *La mission et le pouvoir de l'Eglise vis-à-vis de l'ordre temporel,* in *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del Profesor Pedro Lombardia,* Madrid, Editoriales de derecho reunidas, 1989, pp. 1091-1092.

[39] Pietro Agostino d'Avack, *Vaticano e Santa Sede*, cit., p. 342 & Id., art. "Santa Sede", in *Novissimo Digesto Italiano*, Torino 1968.

[40] Pietro Agostino d'Avack, *Vaticano e Santa Sede*, cit., p. 343.

montre d'une quelconque prétention velléitaire à une position de prééminence tant politique qu'économique dans le concert des nations, comme la position qu'elle a voulue plus ou moins revêtir à une autre époque. Aujourd'hui, il se présente encore notablement comme une autorité morale dans les organismes auxquels il participe, du moment que sa nature d'être étranger aux interêts terrestres et partisans le place en un certain sens dans une position de *super partes*. Cela étant, il se limite toujours ostensiblement à une présence paritaire avec les autres membres, en tant que destinataire des normes générales coutumières d'un tel système[41].

Pour conclure, il est à remarquer que la continuité de la participation du Siège apostolique à l'OSCE dans le contexte de l'instauration d'un Conseil de sécurité, est tributaire du façonnement de l'organe exécutif, voire de la capacité des Etats membres à faire valoir un modèle inédit sur le plan structurel et un autre système de vote qui se démarque de celui du Conseil de sécurité des Nations; faut-il le rappeler, l'usage de la règle du consensus se trouve au nombre des motivations qui ont déterminé favorablement le Saint-Siège à prendre part pleinement à la CSCE. La technique du consensus et le caractère coopératif du processus d'Helsinki lui ont donné une liberté d'action dont il ne pourrait bénéficier dans l'Organisation mondiale. En raison de la souplesse remarquable de ses méthodes coopératives consensuelles et de sa prédilection pour la diplomatie préventive, l'OSCE demeure jusqu'à nouvel ordre une enceinte appropriée à la diplomatie pontificale. La présence de la papauté dans l'OSCE est l'histoire de la rencontre de deux réalités *sui generis*; en somme, l'histoire d'une union dont la viabilité dépend du respect réciproque de la singularité des deux partenaires.

En considération de la création éventuelle d'un organe exécutif au sein de l'OSCE, la question du sort de cette union atypique reste ouverte sur la base de deux paramètres fondamentaux. D'une part, il est à admettre que l'originalité du gouvernement pontifical est irréductible à tout modèle constitutionnel temporel. Certes, le pouvoir pontifical est revêtu d'une forme juridique qui le rapproche de celui des sociétés humaines; toutefois, il importe de préciser qu'il est spirituel dans ses mécanismes institutionnels et est surtout fortement marqué d'une empreinte transcendante dans sa finalité essentielle, la *salus œterna animarum*. D'autre part, il est à ajouter qu'avec le renoncement progressif aux prétentions temporelles, le pouvoir pontifical a accentué son originalité non seulement sur le plan spirituel mais également sur le terrain de son autonomie face à l'avènement d'entités étatiques, fortes et structurées. Aussi,

41 Pietro Agostino d'Avack, *Trattato di diritto canonico*, Milano 1980, p. 303.

nous paraît-il, la problématique relevant de la confrontation des deux autorités – celle du gouvernement de la papauté et celle d'un futur organe superétatique – ne se situe pas tant au niveau de la préservation de la neutralité du Saint-Siège au sein de l'OSCE que sur le plan de la sauvegarde de la liberté de la papauté. L'enjeu pour cette dernière est de préserver son indépendance face au pouvoir temporel; au demeurant, il s'agit pour le Siège apostolique de conserver l'une des chances véritables que lui a offert la destinée d'exercer son indépendance à l'égard du pouvoir séculier tout en proclamant sereinement le primat de la morale dans l'ordre politique.

Le pouvoir juridique du Souverain Pontife est au service de la liberté de l'Eglise qu'il sauvegarde face aux groupes de pression et aux puissances étatiques[42]. Dans ce sens, il importe à l'Eglise de continuer à affirmer son indépendance dans la communauté internationale, surtout à une époque où l'on évoque de plus en plus le «droit d'ingérence» des organisations internationales dans la vie et la souveraineté de leurs Etats membres[43].

[42] Abordant la question du fondement juridique des rapports diplomatiques entre le Saint-Siège et les Nations Unies, un auteur a suggéré – eu égard au devoir du Saint-Siège de garantir la liberté religieuse de l'Eglise vis-à-vis de l'autorité temporelle – l'établissement de relations diplomatiques entre le Siège apostolique et l'Organisation mondiale, tenue elle-aussi de fournir cette garantie. Le fondement juridique des rapports entre les deux entités internationales découlerait respectivement de leur souveraineté particulière à caractère universel qui rendrait possible entre eux des liens de nature diplomatique et de la nécessité indéniable de régler le problème de la liberté religieuse propre à l'Eglise catholique, là où apparaît un pouvoir temporel différent de l'Etat. Cf Nicola Nuccitelli, *Le fondement juridique des rapports diplomatiques entre le Saint-Siège et les Nations Unies*, Paris 1956, notamment pp. 119-126.

[43] Cf par exemple Emmanuel Decaux, "Conseil de sécurité: des nouvelles compétences", Défense nationale, mars 2000, pp. 14-26.

RTLu VI (2/2001), 363-372

«Quaestiones de Trinitate» All'alba del terzo millennio

Piero Coda
Pontificia Università Lateranense (Roma)

0. *Da dove* partire per pensare teologicamente, nel contesto culturale odierno, la Trinità? e *verso dove* puntare lo sguardo?

Il '900 è stato un secolo decisamente trinitario, per la teologia. Era dagli accesi dibattiti e conflitti che hanno portato ai dogmi dei primi Concili ecumenici, dalle grandi sintesi patristiche di Agostino per i Latini e Massimo il Confessore per i Greci, dalle superbe cattedrali dell'*intellectus fidei* di Tommaso e Bonaventura nel Medioevo, che la teologia non aveva più così brillato di luce trinitaria. Salvo qualche rara eccezione: come Rosmini nell'800. Nella modernità, la Trinità vive nella mistica ed è pensata (in forma spesso arrischiata) nella filosofia.

I tre maggiori teologi del '900 – uno per ciascuna delle principali tradizioni ecclesiali – Karl Barth per la riforma, Sergej Bulgakov per l'ortodossia, Hans Urs von Balthasar per il cattolicesimo, sono, o almeno intenzionalmente vogliono essere, trinitari da cima a fondo, nel loro teologare. C'è in loro la volontà di far presente l'originalità della rivelazione cristiana, il suo punto focale incandescente e irriducibile, nella fedeltà creativa a 2000 anni di esperienza di fede e di tradizione teologica, ma insieme accogliendo con serietà sfide e linguaggi della mistica e della filosofia moderna.

Ma la partita appare del tutto aperta. Senza nulla togliere ai loro meriti (che cosa sarebbe, oggi, senza di essi, la teologia trinitaria?), bisogna riconoscere che due acuminati pungoli lavorano ai fianchi la teologia: da un lato, la crisi del linguaggio metafisico, sia esso quello dell'essere sia esso quello della soggettività che, in fin dei conti, ancora innerva l'imponente riflessione di questi maestri del '900 teologico; e, dall'altro, il *novum* epocale del confronto con le tradizioni religiose e di pensiero dell'Oriente, che dicono Dio, l'essere e l'uomo in linguaggi differenti dal *lógos* greco e dalla *pístis* ebraico-cristiana.

Dunque, *verso dove* guardare? Penso che occorra guardare avanti, con coraggio.

Senza obliare ciò che sta dietro e ci sostiene, non c'è dubbio, ma senza più potercene accontentare. Ma per guardare avanti occorre guardare ancora una volta all'origine e al centro, all'*ephápax*, l'una-volta-per tutte, di Gesù Cristo. Accade che Egli, per la teologia, è come per Maria di Magdala, il primo giorno dopo il sabato: è riconosciuto solo quando ci si volta indietro verso di Lui che chiama per nome, trovandoselo così di fronte agli occhi presente, senza al contempo poterlo però trattenere: perché Egli si sottrae, e non c'è che da desiderare e attendere il suo avvento (cf. Gv 20,11-18).

Con questa libertà responsoriale e desiderante, essenziale alla teologia come a ogni autentica disciplina del pensare, vorrei cercare di accogliere e dire la Trinità muovendo da alcune quaestiones disputatae. Scusandomi per la frammentarietà del discorso, ma sperando che essa valga a testimoniare della sincerità e della fatica della fides quaerens intellectum.

1. *Quaestio prima: qual è l'accesso alla Trinità* – la via, il *méthodos*? M'interrogo come teologo e in quanto teologo. La risposta ce la dovrei avere bella e confezionata in tasca, potrebbe sembrare: la fede. Ma che cos'è la fede?

In realtà, l'accesso alla Trinità è il caso serio della fede: perché la fede è via a Cristo, e Cristo è via alla Trinità. Con ciò voglio dire due cose.

Innanzi tutto, che di Trinità, nel senso cristiano della parola, non ne posso parlare prescindendo da Cristo: il monoteismo ebraico e quello islamico, ad esempio, non possono né assolutamente vogliono parlare di Trinità proprio perché, pur comprendendosi anch'essi come rivelazioni dello stesso Dio di Abramo e pur riconoscendo, rispettivamente, l'attesa del Messia e il significato profetico di Gesù, non riconoscono lui, Gesù di Nazareth, come il Figlio di Dio, meglio detto: come Dio Figlio. Qui è il punto cruciale e discriminante.

Ma allora ecco un'ulteriore domanda: la verità del Dio Figlio corrisponde alla coscienza di Gesù Cristo?

«Io e il Padre siamo uno (*én*)» (Gv 10,30). Quest'affermazione del Gesù giovanneo sintetizza la coscienza di Gesù, testimoniata – nelle narrazioni evangeliche – dalla novità eccedente della sua *exousía*, la sua singolare autorevolezza, e insieme dalla sua radicale dedizione al volere del Padre a favore degli uomini, che culminano nel paradosso del «perdere la vita per trovarla» (cf. Mc 8,35; Gv 10,17-18): la crocifissione/risurrezione. Tra Dio (il Padre) e Gesù c'è distinzione, sempre: che significa alterità (Io *e* il Padre) e pluralità (*noi siamo*). E simultaneamente c'è unità: l'*én* giovanneo lo esprime in una forma che più forte e perentoria non si potrebbe pensare.

È proprio questa tensione esistenziale – nel senso che si dispiega drammaticamente – a dare senso a tutta la vicenda di Gesù: dal battesimo al Giordano, al battesimo del-

la croce e dell'abbandono. La cifra della distinzione e la chiave di manifestazione e realizzazione dell'esser-uno è la stessa: *la libertà di Gesù*. Vocazione, decisione e tentazione: dal soggiorno nel deserto alla preghiera al Getsemani, lo stanno a testimoniare. Sino all'ora della solitudine da Dio, gridata nell'abbandono e vittoriosamente attraversata nella fede dell'unità con Lui, manifestata escatologicamente nella risurrezione.

Di qui la seconda cosa che intendo sottolineare, dicendo che la Trinità è il caso serio della fede: alla Trinità, come verità toccata con l'anima e gustata nello Spirito, verità sempre più grande e sempre al di là, non posso aver accesso se non nella fede *di* Cristo nel Padre, che dischiude l'evento della fede *in* Cristo (in cui io stesso vivo in-Cristo e Cristo vive in me), come accesso al Padre. Non ho detto – si badi – "non posso pensarla", la Trinità: ciò è certo possibile, in qualche misura, e persino fecondo, fuori della fede esplicita in Cristo. Ma ho detto: non posso *averne esperienza*. L'esperienza che comunica, nello Spirito, Gesù stesso, riconosciuto come il Figlio. Avendo ben chiaro che la fede *di* Cristo non solo attua ma anche trascende la fede esplicita e professata *in* Cristo.

Due affermazioni del Gesù giovanneo, pronunciate nei discorsi dell'ultima cena, esprimono tutto ciò con concisa evidenza, il primo nella forma della conoscenza della fede, il secondo nella forma del dono della grazia: «in quel giorno (il giorno dell'innalzamento sulla croce) voi contemplerete (*theoreîte*) che io sono nel Padre e voi in me e io in voi» (14,20); «Padre, voglio (il verbo usato è forte: *thélo*) che anche quelli che mi hai dato siano dove sono io, affinché contemplino (*theorôsin*) la mia gloria, quella che mi hai dato; poiché tu mi hai amato prima della creazione del mondo» (17,24).

Lo stesso rapporto di libertà nell'esser-uno che Gesù vive col Padre, conquistandolo sino in fondo e una-volta-per tutte nella consegna di sé sulla croce, è vissuto, per la fede, nel rapporto tra Gesù e coloro che il Padre gli ha dato e, in Gesù, è da questi ultimi vissuto con il Padre. Il *dove* di Gesù è l'esser-uno nel Padre e il *dove* dei discepoli è l'esser-uno in Cristo e, per lui, nel Padre. La fede, dunque, è partecipazione allo stesso evento che Gesù esprime nel «io e il Padre siamo uno». E dunque è grazia ed è libertà. Vocazione, decisione, tentazione.

E ciò esprime e presuppone a un tempo la *presenza* attuale, la contemporaneità alla fede, anzi la contemporaneità suscitatrice della fede, di Gesù Cristo risorto. «Dove sono due o più riuniti nel mio nome, ivi sono Io in mezzo ad essi» (Mt 18,20); «Questo è il mio corpo che è per voi (...) questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo ogni volta (...) *eis tèn emèn anàmnesis*», in quella memoria di me – potremmo tradurre – che è evento ed è vita (1 Cor 11,24-25).

La Trinità, in realtà, è il caso serio della fede cristiana perché esprime il che cos'è della fede stessa: il suo esser-donata e il suo esser-ci, il suo atto e la sua verità, *fides qua e fides quae*.

2. *Quaestio seconda*: se questo – la fede di Cristo nel Padre e la fede in Cristo dei discepoli – è l'accesso, *la Trinità è verità solo antropologica o anche, e originariamente, teo-logica*? In altre parole: la Trinità è il Nome di Dio (quello rivelato da Cristo, secondo la sua parola: «Padre ho fatto conoscere loro il tuo Nome e lo farò conoscere», Gv 17,26), oppure è semplicemente il nome del nostro rapporto con Dio, o meglio, del rapporto di Dio con noi? Dio si mostra (e liberamente si determina) come Trinità solo nella creazione e nella rivelazione, e dunque è Trinità in modo provvisorio e temporale; o lo è in sé, da sempre e per sempre?

In fin dei conti, ci chiediamo se nella fede è possibile parlare e parlare con sensatezza dell'in-sé di Dio; o se piuttosto egli non sia al di là della nostra portata e della sua manifestazione trinitaria. In modo ancora più radicale: ci chiediamo se non siamo chiamati a superare anche la Trinità, per attingere l'essere *ab-solutus* – e cioè svincolato da qualunque relazione e indifferente rispetto ad essa – di chi, appunto, è per essenza l'Assoluto? Teologia, mistica e filosofia hanno preso posizioni diverse rispetto alla questione cruciale. Basti ricordare la lotta corpo a corpo tra rivelazione e apofasi, tra via affermativa e via negativa, in Dionigi l'Areopagita, Scoto Eriugena, Meister Eckhart, Nicolò Cusano, Schelling...

La *traditio* cristiana, nel filone dogmatico e mistico che, a partire da Ireneo di Lione nel secondo secolo e sino ad oggi, è stato recepito dalla Chiesa come espressione fedele dell'evento di Gesù Cristo, pur nella legittima pluralità delle sue forme, offre in proposito due criteri fondamentali.

Il primo concerne l'intrascendibilità – non solo nel conoscere ma nell'essere stesso – della relazione con Dio e in Dio come *relazione personale*, e quindi libera, tra il Padre e il Figlio (e noi in Lui) nello Spirito Santo. Il che significa che, teologicamente, non si dà un prima e un dopo o un fondo o abisso da cui scaturisca e verso cui venga risucchiata la Trinità. Dio si rivela e si comunica così com'Egli è. La fede trinitaria ha una portata essenzialmente realistica. «*Actus fidei* – dice lapidariamente Tommaso d'Aquino – *non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*» (*S.Th.*, II-II, 1, 2, ad 2).

Il secondo criterio è di carattere cristologico ed è espresso nel Concilio di Calcedonia (del 451): Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo, consustanziale (*omoúsios*) a Dio nella divinità, e consustanziale (*omoúsios*) a noi nell'umanità, senza separazione e senza confusione. In fondo, anche se su di un altro piano, si tratta della stessa dinamica di alterità nell'unità di cui già si è detto per il rapporto tra il Padre e il

Figlio. Il prologo del quarto vangelo lo esprime con una densa sequenza di affermazioni che sarà decisiva nell'illuminare il cammino, irto di ostacoli, che porta a Calcedonia. Al versetto 1 si legge: «In principio era il Verbo, e il Verbo era verso il Dio, e Dio era il Verbo»; e al versetto 14: «e il Verbo divenne carne e pose la sua tenda in mezzo a noi, e vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre»; e, ancora, al versetto 18: «Dio nessuno l'ha mai visto: [e qui due lezioni diverse] il Figlio unigenito [o meglio] l'unigenito Dio, che è verso il seno del Padre, lui lo ha rivelato».

La distinzione/unità tra Dio (il Padre o "il" Dio nel linguaggio del Nuovo Testamento) e Gesù, in altri termini, rimanda ed esprime la distinzione/unità originaria tra Dio e il Verbo. È a partire da qui che si gioca la teologia trinitaria.

3. Ci troviamo così di fronte alla quaestio terza, che possiamo articolare in due domande.

Innanzi tutto: *corrisponde* la prospettiva espressa nel prologo del quarto vangelo, e poi sviluppata dalla tradizione dogmatica, *alla coscienza di Gesù*? e al suo evento che si compie nella crocifissione/risurrezione? o è frutto di un'indebita ellenizzazione o gnosticizzazione – come s'è rimproverato alla teologia cristiana?

Da qui la seconda domanda: la grande costruzione della *metafisica trinitaria* che, soprattutto in Occidente, ha occupato la teologia da Agostino a Tommaso a Rosmini, e che nella filosofia della modernità ha abbandonato il linguaggio dell'essere per assumere quello del soggetto e della libertà, rispettivamente in Hegel e in Schelling, *quanto ha espresso e/o quanto ha tradito l'evento originario della rivelazione in Gesù Cristo*?

Circa la prima domanda, rispondo che è costitutivo dell'evento della fede l'accesso a quelle che l'apostolo Paolo nella 1 Cor chiama «*tà báthe toû Theoû*, gli abissi di Dio» (2,10). Val la pena rileggere l'intenso e a mio avviso decisivo passo paolino: «Sta scritto: *Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore d'uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano* (troviamo qui una libera combinazione di Is 64,3, Ger 3,16 e dell'*Apocalisse di Elia*). Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche gli abissi di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito (*en lógois didaktoîs pneûmatos*), esprimendo cose spirituali in termini spirituali. (...) perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito (...) Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da po-

terlo dirigere? Ora, noi abbiamo il pensiero (*noûs*) di Cristo» (1 Cor 2,9-16).

Ciò che rende possibile, anzi attuale, l'accesso alle profondità del mistero di Dio, non con arrogante e vana avidità gnostica, ma nel dono della sapienza e del discernimento dello Spirito, è la partecipazione gratuita al *noûs* di Cristo, per mezzo dello Spirito. Se Dio non si fosse detto umanamente – nella sua Parola – in Cristo, non potremmo conoscere le sue profondità. Cristo è la Parola che Dio dice di Sé a noi: Parola detta in linguaggio umano, nella carne e nella mente di Cristo, ma per ciò che è in sé, la Parola di Dio.

È in questa prospettiva, dunque, che il prologo del quarto vangelo, con linguaggio mistico e insieme narrativo, disloca temporalmente l'*arché* in cui Dio dice la sua Parola – che è Lui stesso in quanto espresso – e che è l'origine, la vita e la forma, il destino di tutto ciò che Dio dice e fa al di là di Se stesso (nella creazione); e l'evento puntuale e imprevisto (per noi, ma da sempre voluto da Dio) della Parola che diventa carne nella pienezza del tempo, in Gesù Cristo, per rivelare il volto del Padre e compiere il disegno della creazione. È intrinseco e persino essenziale alla logica della fede cristologica la distinzione tra la Parola che è Dio in Sé, e la Parola che si fa carne, che è la stessa Parola di Dio, la Parola che è Dio, ma in altra forma d'essere – la carne umana –, senza che ciò contraddica la sua originaria condizione d'essere – il dimorare nell'*arché* presso Dio. Essendo assolutamente chiaro che è solo la Parola fatta carne, Gesù Cristo, che guida e introduce, per la grazia dello Spirito, negli abissi inesauribili del mistero di Dio, rivelati appunto dalla Parola che è Dio.

Nicea e Calcedonia vogliono difendere questa verità, a tutti i costi, contro il pericolo (Ario) di riassorbire la Parola che si è fatta carne: o, al di là, nell'Uno senza distinzione che proprio in quanto tale, quando dice la Parola, non può dire sino in fondo Se stesso, ma un suo semplice e depotenziato riflesso; o, al di qua, nella carne dell'uomo Gesù, semplicemente abitata o esternamente assunta quale simbolo provvisorio della Parola di Dio detta a noi. Per far ciò il dogma usa il linguaggio greco dell'*ousía*, la sostanza una, e dei *prósopa o hupostáseis*, le persone distinte. Certamente rielaborando dal di dentro tali categorie che la Scrittura non conosce, ma al tempo stesso correndo il rischio di presupporre, almeno in parte, un'ontologia del divino già data, già conosciuta, al linguaggio "spirituale" per dire Dio che si rivela in Cristo, e che appunto ci è da Dio comunicato nel suo Spirito.

Risponderei allora in questi termini alla seconda domanda che mi ero posto: la grande metafisica trinitaria, classica e moderna, quanto ha espresso e/o quanto ha tradito l'evento trinitario rivelato in Cristo? Quella classica, in obbedienza alla novità dell'evento, ha risignificato la metafisica greca, parlando, ad esempio, con Agostino, della relazione che in Dio non si predica secondo l'accidente (*De Trinitate*, V); e più

arditamente, con Tommaso, della relazione che in Dio è identica all'essenza (S.Th., I, 29, 4): ma lo ha fatto lasciando sullo sfondo, il luogo rivelativo che in Gesù dice la verità della sua relazione filiale col Padre: la libertà dell'amore spinta sino all'esperienza drammatica dell'abbandono. Quella moderna, invece, con Hegel ha voluto centrare il significato ontologico del *verbum crucis*, ma sacrificando sull'altare del pensiero razionalistico la distinzione tra la Parola che è Dio e la Parola che si fa carne e, in definitiva, l'alterità tra il Padre e il Figlio e tra Dio e la creazione; e, con Schelling, se ha intuito la trascendenza assoluta della libertà sulla natura e sulla rivelazione di Dio, l'ha posta però in un'antecedenza originaria rispetto allo spazio dischiuso dal libero ed eterno Evento di Dio come Amore tripersonale.

4. Da qui una quarta *quaestio*, a mio avviso decisiva per la teologia oggi: come *contemplare e dire* l'esser-uno di Dio, il Dio Uno, l'essere-Dio di Dio, a partire dalla rivelazione di Gesù Cristo e dall'essere-in-Cristo? Da un lato, certo, non si può semplicemente premettere un *De Deo Uno* già in sé concluso alla rivelazione trinitaria (come è stata tentata di fare la metafisica trinitaria nella teologia classica, almeno in Occidente); né risolvere apofaticamente il *De Deo Trino* in un *De Deo Uno* assolutamente in-dicibile, perché Dio si mostra per chi egli è nella rivelazione trinitaria; ma, d'altro lato, non si può intendere l'esser-uno di Dio soltanto come "unificazione", e cioè come il risultato delle relazioni dei Tre dispiegate, al culmine, nella pasqua (come è stato tentato di fare tanto personalismo trinitario del '900, in reazione ai precedenti modelli e subendo il fascino della Trinità ripensata dalla filosofia del soggetto e della libertà): sarebbe troppo poco, perché in tal modo non è garantita ed espressa l'unità e la trascendenza dell'essere di Dio in quanto Dio.

In altre parole: non si può presupporre un'ontologia o una me-ontologia definitiva dell'essere Uno di Dio alla sua rivelazione in Gesù Cristo, anche se ovviamente si dà una conoscenza umana del mistero di Dio previa a quella rivelata in Cristo, e anche se il mistero di Dio resta inesauribile. Ma, a partire dalla rivelazione in Cristo e all'interno di essa, occorre un linguaggio "spirituale" che dica l'essere Uno di Dio come principio e come fine, al tempo stesso, delle relazioni d'amore che sono le tre divine Persone. Un esser-uno che, in quanto è rivelato, è anche gratuitamente partecipato alla creazione, e quindi conosciuto nel mistero, grazie al dono dello Spirito. Il Nuovo Testamento, infatti, parla di un essere uno (*eîs*) in Cristo (cf Gal 3,28) che, alla fine dei tempi, è chiamato alla realtà escatologica di «Dio tutto in tutti» (cf 1Cor 15,28).

Per adempiere questo compito, occorre tener conto dell'analogicità del linguaggio umano e anche del fatto che ciò che dobbiamo distendere nella successione del tempo per poterlo sensatamente dire e comunicare, in Dio accade simultaneamente.

Tenendo conto di questo, l'esser-uno di Dio può essere detto incrociando tra loro i due linguaggi che la tradizione ha utilizzato («*redoublement du langage*», l'ha definito G. Lafont): il linguaggio dell'essere (l'esser uno espresso *essentialiter*) e quello delle persone (l'esser uno espresso personaliter), ma plasmandoli entrambi, più di quanto sia stato fatto nella tradizione sia occidentale che orientale, sia classica che moderna, nella novità dischiusa dall'evento cristologico del Dio Agape.

Da una parte, Dio è Uno nell'essere originario e nel sussistere e donarsi relazionale delle tre divine persone, in quanto Egli stesso è l'Evento del Padre che ama il Figlio generandolo nello Spirito, del Figlio che è generato dal Padre e lo ama a Lui ridonandosi nello Spirito, dello Spirito Santo che procede dal loro reciproco amore e a loro si ridona – così che Dio non sarebbe se non fossero le persone ed è solo nelle persone, e in tutte e tre simultaneamente, in modo che ciascuna di esse è Dio, l'Unico Dio, ma mai senza le altre.

Dall'altra parte, Dio è Uno per e nelle relazioni d'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, proprio perché ciascuno di essi, nel modo che gli è proprio, si dona compiutamente agli Altri, sino al punto che essi tutti, per così dire, "si consumano" in Uno – essendo l'unico Dio: «Io e il Padre siamo uno».

Come già scriveva Gregorio di Nazianzo: «ho appena incominciato a pensare all'unità ed eccomi immerso nello splendore della Trinità: Ho appena incominciato a pensare alla Trinità ed ecco che l'Unità mi sazia» (*Discorso* 40,41). Il cuore pulsante che è l'Evento del Dio Uno che si dischiude nei Tre, e dei Tre che si consumano nell'Uno, è l'*Agape*, Dio che è *Agape* (1 Gv 4,8.16) di cui il Cristo Crocifisso e Risorto è manifestazione escatologica nella storia della salvezza, partecipata ai credenti nel dono dello Spirito Santo.

5. Resta una quinta *quaestio*, che per evidenti ragioni di spazio non posso che limitarmi ad abbozzare appena. *Se Dio è, ed è Uno nella Trinità* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, *quale significato (ontologico) hanno la creazione e l'incarnazione*? Non ripiombano essi così (se Dio è l'Uno) nell'umbratile «regione della dissomiglianza» (Agostino)?

Dobbiamo qui tener conto del fatto che – in una prospettiva decisamente cristologica – non è la creazione che costituisce l'orizzonte di senso dell'incarnazione, ma piuttosto l'incarnazione che compie in sé il significato della creazione. Come ben ha intuito Paolo, che nella lettera agli *Efesini* scrive che da Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, siamo stati scelti *in Gesù Cristo* (non semplicemente nel Verbo!) «prima della creazione (...) predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (cf. 1,3-4). Duns Scoto, sulla scia del carisma di Francesco d'Assisi e della mi-

stica di Bonaventura, in questa linea, è senza dubbio andato più avanti di Agostino e Tommaso.

Ma la questione resta: come comprendere il *sarx eghéneto* del prologo giovanneo (1,14), la *kénosis* (spogliazione) della lettera ai Filippesi? Nella prospettiva trinitaria prima dischiusa, direi che l'incarnazione del Figlio, ma letta sino al suo compimento nella morte dell'Abbandonato, illumina il senso e il destino dell'evento della creazione, che sboccia, in un atto d'infinita libertà, dal cuore di Dio stesso.

Dio, il Padre, liberamente dice Se stesso, niente di meno che Se stesso, in Se stesso – questa è la verità teologica della Trinità. Se dicesse qualcosa di meno, ricadremmo o nell'emanazione degradante o nella creazione come posizione provvisoria e in definitiva illusoria di un altro da Dio.

E Dio, che è libertà, dice Se stesso non soltanto in Sé (il Verbo), ma anche al di là di Sé (il linguaggio non può che essere figurato). Il che significa non solo che Dio pone un altro da Sé che è realmente tale, e perciò sussistente e libero (è ciò che la teologia cristiana chiama creazione), ma anche che gli pro-pone d'esser introdotto – tale altro –, e in piena libertà, nell'evento di grazia che lo fa anch'egli parola di Dio nella Parola di Dio in Dio. È il significato dell'incarnazione del Verbo, che è tutt'uno con l'assunzione dell'umanità del Cristo nell'identità ipostatica del Verbo stesso.

Tale disegno (il *mystérion* di Paolo) si rivela e si realizza nella morte del Cristo abbandonato in croce, dove il Verbo – se così posso dire – si riduce sino in fondo a uomo, a *un* uomo: così che nella sua libertà umana si riceve e si affida tutto al Padre, anche nel buio dell'abbandono, anche nella morte, come sua Parola – altra *da Dio* (egli è uomo) ma quale libera espressione di Dio (egli è il Verbo). Il grido dell'abbandono – grido del parto della nuova creazione (von Balthasar) – dichiara che il Verbo fatto carne è diventato sino in fondo l'altro *di Dio*; il grido del mattino di Pasqua – «è risorto, non è qui!» (Mc 16,6) - dichiara che l'altro di Dio, l'uomo Gesù in cui il Figlio si è detto sino in fondo nel mondo creato, è stato accolto *in Dio*, Parola nella Parola.

Per questo, la pasqua di Gesù Cristo è avvenimento escatologico: perché l'interno e l'esterno di Dio coincidono, liberamente e per grazia, in un punto, attraverso il quale, restando distinti (perché altrimenti non vi sarebbe libertà, né di Dio né della creatura), Dio e il creato sono già uno e così, nell'effusione dello Spirito "senza misura" che indirizza e plasma la libertà nella conformità a Cristo, iniziano i tempi (qualitativamente) ultimi, «finché Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15,28). Il che non toglie, ma caso mai acuisce, e decisivamente, il rischio e la drammatica della storia di libertà (come testimonia l'Apocalisse).

6. Siamo ritornati al punto di partenza: l'accesso nella fede alla Trinità. Accesso di fede che, essendo grazia e libertà, è tutt'uno con l'*agápe*. Non per nulla Paolo racchiude l'esistenza cristiana nella formula pregnante della «*pístis di 'agápes energouméne*», la fede che opera per mezzo dell'*agape* (Gal 5,6). Nell'attesa della parusia, la fede cristiana sperimenta e sa già di godere della vita della Trinità – l'assoluto nel relativo – quando rivive in sé Cristo, facendosi guidare dallo Spirito. Il tempo diventa trasparenza dell'eterno, il particolare dell'universale.

Matteo lo esprime così: «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40): chi tocca l'uomo tocca il Verbo incarnato.

E Giovanni: «nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio dimora in noi e la sua *agápe* è perfetta in noi» (1 Gv 4,11): «*vides Trinitatem, si caritatem vides*» (Agostino).

La fede nella Trinità, in definitiva, dice questo: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia (*prósopon pròs prósopon*). Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto. Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e l'agápe; ma di tutte più grande è l'*agápe*!» (1 Cor 13,12-13).

Per una civiltà dell'amore e della pace[1]

Card. Christoph Schönborn
Arcivescovo di Vienna

I. La meravigliosa esposizione *7000 anni di arte persiana* nel Museo d'arte storica di Vienna, nel quale si possono ammirare capolavori del Museo nazionale iraniano di Teheran, ci dà un assaggio della grandezza e ampiezza delle culture che esistevano ed esistono in Iran, essendo questo paese una delle più importanti sorgenti della cultura e della civiltà umana, l'humus di grandi creazioni artistiche, culturali, politiche e soprattutto religiose. Perciò è per me un grande onore poter essere ospite del Vostro paese, che visito per la prima volta. Considero questo invito come un momento importante di quel "dialogo delle culture", a cui le Nazioni Unite, su proposta del loro presidente, Seyed Mohammad Khatami, hanno dedicato l'anno 2001 (l'anno 1379 nel Vostro calendario).

«Chi vuole capire il poeta, deve andare nel suo paese», dice Johann Wolfgang Goethe nel *West-östlichen Divan*. Posso modificare le parole di Goethe, dicendo: «Chi vuole capire gli uomini, deve andare nel loro paese». "Dialogo delle culture", questo è in primo luogo un dialogo tra uomini appartenenti a culture e civiltà diverse. Non sono queste ultime infatti che fanno il dialogo, ma sono gli uomini. Questi entrano certamente in dialogo come uomini, che sono influenzati dalla loro cultura, così come dalle altre; che percepiscono le altre civiltà come un arricchimento, ma anche come una minaccia, che sono affascinati dalle altre culture, ma hanno allo stesso tempo paura di esse.

Perciò le culture e le civiltà nella loro diversità non sono soltanto stimolo per un dialogo aperto e disposto a recepire, ma anche causa di un confronto aggressivo e pauroso. Per questo non esiste solo il dialogo tra le civiltà, ma anche continuamente lo scontro tra le stesse (*Clash of Civilizations*).

Qual è la situazione dei nostri paesi, delle nostre culture, delle nostre religioni? Ci

[1] Il presente testo è la traduzione della conferenza tenuta dal Cardinale Christoph Schönborn all'università Imam-Sadr di Teheran nel mese di febbraio 2001 durante la sua visita in Iran, dedicata al dialogo interreligioso tra cristiani e musulmani.

mettiamo in rotta di collisione o percorriamo la strada del dialogo? Non voglio rispondere a questa domanda con una retorica superficiale, ma provare ad entrare in quella drammaticità, nella quale emerge come una domanda, che ci viene posta quando siamo faccia a faccia con Dio. È questa domanda sulla Sua volontà che dobbiamo comprendere e compiere quale compito vero della nostra vita. Noi viviamo questa ricerca della volontà di Dio, che è allo stesso tempo ricerca della felicità della nostra vita, in un mondo che cambia velocemente, che tende sempre più all'unità, nel quale ogni giorno viviamo sempre più fortemente in dipendenza reciproca, diventando persone accomunate dallo stesso destino. Abbiamo bisogno l'uno dell'altro, non abbiamo altra possibilità oltre a questo "stare insieme". Siamo legati tuttavia da una storia lunga, nella quale sono presenti anche lo scontro, la battaglia e i conflitti.

Non ci stupisce quindi il fatto che l'appello al "dialogo delle culture" abbia incontrato parecchio scetticismo sia nel nostro mondo occidentale, sia forse anche nel Vostro. Ritengo tuttavia, con profonda convinzione, il dialogo come compito attuale, senza però assumere un atteggiamento relativistico, che confonde il dialogo con una cosa a piacimento; e nemmeno senza prendere sul serio le paure e le preoccupazioni di tanti uomini che da noi, e sicuramente anche da Voi, considerano il dialogo come una trappola pericolosa.

Il dialogo non significa la rinuncia a opinioni proprie. Esso è la via verso una comprensione reciproca, così come la via per evitare malintesi, che sono stati e sono ancora la causa di conflitti.

Io vengo a Voi come cristiano, come teologo, che ha insegnato teologia per tanti anni all'università, come Vescovo cattolico di una grande città europea (che rispetto a Teheran è certamente piccola), come Cardinale della Chiesa latina. Io vengo a Voi con la mia storia di austriaco (con tutto ciò che significano le relazioni con l'Islam per il nostro paese), che ama la sua patria e che è allo stesso tempo europeo per convinzione. Io vengo a Voi come qualcuno che ha un profondo rispetto per tutti gli uomini di fede. E io vengo con grandi domande nel cuore: come Voi riuscite ad unire la religione con la modernità? Come Voi vivete da fedeli in questo mondo, che si globalizza così velocemente? Qual è la situazione della vostra gioventù? Come vivono i vostri giovani la relazione tra la tradizione e la tecnica, tra la concezione del mondo religiosa e quella scientifica? Come Voi proteggete le famiglie dagli influssi distruttivi, senza isolarle dal tempo odierno? Vorrei porVi queste domande, perché se le pongono tante persone anche da noi.

So che – per ricevere una risposta a queste domande – dovrei avere il tempo per il "dialogo della vita", che è possibile soltanto tramite un cammino assieme, lungo e paziente. Solo sulla base di questo "dialogo della vita" diventa veramente fruttuoso an-

che il dialogo delle idee, delle teorie, il dialogo filosofico, teologico, religioso. Quello che da noi avvicina la gente alla religione sono queste domande che riguardano la vita: come risolvi la tua vita? Come riesci a rimanere interiormente una persona felice in questo tempo frenetico? Come affronti la sofferenza? Come la morte? Come fai esperienza di Dio, della Sua misericordia e la Sua preoccupazione per te nella tua vita? Queste domande della vita commuovono i cuori. Queste domande della vita. Si desidera vedere uomini che siano credibili e convincenti, piuttosto che sentire delle dottrine. Sono richiesti testimoni e modelli. Madre Teresa di Calcutta ha fatto vedere che tali testimoni hanno un influsso capace di unire oltre ogni confine di lingua, di cultura e anche di religione. Essi sono il dialogo della vita personificato. Per questo sono segni della speranza per tante persone.

II. Ciò che sono in grado di fare alcune grandi figure, riusciranno a farlo anche le nostre culture, le nostre religioni? Si riuscirà a convivere tra est e ovest, tra Asia ed Europa, tra la civiltà moderna e le grandi tradizioni, tra Islam e Cristianesimo (per enumerare alcuni poli di tensione), così da non arrivare a un *Clash of civilizations*, alla discriminazione reciproca o addirittura alla persecuzione, come è accaduto nella storia e accade ancora oggi?

Esigenza di verità e dialogo: sono conciliabili?

Vorrei ora indicare il motivo che mi porta a sperare tutto questo. Lasciatemi cominciare con il punto più difficile: le nostre due religioni, il Cristianesimo e l'Islam, si intendono come religioni universali e missionarie; esse non sono soltanto per un popolo o un determinato paese, ma per tutti gli uomini di tutte le nazioni. Dai loro fondatori, per meglio dire dalla rivelazione, hanno ricevuto la missione di portare la luce di questa rivelazione divina a tutti gli uomini, come messaggio e via della salvezza e della vita. Perciò le nostre religioni erano missionarie fin dal primo momento e lo sono infatti fino ad oggi. Questo costituisce un fattore irrinunciabile dell'identità della nostra fede.

Questo è, secondo la nostra fede, l'ultima missione che Gesù Cristo, dopo la risurrezione dalla morte, ha affidato ai suoi apostoli da adempiere fino alla sua venuta: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra: andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni» (Mt 28,18).

Ubbidienti a questo mandato i cristiani si impegnano a portare a tutti gli uomini il vangelo. Ma anche l'Islam si ritiene la conclusiva e definitiva rivelazione di Dio, che

ha voluto per tutti gli uomini e che deve portare tutti gli uomini sulla via della vera e originaria venerazione di Dio.

Può essere – una tale esigenza di verità – conciliabile con un atteggiamento di dialogo? Non è anzi la causa di tanti conflitti, perfino di guerre religiose? Perciò oggi in Occidente è opinione molto diffusa che un "dialogo delle culture" potrebbe esistere soltanto se le religioni rinunciassero alla loro esigenza di verità. Per questo c'è stata una profonda attenzione quando Papa Giovanni Paolo II ha espresso nella *Fides et ratio* la sua convinzione che la fede e la ragione sono conciliabili, anzi che la fede nella rivelazione di Dio non fa venir meno la ragione, ma ha bisogno del suo aiuto e del suo appoggio. Ha destato interesse anche l'intervento del presidente Khatami in occasione dell'impressionante dialogo religioso nella città di Goethe, a Weimar, quando, nel luglio 2000, esprimeva chiaramente la sua convinzione che il "dialogo delle culture" sia conciliabile con l'accettazione di una verità oggettiva e la sua riconoscibilità. Dialogo è, così diceva, una via per avvicinarsi alla verità: "Il dialogo delle civiltà e delle culture è un concetto che è nato dallo sforzo continuo di avvicinarsi alla verità e di arrivare alla sua comprensione".

Se vedo bene, noi – cristiani e musulmani – siamo uniti da una certezza (che ci separa nello stesso tempo): che Dio ha donato la sua rivelazione definitiva. Tuttavia se da una parte ci atteniamo a questa certezza, sappiamo dall'altra che – come dice l'apostolo Paolo – «la nostra conoscenza è imperfetta» e che ora, in questa vita terrena, «vediamo come in uno specchio, in maniera confusa» (1Cor 13,9.12). Noi siamo destinatari della rivelazione di Dio nella nostra limitatezza storica, locale e temporale, che spesso non percepiamo coscientemente e che ci conduce anche a malintesi, spesso causa di conflitti. Nello stesso tempo queste condizioni storiche contengono anche grandi possibilità per mettere in atto la rivelazione donataci, i suoi comandamenti nella vita concreta attraverso creazioni culturali e istituzioni politiche. La storia dei nostri paesi dà testimonianza della forza creativa e culturale delle religioni.

Senza questa "inculturazione" della religione, quest'ultima rimane astratta e senza riferimento alla vita. Però l'"inculturazione" della religione è sempre anche una nuova sfida per non nascondere, anzi per non falsare, il nucleo religioso, il centro vivo della religione con le condizioni culturali, politiche e economiche, all'interno delle quali la religione viene vissuta. Perciò l'elemento della riforma fa parte della storia concreta delle nostre comunità religiose come un costante compagno.

Il grande Papa Giovanni XXIII, che è stato sorprendentemente eletto capo della Chiesa cattolica all'età di 78 anni, ha convocato – anche quello inaspettato per molti – un "Concilio ecumenico" a Roma: il Vaticano II può essere considerato per molti aspetti quasi una rivoluzione nella Chiesa cattolica. Il pensiero centrale del Papa era quel-

lo di esprimere in modo nuovo e comprensibile, per tutti gli uomini di oggi, la immutabile verità della fede nelle mutate condizioni della società: «Altra cosa è infatti – così diceva durante l'apertura del Concilio – il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata». Si è rivolto contro i "profeti di sventura", che vogliono vedere soltanto i lati oscuri del nostro tempo. Egli incoraggiava a esaminare e interpretare la fede e le sue fonti «alla luce dei metodi di ricerca e della lingua del pensiero moderno nella fedeltà alla fede».

La distinzione fra verità immutabile e le sue manifestazioni storiche mutabili non è senza dubbio facilmente individuabile. Occorre la fatica della ricerca («ein suchendes Ringen»), la disponibilità all'ascolto, al dialogo, e anche l'apertura a un cambiamento. Occorre nello stesso tempo la saldezza e la fedeltà a ciò che è sostanziale, che rimane sempre valido, insieme alla sapienza per distinguere il sostanziale dal mutabile. Esattamente a questo punto del processo di distinzione, il dialogo è un grande aiuto, possiamo infatti imparare, l'uno dall'altro, come poter usare queste domande originarie in modo giusto.

III. Posso così definire, nella mia terza e ultima parte, due ambiti, sui quali si può e si deve affermare il "dialogo delle culture".

1. Le nostre comunità religiose hanno un determinato inizio storico, anche se hanno la loro origine nell'eternità di Dio. Fa parte del più avvincente compito del dialogo domandarsi quali sono le vie dell'"inculturazione" concreta delle religioni: come si è diffuso il Cristianesimo, come l'Islam? Come entrambe le religioni si sono "realizzate" socialmente e politicamente? Come si è sviluppato il rapporto tra l'autorità religiosa e quella politica? Quali influssi derivanti da altre culture sono stati importanti? Per offrire soltanto alcuni esempi: gli Armeni festeggiano oggi 1700 anni dalla cristianizzazione dell'Armenia. In tutte le vicende tempestose della sua lunga storia, rimaneva sempre fermo il nesso tra l'identità dell'Armenia e la religione cristiana in questo piccolo ma ammirabile paese. Diversa è stata la storia della "Chiesa apostolica orientale", che si può anche denominare Chiesa persiana: essa ha avuto «uno slancio enorme, nonostante le durissime persecuzioni da parte degli appartenenti alla religione ufficiale dello stato, al mazdeismo, ed è riuscita a diffondersi nel corso dei secoli fino alla Cina, al Tibet e all'India».

Imparare dalla storia, per capire il presente

In un tempo che – a causa di tanta fretta e frenesia – rischia di perdere la sua memoria, è un fattore molto importante all'interno del "dialogo delle culture" quello di custodire la memoria e di conoscere le connessioni storiche, per capire meglio il presente. La mia prima dissertazione era incentrata sul patriarca di Gerusalemme, Sophronius, che doveva lasciare la città di Gerusalemme al califfo "Umar" nell'anno 638, nel sedicesimo anno della Hiçra. Mi commuove ancora adesso il fatto di aver studiato quel momento della storia mondiale che ha avuto un influsso fino ad oggi. Più difficile dello studio della storia è la distinzione tra gli sviluppi buoni e quelli meno buoni nella storia, nei quali l'essenziale della religione e della missione data da Dio è stato dimenticato o addirittura tradito. È difficile rimanere nel giusto giudizio sulla storia, quanto è indispensabile confrontare onestamente e apertamente la storia, il chiaro e l'oscuro. L'anno scorso Papa Giovanni Paolo II osava lanciare un tale sguardo retrospettivo sulla storia e poneva la domanda: «Dove abbiamo deviato dalla volontà di Dio, dove siamo stati infedeli a Dio?». E il Papa invitava alla «purificazione della memoria», senza la quale, così diceva, non possiamo andare avanti nel futuro. Gesù Cristo diceva: «La verità vi farà liberi» (Gv 8,32). Non dobbiamo temere la verità sulla storia, perché Dio è veritiero, ma anche misericordioso. Dobbiamo temere soltanto la menzogna.

2. Nel "dialogo delle culture" oggi si parla sempre più delle grandi questioni etiche. Nel mondo globalizzato anche i problemi e le sfide sono globali: la sapienza e potenza tecnica e scientifica è riscontrabile in tutto il mondo. Oggi possiamo più di quello che dobbiamo. Le nostre possibilità tecniche sono cresciute più velocemente della nostra comprensione etica riguardo al loro corretto uso. L'energia atomica e l'ingegneria genetica richiedono una grande responsabilità etica. Ma proprio qui grandi interessi economici giocano un grande ruolo. Mettere in pericolo l'ambiente minaccia tutti gli uomini del mondo. Nessuno, e anche nessun paese, è più un'isola. Possiamo soltanto fare la strada insieme. Per questo due cose, così mi sembra, sono necessarie: la formazione della coscienza personale e, insieme a questo, il principio della responsabilità. Sembra essere un patrimonio comune delle nostre religioni il fatto che la legge di Dio è scritta nel cuore dell'uomo. Egli non impara solo "dall'esterno", ma conosce "dall'interno". Il Concilio Vaticano II l'ha formulato in modo bellissimo: «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce, che lo chiama sempre ad amare e a fare il bene e a fuggire il male, quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa questo, fuggi quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al suo cuore; ob-

bedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato» (GS 16,9).

Tanto più il nostro mondo diventa complesso, quanto più crescono le esigenze etiche, quanto più diventa importante maturare la coscienza, sentire la sua voce. La coscienza è sì, come dice ancora il Concilio Vaticano II «il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria» (GS 16,10), ma proprio questa voce nell'intimità del cuore richiama a ciò che è vero e valido per tutti. Guai a un popolo, a un paese, nel quale essa viene eliminata. Nel nazionalsocialismo e nel comunismo abbiamo visto quale effetto distruttivo hanno avuto queste ideologie senza Dio, le quali hanno cercato di distruggere la voce di Dio nei cuori degli uomini. Noi vediamo oggi il pericolo di una civiltà globale, la quale crede – costruendo solo sui beni materiali e tecnici – «di voler realizzare il bene dell'uomo eliminando Dio, che è il più grande bene».

Proprio il nostro tempo, modificandosi così velocemente, ha bisogno molto urgentemente di uomini "coscienziosi", che siano pronti ad assumere e sostenere la responsabilità. Nel dialogo tra le civiltà si tratta anche di prendere la responsabilità del nostro sapere o potere odierno. Questo richiede, oltre all'ascolto della voce della coscienza, anche la conoscenza specifica di un settore. Fare delle cose in modo "appropriato", adeguato al relativo settore. Il comunismo ha tentato di mettere l'ideologia al posto della conoscenza specifica di un settore, e il risultato è stato catastrofico. Quando medicina, economia, politica dimenticano o addirittura rifiutano l'ordine divino come loro fondamento, diventano presto una medicina, un'economia e una politica che danneggiano e distruggono l'uomo. Vedo proprio in quest'ultimo punto una particolare possibilità per il "dialogo delle culture". La medicina nei paesi occidentali non sconfina nella smisuratezza tecnologica, mentre in altri paesi non è possibile nemmeno la minima cura medica? L'economia globalizzata non sconfina al punto di arrivare ad essere senza misura? Questo ci chiama sempre più a un equilibrio più giusto, a una più grande decisione comune in tutti, o piuttosto porta a una monopolizzazione nelle mani di alcuni? Le sfide sono le stesse per tutti noi, hanno bisogno di risposte comuni. Dobbiamo, come il Presidente Khatami diceva nel 1999 davanti all'UNESCO, «passare dalla fase della tolleranza negativa alla fase dell'aiuto reciproco... Non bisogna soltanto tollerare l'altro, bisogna anche collaborare con lui».

Infine lasciatemi applicare tutto questo a quella porzione del mondo a cui appartiene il futuro: la gioventù. Quale esempio daremo noi, adulti, guide religiose, politici, educatori, alla gioventù? Se non affrontiamo le sfide del nostro tempo in un dialogo vero e aperto, esiste il rischio che la gioventù si allontani scettica e delusa dalla religione, come è successo in Europa dopo il dramma delle infinite guerre religiose. L'ateismo europeo, che ha dato al mondo tanta sofferenza, è stato anche il risultato

delle lotte di potere delle fazioni religiose. Solo un rinnovamento religioso che riparta dalle fonti della preghiera, della mistica, della carità vissuta, solo testimoni e modelli credibili, hanno riaperto l'accesso alle religioni per la nuova generazione. Abbiamo in comune il fatto di credere che un giorno dovremo rendere conto davanti a Dio di quello che abbiamo fatto o di quello che abbiamo mancato di fare. Ci aiuti Dio, l'onnipotente e misericordioso, a far sì che viviamo la nostra religione secondo i grandi modelli come servizio e dedizione davanti a Dio e per gli uomini, come amore verso Dio, che si diffonde su tutti gli uomini, secondo i grandi modelli quali un al-Hallag, un Rumi, o una madre Teresa l'hanno vissuta. Così saremo anche fedeli alla missione, che – in modo diverso – ci è stata data da Dio e per gli uomini.

(traduzione di Elke Freitag)

RTLu VI (2/2001), 381-395

DIES ACADEMICUS

sabato 25 novembre 2000

Prof. DDr. Don Libero Gerosa
Rettore della FTL di Lugano

1. Saluto d'apertura

Eminenza, Eccellenza, Reverendi Monsignori,
Onorevole Consigliere di Stato,
Onorevoli Municipali di Lugano,
Onorevoli Autorità giudiziarie federali e cantonali,
Egregio Signor Vice Gran-Cancelliere
Illustri colleghe e colleghi dell'USI e della Facoltà di Teologia,
Gentili Signore ed egregi Signori,
care Studentesse e Studenti,

apro ufficialmente il DIES ACADEMICUS della Facoltà di Teologia di questo anno accademico 2000-2001 dando lettura a due lettere pervenutemi nei giorni scorsi: quella del nostro Vescovo e Gran Cancelliere, Monsignor Giuseppe Torti, al quale rivolgiamo i nostri auguri di una rapida e piena guarigione, e quella del Nunzio Apostolico di Berna, che ringraziamo dell'attenzione con deferenza filiale. Entrambe le lettere richiamano chi Vi parla al fatto che presiedere la celebrazione di un Dies Academicus, e di questo in modo del tutto particolare, è motivo di onore e timore.

Onore perché sono consapevole di essere stato chiamato alla guida di un'istituzione accademica importante per tutto il Paese e non solo per la Diocesi di Lugano; timore perché la preziosa eredità che ricevo non è priva di aspetti che rivelano la sua natura di sfida, nel senso più affascinante ed esigente del termine.

D'altronde non si può dimenticare in questa sede che nell'autunno dell'anno prossimo la Facoltà di Teologia dovrebbe già essere inserita logisticamente nel Campus dell'USI e questo fatto, se da una parte renderà visibilmente auspicabile l'organizzazione di un Dies Academicus comune a tutto il polo universitario della Svizzera italiana, magari organizzato a turno da una delle quattro Facoltà, dall'altra imporrà soprattutto *de facto* una realizzazione attenta, responsabile e rispettosa delle recipro-

che autonomie, della consegna che proprio in questa stessa sala l'anno scorso, il compianto On. Giuseppe Buffi, Capo del Dipartimento dell'Istruzione e della Cultura, ha lasciato alla primogenita delle Facoltà luganesi: l'esigenza di contribuire con la propria esperienza e specificità alla costruzione dell'unità di tutto il polo universitario della Svizzera Italiana, per renderlo interlocutore ancora più autorevole e credibile nel contesto della politica universitaria svizzera.

Dopo questi primi mesi di ascolto delle sue componenti, di analisi delle sue potenzialità, di progettazione dei suoi futuri sviluppi accademici, posso garantire che la Facoltà di Teologia di Lugano, fondata più di otto anni fa dal compianto Vescovo Eugenio Corecco, è certamente pronta a confermare con i fatti, in modo responsabile e creativo, la convinzione espressa quindici giorni or sono dall'On. Giorgio Giudici, Sindaco di Lugano, durante il Dies Academicus dell'USI, ossia che con il suo trasferimento nel perimetro del nuovo Campus comune la Facoltà di Teologia rappresenterà ancora più concretamente «una voce di dialogo e di scambio di nuove esperienze».

Anzi, studenti e docenti della Facoltà di Teologia sono convinti che proprio nella prospettiva disegnata dall'imminente trasferimento in questo nuovo perimetro logistico e accademico, l'appello rivolto da Papa Giovanni Paolo II nel settembre scorso in occasione del Giubileo delle Università agli universitari di tutto mondo acquista un significato particolare per tutti noi presenti oggi a questo Dies Academicus: «Effatà, apriti! (Mc 7,34). La parola, detta da Gesù nella guarigione del sordomuto, ... è parola suggestiva, di grande intensità simbolica, che ci chiama ad aprirci all'ascolto e alla testimonianza... (per) fare dell'Università l'ambiente in cui si attiva il sapere, il luogo dove la persona trova progettualità, sapienza, impulso al servizio qualificante della società... Non sempre – continua Giovanni Paolo II – come negli ambiti della teologia e della filosofia, il discorso (scientifico) tocca direttamente il problema del senso ultimo della vita e il rapporto con Dio. Ma questo rimane, comunque, l'orizzonte più vasto di ogni pensiero. Anche nelle ricerche in aspetti della vita che sembrano del tutto lontani dalla fede, si nasconde un desiderio di verità e di senso che va oltre il particolare ed il contingente...» (L'Osservatore Romano, 11-12 settembre 2000, pag. 6-7).

In questo modo, se ogni sua componente si aprirà ad un nuovo ascolto del desiderio di verità, ad una comunicazione viva del senso dell'oltre iscritto in tutta la realtà, allora anche l'Università della Svizzera italiana diventerà sempre di più il luogo per eccellenza dell'Effatà, del dialogo interdisciplinare ed interculturale teso alla costruzione di una società orientata a valori veri e non schiava dell'effimero. È una sfida epocale dato che in ogni forma di cultura è sempre latente il pericolo di ritornare ad essere dei "sordomuti", perché se è vero che la cultura moderna nel tentativo di emancipare completamente la "ragione" dalla "fede", ha finito più di una volta per impor-

re erroneamente la prima come unica unità di misura di tutto il reale, rendendolo ultimamente inconoscibile in tutto il suo significato, è pure altrettanto vera l'affermazione provocatoria di Edith Stein (1891-1942), la prima donna a raggiungere il grado accademico di libera docente in una Università statale europea, che è tuttora un cammino lungo e difficile trasformare un "buon cristiano", che "esegue sempre i suoi doveri" e legge quotidianamente un "buon giornale", in un vero figlio di Dio, cioè in un uomo libero, semplice come un bambino ed umile come un pubblicano, espressioni evangeliche che definiscono in modo emblematico il cuore del vero sapiente, del vero critico.

In altri termini e fuori metafora, da una parte in ogni istituzione accademica fondata dallo Stato i cultori di qualsiasi disciplina scientifica svolgeranno un servizio autentico all'uomo solo se sapranno vigilare contro la tentazione di ridurre la ragione umana ad un'unità di misura esclusiva, incapace di includere il fattore "possibilità", perché – come affermava Eugenio Corecco già nel 1988 – la scienza raggiunge ed incontra la verità che «conviene al cuore» dell'uomo, solo se si lascia guidare da una concezione della ragione quale «apertura integrale alla realtà totale» (E. Corecco, *La Chiesa luogo di cultura*, in: *Il Nuovo Aeropago 7*, 1988, 32-24); d'altra parte, anche docenti e studenti di una facoltà di teologia sapranno dare una testimonianza credibile del loro impegno nella ricerca della verità solo nella misura in cui mai dimenticheranno la parola di un altro testimone lucido ed attento ai segni dei tempi, il Cardinale Newman, che nei suoi famosissimi discorsi sull'idea di Università sottolinea come «quando la Chiesa fonda un 'Università, essa non coltiva il talento, il genio ed il sapere per loro stessi, ma nell'interesse dei propri figli, dei loro vantaggi spirituali, della loro influenza ed utilità, allo scopo di educarli a meglio assolvere il loro ruolo nella vita, e di farne dei membri della società più intelligenti, capaci ed attivi» (T. H. Newman, *Sermoni universitari*, in: *Opere*, Milano 1994, 737).

Con questo auspicio, che la cultura universitaria ritorni ad essere coniugabile e coniugata con la vera sapienza e viceversa, apro ufficialmente questo Dies Academicus della Facoltà di Teologia di Lugano in cammino verso il suo trasferimento nel Campus dell'USI.

Un cammino reso possibile dall'impegno di molte persone, alcune delle quali sono presenti oggi tra di noi e che a nome di tutti vorrei ringraziare sentitamente:

– Sua Eminenza il Cardinale Francesco Macharski, Arcivescovo di Cracovia e Membro del Consiglio Superiore della nostra Facoltà, che con la Sua presenza ci ricorda l'amore del Fondatore, Mons. Eugenio Corecco, per gli studenti provenienti dalle Chiese dell'Est europeo;

– l'avvocato Renzo Respini, il vero motore della Fondazione Vincenzo Molo che coordina il finanziamento della nostra Facoltà;

– ed in modo del tutto particolare la Signora Cele Daccò, che con magnanima sensibilità culturale ha favorito e favorisce il realizzarsi concreto di questa istituzione accademica, così importante per tutto il Paese.

Di cuore grazie a tutti i membri della neo-costituita Associazione Sostenitori della FTL, presieduta da Mons. Arnoldo Giovannini, Arciprete della Cattedrale di Lugano, nonché a tutti i presenti per avere accettato il nostro invito a partecipare al Dies della FTL.

In particolare vorrei salutare i Reverendi Signori Rettori, del Seminario Diocesano Don Massimo Gaia e del Seminario Redemptoris Mater, Dr. Don Mario Trullio, con i quali la collaborazione della FTL non può che essere molto intensa. A tutti buon ascolto.

2. Presentazione dell'ospite

Nel suo contributo al dibattito sulla revisione totale della Costituzione ticinese, espresso nel libro *Costituzione in cammino*, pubblicato nel 1989 a cura di Mauro dell'Ambrogio, Antonio Gili e Remigio Ratti, Mons. Eugenio Corecco, fondatore della nostra Facoltà di Teologia, affermava fra l'altro che qualsiasi ipotesi di lavoro culturale sui rapporti fra Chiesa, Società e Stato, sotto il profilo strettamente dottrinale e quindi scientifico deve costantemente riferirsi ad un dato fondamentale: «La persona umana, perché la nozione di cittadino, utilizzata dalla Rivoluzione francese per realizzare l'uguaglianza di fronte alla legge, costituisce una riduzione rispetto alla nozione di uomo. La persona umana è una realtà più grande rispetto alla nozione di cittadino».

Per questa ragione, come ho avuto modo di sottolineare nel saluto iniziale, la persona umana è al centro dell'interesse di ogni Università autentica; per la stessa ragione ai diritti della persona umana spetta un primato nella costruzione, anche normativa, del concetto di "cittadinanza". Su un tema di così grande attualità, in questo momento storico in cui molti popoli con la propria lingua e cultura riscoprono anche la propria identità politica non sempre libera da ogni tentazione nazionalistica, abbiamo oggi il piacere di ascoltare un oratore di eccezione, il Professore Dott. Cesare Mirabelli, Presidente della Corte Costituzionale della Repubblica d'Italia.

CESARE MIRABELLI: nato nel 1942, si è laureato in Giurisprudenza nel 1964 presso l'Università di Roma, conseguendo la lode con una tesi sulla libertà religiosa (relatore il Prof. Pietro Agostino d'Avack). Presso la stessa Università ha conseguito la specializzazione in diritto del lavoro.

È stato magistrato ed ha esercitato le funzioni prima di sostituto procuratore della Repubblica poi di giudice.

La formazione accademica e l'attività di ricerca scientifica si è svolta presso l'Istituto di diritto pubblico dell'Università di Roma diretto da Vezio Crisafulli, con la guida di Pietro Gismondi e di Pietro Agostino d'Avack. Nella sessione del 1969 ha conseguito la libera docenza in diritto ecclesiastico e dal 1971 è professore incaricato di questa disciplina nella Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Parma. Nel 1975 ha vinto il concorso a cattedra e, lasciata la magistratura, è stato nominato professore ordinario prima dell'Università di Parma, poi in quella di Napoli. È stato chiamato sin dalla fondazione, alla Università di Roma Tor Vergata, della quale ha concorso ad elaborare lo statuto e nella quale ha insegnato istituzioni di diritto pubblico, diritto ecclesiastico e diritto ecclesiastico comparato.

Ha tenuto relazioni a convegni internazionali, lezioni e seminari in diverse università straniere, su temi istituzionali, sulle relazioni tra Stato e Chiese, sulla disciplina del matrimonio, sui diritti fondamentali e su temi relativi a problemi giuridici posti dalle manipolazioni genetiche (Friburgo, Parigi, Madrid, Barcellona, Pamplona, Granada, Ottawa, Santiago, Asunción, Buenos Aires, San Paolo, Città del Messico, Pechino, Brasilia).

È autore di pubblicazioni dedicate in particolare ai problemi costituzionali delle relazioni tra Stato e confessioni religiose (una monografia è dedicata alla appartenenza confessionale), ai diritti fondamentali (La protezione giuridica dei diritti fondamentali), al diritto comparato (Diritto ecclesiastico e comparazione giuridica in Religioni e sistemi giuridici – introduzione al diritto ecclesiastico comparato), alle istituzioni di "tendenza", agli enti. Ha collaborato a diverse riviste scientifiche, tra le quali Giurisprudenza costituzionale; fa parte del Comitato di direzione de *Il diritto ecclesiastico e rassegna matrimoniale*, dei *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, dell'*Annuario de Derecho Eclesiastico del Estado*.

Nel 1970 ha partecipato alla fondazione della *Consociatio internationalis studio iuris canonici promovendo* ed ha collaborato alla organizzazione del IV Congresso internazionale di diritto canonico sui diritti fondamentali (Friburgo), curato dal Prof. Dr. Eugenio Corecco.

Ha partecipato ai lavori di revisione del Concordato tra l'Italia e la S. Sede ed è stato componente della Commissione bilaterale che ha predisposto la nuova disciplina degli enti ecclesiastici. È stato poi membro della Commissione per l'attuazione dell'Accordo di revisione del Concordato e per le intese con le altre confessioni religiose.

Ha esercitato la professione forense, quale avvocato ammesso al patrocinio dinanzi alla Corte di cassazione ed alle altre corti superiori.

Nel 1986 è stato eletto dal Parlamento membro del Consiglio superiore della ma-

gistratura ed è stato poi eletto dal Consiglio vicepresidente. Cessata tale carica, nel 1990 ha ripreso l'insegnamento, impostando e dirigendo il corso di perfezionamento forense istituito dalla Università di Roma Tor Vergata.

Nel 1991 è stato eletto dal Parlamento Giudice della Corte costituzionale. Dal febbraio 2000 è Presidente della Corte costituzionale.

Saluto di S. E. Rev.ma Mons. Giuseppe Torti
Vescovo di Lugano,
Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano

Caro Rettore,

con rammarico devo comunicarti che per motivi di salute non mi è possibile partecipare al Dies Academicus di sabato 25 novembre: il tuo primo Dies quale Rettore della nostra Facoltà di Teologia.

Ti chiedo di scusare la mia assenza e di esprimere a tutti i partecipanti la mia gratitudine per la loro presenza, che costituisce un segno di amicizia e di stima verso questo nostro Istituto accademico, voluto con lungimiranza, coraggio e spirito ecclesiale dal caro Vescovo Eugenio, che ci ha lasciato questa preziosa eredità.

Una eredità che siamo chiamati a sostenere, perché questa Facoltà di Teologia sia sempre una limpida e forte presenza culturale e di fede nel nostro Paese e nella nostra Chiesa, secondo le aspirazioni e gli intendimenti del suo Fondatore. In questa prospettiva di servizio ecclesiale e culturale diventano ancora più incisive e concrete per tutti noi le parole pronunciate da Papa Giovanni Paolo II, in occasione del Giubileo delle Università. Parole che voglio qui ricordare:

«Radicato nella prospettiva della verità, l'umanesimo cristiano implica innanzitutto l'apertura al Trascendente. È qui la verità e la grandezza dell'uomo, l'unica creatura del mondo visibile capace di prendere coscienza di sé, riconoscendosi avvolta da quel mistero supremo a cui la ragione e la fede insieme danno il nome di Dio. Occorre un umanesimo in cui l'orizzonte della scienza e quello della fede non appaiano più in conflitto.

Non ci si può tuttavia accontentare – sottolinea ancora il Papa – di un riavvicinamento ambiguo, come quello favorito da una cultura che dubiti delle stesse capacità veritative della ragione. Si rischia, per questa strada, l'equivoco di una fede ridotta al sentimento, all'emozione, all'arte, una fede insomma privata di ogni fondamento critico. Ma non sarebbe, questa, la fede cristiana, che esige invece una ragionevole e responsabile adesione a quanto Dio ha rivelato in Cristo. La fede non germoglia sulle ceneri della ragione! Esorto vivamente tutti voi uomini dell'Università, a fare ogni sforzo perché sia ricostruito un orizzonte del sapere aperto alla Verità e all'Assoluto.

Fate in modo, carissimi Uomini della ricerca scientifica, che le Università diventino *laboratori culturali* nei quali tra teologia, filosofia, scienze dell'uomo e scienze della natura si dialoghi costruttivamente, guardando alla norma morale come a un'esigenza intrinseca della ricerca e condizione del suo pieno valore nell'approccio alla verità.

Il sapere illuminato dalla fede, lungi dal disertare gli ambiti del vissuto quotidiano

– precisa ancora Giovanni Paolo II – li abita con tutta la forza della speranza e della profezia. L'umanesimo che auspichiamo propugna una visione della società centrata sulla persona umana e i suoi diritti inalienabili, sui valori della giustizia e della pace, su un corretto rapporto tra individui, società e Stato, nella logica della solidarietà e della sussidiarietà».

Ancorandomi a questo chiaro messaggio del Papa auspico alla Facoltà di Teologia di saper costruire questo tipo di umanesimo assieme alle altre Facoltà dell'USI, perché è su di esso che si fonda, come affermava l'indimenticabile Enciclica di Papa Paolo VI, *Populorum Progressio*, l'autentica **promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo**, il progresso autentico della scienza e della cultura e di conseguenza anche il vero senso della democrazia.

È un compito impegnativo che vi affido, ma sono sicuro – e questo Dies Academicus lo conferma – che le premesse per vincere la sfida sono buone.

A te caro Rettore, a voi tutti e di tutto cuore esprimo la mia gratitudine con l'augurio di buon lavoro.

Saluto di S. E. Rev.ma Pier Giacomo De Nicolò, *Nunzio Apostolico in Svizzera*

(inviato a Mons. Giuseppe Torti, Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia di Lugano)

Eccellenza Reverendissima,

in occasione della Celebrazione del Dies Academicus della Facoltà di Teologia di Lugano, il Santo Padre Giovanni Paolo II desidera far pervenire attraverso l'Eccellenza Vostra, Gran Cancelliere di detta Istituzione, i Suoi fervidi auguri benedicenti.

Egli auspica vivamente che la Facoltà possa costituire un centro scientifico sempre più eminente ed idoneo a svolgere il proprio compito istituzionale di approfondimento ed insegnamento della Teologia, in vista della formazione intellettuale e spirituale degli studenti, come pure del dialogo, oggi più che mai necessario, con altri centri accademici ed altre istanze culturali della società moderna, che, nel nobile Cantone del Ticino, si manifesta ognora più operosa e ricca di iniziative.

Un tale incremento merita un'attenzione tutta particolare, cosicché il sapere teologico possa offrire motivi solidi e duraturi ad un serio impegno per uno sviluppo integrale, al riparo dai rischi di una secolarizzazione orizzontale, non sempre capace di rispondere alle esigenze più profonde dello spirito umano.

In questo senso, il radicamento della Facoltà nell'humus culturale cantonale, che

non mancherà di essere favorito dalla nomina del nuovo Rettore, presbitero diocesano, andrà assumendo un rilievo apostolico di primo piano, nel senso che l'Istituzione svolgerà il compito specifico di rispondere alle suddette esigenze di una formazione delle coscienze, inquadrata nella cornice della sapienza evangelica.

Con particolare pensiero di stima per il Prof. Cesare Mirabelli, Presidente della Corte Costituzionale della Repubblica Italiana che terrà, con la nota competenza, la prolusione ufficiale, Sua Santità invia all'Eccellenza Vostra, al Reverendo Rettore, alle Autorità civili ed accademiche come pure a tutti i presenti la confortatrice Benedizione Apostolica, in pegni di abbondanti grazie che fecondino un consolante lavoro scientifico.

Nell'esprimere all'Eccellenza Vostra il mio personale augurio, dettato da fraterna amicizia, profitto volentieri della circostanza per confermarmi con sensi di cordiale ossequio.

Saluto del consigliere di Stato Avv. Gabriele Gendotti

Monsignor Vescovo, Signor Rettore della Facoltà di Teologia, Autorità, signore e signori, oggi è per me un onore e un piacere partecipare al nono Dies Academicus della Facoltà di Teologia di Lugano. In rappresentanza del Consiglio di Stato del Cantone Ticino e come Direttore del Dipartimento dell'istruzione e della cultura sono davvero molto lieto di prendere parte a questa importante celebrazione e di porgere a tutti i presenti il saluto mio e del Governo.

A questa Facoltà va riconosciuto un ruolo di rilievo. Il Ticino Accademico, infatti, è Università e Scuola universitaria professionale della Svizzera italiana e Facoltà di Teologia. In tutti questi anni la Facoltà di Teologia ha percorso un lungo cammino, ricco di grandi iniziative e produttivo dal lato formativo e soprattutto da quello culturale. Essa ha certamente contribuito alla promozione di valori anche civili nella nostra società.

Tutto ciò è dovuto principalmente alla solida determinazione del suo artefice, Monsignore Eugenio Corecco, amico personale e di famiglia al di là delle nostre contrastanti visioni, e naturalmente a quanti si sono succeduti alla direzione della Facoltà: Georges Chantraine, Azzolino Chiappini, Abelardo Lobato, ora Libero Gerosa.

Oggi io sono qui solo a seguito di un evento tragico che ha tolto al Ticino una personalità di grande valore. Consentitemi di ricordare qui la figura di Giuseppe Buffi, per il quale il Ticino doveva essere in grado di proporre un'elevata qualità scientifica,

unica e originale, e che proprio in virtù di questa sua qualità esso venisse valutato. L'obiettivo elevato è stato raggiunto, e il Ticino ha ottenuto proprio poche settimane fa il riconoscimento quale Cantone universitario. Lasciatemelo dire: dopo avere ottenuto questo riconoscimento, la soddisfazione per noi è grande, grandissima. Perché vengono premiati il coraggio, l'originalità e il valore di un progetto che il Ticino ha portato avanti nonostante tante difficoltà. Perché il Ticino ha creduto fortemente nella validità e nell'unicità dell'Università della Svizzera Italiana. Quando si consegue una meta, a maggior ragione quando si sono dovute superare difficoltà di ogni genere, è bello potere esclamare: ce l'abbiamo fatta, il nostro impegno è stato premiato. La determinazione dell'uomo viene sempre premiata.

Il Ticino ha voluto e vuole tuttora offrire, con la sua Università, un regalo alla Confederazione: il polo universitario che oggi abbiamo. Che è anche, oltre che un punto di riferimento, un punto fondamentale di collegamento con il resto della Svizzera, un asse di rafforzamento dei valori che ruotano attorno al concetto di coesione nazionale. Questo polo è sicuramente più valido e completo grazie anche alla presenza della Facoltà di Teologia. Naturalmente, siccome bisogna sempre guardare avanti, è necessario porsi altre mete, come il conseguimento di una sempre migliore offerta di formazione e di una sempre più aggiornata ricerca scientifica, o come anche il progetto di una nuova Facoltà.

Certamente la nuova sede della Facoltà di Teologia all'interno del Campus universitario luganese rafforzerà la collaborazione tra questa Facoltà e l'USI. Radunare le varie forze in un unico centro accademico, logisticamente parlando, agevolerà enormemente le sinergie e favorirà qui potenziale e crescita comune.

Tra l'Università della Svizzera italiana e la Facoltà di Teologia vi è sempre stato un dialogo aperto, costruttivo, rispettoso delle caratteristiche dell'interlocutore, un dialogo improntato sulla reciproca stima.

Penso che un'Università come fucina del sapere accademico, della ricerca e della collaborazione a livello scientifico internazionale, al di sopra di ogni confine e di ogni steccato politico o religioso o sociale, debba oggi anche sapere riscoprire i valori di sempre che hanno forse perso un po' d'importanza negli ultimi anni: il concetto di solidarietà basato sulla convivenza di culture diverse, la riscoperta del valore fondamentale del sapere, della necessità di accettare la sfida del progresso fondato sull'istruzione, la cultura e la scienza. Ma un centro di istruzione e di formazione, quindi un centro universitario comprensivo del prezioso contributo di questa Facoltà, ha inoltre il compito di fare riacquistare la consapevolezza dell'importanza, nell'applicazione pratica e non a livello di semplici sterili enumerazioni, dei concetti di giustizia, equità ed uguaglianza dei cittadini in una società civile. Questo perché la conoscenza

è uno dei veicoli fondamentali che portano al rispetto di se stessi, degli altri e del mondo in cui viviamo. La conoscenza e l'evoluzione del sapere sono i pilastri sui quali si basa il progresso di una società civile. Oggi c'è forse bisogno di un sapere che ci porti alla rivalutazione di quei valori che hanno reso grande il nostro passato e che costituiscono la nostra storia. Questa rivalutazione ci può traghettare con maggiore forza, con una coscienza più viva e con una volontà più determinata verso il futuro e verso nuove mete in campo accademico, scientifico e sociale. Il cammino verso il sapere è arduo e affascinante, ma comunque necessario."Nosce te ipsum" è il primo passo fondamentale di un individuo, soprattutto di un giovane, sulla strada del sapere, del rispetto e della giustizia.

A tutti voi faccio il mio migliore augurio per questa importante giornata. Grazie.

Saluto dell'Avv. Guido Brioschi
rappresentante per il Municipio della Città di Lugano

Rappresenta per me sempre un gran piacere rinnovare questo saluto inaugurale del Dies Academicus della Facoltà di Teologia di Lugano e soprattutto accetto volentieri questo incarico a nome della città perché di volta in volta, di anno in anno, accadono dei fatti importanti che dimostrano come la realtà accademica del nostro Cantone e in particolare della nostra Città sia in continuo fermento e rinnovamento. La stessa cosa capita a tutti gli organismi giovani che sono seguiti e curati nella loro crescita, accolti, pur nelle difficoltà del quotidiano, dall'entusiasmo dell'ambiente. Non si tratta di certo solo di una metafora vitalista, per la quale un'istituzione cresce e si trasforma organicamente come un essere vivente, ma di qualcosa di congeniale al modo di vivere di una comunità che guarda alle condizioni materiali della sua crescita come a quelle culturali e spirituali.

La sfida dell'Università è stata una sfida che oggi tutti diciamo vincente, ma all'inizio degli anni '90 è stato un lavoro da pionieri, persone che hanno creduto nella possibilità di una tale realizzazione, e ne hanno aperto il solco con parole e azioni. Tanto da giungere oggi al consenso, al riconoscimento da parte del Consiglio Federale e della Conferenza dei Cantoni Universitari svizzeri.

In questo percorso, non credo possiamo dimenticare il contributo della Facoltà di Teologia di Lugano, del suo promotore, il compianto Vescovo Mons. Eugenio Corecco, contributo che è stato ed è tuttora molto importante. Da una parte perché essa è stata l'antesignana delle Facoltà luganesi. Nata come Istituto di Teologia della Diocesi nel 1991 e riconosciuta quale Facoltà dalla Congregazione per l'Educazione cattolica nel

1993, essa ha saputo, fin dall'inizio, evidenziarsi per la volontà di apertura verso la società civile, ha voluto essere un'accademia di studi aperta non solo ai "*dottori*" ma anche ai cittadini, portando quindi l'attenzione sulla funzione educativa e formativa dello studio in quanto bisogno essenziale per la crescita dell'uomo e della collettività in cui vive. In altre parole pur nella specialità richiesta dalla disciplina teologica la Facoltà ha sempre cercato fin dai primi passi l'integrazione con il territorio e il contesto politico e sociale in cui si è trovata inserita. Ne è conseguito un vivace dinamismo e interesse generale per gli studi universitari, risvegliando un discorso sopito da anni, quello dell'Università della Svizzera Italiana. Una realtà che ha preso corpo e si sta progressivamente componendo attorno ad un Campus nel cuore della città. Un Campus che vedrà anche la Facoltà di Teologia essere parte integrata e costitutiva, anche se non a livello istituzionale, del tessuto accademico della Città, una contiguità che penso saprà produrre molti risultati dal punto di vista culturale e della collaborazione tra le due istituzioni.

Quella che ieri sembrava una promessa di collaborazione, uno scenario futuro, diventerà dunque, durante il prossimo autunno, una felice realtà dalla quale tutti, professori, studenti e cittadini trarranno un sicuro beneficio. Se penso inoltre al tema della conferenza di oggi del prof. Cesare Mirabelli, Presidente della Corte Costituzionale della Repubblica d'Italia, non posso che cogliere uno spunto della direzione in cui questa compresenza dei due Istituti all'interno di uno stesso Campus potrà esercitarsi.

Nel nostro mondo, guidato dalla frenesia della globalizzazione, dai ritmi vertiginosi che le trasformazioni tecnologiche impongono alla vita di ognuno di noi, è diventato esiguo lo spazio per pensare ai problemi fondamentali, ai problemi dell'uomo e della società. Una debolezza che si intravede ormai anche nei curriculum accademici. Resta però il fatto che sullo sfondo delle acquisizioni di conoscenze tecniche, organizzative o giuridiche, dobbiamo sapere vedere che l'elemento a cui tutto si riferisce è l'uomo e il suo vivere associato.

Per il suo specifico orientamento colgo l'importanza del vostro ruolo critico e scientifico nella costruzione dello *Studium* in questa Città.

A nome del Municipio della Città di Lugano auguro a voi tutti un proficuo anno di studi.

Saluto dell'Architetto Aurelio Galfetti
Direttore dell'Accademia di Architettura di Mendrisio

Autorità religiose e civili,
Signore e Signori,

porto, a questo Dies, alla vostra Facoltà, il saluto dell'Università della Svizzera Italiana e del suo Presidente e l'augurio per un anno di studi intenso e proficuo.

Forse non è solo frutto del caso che il compito di rappresentare l'USI, quest'anno, sia stato affidato a un architetto.

Per il momento, infatti, l'avvenire prossimo delle attività accademiche luganesi, soprattutto, la vita di tutti i giorni, è ancora in mano, meglio condizionata, forse anche disturbata, dal lavoro degli architetti.

I progetti dei giovani architetti ticinesi, scaturiti dagli studi e dai concorsi organizzati con l'aiuto dell'Accademia di Mendrisio, si stanno concretizzando e fra poco daranno al Campus universitario, in via Giuseppe Buffi, l'assetto e l'aspetto desiderato e voluto anche da Buffi.

Con riferimento a questo contesto e a questa attività, ho il piacere di salutare la signora Daccò che, con il suo generosissimo gesto, con il suo spirito di mecenate, con la sua attenta partecipazione alla conduzione dei lavori, ha dato avvio e reso possibile la trasformazione dell'area dell'ex Ospedale in una sede perfettamente adeguata alla nuova destinazione universitaria.

Il Campus universitario avrà sempre al centro il palazzo dell'ex Ospedale ormai diventato, se non proprio un simbolo, almeno un'immagine rappresentativa dell'Università. Accoglierà però ben 5 nuovi edifici, disposti perifericamente, che aumenteranno notevolmente le superfici dedicate all'insegnamento e alla ricerca.

In sostanza con un investimento di ca. 38 milioni si raddoppieranno praticamente le superfici a disposizione. Si passerà dai 7'600 m^2 attuali a ca. 16'400 m^2, quindi più del doppio aggiungendo 1'800 m^2 per i laboratori, 2'100 m^2 per la Biblioteca, 2'200 m^2 per le aule di lezione, 1'400 m^2 per la Teologia e 1'300 m^2 per l'Aula Magna.

Molti si saranno chiesti perché 5 edifici diversi e non uno solo.

Ci sono moltissime buone ragioni ma mi limito a menzionare solo quelle che scaturiscono dal rapporto delle diverse Facoltà con l'intero Campus universitario.

In questo dialogo fra edifici diversi per destinazione, e quindi anche per forma, trova posto, godendo appunto della necessaria e appropriata autonomia, anche la vostra Facoltà.

Questo è un argomento, per così dire, funzionale, ma l'idea di scomporre le nuove

necessità, lasciando fra loro ampi spazi liberi, in parte verdi, deriva dalla volontà di trasformare l'area attorno all'Ospedale in un vero Campus, cioè in un luogo per l'incontro, il confronto e la comunicazione.

Lo stesso lavoro lo si sta facendo a Mendrisio. Costruire un Campus significa creare edifici e spazi che consolidino la nuova Università ticinese, caratterizzando chiaramente l'immagine con un'espressione di coesione fra le parti ma garantendo, nel contempo, una grande apertura verso la città e il territorio e ciò nel significato più ampio di queste parole.

La città entrerà nella scuola, nell'Università e l'Università si prolungherà nella città e ciò si farà anche fisicamente rimuovendo le cancellate.

Saranno quindi anche gli spazi esterni fra gli edifici a creare le occasioni di incontro fra la scuola ed il paese, a suggerire la speranza di un Ticino diverso e nuovo.

Per il momento, dicevo, ciò è ancora per la gran parte nelle mani degli architetti.

Poi, all'inizio del prossimo anno accademico, con la fine del cantiere, questo Campus, questi spazi diventeranno di tutti.

Il cantiere, per gli architetti, è il luogo della speranza.

Ma ciò non vale solo per gli architetti.

Un paese, un'istituzione che non si limita a restaurare il prossimo passato ma che realizza progetti nuovi, è un'istituzione che crede e spera nel proprio futuro.

È con questa speranza che a nome dell'USI rinnovo il saluto e l'augurio.

Vi ringrazio per l'attenzione.

Saluto di John Alabastro
presidente del Comitato degli studenti alla Facoltà di Teologia

Gentili Signore ed Egregi Signori,

in qualità di Presidente del Comitato degli studenti, porgo a tutti un cordiale saluto ed anche un ringraziamento riconoscente a chi ha collaborato a rendere solenne questo nostro giorno.

Dopo l'intervento del Rettore Magnifico Prof. Dr. Libero Gerosa e la prolusione del Prof. Dr. Cesare Mirabelli, vorrei oggi ricordare a tutti quelli che partecipano per la prima volta, che questo evento si ricollega a tutta la storia passata.

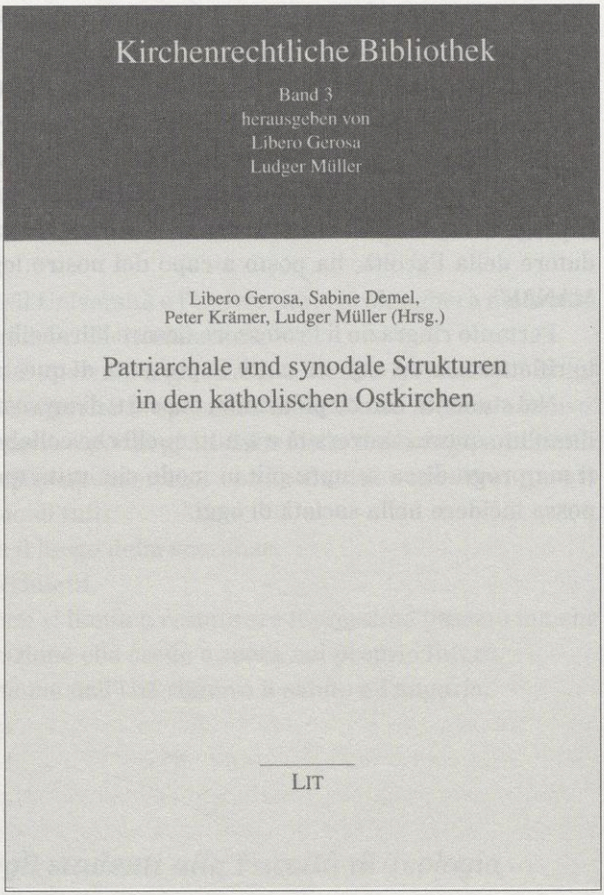
Tutti possono capire quanto sia importante questo legame storico, basti pensare per un momento a quanto oggi sta accadendo nel mondo e in Europa, ancora più, dove sempre più la società sta cercando di separarsi dalla storia, dalle proprie radici, e voi potete comprendere a quali conseguenze porti tutto ciò.

L'Accademia sorta in Grecia, fucina di pensieri e idee che si concretizzarono in una dottrina, dottrina conservata e riesaminata alla luce degli sviluppi successivi dell'umanità, sta oggi ricevendo nella nostra Università un nuovo impulso. Quest'impulso sta anche nella volontà di dare una formazione non solo intellettuale ma anche umana che ci faccia scoprire la nostra dignità di persone e di cristiani.

Coloro che abbiano scoperto questa dignità diventeranno collaboratori di una società giusta e realizzeranno il motto che il nostro caro Mons. Eugenio Corecco, fondatore della Facoltà, ha posto a capo del nostro logo: "MEMORES DIGNITATIS HUMANAE".

Pertanto ringrazio il Professore Cesare Mirabelli che con il suo intervento ci ha fatto riflettere su un aspetto tanto importante di questa dignità delle persone.

Noi studenti, con trepidazione, ma certi di un vostro aiuto, siamo riconoscenti a chi ha voluto questa Università e a tutti quelli che collaborano perché non solo vada avanti ma progredisca sempre più in modo che tutto quanto raggiunto in questo Ateneo possa incidere nella società di oggi.



Ultimo uscito nella collana "Kirchenrechtliche Bibliothek", il volume presenta i contributi del convegno di Diritto Canonico tenutosi a Vienna dal 20 al 22 marzo 2000. Tema del Convegno, indicato dal titolo stesso del volume, è stato: «Strutture patriarcali e sinodali nelle Chiese cattoliche orientali»

Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen

a cura di **L. Gerosa, S. Demel, P. Kramer, L. Muller**
(Kirchenrechtliche Bibliothek, Bd. 3), Lit-Verlag, Münster 2001, pp. 288.

L'ultimo libro uscito nella collana *Kirchenrechtliche Bibliothek* contiene i contributi del Convegno di Diritto Canonico che si tenne dal 20 al 22 marzo 2000 a Vienna. Esso è stato dedicato al tema che indica proprio il titolo del libro: *Strutture patriarcali e sinodali nelle Chiese cattoliche orientali*. In occasione di questo Convegno, infatti, è stata presentata la prima edizione latino-tedesca del Codice delle Chiese cattoliche orientali, il "*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*" (CCEO).

La Chiesa cattolica non è un blocco compatto e unitario; essa consiste, invece, in diverse Chiese *sui iuris*. Accanto alla più grande Chiesa dell'Occidente, la Chiesa latina, esistono ancora 21 Chiese cattoliche orientali che hanno per molti aspetti una loro propria tradizione. C'è quindi una molteplicità legittima nell'interno della Chiesa cattolica. Sotto questo aspetto le questioni che interessano la vita di tutta la Chiesa cattolica – occidentale e orientale – ricevono una nuova dimensione: ad esempio i rapporti tra il primato del Papa e le collegialità dei vescovi, il significato dei sinodi e dei consigli, la molteplicità possibile nell'ambito della liturgia e la partecipazione di tutti i fedeli alla scelta del Vescovo. Il sistema delle diverse Chiese *sui iuris* con un'autonomia – anche se limitata – che è molto più forte rispetto a quella della Chiesa latina potrebbe servire anche per un modello dell'ecumenismo.

Vale quindi la pena di presentare qui due dei dodici contributi del libro per rendersi conto della necessità di un confronto delle diverse tradizioni.

Sabine Demel analizza nel suo contributo la *Chiesa sui iuris come modello per l'ecumenismo* (pp. 243-270). Partendo, nella prima parte (pp. 243-251), da un'esposizione dello sviluppo del concetto di Chiesa *sui iuris*, spiega poi nella seconda parte i suoi contorni giuridici: gli elementi essenziali e le diverse forme del concetto di Chiesa *sui iuris* (pp. 251-261).

Il CCEO definisce, infatti, una Chiesa *sui iuris* come «un raggruppamento di fedeli cristiani congiunto dalla gerarchia, a norma del diritto, che la suprema autorità della Chiesa riconosce espressamente o tacitamente come *sui iuris*» (can. 27). Con questa figura giuridica si introduce, non a livello ecclesiologico bensì a livello dell'esercizio dell'autorità al servizio della missione tra l'autorità suprema del Papa e l'autorità particolare del Vescovo un ulteriore terzo livello.

La formulazione «come *sui iuris*» indica l'autonomia o l'amministrazione autonoma di queste Chiese, che non è un'autonomia nel senso dell'autocefalia delle Chiese ortodosse che non stanno in comunione con la Chiesa cattolica, perché non riconoscono un'autorità superiore. Si può parlare piuttosto di una *autonomia relativa* delle Chiese *sui iuris*, che riconosce da un lato l'autorità suprema del Papa: egli, infatti, può intervenire sempre in caso di necessità, dall'altro lato la Chiesa *sui iuris* ha una sua propria competenza per quanto riguarda la legislazione, l'amministrazione generale e della giustizia. In modo visibile si manifesta l'autonomia nel rito, il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*.

Dopo aver esposto il concetto di Chiesa *sui iuris* nei suoi punti essenziali l'autrice arriva, nella parte principale (pp. 261-270), alla rilevanza di questo concetto per una riforma del Codice per la Chiesa latina, del CIC, e ulteriormente per una via verso l'ecumenismo con le altre Chiese cristiane e comunità ecclesiali.

Una conseguenza interessante della nuova tripartizione (l'autorità del Papa – Chiesa *sui iuris* – l'autorità del Vescovo) effettuata dal CCEO sta nel fatto che essa rende possibile, nel caso del Vescovo di Roma, di distinguere tra la sua posizione giuridico-costituzionale come Patriarca dell'Occidente e come autorità suprema della Chiesa. «A questo proposito bisogna distinguere i diversi livelli ecclesiologici nel servizio del Vescovo di Roma, sia nella sua posizione come Patriarca della Chiesa latina, sia come capo delle 22 Chiese cattoliche, sia come segno d'unità per tutte le Chiese cristiane e comunità ecclesiali» (p. 264).

Una seconda prospettiva che ci offre la struttura della Chiesa *sui iuris* è una visione ecumenica della Chiesa di Cristo come comunità di Chiese confessionali autonome *(sui iuris)*. Il criterio decisivo per l'unità necessario nella struttura del ministero ecclesiale può essere solo e unicamente la successione apostolica.

Un secondo contributo che pure tratta un argomento altrettanto importante viene presentato da *Libero Gerosa*. Nel suo articolo (pp. 231-241) egli analizza il tema generale delle strutture patriarcali e sinodali nelle Chiese cattoliche orientali sotto l'aspetto

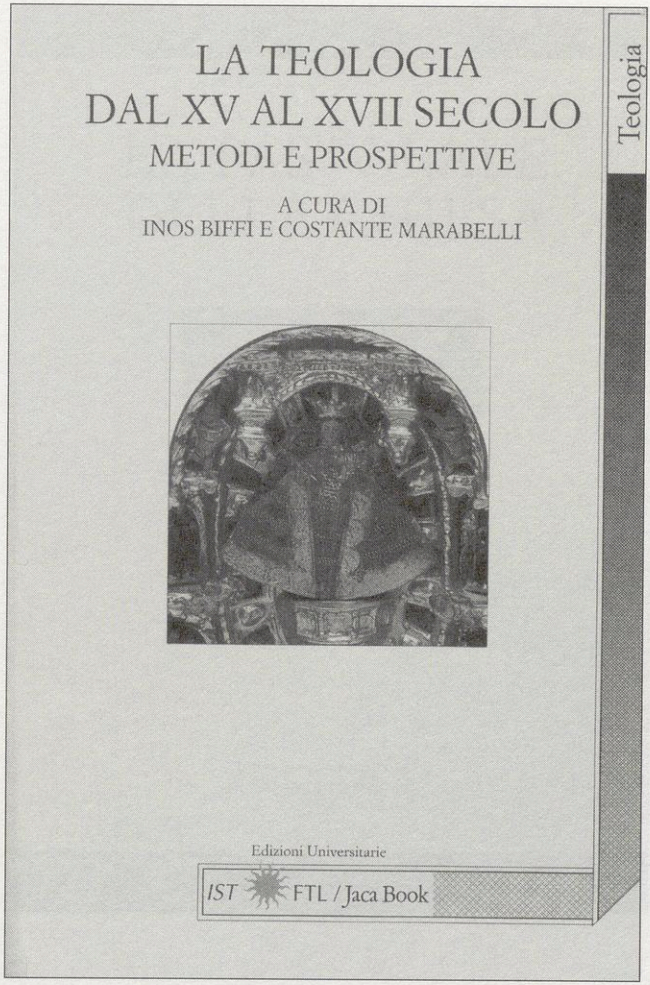
della *scelta dei vescovi e della corresponsabilità di tutti i fedeli*. L'autore esamina l'argomento in una doppia analisi comparata, esponendo lo sviluppo nella legislazione ecclesiale delle due tradizioni d'Occidente e d'Oriente da un lato per comparare poi in seguito la legislazione dei due vigenti codici della Chiesa cattolica.

Mentre nelle Chiese cattoliche orientali oggi prevale il principio di elezione nella procedura giuridica della scelta di un vescovo, che però prevede solo una partecipazione dei Vescovi e non dei chierici e laici, nella Chiesa cattolica latina il principio di nomina da parte del Papa e il principio dell'elezione sono stati posti, per lo meno nel can. 377 § 1, sullo stesso livello (pp. 231-236).

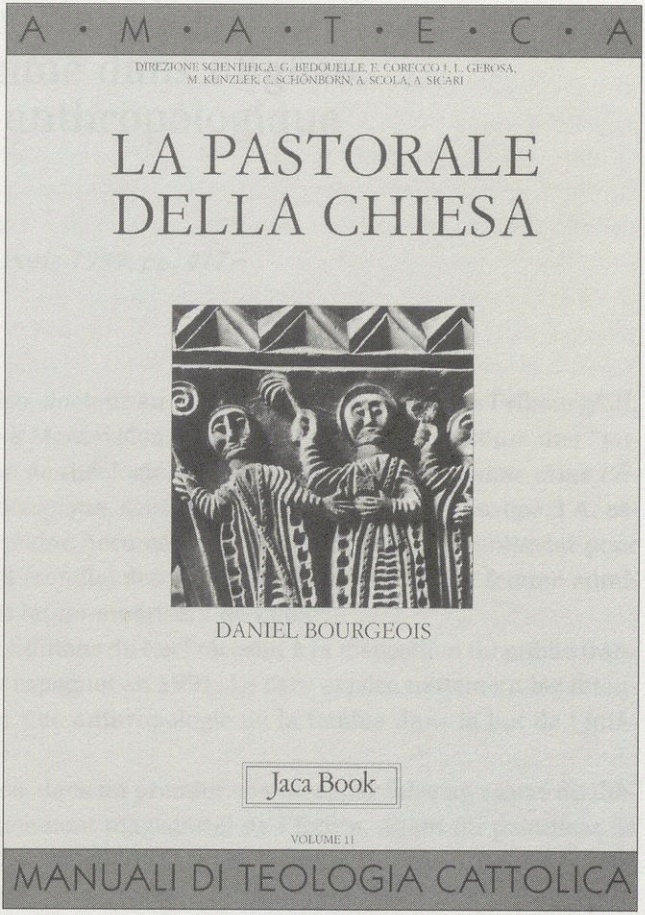
Anche nel caso della scelta dei vescovi si può quindi osservare una molteplicità legittima nella Chiesa cattolica, benchè in tutti e due i codici la realizzazione istituzionale del principio della corresponsabilità di tutti i fedeli ed in parte anche del principio della sinodalità sia ancora difettosa.

Questi contributi, qui brevemente presentati, che non hanno l'esigenza di trattare un tema in modo esauriente, sono, come tutti gli altri contributi, esempi di quanto può essere fruttuoso e avvincente il compito del diritto comparato. Qui si tratta della comparazione nell'interno della Chiesa cattolica, ma anche la comparazione con gli ordinamenti giuridici delle altre Chiese cristiane come pure con quelli delle altre religioni possono aiutare a sviluppare una visione sempre più *cattolica* (nel senso proprio del termine!) della Chiesa. Sotto questo aspetto il libro qui presentato può dare uno stimolo ad aprire lo sguardo al di là del proprio orizzonte.

Elke Freitag



Sono usciti in volume gli Atti del XIII Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano, curati dai professori Inos Biffi e Costante Marabelli e pubblicati (per i tipi di Jaca Book, Milano) con il magnanimo patrocinio della Fondazione Maderni Alberga. Nel volume viene anche illustrato il progetto editoriale «Teologia cristiana e mondo moderno. Ricerche di storia della teologia nei secoli XV-XVII», che sarà una delle attività scientifiche dell'Istituto di Storia della Teologia "Maderni Alberga", attivato nel 1999 presso la Facoltà di Teologia di Lugano e diretto da Inos Biffi.



È disponibile in libreria il volume 11 della Sezione quinta (La Chiesa) di AMATECA: Daniel Bourgeois, ***La Pastorale della Chiesa****. Si tratta della dodicesima pubblicazione tra le 22 previste nel piano generale dei manuali, che esce proprio in concomitanza con il Convegno Internazionale di AMATECA: «Sapere teologico ed esperienza di fede»; la manifestazione si svolgerà lunedì 10 e martedì 11 settembre 2001 presso il Centro "La Cittadella" di Corso Elvezia 35, di fronte all'USI di Lugano.*

La femme, espace de salut. Mission de la femme dans l'Église. Une perspective anthropologique

Maria Teresa Porcile Santiso

Coll. Théologies, Éd. du Cerf, Paris 1999, pp. 417.

Maria Teresa Porcile Santiso, docteur en théologie de l'Université de Fribourg/CH, est professeur de philosophie à Montevideo (Uruguay). L'ouvrage constitue une "publication partielle" de sa thèse de théologie, intitulée *Mission de la femme dans l'Église, une perspective anthropologique*, soutenue en 1980 (p. 24). En Europe, l'A. assume des activités dans le domaine oecuménique et interreligieux (Secrétariat pour l'unité des chrétiens et Conseil mondial des Églises). Elle a été la seule femme admise à l'assemblée de l'épiscopat latino-américain de Puebla.

Par le présent ouvrage, les Éditions du Cerf mettent à la disposition du public francophone une étude publiée en espagnol en 1991. Le titre expose nettement les intentions de son auteur: présenter une anthropologie de la femme dans le but de l'intégrer dans la vie de l'Église.

Pour ce faire, l'A. commence, dans un premier chapitre, par faire un relevé du thème de la femme dans l'enseignement magistériel de l'Église, allant du pontificat de Léon XIII à celui de Jean-Paul II (pp. 27-116). Dans le chap. II., Maria Teresa Porcile Santiso cherche à répondre, dans une perspective anthropologique, à la question suivante: que signifie être une femme? (pp. 119-145). Deux réalités fondamentales émergent de sa réflexion: celle du corps de la femme (pp. 123-124) et celle de la thématique "image de Dieu" (p. 140). Cette dernière conduit l'A. à aborder dans le chap. III la question de la femme selon l'anthropologie biblique du récit de la création en Gn 1-3 (pp. 147-225). L'analyse soigneuse des textes bibliques est suivie, dans le chap. IV, par une réflexion intitulée *Une théologie du corps de la femme* (pp. 227-265). Celle-ci se caractérise essentiellement par une perception spécifique propre à la femme, perception du temps et de l'espace intérieur, liée au cycle féminin, à l'expérience de la grossesse, de l'accouchement et de l'allaitement. Dans le chap. V, l'A. prolonge sa réflexion par une "anthropologie de l'espace" propre à la femme et son application en théologie. Il s'agit de saisir la thématique de la femme en théologie trinitaire et en

Ecclésiologie. Maria Teresa Porcile Santiso voit dans la perception féminine de l'espace une ouverture sur le féminin en Dieu; quant à la dimension du féminin dans l'Église, celle-ci apparaît dans les réalités de la ville, de la demeure et de la maison. Pour l'A., ces images ont "l'avantage de ne pas évoquer des anthropomorphismes liés au sexe et aux relations familiales et-ou hiérarchiques, pour parler de l'Église" (p. 322). Dans un ultime chapitre, Maria Teresa Porcile Santiso en vient finalement à des "suggestions pour la mission de la femme dans l'Église en accord avec une anthropologie de l'espace (chap. VI, pp. 335-371). L'accent est mis sur une "féminisation" de l'Église, c'est-à-dire sur la nécessité de "la rendre habitable" (p. 342). Le livre se conclut par un *Postlude*; il s'agit d'une libre adaptation poétique de divers textes des Évangiles (pp. 373-377). Il est suivi d'une importante bibliographie qui couvre essentiellement les années 70-80 et des périodes parfois largement antérieures à ces dates (pp. 379-409).

L'ouvrage est publié en français presque dix ans après sa parution initiale en langue espagnole. Il garde néanmoins tout son intérêt. D'abord en raison de l'origine de l'A. qui lui permet de donner au public francophone une vision assez précise de la manière dont la thématique de la femme est abordée, depuis quelques décennies, dans les milieux théologiques et ecclésiaux des continents nord-et sud-américains. Par ailleurs, l'A. y présente, en se livrant à une réflexion pertinente au-delà de la situation du moment, l'évolution progressive des prises de positions de la part du Magistère par rapport à la femme. Enfin, nous avons particulièrement apprécié l'analyse des chap. 1-3 du livre de la Genèse, dont l'intérêt ne se démentira pas au fil du temps.

Le sujet traité par l'A. ne peut manquer d'intéresser un large public et notamment de nombreuses lectrices engagées dans l'Église. L'ouvrage, en tout cas, pose un certain nombre de questions et fait entrevoir de nombreux enjeux au niveau anthropologique, théologique et théologal. Autant dire que les difficultés ne sont pas minces, à commencer par le choix d'une méthodologie. Face à beaucoup de contestations issues de la "théologie féministe", dues aussi à l'ignorance évidente ou secrète de la part des hommes théologiens à l'égard d'une "réflexion théologique dans la perspective de la femme (p. 73 sv.), Maria Teresa Porcile Santiso a opté pour une approche phénoménologique (pp. 227 et 231). Du coup, elle considère son ouvrage "comme une symphonie des langages et des cultures, harmonisant vie et communication" (p. 14) dont le but est "d'exalter la mission de la femme dans l'Église dans une perspective anthropologique" (p. 286).

Ce choix détermine tous les chapitres de l'ouvrage à l'exception du chap. I, lequel se présente sous forme d'analyse historique. La méthode adoptée par l'A. nous conduit à faire deux observations majeures:

1. Ce choix méthodologique fait apparaître une difficulté évidente de parler de la

femme "en soi", en quelque sorte "sans l'homme". La question est ici de savoir, si même ce qui est vraiment et authentiquement propre à la femme, peut, en théologie, être exprimé valablement sans prendre en considération ce qui est vraiment et authentiquement propre à l'humanité masculine? Cet écueil apparaît nettement dans le chap. III. L'A. annonce une réflexion sur "la femme selon l'anthropologie biblique", mais au fil des pages elle ne cesse de parler de l'homme et de la femme et même bien plus de l'homme que de la femme. Pour cette raison, ce chapitre tient une véritable place à part dans l'ensemble de l'ouvrage.

Selon les dires de l'A., sa réflexion est guidée par une conception personnaliste de la problématique (p. 220). Il en découle un déséquilibre dans le discours. À force de parler de la femme, on en "oublie" presque l'homme. Même si l'A. prend visiblement ses distances par rapport aux positions agressives de la "théologie féministe" contre un "pouvoir patriarcal", la méthode adoptée par elle ne peut dissiper l'impression d'un "féminisme socialement acceptable". On peut s'étonner que l'A., professeur de philosophie, n'ait pas pris en considération une philosophie de la **communion**, telle qu'elle est développée par exemple par Emmanuel Lévinas en réponse aux écueils propres à la position individualiste de Martin Buber (cf. *Altérité et Transcendance*). Avec l'éminent philosophe français nous partageons sans réserve la conviction suivante: la réflexion sur Dieu qui a créé l'homme à son image est fondée non pas sur une ontologie conceptuelle et sur le langage, mais sur la parole créatrice de **vie sociale**, à commencer par celle de l'homme et de la femme. C'est bien ce que Maria Teresa Porcile Santiso dégage progressivement dans sa réflexion sur Gn 1-3, mais elle n'en tire pas pour la suite de son exposé tout le profit qu'on aurait pu espérer.

2. L'insuffisance d'une méthode fondée sur le langage a ses répercussions en théologie. Là aussi, une question fondamentale se pose: faire de la théologie, est-ce simplement "dire Dieu", comme l'affirme l'auteur (p. 361 sv.) dans une perspective masculine ou féminine? Ou bien faire de la théologie, cela consiste-t-il à **faire vivre** un peuple, une humanité à une époque bien déterminée, en prenant en compte certaines règles qui valent aussi bien pour le théologien que pour la théologienne? Certes, tout théologien qu'il soit homme ou femme, est appelé à élaborer un discours. Reste à savoir ce qui confère à ce discours son caractère théologique. Dans une perspective de la théologie juive et chrétienne ce ne peut être que la méditation constante sur l'origine, la fidélité à cette origine constituante, la visée eschatologique, et les séductions à repousser, ce qui vaut pareillement pour un homme et une femme.

Nous partageons entièrement la position de Maria Teresa Porcile Santiso, lorsqu'elle affirme que "les femmes possèdent un «connaître Dieu» et un «donner à Dieu» spécifiques" (p. 361); mais l'A. ne souligne guère que les femmes, comme les hommes,

peuvent développer des rejets, voire un dégoût, au sujet de la fidélité au projet initial du Dieu d'Abraham, de Moïse et de Jésus. D'un point de vue théologique, leur "dire Dieu" peut, à l'occasion, être aussi défaillant que celui des hommes.

Depuis des décennies, nous savons par la psychologie moderne que l'image de Dieu est invoquée, quêtée, désirée ou redoutée selon des mouvements, qui ont leur origine dans la relation primitive autant à la mère qu'au père (cf. Thierry de Saussure). Il n'est donc pas étonnant de trouver des expressions spécifiques aux deux sexes dans le langage sur Dieu, y compris dans la tradition biblique. Mais la découverte de ces images "masculines" et "féminines" en Dieu et en Jésus de Nazareth est une chose; leur interprétation dans **l'ensemble** de la tradition vivante d'Israël et de l'Église, en est une autre. Ici, la tâche du théologien ou de la théologienne est particulièrement difficile; peut-elle être accomplie par le seul moyen d'une approche phénoménologique qui relève et fait intervenir dans le discours des ressemblances, des convergences, des différences, toutes véhiculées dans des images, des figures et des formes se découvrant au fur et à mesure au regard de l'observateur?

L'affirmation irénique de la tradition juive et chrétienne d'un Dieu qui n'est pas homme (Os 11, 9), donc d'un Dieu qui n'est ni homme, ni femme, n'est apparemment jamais prise en considération par l'A., comme une clé authentique d'interprétation des images masculines et féminines appliquées au Dieu d'Abraham, de Moïse et de Jésus. Tout au long des pages, l'impression d'une projection des sexes en Dieu est difficile à dissiper. Les Pères de l'Église d'ailleurs n'y ont pas échappé, lorsqu'ils parlent de "la paternité virginale de Dieu" (Grégoire de Nysse) ou voient dans l'Esprit Saint "une mère" (Origène). Or, la spécificité de la révélation juive et chrétienne est de confesser un Dieu qui transmet la vie de façon non-sexuée et qui appelle néanmoins l'homme et la femme dans leurs conditions sexuées à collaborer avec Lui dans cette tâche. C'est donc bien dans cette oeuvre commune d'un Dieu, source de vie non-sexuée, et d'êtres humains dans leurs existences sexuées respectives, qu'il convient désormais de découvrir "l'espace de salut", cet espace étant une **vie commune** à laquelle ni la chair, ni le sang, ne peuvent donner accès.

Karin Heller

NOVITÀ



L'AUTORE HA RICEVUTO IL PREMIO "FONDAZIONE AGNELLI" PER IL 2001

Sergej Averincev

Dieci poeti.

Ritratti e destini

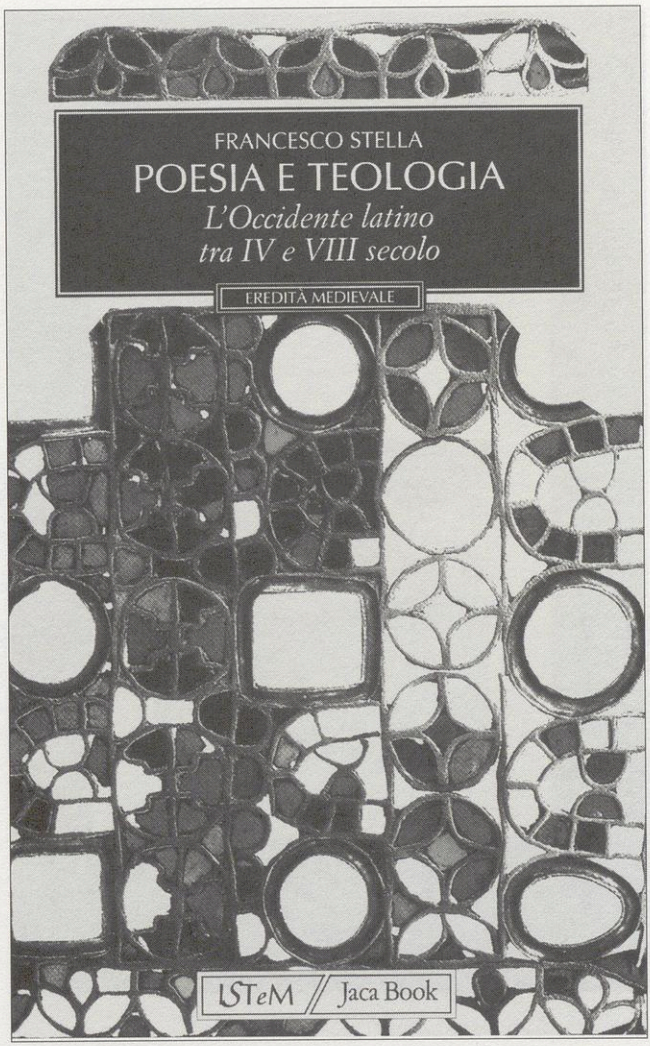
pp. 312
L. 38.000 (€ 19,63)

VIRGILIO, EFREM SIRO, GREGORIO DA NAREK, DERŽAVIN, ŽUKOVSKIJ, VJAČESLAV IVANOV, MANDEL'ŠTAM, BRENTANO, CHESTERTON, HESSE

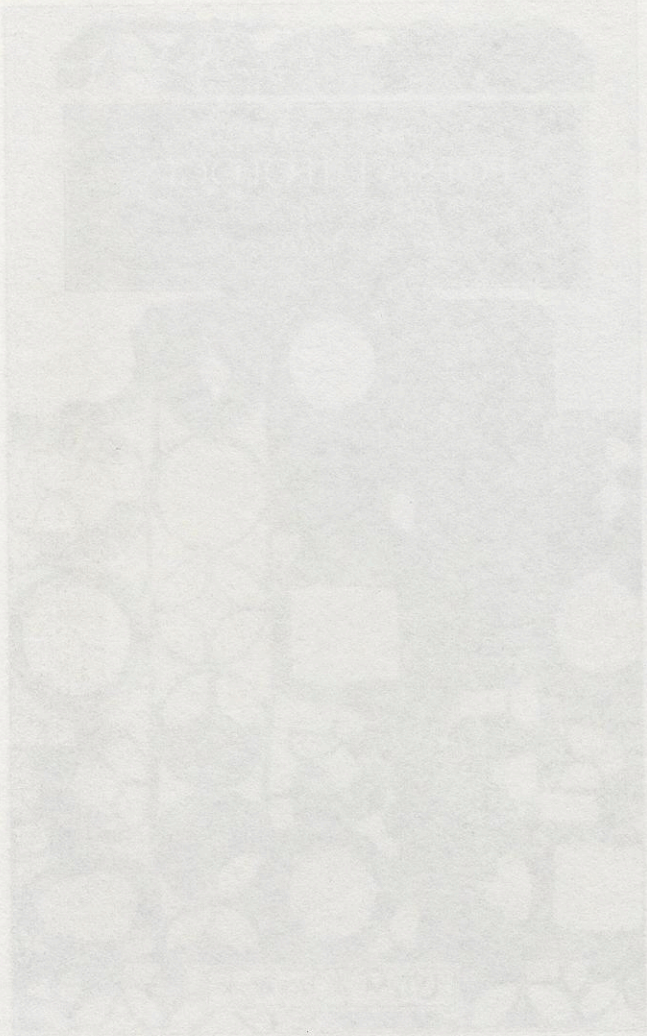
Insigne specialista dell'antichità semitica, bizantina e russa e autore di fondamentali studi sulle «fonti» della tradizione letteraria e culturale europea, Sergej Averincev ha sempre respirato con i «due polmoni» dell'Oriente e dell'Occidente, non solo approfondendo il tema dell'unità spirituale delle due metà del continente, ma anche operando, fin dai primi scritti negli anni Sessanta, perché nell'URSS-Russia si conoscesse il pensiero, la filosofia e la poesia mediorientali e occidentali.

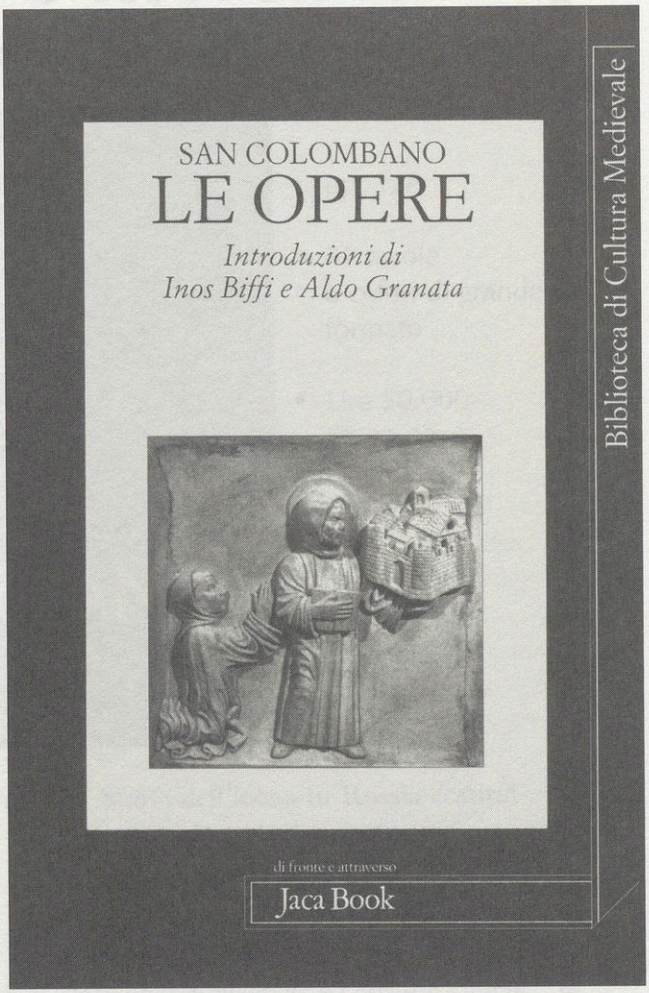
Per Averincev ognuno di questi poeti è un interlocutore insieme al quale approfondire *le ragioni della poesia*: egli ne penetra, con raffinati strumenti critici e con appassionata partecipazione, la peculiare poetica, lasciando che «i suoi elementi si richiudano sopra la nostra testa».

PER INFORMAZIONI: R.C. Edizioni "La Casa di Matriona"
Tel.: (+39)035294021 • E-mail: rcediz@tin.it
http://www.augustea.it/nuovaeuropa



Questo studio – il primo nel suo genere – traccia, attraverso un esame di tutto il medioevo (a cominciare dall'epoca patristica e altomedievale, oggetto di questo primo volume), la storia dei rapporti tra espressione poetica e ricerca teologica come esempio dei rapporti fra elaborazione intellettuale, convinzioni di fede e dimensione estetica. All'interno di questa collana "Eredità medievale. Storia della teologia medievale da Agostino a Erasmo da Rotterdam", curata dall'Istituto per la Storia della Teologia Medievale di Milano (ISTeM), sono previsti, dello stesso autore, altri due volumi su Poesia e teologia: Età carolingia e riforma gregoriana e Scolastica e Umanesimo.





La "Biblioteca di Cultura Medievale" propone gli scritti di san Colombano, il grande abate irlandese le cui tracce hanno segnato la civiltà dell'Europa. La presente edizione, col testo latino e la versione italiana a fronte, comprende due volumi: il primo, appena uscito, con le Opere di Colombano, il secondo con la Vita di Colombano e dei suoi discepoli redatta da Giona di Bobbio, la cui pubblicazione è prevista entro la fine del 2001.

NOVITÀ

Zar e mercanti.

Icone del XVI-XVII secolo



- pp. 128
- 47 tavole a colori di grande formato
- Lire 50.000 (€ 25,82)

Il **quarto volume della Storia dell'icona in Russia** costituisce una novità nel panorama editoriale, perché presenta un periodo storico finora poco studiato. Il XVI e il XVII secolo rappresentano nell'arte russa la **svolta tra il Medioevo e l'Età moderna**: combattuta fra le tendenze conservatrici e le spinte ad aprirsi all'Occidente, impegnata a costruire l'impero della «terza Roma» e dilaniata di lì a poco dalle lotte dei Torbidi e dallo scisma dei Vecchi credenti, la Russia crea in questi secoli **un'arte sacra maestosa e ricchissima**, che sa raggiungere toni di estrema drammaticità.

PER INFORMAZIONI: R.C. Edizioni "La Casa di Matriona"
Tel.: (+39)035294021 • E-mail: rcediz@tin.it
http://www.augustea.it/nuovaeuropa

"In Lui ci ha scelti" (Ef 1,4). Studi in onore del prof. Giorgio Gozzelino

a cura **di Sabino Frigato**
Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2001, pp. 400.

Con il presente scritto commemorativo, la Sezione Torinese della Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana ha voluto onorare il suo professore uscente, ormai settantenne, Giorgio Gozzelino. Il noto studioso ha insegnato per 38 anni teologia dogmatica, a cui si aggiunta più tardi anche la teologia spirituale. La maggior parte dei contributi della miscellanea viene da suoi ex studenti e punta su un tema molto caro a Gozzelino, sul "cristocentrismo" che compare in varie ramificazioni della teologia dogmatica, morale, spirituale, biblica e persino nell'ambito della dottrina sociale.

Prima di entrare nei dettagli, pare utile vedere brevemente in quale veste si presenta il "cristocentrismo". Da una parte esso sembra una categoria piuttosto generica, se viene applicato (fra l'altro) a santa Caterina da Siena (211 ss.) e a sant'Alfonso de' Liguori (335 ss.). In un certo senso ogni teologo cristiano può pretendere di essere "cristocentrico". In alcuni contributi che puntano di più sul metodo, il "cristocentrismo" viene descritto (in modo negativo) come "superamento" del "duplice ordine" che oppone la natura al soprannaturale e (in modo positivo) come partenza dalla rivelazione in Gesù Cristo (vedi soprattutto A. Bozzolo: 57; R. Carelli: 72, 86, 108). "La pretesa più radicale e benefica del cristocentrismo... consiste nel recuperare il fatto che la fede ha un proprio pensiero, derivante dal riconoscimento della singolarità di Gesù come luogo assoluto dell'identificazione della verità di Dio" (Bozzolo: 57). Oppure, con le parole di G. Colombo: "una teologia che, *partendo dalla rivelazione*, parte dal soprannaturale e incontra la natura come *implicazione logica necessaria*" (corsivi di Carelli: 86, nota 42). A nostro parere, tale "cristocentrismo" (con le sue ispirazioni a Karl Barth, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar e altri) è un approccio benefico intanto consolidato, ma dovrebbe forse a volte tenere maggiormente conto del dogma del concilio di Calcedonia secondo cui la natura divina e quella umana in Gesù Cristo non sono né separate né mescolate. In questa chiave è necessario valutare pienamente la distinzione fra la realtà naturale e quella soprannaturale, senza se-

pararle. Altrimenti si rischia di cadere in una specie di cristomonismo che non prende sul serio la giusta autonomia delle realtà create e che fa tramontare il tesoro gratuito della grazia in un miscuglio troppo generico dell'"Alleanza".

Un altro filo rosso di vari contributi è la critica alla "manualistica". Tale critica è comprensibile di fronte a certi manuali neoscolastici, ma sembra dimenticare che intanto è cresciuta parecchio la produzione di manuali teologici, fra cui quelli di Gozzelino. Le critiche generiche al passato (p. es. R. Carelli: 73, 91) non sembrano tenere conto delle varie sfumature della "manualistica" e forniscono qualche volta una caricatura (la pretesa "opposizione" fra grazia e libertà nel campo della grazia [91] vale al massimo per certi approcci molinisti, ma non può essere accettata per la scuola tomista). Tali critiche verrebbero mosse anche ad autori famosi ben concreti, come Scheeben, Bartmann o Schmaus? Sembra esistere una certa dimenticanza del trattato della Creazione nella produzione teologica di Gozzelino, di modo che l'autore ha lasciato solo una antropologia teologica, non tenendo conto sistematicamente del fatto delle creature non umane (1985; 1991); così ha sentito recentemente il bisogno di aggiungere un trattato proprio sul mondo angelico (2000) (vedi qui 13-14). Tenendo conto dello schema "classico" da Pietro Lombardo in poi, si sarebbe potuto vedere meglio il ruolo sistematico dell'intera creazione e mettere in rilievo più fortemente il profilo soprannaturale della grazia, proveniente dal Verbo incarnato.

Nonostante qualche rilievo critico, la presente miscellanea offre uno sguardo ampio e fecondo sul lavoro teologico contemporaneo. All'inizio dello scritto si trova un breve profilo biografico di Gozzelino che avrebbe costituito "un traghetto dalla ermeneutica dei dati della fede in chiave cosmocentrica di stampo neoscolastico ad un'altra in chiave antropocentrica di stampo personalistico-esistenziale" (11-13, qui 12). La predestinazione in Cristo sarebbe la "chiave ermeneutica fondativa della totalità della teologia" di un "*cristocentrismo* pneumatologico" (13). Segue un elenco delle pubblicazioni del teologo (13-18).

Fra i contributi offerti, spiccano quelli sul mistero di Cristo: al primo posto troviamo un pregevole studio su "Cristologia e inculturazione" uscito dalla penna di Angelo Amato (19-32). Viene dato un bilancio equilibrato sull'attuale ricerca, articolando alla fine quattro criteri per un'inculturazione riuscita. Segue un'analisi della formulazione "Gesù Cristo *porta* del Padre" in Ignazio di Antiochia (Ferdinando Bergamelli: 33-43); qui si trova anche una nota sulla "questione ignaziana" che prende le dovute distanze dalle proposte di R. M. Hübner e del suo allievo T. Lechner, i quali vogliono collocare le lettere ignaziane nella seconda metà del sec. II (34 s., nota 6). Andrea Bozzolo fornisce uno sguardo sul "cristocentrismo" della sacramentaria del Novecento, presentando gli approcci di O. Casel, E. Schillebeeckx e K. Rahner, non

senza rilievi critici nei confronti degli autori citati (45-67). Inoltre mette in guardia contro talune tendenze a collocare i sacramenti "dal piano delle azioni storiche della Chiesa a quello delle qualità trascendentali dell'ente" (64) e richiama l'esigenza d'includere più fortemente l'evento rituale quale riflesso dell'incontro fra Gesù Cristo e l'uomo (66). Dal mistero di Cristo parte anche un'indagine sul sacramento del matrimonio come "paradigma del *mysterion*" (Stefano Rosso: 353-378).

Un'attualità particolare riveste senz'altro il contributo di Giovanni Caviglia, "Gesù Cristo, il nome al di fuori del quale non c'è salvezza. Cristianesimo, religioni, dialogo" (143-195). Il lavoro si offre come prospettiva complementare alla recente dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dominus Iesus*, alle cui conclusioni viene dato pieno sostegno. Alcuni aspetti più legati alla storia della teologia emergono in un contributo su "Fede, cristocentrismo ed antropologia nelle 'Orazioni' di santa Caterina da Siena" (Marcella Farina: 211-239), in un'indagine su "Cristo negli 'Atti dei martiri'" (Mario Maritano: 303-333) e in una presentazione della spiritualità alfonsiana: "Alfonso de' Liguori e la spiritualità cristocentrica di Maria Domenica Mazzarello" (Maria Esther Posada: 335-351).

Uno *status quaestionis* sulla teologia della grazia viene da Roberto Carelli (69-119) che osserva: "La grazia non solo è il centro dell'antropologia cristiana, ma più ancora è il punto di convergenza di tutte le altre discipline teologiche, e proprio per questo è da sempre il crocevia delle più difficili questioni teologiche..." (70). All'autore "sembra che le categorie scolastiche siano un patrimonio che la teologia non potrà né dovrà mai perdere, ma è da discutere l'utilizzo che oggi se ne possa fare" (87). Carelli vuole arricchire il tema con un approccio "fenomenologico-trascendentale": "In concreto si tratta di articolare l'intima corrispondenza di una *ontologia della grazia* svolta come *fenomenologia del dono*, con un'*antropologia della libertà* prospettata come *teoria trascendentale dell'atto della libertà*" (89). Alcune proposte possono suscitare delle perplessità, come il mettere sullo stesso piano "la fede di Maria e quella di Gesù" (107) oppure l'approccio antropocentrico che descrive l'antropologia teologica nel triplice aspetto di protologia, grazia ed escatologia (82): una tale impostazione, trasmessa nel *curriculum* universitario, non rischia di affondare l'aspetto integrale della teologia che include l'intero cosmo? Il concetto del "merito" è davvero "infelice" (78)? Sembra più felice il tentativo di legare la dottrina della grazia con la mariologia, con la realtà del peccato e con gli eventi sacramentali (106-119). Carelli presenta l'intuizione "di una mariologia, e quindi di una ecclesiologia e di un'antropologia in chiave sponsale" (109). L'autore ribadisce in questo contesto: "ci sembra di dover dire che estromettere o marginalizzare la presenza di Maria nel dibattito ecumenico possa solo sfavorire l'opera di chiarimento e allontanare l'ora dell'unità" (110).

Oltre ai contributi più nettamente dogmatici (che prevalgono), troviamo nella miscellanea una forte presenza della teologia morale. Paolo Carlotti fornisce un bilancio del "dibattito contemporaneo" sul rapporto fra "Psicologia e morale" (121-142). L'autore ribadisce il bisogno di "perseguire la moralizzazione delle persone concrete" (142), senza perdere di vista la validità universale della norma morale. All'amore coniugale nella grande catechesi di Giovanni Paolo II è dedicato l'articolo di Egidio Ferasin (241-264). L'analisi punta sul concetto di "amore", da non contrapporre alla procreazione, sul valore morale della continenza periodica e sulla castità coniugale di ogni vero cammino spirituale dei coniugi. L'autore mostra con chiarezza la collocazione di questi temi nella "teologia-pedagogia del corpo" del papa, dove la paternità e maternità responsabile costituiscono un elemento centrale (cf. 242 s.).

Guido Gatti offre una prospettiva equilibrata sullo sviluppo della teologia morale nella scia del Vaticano II sotto il titolo "La teologia morale tra cristocentrismo e antropocentrismo" (287-302). Di fronte ai più recenti testi di morale fondamentale, l'autore ribadisce il "ricupero dell'impostazione aretalogica" con l'etica delle virtù in Tommaso. A differenza dell'approccio di Suárez, che descrive l'uomo *tout court* "come l'immutabile essenza metafisica dell'uomo", l'Aquinate porta a vedere "l'ordinamento gerarchico dei fini cui sono costitutivamente orientate le tendenze naturali dell'uomo" (297). Con un tale "ritorno al carattere cristocentrico ed evangelico dell'etica fondamentale" (298) si riesce anche a superare i vicoli ciechi del teleologismo che porterebbe ad una "vanificazione del ruolo della teologia morale speciale" (296, nota 22).

Non manca neppure un contributo sulla dottrina sociale, dove si descrive il cammino dalla *Rerum novarum* di Leone XIII fino alla *Pacem in terris e Mater et Magistra* di Giovanni XXIII (Sabino Frigato: 265-285). Sorprende un po' la dura critica al "papa buono" che avrebbe "palesamente modulata (la *Pacem in terris*, n. 5) secondo la teologia dei due ordini" (280). E' davvero corretto criticare la distinzione della persona umana, dotata di intelligenza e volontà, dalla dignità ancora più grande della persona umana alla luce della rivelazione (cf. 281 s.)? L'ultimo contributo della miscellanea punta sull'intreccio fra evangelizzazione ed educazione (Riccardo Tonelli: 379-393).

E' presente anche l'esegesi. Una pista di ricerca importante viene aperta dall'articolo di Mario Cimosa su "Tendenze escatologiche nella traduzione greca (LXX) dei Salmi" (197-210). Con l'esempio di tre salmi (16, 49 e 73), l'autore richiama giustamente "l'attenzione dei teologi sulla necessità di studiare a fondo la traduzione greca per cogliere la progressività della rivelazione divina anche su questo problema che tocca il destino finale dell'uomo" (198). Nelle traduzioni della Settanta, i salmi analizzati acquistano una maggiore dimensione escatologica che prepara già l'orizzonte

presente con la fede nel Cristo risorto.

Insomma: la miscellanea offerta a Giorgio Gozzelino fornisce al lettore un buon approfondimento soprattutto della teologia sistematica, presentata alla luce di Cristo.

Manfred Hauke

Bruno Pennacchini

Introduzione alla Storia d'Israele nell'epoca dell'Antico Testamento

ISBN: 88-270-0407-6
Edizioni Porziuncola 2000, Assisi (Pg) 2000

Michel Barrè

L'Abandon à Marie
Introduction à la spiritualité montfortaine,

ISBN: 2-940090-62-9
Editions Ad Solem, Genève 2000

Nuno Bras da Silva Maretins

Cristo o Comunicador perfetto, delineamento de uma teologia de comunicação à luz Instrução Pastoral

ISBN: 972-651-252-2
Edizioni Didaskalia, Lisbona 2000

Excerpta e dissertationibus in sacra Theologia XXXIX

ISSN: 0214-6827
Facultad de Teologia Universidad de Navarra
Pamplona 2000

Daniel Bourgeois

La Pastorale de l'Eglise

ISBN: 2-87963-343-5
AMATECA, Editions Saint-Paul, Luxemburg 2000

G. Claudio Bottini

Giacomo e la sua lettera

Studium Biblicum Franciscanum, Analecta,
Franciscan Printing Press, Jerusalem 2000

Raul Duarte Castillo

(traducion y Comentario),
Qohelet

Conocer la Biblia
Ediciones Palenque, 2000

Bruno Maggioni

Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio. Commento alla "Dei Verbum"

ISBN: 88-250-0979-8
Edizioni Messaggero, Padova 2001

Sabino Frigato

"In Lui ci ha scelti"
Studi in onore del Prof. Giorgio Gozzelino

ISBN: 88-213-0469
LAS, Roma 2001

C. Izquierdo, R. Muñoz (eds)

"Teología: Misterio de Dios y saber del Hombre"
Textos para una conmemoracíon

ISBN: 84-313-1837-6
EUNSA Ediciones Universidad de Navarra
Pamplona 2000

Mario Imperatori

"H.U. Von Balthasar: una Teologia drammatica della storia"
per un discernimento dialogico nella modernità

Prefazione di P. Coda
ISBN: 88-7105-124-60
GLOSSA Libreria Editrice, Milano, 2001

Giancarlo Mazzocchi
Andrea Villani

Etica, Economia, Principi di giustizia

Franco Angeli Editore, Milano, 2001

Revue Thomiste
gennaio-giugno

Surnaturel
une controverse au coeur du thomisme au XXe siècle
Atti del colloquio organizzato
dall'Istituto San Tommaso d'Aquino
il 26-27 maggio 2000 a Tolosa.

ISSN: 0035-4295 – maggio 2001

Theologica & Historica

Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna – X – Cagliari 2001

ISBN: 88-384-7300-5
Edizioni Piemme – Casale Monferrato 2001

Finito di stampare
nel mese di settembre 2001
presso la tipografia La Buona Stampa
a Pregassona (Lugano)

S. 425 - 428 entfernt : Umschlag

RIVISTA TEOLOGICA DI LUGANO

Quadrimestrale in lingua italiana, francese e tedesca

3

Anno VI
Novembre 2001

Facoltà di Teologia di Lugano – Lugano (Svizzera)

RTLu 3/2001

Editoriale (di Mauro Orsatti): 433

Articoli:

Mauro Orsatti, *I mediatori secondari della guarigione. Valorizzazione e apprezzamento per attori non protagonisti* 437

Michael Schulz, *Krankheit, Heilung und das Gebet um Heilung* 457

Libero Gerosa, *Il laico: "ministro" di guarigione? Aspetti canonistici* 475

Contributi:

Andrzej K. Rogalski, *"Guarigione" del pensiero. In difesa del metodo deduttivo* 493

Philippe Madre, *Dieu guérirait-il "encore"...?* 505

Arturo Cattaneo, *Gli elementi costitutivi della Chiesa locale e la loro articolazione* 515

Dibattiti:

Elio Guerriero, *Il linguaggio biblico-simbolico di Silone e la sua permanenza in Svizzera* 543

Armando Massarenti, *Finanza etica* 553

Recensioni:

"Daimon". Annuario di diritto comparato delle religioni (di Elke Freitag) 559

Cornelis Houtman, *Exodus* (di Giorgio Paximadi) 563

La fine della Persona? Il secondo Corso dei Simposi Rosminiani, *Stresa, 29 agosto-1 settembre 2001* (di Alberto Peratoner) 571

Editoriale
Ministero di guarigione

Mauro Orsatti
Facoltà di Teologia (Lugano)

La salute fisica e il benessere complessivo della persona appartengono ai beni primari e fondamentali di ogni uomo. Ovvio quindi ritenere che "star bene" sia l'imperativo che si trova iscritto nel nostro codice di vita. Come il corso d'acqua è determinato dalle asperità del terreno, così la nostra vita è organizzata anche da molti imprevisti. Tra questi, la sofferenza e la malattia. Quando si verifica un attacco alla situazione di benessere, scattano meccanismi di difesa sia da parte dell'individuo sia della realtà che lo circonda, prima la famiglia e poi tutta la società. L'insorgere e il manifestarsi della malattia rompe il già fragile equilibrio della persona e invoca un rimedio che, se efficace, prende il nome di guarigione.

Ad essa si interessa la prima parte di questo quaderno. Si tratta di un timido approccio ad un tema complesso e con svariate sfaccettature che implica aspetti antropologici e teologici, medici e tecnici, sociali e politici, economici e giuridici, psicologici ed etici. Il ventaglio, aprendosi a dismisura, non mortifica la parzialità delle considerazioni qui proposte, ma indica che il cammino è solo avviato. Prima della guarigione si incontra il malato con il triste corredo di sofferenza fisica, psichica e spirituale di cui è rivestito; e il dolore si allarga investendo coloro che, gravitando attorno a lui, ne restano in qualche modo coinvolti. Dopo e al di là della guarigione si trovano gli agenti che hanno contribuito a ristabilire lo stato di salute.

Semplificando un po' la storia e le culture, si possono individuare tre principali agenti di guarigione: la medicina, il miracolo, la magia.

La *medicina* è un metodo di diagnosi e di terapia delle malattie umane basato su una combinazione di cognizioni teoriche ed empiriche riguardo al corpo, alle sue funzioni e disfunzioni. Vanno ricordate due grandissime figure che hanno lasciato un segno indelebile nella storia della medicina del mondo occidentale: Ippocrate (460-377 a.C.) e Galeno (129-201 d.C.). Galeno presenta se stesso come il restauratore della tradizione ippocratica e come tale ha una grande influenza sulla storia della medici-

na successiva, sia nel mondo arabo medievale sia nell'Occidente postmedievale.

Il *miracolo* implica la pretesa di ottenere la guarigione appellandosi all'intervento divino, o direttamente o mediante un intermediario scelto dalla divinità stessa. Non certo sullo stesso piano, ma come analogia del fenomeno, si collocano i miracoli registrati nella Bibbia (nell'Antico e soprattutto nel Nuovo Testamento) e nella mitologia greco-romana. Di quest'ultima merita di essere citato il dio Asclepio, molto attivo soprattutto nel celebre santuario di Epidauro, in Grecia.

La presenza di racconti di guarigioni prodigiose nel mondo greco permette solo una remota analogia con i passi evangelici: mentre quelli sono affidati alla spettacolarità e al sensazionale, l'intervento di Gesù, pur sottolineando l'eccezionalità dell'evento, è caratterizzato da una sconcertante sobrietà e, nota ancora più rimarchevole, alligna solo in un contesto di fede. La guarigione costituisce la risposta di Gesù alla richiesta di persone che hanno fiducia in lui e nelle nuove forze del regno in lui operanti.

La guarigione miracolosa costituisce il tipo di miracolo più frequente nel Medioevo, accanto all'esorcismo, alla liberazione da un male psichico, continuando così la tradizione stabilita da Cristo stesso. Davanti all'impotenza della medicina, particolarmente in caso di epidemia, essa appare come ultima possibilità. Durante la vita i santi guariscono con l'imposizione delle mani, la benedizione e il contatto, o anche attraverso oggetti o liquidi che hanno toccato. Dopo la loro morte le loro reliquie agiscono nello stesso modo, per contatto diretto o attraverso oggetti che le hanno toccate. Curiosa e singolare l'antica pratica dell'incubazione che, derivata dall'Antichità pagana, si osserva nel Medioevo principalmente nei santuari dell'Oriente cristiano ma anche in Occidente. Essa consiste nel dormire presso la tomba o le reliquie di un santo. La guarigione interviene durante il sonno o subito dopo, su indicazione del santo apparso in sogno.

Come terzo agente di guarigione si registra la *magia*. Essa è una tecnica, basata su parole ed azioni, che mira ad un certo obbiettivo che può essere sia la soluzione di un problema del richiedente sia il danno del nemico che ha causato il problema. Particolarmente in questo settore hanno buon gioco imbonitori e cialtroni.

Ognuno di questi strumenti di guarigione presuppone una diversa teoria sulla causa della malattia. Se l'origine della sofferenza è una maledizione, allora occorre una contromagia capace di azzerare l'effetto negativo; se invece la malattia è una disfunzione del corpo umano, sarà necessaria una diagnosi, seguita da una buona terapia con la prescrizione di un farmaco. Senza escludere il valore della medicina, il credente, illuminato dalla fede, parte dalla convinzione che sofferenza e malattia sono un disordine che entra proditoriamente nella storia come conseguenza del pecca-

to dell'uomo. Non vale il rigido assioma che il malato sia un peccatore e viceversa. Gesù ha clamorosamente smentito questa equazione (cfr. Gv 9,2-3) che trova purtroppo ancora convinti sostenitori.

È però vero che l'opera di Dio e di Cristo tende a riportare una salute integrale che, sotto il nome di salvezza, indica la felice relazione tra uomo e Dio. Si tratta di un benessere complessivo che, partendo dall'interno, tende all'esterno. In questo senso sono da capire le numerose guarigioni compiute da Gesù. Gli evangelisti concordano nell'affermare che la guarigione dei malati è parte integrante e costitutiva dell'azione messianica di Gesù, proprio come l'annuncio evangelico e la catechesi. La salvezza di Dio di cui Cristo è il mediatore definitivo (cioè escatologico) si realizza anche nel risanamento dei corpi martoriati ed offesi degli uomini.

L'attività guaritrice di Gesù continua anche dopo la sua permanenza terrena. Come Risorto e Signore, egli è presente operativamente nell'azione dei suoi discepoli. Al paralitico che chiedeva l'elemosina alla porta del tempio, detta Bella, Pietro dice: «Nel nome di Gesù Cristo, il nazareno, cammina!» (At 3,6). E Paolo enumera tra i carismi quello delle guarigioni (cfr. 1 Cor 12,9.28.30).

Nella stessa scia, la comunità cristiana di oggi, impegnandosi a favore dei malati, scopre la sua vocazione ad essere "comunità di guarigione". Anche per questo segno epifanico di amore testifica la sua genuina appartenenza al Signore della vita.

I mediatori secondari della guarigione. Valorizzazione e apprezzamento per attori non protagonisti

Mauro Orsatti
Facoltà di Teologia (Lugano)

La salute è da sempre un bene prezioso che l'uomo cerca di salvaguardare con somma cura. In caso di perdita o di salute compromessa, numerosi e svariati sono i tentativi per ripristinarla. Il recupero è spesso un felice impasto tra umano e divino. Lo possiamo constatare già nel mondo antico e pagano, ancora più nel mondo cristiano. L'impegno "terapeutico" di Gesù mira soprattutto a debellare il male che si annida all'interno dell'uomo, quello che noi chiamiamo "peccato". Ma egli non disdegna di favorire anche una guarigione fisica che diventa segno epifanico di una salute integrale, capace di rendere l'uomo sano fisicamente e bello moralmente[1].

Gesù e i malati sono gli attori principali delle guarigioni narrate nei Vangeli. Di solito è su di loro che si accendono i riflettori dell'interesse e dell'attenzione. Giustamente. Nel presente caso noi, allontanandoci un poco dall'alveo abituale, intendiamo privilegiare personaggi minori, coloro che, spesso anonimi, fanno poco più che una comparsa. Eppure sono anch'essi in qualche modo mediatori di guarigione. Si tratta di quelle persone che conducono gli ammalati a Gesù e favoriscono l'incontro tra il bisognoso e il medico divino.

1. Divino e umano nella guarigione

Nelle civiltà antiche si ha la percezione che perdita e recupero della salute siano ritenuti dominio del mondo religioso. La prima risorsa nella malattia era volgere gli

[1] Cfr. A. Scola, *"Se vuoi, puoi guarirmi". La salute tra speranza e utopia*, Siena 2001.

occhi alla divinità. Emblematico è il caso di Asclepio[2].

La guarigione era esperienza di salute fisica e di contatto col divino. Nell'*asclepion* di Epidauro[3] i malati giungevano alla guarigione grazie a un'esperienza religiosa molto intensa che coinvolgeva tutto l'essere. Più che dalle cure, la guarigione era ottenuta dal malato stesso attraverso il proprio rapporto personale con il divino.

I curanti erano i sacerdoti del tempio, e tra gli strumenti terapeutici aveva grande rilievo la suggestione, provocata anche con cerimonie religiose eccitanti, fino ad indurre stati di *trance* o di esaltazione mistica. L'uso di droghe opportunamente dosate e di tutte le risorse dell'erboristeria compivano il resto. Erano forse ciarlatanerie? Luciano e Aristofane[4] hanno reso quei terapeuti oggetto di feroci satire, tanto più se pensiamo che ruotavano attorno ad essi capitali considerevoli[5]. Preferiamo credere che si trattasse di abuso del sacro, di uno di quei tanti casi di inquinamento della religione cui l'umanità ha dovuto sempre far fronte.

Sta di fatto che il collegamento della medicina col sacro è presente in tutte le civiltà più antiche e lo è anche oggi tra i popoli primitivi. Per secoli l'arte medica è rimasta appannaggio dei sacerdoti. È stato giustamente supposto che i più importanti papiri egiziani costituenti le fonti per la storia della medicina dell'alto Egitto siano la raccolta delle iscrizioni che figuravano sulle pareti del santuario di Eliopoli, che forse era anche un grande sanatorio. Oltre ad un importante elenco di malanni fisici, troviamo in quei papiri più di mille ricette.

Accanto alla medicina strettamente legata ad alcuni luoghi di culto, presso le stesse civiltà antiche comincia a delinearsi la figura del medico laico, staccato da compiti cultuali ed esercitante in proprio la professione del curante.

---

2 Secondo la mitologia greca, Asclepio, nato da Apollo e Coronide, fu educato dal centauro Chirone e divenne medico. Dotato di arte prodigiosa, trascorse la sua vita a guarire gli uomini, finché fu colpito da una folgore di Zeus per aver violato le leggi divine risuscitando un morto. Il culto si diffuse probabilmente dalla Tessalia in età preomerica; si sviluppò ovunque avendo come centro principale Epidauro. Asclepio fu venerato con un culto che si praticava nei templi chiamati asclepiei, veri e propri santuari. Cfr. AA.VV., *Asclepio*, in *Grande Dizionario Enciclopedico*, II, Torino 1967, 279-280.

3 Epidauro, città greca dell'Argolide sul golfo saronico. Deve la sua notorietà soprattutto al santuario di Asclepio, che godette fama universale e fu meta di malati desiderosi di guarigione fino alla fine dell'antichità.

4 Luciano di Samosata, scrittore e filosofo greco vissuto tra il 125 e il 192 a.C., ha la fama di parlatore affascinante, spregiudicato e satirico. Aristofane, il più grande poeta comico dell'antica Grecia (445-385 a.C.), scrittore di commedie, ricco di satira politica, è osservatore finissimo della realtà che descrive con un'inesauribile *vis* comica non priva di amarezza.

5 Cfr. G. Mottura, *Il Giuramento di Ippocrate. I doveri del medico nella storia*, Roma 1986, 28.

Appartiene agli anni più recenti della storia d'Israele[6], cioè a partire dal secondo secolo prima della venuta di Cristo, quando nonostante commoventi sforzi di difesa della propria identità l'influenza greca era inarrestabile, l'invito a onorare il medico «poiché hai bisogno di lui» (Sir 38,12): infatti è un uomo di scienza e conosce le virtù terapeutiche delle piante. Il Siracide recita: «non verranno meno le sue opere, da lui proviene il benessere sulla terra», «ci sono casi in cui la salute sta nelle loro mani» (Sir 38,13). Inoltre i medici sono uomini di fede che si lasciano guidare da Dio nell'alleviare la sofferenza.

Effettivamente, dalla Grecia, ci arrivano documenti di una medicina che associa rigore scientifico e rigore morale[7]. Ippocrate è considerato l'instauratore della medicina scientifica[8]. La sua opera ha contenuti etici esemplari. Col giuramento che porta il suo nome, il medico si impegna ad astenersi da ogni atto dannoso al malato, dalle pratiche abortive, dal veneficio, promette solennemente di mantenere il segreto professionale e di considerare sacra la sua arte. Anche Ippocrate è un Asclepiade, cioè consacrato ad Asclepio, ma non risulta che egli abusasse di questa sua appartenenza religiosa per millantare crediti professionali.

Nella cultura romana[9] troviamo notizie di trattamenti medici in Marco Porcio Catone (234-149 a.C.), il vecchio saggio che ha scritto di agricoltura. La sua voce è pressoché l'unica espressione a noi giunta, genuina e autentica, dell'anima di quelle generazioni romane rurali che erano sane e avevano saputo resistere ad Annibale. Tra i doveri del *paterfamilias*, nelle grandi tenute agricole, c'era anche quello assistenziale, per i membri della famiglia in primo luogo, ma anche per i dipendenti. Pare però che la cura degli schiavi malati, più che per motivi di umanità, sia raccomandata dall'utilità, in quanto l'efficienza della fattoria dipendeva anche dalla buona salute degli schiavi. Se non davano speranze di guarigione o cominciavano ad invecchiare, dovevano essere venduti, assieme ai ferri vecchi.

---

6 Nei tempi più antichi non c'era molta stima per il medico, considerato poco più che un praticone. Si veda la poco elogiativa opinione di Gb 13,4: «Voi siete raffazzonatori di menzogne, siete tutti medici da nulla».

7 Cfr. G. Mottura, *Il Giuramento di Ippocrate*, cit., 12.

8 Nato a Cos, isola greca dell'Egeo, visse tra il 460 e il 377 a.C. Illustre medico dell'antichità, fondò una famosa scuola. Il suo *Corpus Hippocraticum* è composto di 72 libri. Tra questi gli *Aphorismi* furono considerati per due millenni il testo classico fondamentale della medicina. Contengono una serie di osservazioni che non possono essere derivate che dalla mente di un medico di altissimo ingegno e di vastissima esperienza. La collezione delle sue opere fu tradotta nel Rinascimento come *Hippocratis Opera Omnia* e fece testo a lungo nelle scuole di medicina.

9 Cfr. il bel saggio di J. Scarborough, *Roman Medicine*, New York 1976[2].

Esiste peraltro un documento della tarda grecità che segnala un cambiamento. Nei resti del santuario di Asclepio sull'acropoli ateniese si sono trovati incisi versi di un poema sui doveri del medico. Vi si evocano alcuni precetti, inconfondibilmente ippocratici. Dopo alcuni brani incomprensibili si legge: «Essendo divenuto tale nel giudizio, egli [il medico] sarà simile al dio: salvatore parimenti di schiavi, poveri, ricchi, principi, e per tutti fratello, darà aiuto. Non odierà nessuno, né albergherà invidia nel suo animo, né gonfierà le sue pretese»[10]. Sono nobili parole che risalgono all'inizio del terzo secolo d.C. Evidentemente, nel frattempo, era subentrato qualche motivo etico fondamentalmente nuovo, suggerito e diffuso dal Cristianesimo che ormai aveva invaso tutta l'area mediterranea.

2. Gesù evangelizza e guarisce

Nel mondo extra biblico originariamente le malattie vengono considerate per lo più una conseguenza di attacchi di forze esterne (divinità, demoni, potenze magiche). Per ottenere la guarigione si segue la strada della riconciliazione con la divinità per mezzo di preghiere e offerte, oppure si praticano esorcismi e una svariata quantità di forme magiche.

Nel mondo biblico il procedimento è semplificato per il fatto che tutto è riferito a Dio. Lui solo può concedere qualsiasi tipo di guarigione: «Io, JHWH sono colui che ti guarisce» (Es 15,26). Rivolgersi al medico o ad altra divinità per ripristinare lo stato di salute era considerato mancanza di fede e segno di sfiducia nei confronti di Dio. Era quindi una clamorosa violazione del primo comandamento. Secondo un principio antico unificante – per noi di non facile comprensione – tutto proveniva da Dio, malattie e sofferenze comprese. Era un modo per ricondurre tutto a Dio, impedendo che qualcosa, come scheggia impazzita, potesse muoversi senza la sua determinazione. Da lui provenivano pure la salute e la guarigione[11].

---

[10] Citazione tratta da G. Mottura, *Il Giuramento di Ippocrate*, cit., 29.

[11] Nell'AT la malattia è una punizione divina: Dio stesso (Lv 26,16), il suo angelo (2Sm 24,16 ss.), la sua ira (2Sm 6,7), o Satana (Gb 2,7) colpisce l'uomo con malattie. Anche l'idea orientale che le malattie siano causate da demoni e da potenze del mondo infernale non è ancora completamente scomparsa (Os 13,14; Gb 18,13) anche se queste sono inviate da Dio. Così è anche JHWH che guarisce gli ammalati (Es 15,26; Os 6,11; Gb 5,18). Nel NT perdura la concezione dell'AT sulla natura e sulle cause della malattia (Lc 13,16, Gv 5,14); invece in Gv 9,3ss. si va contro questa concezione ma non si riporta la malattia a cause naturali bensì si vede in essa il manifestarsi della gloria di Dio (Gv 11,4). Cfr. *Malattia*, in *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Roma 1995, 794-795.

L'impegno a guarire, caratteristica di Dio nell'AT, passa nel NT alla persona di Gesù. Infatti i due aspetti dominanti della sua attività narrati nei Vangeli sono la predicazione della Parola e la guarigione dei malati. In Matteo, le grandi raccolte sull'insegnamento di Gesù (Mt 5-7) e i suoi miracoli (Mt 8-9) sono inquadrati dalle espressioni di 4,23 e 9,35 che usano le stesse parole: «Gesù insegnava nelle loro sinagoghe e predicava la Buona Novella del Regno e curava ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo»[12]. L'impegno di Gesù per la guarigione è documentato anche da questa osservazione quantitativa e statistica: «Circa un quinto dei Vangeli tratta delle guarigioni operate da Lui e riporta riflessioni fatte in occasione di queste stesse guarigioni. Dei 3779 versetti dei Vangeli, 727 si riferiscono specificatamente alla guarigione di malattie fisiche, mentali e alle resurrezioni dei morti; troviamo inoltre altri 31 riferimenti generali ai miracoli che includono guarigioni. Gesù fu riconosciuto come un grande guaritore; fu venerato con il titolo di medico, non solo delle anime»[13]. Possiamo aggiungere la nota lessicale dell'uso frequente del verbo greco *therapèuo* (θεραπεύω), che ricorre 40 volte con il significato di "curare"[14].

Miracoli e guarigioni sono dunque parte integrante del metodo di evangelizzazione adottato da Gesù. Di più, essi sono parte viva e integrante della rivelazione e dell'annuncio della Buona Novella[15].

---

12 La figura e l'attività di Gesù si ispirano al modello profetico-carismatico con alcuni tratti ripresi dal modello missionario-catechistico. Del primo modello sono gli elementi che presentano Gesù come predicatore itinerante e guaritore. Sullo sfondo si intravedono le figure carismatiche e taumaturgiche di Isaia e Eliseo. Cfr. R. Fabris, *Matteo*, Roma 1982, 101.

13 C. Vendrame, *La guarigione dei malati come parte integrante dell'Evangelizzazione*, in Camillianum 2 (1991) 30. Un'altra statistica: «Un quinto delle circa 250 unità letterarie in cui è possibile dividere i primi tre vangeli secondo una sinossi tipica descrive le attività di cura e di esorcismo di Gesù e dei discepoli, o comunque vi allude. Dei sette "segni" che Giovanni riferisce come opera di Gesù, quattro implicano la guarigione o la risurrezione. Delle settanta unità letterarie contenute nel vangelo di Giovanni, dodici descrivono l'attività di guaritore di Gesù o alludono ai "segni" che egli diede», H. C. Kee, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia 1993, 13.

14 Nel greco profano il significato primitivo e principale è di "essere al servizio" e "servire". Nelle iscrizioni e nei papiri è più frequente l'accezione religiosa. Queste due accezioni sono presenti anche nei LXX. Farà seguito poi il significato di curare il malato, sottoporlo a trattamento medico, guarirlo. Il NT non userà mai il significato profano di "servire" e solo una volta quello religioso-cultuale di "servire la divinità" (At 17,25). Mantiene invece il significato di "guarire" non però nel senso di terapia medica, bensì in quello di "portare a guarigione". Tra i poteri del Messia compare anche quello di guarire i malati (Lc 7,21 ss.) Cfr. W. H. Beyer, θεραπεύω, in GLNT, IV, 487-498.

15 La costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione dice che è proprio della Rivelazione concretizzarsi «con eventi e parole intimamente connessi tra loro in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto», *Dei verbum*, 2.

3. Gli incontri di Gesù con i malati

Gesù incontra spesso gli ammalati. Possiamo individuare alcune costanti che distinguiamo in antropologiche e teologiche. Le prime riguardano di più il modo di approccio, le altre il senso di tale incontro.

3.1. Costanti antropologiche

- Gesù si fa vicino o chiama a sé i malati, li tocca, li prende per mano (Mt 9,25), cammina con loro, si ferma (Mc 10,46-56); ha grande rispetto per loro; non giudica né rimprovera; entra nelle loro case (Mc 1,29-31).

- Gesù usa i mezzi umani conosciuti e in uso al suo tempo, come la saliva[16] per ridare la vista, olio e vino come nella parabola del buon samaritano (Lc 10,34), l'imposizione delle mani[17]; usa mezzi e linguaggio accessibili alla gente del suo tempo.

- Gesù chiede la collaborazione del malato e accetta quella degli intermediari (Mt 8,10; Mc 2,5; 4,40; Lc 17,19).

- L'intervento di Gesù ha una portata umanitaria e sociale prima che religiosa. Il Vangelo del regno che egli va predicando, combatte sì il male morale, ma prima ancora il male fisico che tormenta l'uomo (Lc 4,18-22). La malattia è il primo ostacolo all'instaurazione della gioia messianica annunciata fin dalle prime pagine del Vangelo (Lc 1,28). Gesù non si rassegna, né davanti alla malattia, né di fronte alle discriminazioni o segregazioni della legge[18].

- Alcuni miracoli di guarigione sono operati su persone che non appartengono al popolo ebreo (Lc 7,1-10; Mt 15,21-28). I Sinottici nei sommari ci presentano una folla di malati venuti a Gesù da ogni parte; non ci dicono a quale nazionalità apparten-

---

16 Nell'antichità alla saliva era attribuito un effetto sanante e apotropaico. Cfr. J. Gnilka, *Marco*, Assisi 1987, 410.

17 Il gesto di imporre le mani gode di un ricco significato. Nell'uso biblico la mano sta per il tutto e quindi significa la stessa persona che agisce: la mano è tutta la persona. Ad esempio "la mano di Dio" sta per la maestà e la potenza di Dio. L'imposizione delle mani significa trasmettere, da parte di chi le impone, tutta la sua potenza. Nel NT questo gesto è usato in caso di guarigioni miracolose ed è segno che è iniziata l'azione messianica. Cfr. F. Laubach, *Mano, imposizione delle mani*, in L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991[4], 974-976.

18 Cfr. Ortensio da Spinetoli, *Luca*, Assisi 1994[3], 208.

gano. Pure loro sono toccati beneficamente dalla forza divina di Cristo. Forse non si può leggere qui la disponibilità di Gesù verso ogni uomo, a qualunque popolo appartenga?

3.2. Costanti teologiche

- Gesù è il profeta di Dio ma anche il salvatore degli uomini. Egli annunzia la parola e l'accompagna con operazioni salutari. Il suo ministero è riassunto in pochi verbi: insegnare (διδάσχω), predicare (κηρύσσω), curare (θεραπεύω).

- Le sue azioni miracolose mirano a restituire integrità fisica e pure a ridare pace interiore mediante il perdono dei peccati. La sua è una guarigione olistica che risana le ferite del peccato e le brutture della malattia, com'è il caso del paralitico (Mc 2,1ss.).

- Se gli uomini sono irretiti dal peccato, Gesù invita a guardare al futuro con speranza e dà fondamento a tale ottimismo. Nel caso del cieco nato, Gesù affronta il problema del rapporto tra peccato-malattia (Gv 9,1-3). I discepoli sono preoccupati di ricercare la causa del male nel passato, Gesù li invita ad aprirsi al futuro che Dio riserverà loro. Contro il sospetto che nella malattia congenita sia implicata la responsabilità di qualcuno, l'Evangelo annuncia chiaramente che nell'attuale condizione dell'uomo nato cieco si manifesta l'azione benefica e liberatrice di Dio[19].

- In Gesù si manifesta la potenza di Dio pieno di amore e misericordia. Al centro di tutte le guarigioni non sta il miracolo ma colui che guarisce. Non gli fa da ostacolo nemmeno la condizione morale del peccatore.

- Gesù ha rispetto assoluto per la libera decisione e opera guarigioni solo là dove riscontra la fede dell'uomo. Constata o invita alla fede, senza imporla. Solo di fronte al rifiuto, all'ostilità e alla chiusura si sente disarmato (Mc 6,5-6). Proprio a Nazaret, sua città natale, incontra una decisa opposizione e una gretta incredulità che gli impediscono di operare.

- L'intervento di Gesù genera una vita nuova. In alcuni casi, come la guarigione del-

[19] La prospettiva del IV Vangelo sta nel rivelare che i segni compiuti da Gesù sono risposta ad una situazione umana di radicale impotenza; di fatto dicono la potenza liberatrice di Dio (Gv 2,11; 5,17.36). Cfr. R. Fabris, *Giovanni*, Roma 1992, 552.

la suocera di Pietro (Mc 1,29-31), quella del paralitico calato dal tetto (Mc 2,3-12) e quella dell'epilettico indemoniato (Mc 9,14-27), l'evangelista usa il verbo *egéiro* (ἐγείρω) per descrivere ciò che Gesù fa nei riguardi dei tre malati[20]. Quando Gesù «solleva prendendola per mano» (Mc 1,29) o dice «alzati» (Mc 2,3) sembra voler far leggere in questo atto non solo un dato fisico, ma pure una condizione di vita diversa dalla precedente. È una vita nuova che Dio offre all'uomo.

4. I collaboratori di Gesù nei miracoli di guarigione

4.1. L'esistenza di intermediari nelle guarigioni operate da Gesù

Gli incontri di Gesù con i malati mostrano chiaramente che i protagonisti sono l'uomo bisognoso e il medico divino. All'interno dei racconti di guarigione narrati dai Vangeli, appaiono spesso uomini e donne che entrano come attori secondari.

Solo eccezionalmente (vedi il caso di Gairo) gli evangelisti si sono premurati di tramandare i loro nomi perché, per loro, l'importanza non sta nel dato anagrafico ma nel testimoniare la *dynamis*, segno della presenza operante del Regno. È una piccola folla di persone che, anche se per lo più anonime, sono qualificate sempre dall'azione e dai sentimenti. Esse apportano un loro contributo, talora sostanzioso, al compiersi della guarigione.

Sono persone legate a vario titoli ai malati: amici (Mc 1,16-20), parenti, familiari stretti (Gv 4,46), persone che occasionalmente sono vicine. Le accomuna la volontà di farsi carico dei sofferenti, perché ne condividono l'angoscia e sono loro vicini con un ammiravole slancio di solidarietà e di partecipazione. Sono sollecite nel passare la voce quando Gesù arriva e sono premurose nel portargli i malati, come in una dolente processione, perché li guarisca. E c'è chi prega con insistenza (Lc 7,3), chi si prostra (Mt 9,18), o si mette in ginocchio (Mt 17,15).

Il lettore del Vangelo è piacevolmente sorpreso e perfino ammirato da questi uomini e donne che, colti nella loro sensibilità umana, non disdegnano comportamenti quasi umilianti pur di ottenere salute ai loro malati (Mt 15,27; Mc 5,27).

Potremmo chiamarli gli "intermediari"[21] tra Gesù e i malati e idealmente raffigu-

---

[20] Il NT adotta due diverse famiglie verbali quando parla di risurrezione: una fa capo ad *anístemi* (ἀνίστημι) e l'altra a *egéiro* (ἐγείρω). Entrambe hanno significato di nuova vita.

[21] «Gli attori del racconto vengono designati o dalla loro personalità (demonio, discepoli, folla ...) o dal ruolo che svolgono, sia pure diversamente, nella narrazione: sono dei personaggi. I portatori del paralitico o i delegati del centurione sono degli intermediari che vengono in aiuto al malato», X. Léon Dufour, *I miracoli di Gesù*, Brescia 1990², 237-238.

rarli con una mano stretta al malato e l'altra che afferra quella di Gesù.

Spesso con i malati condividono speranza e fede in quel Gesù che opera, in nome di Dio e suo proprio, prodigiose guarigioni. In certi casi hanno tanta fede da suscitare commozione nel cuore di Cristo che un giorno dirà a una madre che sfida tutto e tutti pur di ottenere la guarigione della propria figlia: «Donna, davvero grande è la tua fede!» (Mt 15,28). Lo stesso ripeterà pure a un centurione pagano (Mt 8,10).

Nei due casi appena citati gli intermediari sono rispettivamente madre e padre dei malati. La nostra sorpresa aumenta quando troviamo persone che si fanno carico del malato senza avere con lui vincoli di parentela. Eppure sono disponibili e pieni di fede, come riconosciuto esplicitamente da Gesù a proposito dei portatori che trasportano il paralitico: «Gesù, vista la loro fede disse al paralitico: "Figliolo, ti sono rimessi i peccati" [...] "alzati, prendi il tuo lettuccio e va' a casa tua"» (Mc 2,5.11).

È il Signore Gesù a compiere il prodigio. Ma è grazie a loro che la sua potenza agisce sul malato. Questi anonimi intermediari diventano i provocatori dell'azione divina. Li potremmo chiamare, senza troppa enfasi, i "mediatori" della guarigione[22].

La loro azione non si esaurisce una volta che hanno portato il malato a Gesù, perché si prolunga nella testimonianza. Infatti, quando l'evangelista annota che «la sua fama si sparse in tutta le regione» (Mt 9,26), non v'è dubbio che tra i divulgatori possiamo annoverare chi è stato testimone in prima persona di fatti prodigiosi. Come gli angeli di Betlemme vanno ad annunciare il grande evento dell'Incarnazione, così è lecito supporre che gli intermediari siano tra coloro che riferiscono agli altri i *magnalia Dei* compiuti da Cristo.

E quando il testo biblico puntualizza, riferendosi a Cristo, «ha fatto bene ogni cosa, fa udire i sordi e fa parlare i muti» (Mc 7,37), ci è altrettanto lecito supporre che ciò sia stato confermato dalle parole di testimoni oculari che possono convalidare la portata storica e teologica di tale affermazione. I nostri intermediari o mediatori possono portare la loro valida parola. In analogia con gli apostoli che annunceranno Gesù risorto dichiarando: «Abbiamo visto il Signore!» (Gv 20,25), questi anonimi interme-

[22] Nella storia delle religioni viene chiamato "mediatore" un intermediario tra la divinità e il mondo o l'uomo attraverso il quale quest'ultimo può mettersi in relazione con la divinità. L'AT conosce mediatori negli angeli (Gn 28,12; 24,40; Es 14,19), nei profeti (Es 19,3 ss.; 20,18-21), nel Servo di JHWH (Is 42,6; 49,5 ss.). Nel NT sarà Cristo il mediatore per eccellenza (Eb 8,6; 9,15; 12,24). Cfr. A. Oepke, μεσίτης, GLNT, VII, 91-166.

diari saranno, a loro modo, i testimoni della presenza viva del Regno di Dio.

4.2. Rapsodia di passi evangelici che rivelano la presenza di intermediari

Per affermare l'esistenza di questi intermediari abbiano dovuto necessariamente fare riferimento ad alcuni passi evangelici. Ora, senza la pretesa di completezza e con il solo intento di documentare meglio la loro presenza, elenchiamo alcuni passi evangelici in cui appare bene sia la loro presenza sia la loro opera. Diamo la citazione del brano (tra parentesi i passi paralleli)[23]. Distinguiamo tra i racconti di guarigione e i sommari, i primi a più ampio respiro e i secondi a carattere sintetico.

4.2.1. Racconti di guarigioni

1. La suocera di Pietro: Mc 1,29-31 (= Mt 8,14-15; Lc 4,38-39)

«E, usciti dalla sinagoga si recarono subito in casa di Simone e di Andrea, in compagnia di Giacomo e di Giovanni. La suocera di Simone era a letto con la febbre e subito gli parlarono di lei. Egli, accostatosi, la sollevò prendendola per mano; la febbre la lasciò ed essa si mise a servirli».

2. Il paralitico calato dal tetto: Mc 2,1-12 (= Mt 9,1-8; Lc 5,17-26)

«Si recarono da lui con un paralitico portato da quattro persone. Non potendo però portarglielo innanzi a causa della folla scoperchiarono il tetto nel punto dove egli si trovava e, fatta un'apertura, calarono il lettuccio su cui giaceva il paralitico. Gesù, vista la loro fede, disse al paralitico: "Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati!"».

3. Il servo/figlio del centurione: Lc 7,1-10 (= Mt 8,5-10.13; Gv 4,46-53)

«Quando Gesù ebbe terminato di rivolgere queste parole al popolo che stava in ascolto, entrò in Cafarnao. Un ufficiale aveva un servo, che gli era molto caro. Questi s'era ammalato e stava per morire. Sentito parlare di Gesù, gli mandò alcuni notabili dei giudei a pregarlo di venire a salvare il suo servo. Venuti quelli da Gesù, lo pregarono con insistenza dicendo: Egli merita che tu gli faccia questo, perché ama la nostra gente ed è stato lui a costruirci la sinagoga».

[23] Quando il passo è lungo, sono riportate solo le frasi attinenti al tema.

4. La figlia di una Cananea[24]: Mt 15,21-28 (= Mc 7,24-30)

«Partito di là, Gesù si diresse verso le parti di Tiro e Sidone. Ed ecco una donna Cananea, che veniva da quelle regioni, si mise a gridare: "Pietà di me Signore, figlio di Davide! Mia figlia è crudelmente tormentata da un demonio". Ma egli non le rivolse neppure una parola. Allora i discepoli gli si accostarono implorando: "Esaudiscila, vedi come ci grida dietro". Ma egli rispose: "Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele". Ma quella venne e si prostrò davanti a Lui dicendo: "Signore aiutami!". Ed egli rispose: "Non è bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini". "È vero, Signore – disse la donna – ma anche i cagnolini si cibano delle briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni". Allora Gesù replicò: "Donna, davvero grande è la tua fede! Ti sia fatto come desideri". E da quell'istante sua figlia fu guarita».

5. Il ragazzo epilettico indemoniato: Mc 9,14-29 (= Mt 17,14-21; Lc 9,37-43)

«Gli rispose uno della folla: "Maestro ho portato da te mio figlio posseduto da uno spirito muto. Quando lo afferra, lo getta al suolo ed egli schiuma, digrigna i denti e si irrigidisce. Ho detto ai tuoi discepoli di scacciarlo, ma non ci sono riusciti". Egli allora in risposta disse loro: "O generazione incredula, fino a quando starò con voi? Fino a quando dovrò sopportarvi? Portatelo da me". E glielo portarono... "se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci". Gesù gli disse: "Se tu puoi! Tutto è possibile a chi crede!". Il padre del fanciullo rispose ad alta voce: "Credo, aiutami nella mia incredulità!". Allora Gesù, vedendo accorrere la folla, minacciò lo spirito immondo dicendo: "Spirito muto e sordo, io te l'ordino esci da lui e non vi rientrare più"... il fanciullo diventò come morto. Ma Gesù, presolo per mano, lo sollevò ed egli si alzò in piedi».

6. Il sordomuto: Mc 7,31-37

«Poi, partito dal territorio di Tiro, di nuovo andò per Sidone verso il mare di Galilea, in mezzo al territorio della Decapoli. Lì, gli presentarono un uomo sordo e muto, pregandolo di imporgli la mano. Egli, trattolo in disparte dalla folla, mise le proprie dita nelle sue orecchie e con la propria saliva toccò la sua lingua, poi, alzati gli occhi al cielo, sospirò e gli disse: "Effatà", che vuol dire: "apriti". E subito le sue orecchie si aprirono, il nodo della sua lingua si sciolse e parlava distintamente. Allora ordinò

[24] Qui gli intermediari sono due, la madre e i discepoli, con due motivazioni diverse: la madre per amore della figlia si rivolge a Gesù e gridando chiede la guarigione. I discepoli concordano per la guarigione, ma si dimostrano un poco seccati e disturbati dall'insistere della donna.

di non dir nulla a nessuno; ma quanto più lo vietava loro, tanto più lo divulgavano, e, al colmo dell'ammirazione, esclamavano: "Ha fatto bene tutte le cose, fa udire i sordi e parlare i muti"».

7. Il muto indemoniato: Mt 12,22-23 (cfr. 9,32-34)

«In quel tempo gli fu portato un indemoniato, cieco e muto, ed egli lo guarì, sicché il muto parlava e vedeva. E tutta la folla era sbalordita e diceva: "Non è forse costui il figlio di Davide?"».

4.2.2. Sommari di guarigioni

Esistono poi i sommari di guarigioni. Essi, apparentemente notizie aride, sono in realtà il risvolto dei lunghi discorsi che appaiono ritmicamente nel Vangelo. Da soli i discorsi non bastano, perché la parola senza le opere è vuota. In Matteo tali sommari sono più numerosi che negli altri evangelisti, segno evidente del significato che la presenza e l'azione di Gesù hanno per il primo evangelista[25]. Ci limitiamo ai sommari che annotano gli intermediari di guarigione.

1. Mt 4,23-24; 8,16; 14,34-36; 15,30.

«Gesù andava attorno per tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe e predicando la buona novella del regno e curando ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo. La sua fama si sparse per tutta la Siria e così condussero a lui tutti i malati, tormentati da varie malattie e dolori, indemoniati, epilettici e paralitici; ed egli li guariva» (Mt 4,23-24).

«Venuta la sera gli portarono molti indemoniati ed egli scacciò gli spiriti con la sua parola e guarì tutti i malati» (Mt 8,16).

«La gente del luogo, riconosciuto Gesù, diffuse la notizia in tutta la regione; gli portarono tutti i malati e lo pregavano di poter toccare almeno l'orlo del mantello. E quanti lo toccavano guarivano» (Mt 14,34-36).

«Attorno a lui si radunò molta folla recando con sé zoppi, storpi, ciechi, sordi e molti altri malati; li deposero ai suoi piedi ed egli li guarì» (Mt 15,30).

2. Mc 6,53-56; 1,32-34

«Compiuta la traversata, approdarono e presero terra a Genesaret. Appena scesi dalla barca, la gente lo riconobbe, e accorrendo da tutta quella regione cominciaro-

[25] Appartiene allo stile di Mt presentare delle appendici alla fine di una raccolta di miracoli e sottolineare la duplice reazione della folla e dei farisei (9,32-34; 12,22.24; 21,14-18). Cfr. R. Fabris, *Matteo*, cit., 225.

no a portargli sui lettucci quelli che stavano male, dovunque udivano che si trovasse. E dovunque giungeva in quei villaggi o città o campagne, ponevano i malati nelle piazze e lo pregavano di potergli toccare almeno la frangia del mantello; e quanti lo toccavano guarivano» (Mc 6,53-56).
«Venuta sera, dopo il tramonto del sole, gli portavano tutti i malati e gli indemoniati. Tutta la città era riunita davanti alla porta. Guarì molti che erano afflitti da varie malattie e scacciò molti demoni; ma non permetteva ai demoni di parlare, perché lo conoscevano» (Mc 1,32-34).

3. Lc 4,40-41; 5,15
«Al calar del sole, tutti quelli che avevano infermi colpiti da mali di ogni genere li condussero a lui. Ed egli, imponendo su ciascuno le mani, li guariva. Da molti uscivano demoni gridando: "Tu sei il figlio di Dio!". Ma egli li minacciava e non li lasciava parlare, perché sapevano che era il Cristo» (Lc 4,40-41).
«La sua fama si diffondeva ancor più; folle numerose venivano per ascoltarlo e farsi guarire dalle loro infermità» (Lc 5,15).

5. Agire di questi intermediari e loro caratteristiche

Passando ora a una lettura sintetica, proviamo a individuare alcune caratteristiche della mediazione di questi intermediari. Arriviamo alle seguenti conclusioni.

1. Povertà di dati anagrafici e ricchezza di sentimenti
I testi evangelici raramente precisano i nomi degli intermediari o il tipo di legame con il malato. Resta aperto e ampio il ventaglio delle possibilità: potevano essere parenti o amici o persone che per caso si trovavano lì vicino.
Alla povertà di dati anagrafici si oppone la ricchezza dei sentimenti. Le persone mostrano una squisita attenzione verso coloro che si trovano nel bisogno. Dimostrano una delicata premura che diventa azione concreta. Traducono questo amore in vicinanza, solidarietà, ascolto, risposta al bisogno, sostegno alla speranza. Qualche volta si caricano i malati sulle spalle, compiendo anche lunghi viaggi per portarli a Gesù. Il dolore del malato diventa il loro. Rivelano una forte carica umana, povera di parole e ricca di sostanziosi fatti. Trattano con amorevole cura i corpi dei loro malati e con delicatezza li depongono ai piedi di chi li può guarire. Alcuni accettano umiliazioni e temporanei rifiuti da parte di Gesù.

2. Incontro con Gesù

La guarigione avviene perché Gesù incontra i malati. Gli intermediari, favorendo tale incontro, hanno la preziosa opportunità di venire a contatto con Gesù e non raramente ne rimangono piacevolmente sorpresi e spesso anche affascinati. Tra i sentimenti registrati incontriamo: stupore (Mt 7,28; 15,31; Mc 1,22; 11,18), sorpresa (Lc 4,32; 5,9; 9,43), timore (Mc 1,27; Lc 4,36), turbamento (Mc 1,27), meraviglia (Mc 2,12). Due sentimenti sembrano emergere più degli altri, il timore e lo stupore o meraviglia[26]. Sono connotazioni di persone semplici, non qualificate né socialmente né religiosamente, eppure molto sensibili ai valori umani e religiosi.

Ciò non significa che a questi due sentimenti segua una risposta positiva, tuttavia è significativo che gli avversari di Gesù non provino mai tali sentimenti.

3. Fiducia in Gesù

L'idea è in parte ovvia. Infatti, se avessero negato in modo assoluto la capacità terapeutica di Gesù, perché sobbarcarsi l'onere di portargli i malati? Al di là di questo, il loro atteggiamento denota almeno una fiducia nella persona di Gesù che potremmo indicare come una fede embrionale[27]. Per questo sanno superare gli ostacoli per arrivare a Gesù (Mc 2,3) e alimentano il desiderio e la volontà di ottenere la guarigione (Mc 9,22). La gente ha fiducia in Gesù ma è anche superstiziosa: qualcuno pensa che da Gesù esca un fluido magico che guarisce (Mt 9,21). Quanto sia imperfetta tale fede, lo si capisce anche dal fatto che non sempre la gente giunge a conversione, limitandosi a constatare l'avvenuta guarigione fisica, senza accedere al passaggio successivo che dovrebbe essere quello della guarigione interiore, che si verifica quando si accetta Gesù come l'inviato di Dio.

Comunque, tanti di questi intermediari dimostrano di possedere quel minimo richiesto perché Gesù possa compiere il prodigio. E non raramente egli riconosce e apprezza l'atteggiamento di queste persone. Possono essere richiamate alla memoria le guarigioni concesse alla cananea (Mt 15,28), al centurione (Mt 8,10; Lc 7,9), al paralitico calato dal tetto (Mc 2,5).

---

26 «Sia il timore che il turbamento o la meraviglia hanno bensì, nei Vangeli, una dimensione religiosa, ma non una carica cristologica completa e veramente caratteristica», F. MONTAGNINI, *Messaggio del Regno e appello morale del Nuovo Testamento*, Brescia 1976, 123.

27 Secondo i Sinottici Gesù non ha richiesto esplicitamente la fede in se stesso come Salvatore, ma si è accontentato della fede nel potere che aveva di compiere guarigioni; da queste voleva che gli uomini lo considerassero come colui nel quale si adempivano le promesse di Dio per il tempo di salvezza (Mt 11,3 ss.; Mc 7,37; Lc 10,23 ss.). Per questo Gesù accetta la credenza semplice nei miracoli, la fede popolare nel Salvatore, quando essa lo fa ritenere come un inviato di Dio. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, Roma 1987³, 35-36.

4. Esperienza che attraversa il tempo

Se gli intermediari non avessero presentato i loro malati a Gesù, poteva forse verificarsi la guarigione? Se avessero demandato ad altri, se fossero passati "oltre", "dall'altra parte", come il sacerdote e il levita della parabola (Lc 10,31-32), chi avrebbe aiutato i malati?

Non passare oltre è un dovere che spetta a chi incontra un malato. Le opere di Dio giungono a noi attraverso mediatori. Nella Bibbia Dio chiama sempre l'uomo a collaborare con Lui, come si vede nel caso di Abramo, di Samuele, di Mosè, degli Apostoli. Coloro che portano i malati a Gesù e lo supplicano per una guarigione, nella loro veste di intermediari o di mediatori, sono in qualche modo anch'essi artefici della guarigione.

Il malato beneficierà della guarigione e agli intermediari verrà rivolto l'invito a credere o a rafforzare la propria fede in Dio. Entrambi, pur in ruoli diversi, vengono beneficiati: i primi con la guarigione, i secondi ad essere spettatori partecipi del dispiegarsi della potenza divina.

La loro azione e la loro fede sono una ricchezza che ancora oggi la Chiesa accoglie come un dono e che trasmette a tutte le generazioni additandoli come esempio.

6. Gli intermediari di ieri e di oggi

Si potrebbero equiparare gli intermediari di ieri agli operatori sanitari, ai volontari, ai familiari che oggi assistono i malati. A queste categorie potremmo aggiungere tutte quelle istituzioni umanitarie che hanno come centro il mondo sanitario, appartengano esse alla Chiesa o siano da collocare in un orizzonte laico. Il documento della Conferenza Episcopale Italiana sulla Pastorale della salute sembra raccogliere tutti nella formulazione «quanti scelgono di assistere e accompagnare i malati» e a loro si rivolge[28].

Sollecitati e aiutati dai passi evangelici sopra citati, abbiamo messo in luce le figure e gli atteggiamenti degli intermediari, convinti che, per tante analogie, possano essere di stimolo alle situazioni presenti. Del resto il servizio prestato ai bisognosi risponde non solo ad una ragione di professionalità e di umanità, ma porta i segni di una religiosità, come ricorda espressamente il documento appena citato: «Il loro

[28] Cfr. Consulta Nazionale della CEI per la pastorale della sanità, *La pastorale della salute nella Chiesa italiana*, Bologna 1989, 18.

servizio prestato con spirito di fede assume un valore autenticamente evangelico; la solidarietà umana e l'altruismo sociale si trasformano in espressione di religiosità»[29].
Vogliamo allora evincere alcune considerazioni e linee operative.

1. Il corpo è una storia, un vissuto

Il paziente, nell'ospedale o nell'ambulatorio, è la ragion d'essere dell'operatore sanitario e della sua arte terapeutica. Potrebbe accadere che la patologia, l'età, le condizioni sociali, la professione del paziente, facciano dimenticare o passare in secondo piano il vissuto umano. Il corpo non è solo un dato biologico; esso è pure epifania della persona, il luogo dove abitano e da dove partono pensieri, sentimenti, azioni. È grazie al corpo che una persona costruisce se stessa, la propria storia e diventa significativa per gli altri[30]. Fermarsi alla patologia, alle funzioni, alle condizioni sociobiologiche fa correre il rischio di aver meno rispetto dell'uomo.
Risulta quindi che l'attenzione alla persona e alla sua storia è almeno necessaria quanto le premure verso il suo corpo: «L'essere umano – in concreto l'uomo e la donna – è e rimane fino alle più intime fibre una persona incarnata, e dunque non si può e non si deve separare schizofrenicamente la sfera biologica da quella spirituale né si deve limitare il suo essere-persona alla sfera puramente spirituale e lasciarsi alle spalle la "base" biologica in quanto poco importante o magari indegna»[31].
Dall'atteggiamento di Gesù abbiamo appreso la sua squisita sensibilità verso la persona, indipendentemente dalla situazione sociale, morale, religiosa.

2. Il valore sta nella totalità

L'uomo deve essere un armonico insieme di biologia, intelligenza, spirito, relazione, trascendenza. Sono tutte dimensioni che gli appartengono e che permettono di formare la sua singolare natura[32]. Oggi si sottolinea sempre più la necessità di una visione olistica dell'uomo, capace di amalgamare e valorizzare tutte le componenti, gerarchizzate con saggio equilibrio. Solo così si rende un congruo servizio all'uomo.
L'idea è ormai pacifico possesso della Chiesa che «ritiene che la medicina e le cure

---

[29] *Ibid.*

[30] Il corpo è manifestazione della persona totale, della sua preziosità e della sua relazionalità. E. Lévinas ha coniato l'espressione «epifania del volto» intendendo che il volto indica l'alterità; la nudità del volto, invece, simboleggia l'appello vivente all'incontro, al dialogo. Cfr. C. Rocchetta, *Per una teologia della corporeità*, Torino 1990, 11-14.

[31] H. U. von Balthasar, *Homo creatus est. Saggi teologici*, V, Brescia 1991, 133.

[32] «La nostra somaticità lascia intravedere una precisa antropologia. Il corpo è fatto a forma di croce: il capo si protende in alto, verso il cielo; le braccia si aprono alla fraternità, all'accoglienza e al dono», C. Rocchetta, *Per una teologia della corporeità*, cit., 18.

terapeutiche abbiano di mira non solo il bene e la salute del corpo, ma la persona come tale che, nel corpo, è colpita dal male. La malattia e la sofferenza, infatti, non sono esperienze che riguardano soltanto il substrato fisico dell'uomo, ma l'uomo nella sua interezza e nella sua unità somatico-spirituale»[33].

3. Non passare oltre l'uomo

Se l'uomo possiede quel valore che effettivamente la natura (Dio per il credente) gli ha assegnato, allora egli non può essere asservito da niente e da nessuno. In una società ricca di leggi è facile far prevalere l'esigenza legislativa sui bisogni dell'uomo. Quelle guarigioni avvenute in giorno di sabato, così riprovate da scribi e farisei proprio in nome della legge del riposo sabbatico, mandano un chiaro messaggio anche al nostro tempo e alle nostre situazioni.

Codici, leggi, mansionari (a volte provvidenziali) possono diventare comodi paraventi. Non dimentichiamo che, in nome della purità legale, il Vangelo ci consegna, a perenne condanna del loro operato, il sacerdote e il levita della già citata parabola del buon samaritano: essi videro la miserevole situazione dell'uomo aggredito e malmenato dai predoni nel deserto, eppure passarono oltre. Probabilmente una legge impediva loro di fermarsi.

Là dove c'era un bisogno impellente Gesù non ha ottemperato alla legge ma ha aiutato l'uomo, perché l'uomo bisognoso è la prima legge.

4. La *diaconia*[34] di scienza e tecnica

Scienza e tecnica, alla luce della antropologia cristiana, sono validi e preziosi mezzi che Dio ha dato all'uomo perché possano rendergli più facile il cammino nella vita. Una sana antropologia che metta al centro l'uomo, non può fare a meno di scienza e tecnica e, in genere, del progresso. Di esso il Concilio ha parlato in termini ottimistici: «Benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del Regno di Dio, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'u-

---

[33] Pontificia Commissione per la pastorale degli operatori sanitari, *Dolentium Hominum*, EV, 9/1411. La profonda unità appartiene da sempre al pensiero giudaico: «L'ebraismo inserisce in un unico contesto sia l'anima sia il corpo, con la medesima sollecitudine che conferisce ad ambedue i medesimi diritti, unendoli nello scopo comune di collaborare al raggiungimento delle mete più alte. Questa armonia tra le esigenze del corpo e le aspirazioni dell'anima è raggiunta appunto, secondo la Torà, attenendosi ai suoi insegnamenti», E. Kopciowski, *Cura del corpo, norme igieniche, alimentari, digiuni... Quali insegnamenti per l'oggi?*, in SeFeR 93 (2001) 5.

[34] Utilizziamo questo termine nell'accezione greca di "servizio".

mana società, tale progresso è di grande importanza per il Regno di Dio»[35].
Con serenità va pure ricordato che scienza e tecnica, pur tanto benemerite, non bastano a dare risposte alla complessità dell'uomo. Il malato ha bisogni e pone domande che trascendono le possibilità di risposta offerte dai soli mezzi umani. Un grido di allarme che è altresì un segno positivo di una nuova mentalità che si fa strada, risuona per mezzo di Philippe Caspar, uno dei più acuti filosofi contemporanei della medicina: «L'assenza di questa orientazione integrale dell'arte terapeutica finisce per minarla in se stessa; per esempio in certi settori le esigenze della ricerca finiscono per imporsi su ogni altra considerazione»[36].
Positivamente possiamo affermare che «una presenza incarnata e, perciò, capace di investire creativamente tutti gli aspetti della realtà in cui opera, arriva perfino a modificare l'organizzazione del lavoro e a riformularne i ruoli che tenderebbero invece sempre più a "tecnicizzarsi". Basti citare un unico, emblematico esempio: quello dei malati terminali»[37].

5. La medicina è un dialogo con la vita
Ogni tentativo di migliorare qualitativamente l'esistenza, tra cui gli sforzi per lenire e possibilmente vincere la sofferenza, è un inno alla vita: «Tutte le guarigioni possono essere viste come un atto di Dio nel quale nessuna misura terapeutica può avere il suo effetto senza il dinamismo della vita stessa. La pratica della medicina è un dialogo con i processi della vita, non la semplice manipolazione di un materiale inerte. Alla radice di questo processo di vita risiede ancora il mistero profondo, rigenerativo, che sostiene sia il paziente che il medico nell'umiltà e nella speranza. Non c'è guarigione che non sia un atto di Dio»[38].
Come il Dio Creatore godeva alla fine di ogni attività nel vedere che «era cosa buona», così lo stesso Dio, datore e sostenitore di ogni vita, si fa paladino della pienezza dell'esistenza, quella che si esprime con esuberanza di benessere perché intimamente legata a Lui: «Forse che io ho piacere della morte del malvagio – dice il Signore Dio – e non piuttosto che desista dalla sua condotta e viva?» (Ez 18,23).

---

35 *Gaudium et spes*, 39.

36 *European Union Biomedical & Health Research*, Amsterdam 1995, 543.

37 A. Scola, *"Se vuoi, puoi guarirmi"*, cit., 57.

38 F. A. Sullivan, *Carismi e rinnovamento carismatico*, Milano 1990², 188.

7. Conclusione: Dalla guarigione all'incontro con Dio

La figura dei mediatori che portano gli ammalati a Gesù favorendo così la loro guarigione, sono dei "missionari" e portatori del Vangelo. Forse non possiedono la piena convinzione, né hanno programmato uno specifico itinerario di catechesi. Di fatto hanno promosso un salutare incontro tra Gesù e paziente e loro stessi ne sono stati coinvolti e beneficamente influenzati. Essi aiutano, forse senza saperlo, a creare un'intima connessione tra la guarigione fisica e l'incontro spirituale che trasforma tutta l'esistenza. Permettono di riacquistare la *salus* che in italiano si sdoppia in "salute" e "salvezza". Il termine latino esprime nella sua unicità la completezza della guarigione che stava tanto a cuore a Gesù e che gli intermediari, attori di secondo piano nei racconti evangelici di guarigioni, hanno promosso e stimolato.

Essi hanno aperto una strada che continua. Anche noi rendiamo onore oggi a tante persone che si impegnano a curare il corpo senza disattendere le esigenze dello spirito. Non si può confinare l'esperienza della malattia al solo ambito biologico e materiale. Lo hanno capito bene i santi che anche in questo punto sono modelli di comportamento. A titolo illustrativo, basti l'esempio del Cottolengo, che trova felice eco in questa citazione: «Non si entra nella Piccola Casa solo per essere guariti nel corpo. Per Giuseppe Cottolengo, la Piccola Casa, proprio perché fondata sulla Divina Provvidenza, è più di una infermeria o di un sanatorio. L'amore di Dio è premuroso con "tutto" l'essere umano: anche con la sua mente e con il suo cuore»[39].

L'insegnamento degli intermediari incontrati nel Vangelo interpella e stimola la comunità cristiana nel suo insieme, sollecitata a ritrovare il suo ruolo di protagonista, riportando l'ospedale – non per nulla nato con il nome di *Hôtel Dieu* – nel suo alveo originario: quello dell'*hospitale*, luogo di accoglienza integrale ed amorosa, da parte di "soggetti" verso un "soggetto", il paziente, provato nel bisogno-desiderio di *salus* che è insieme salute e salvezza[40].

---

[39] G. Maritati, *L'arca della Carità, vita di san Giuseppe Cottolengo*, Roma 1998, 89.

[40] Cfr. A. Scola, *"Se vuoi, puoi guarirmi"*, cit., 58.

RTLu VI (3/2001) 457-473

Krankheit, Heilung und das Gebet um Heilung

Michael Schulz
Facoltà di Teologia (Lugano)

Heilungsgottesdienste, Gebete um Heilung haben in der kirchlichen und außerkirchlichen Praxis eine neue Bedeutung und Verbreitung erlangt. In einer *Instruktion* der Glaubenskongregation *Über die Gebete um Heilung durch Gott* vom 14. September 2000 werden Möglichkeiten und Grenzen von Bittgebeten und Gottesdiensten zur Wiedererlangung der Gesundheit abgesteckt. Dieser Artikel versteht sich als Beitrag zur Diskussion. Zuerst wird ein theologisches, die Erbsündenlehre berücksichtigendes Verständnis von Krankheit und Heilung entwickelt. Vor diesem Hintergrund ergeben sich Überlegungen zum Sakrament der Krankensalbung, zum Heilsdienst des Kranken sowie zum Gebet um Heilung, die dabei auch als Wunder erhofft werden kann. Es wird ersichtlich, daß sich das christliche Gebet um Heilung jenseits von Esoterik und Magie bewegt; es setzt ganz auf die Verwirklichung des göttlichen Heilswillens. Es drückt das freie, vom Heiligen Geist getragene Ja des Menschen zum freien Selbstangebot Gottes im Christusereignis aus – auch und gerade dann, wenn es vordergründig nicht erfüllt wird.

1. Krankheit als Anlaß zur Gottesfrage

Wer Heilung sucht, ist krank – in welcher Form auch immer. Wer ein Verständnis von Heilung gewinnen will, muß deshalb ausloten, was Krankheit besagt. Dieser wechselseitige Verstehenszusammenhang weist über sich selbst hinaus auf das jeweilige Menschen- und Weltbild. In einem mechanistischen Weltbild kann Krankheit nur als Störung der Maschine Körper betrachtet werden. Der Arzt tritt als Ingenieur auf und repariert den Schaden. Dieses banale Verständnis von Krankheit und Heilung ist weitgehend auf dem Rückzug, obgleich oft noch in der westlich geprägten Welt Krankheit als eine Art Betriebsausfall betrachtet wird. Man bringt seinen Leib zum

Arzt wie ein defektes Auto in die Werkstatt[1].

Eine schwere Erkrankung greift dieses naive Verständnis jedoch an. Nicht nur ein Körperteil ist defekt; das ganze Mensch ist krank. Alle bislang gültigen Lebensoptionen müssen sich angesichts der Lebensgefahr bewähren, die mit der Krankheit heraufgezogen ist. Möglicherweise liegt in einer falschen Einstellung zum Beruf oder zur Umwelt eine, wenngleich nicht die einzige Ursache der Krankheit, so daß auch hier eine Veränderung angezeigt sein kann[2]. Darüber hinaus werden die mitmenschlichen Beziehungen des erkrankten Menschen einer mitunter harten Probe ausgesetzt. Die Krankheit zieht die Umgebung des Kranken buchstäblich in Mit-Leidenschaft. Im Rahmen der Krebstheraphie hat sich die Psycho-Onkologie etabliert, um der umfassenden Krise, in die der Kranke stürzt, wenigstens ansatzweise zu entsprechen[3]. Vereinzelt wächst in Kliniken wieder die Akzeptanz, Seelsorger in die Betreuung von Kranken zu integrieren. Für den Kranken steht eben alles auf dem Spiel, nicht nur seine biologischen Funktionen sind gefährdet.

Die Krankheit bringt den Menschen vor sich selbst, setzt ihn mehr als die "selbstverständliche" Gesundheit in ein ganz bewußtes, zunächst noch ungeklärtes Verhältnis zu sich selbst. Wenn der Mensch durch die Krankheit in bewußter Weise vor sich selbst gebracht wird, besteht die Chance, daß ihm aufgeht, wie es Karl Rahner ausdrückt, «das Wesen der Transzendenz» zu sein[4]. Die Krankheit, die den Menschen als ganzen betrifft und ihn deshalb seiner – nunmehr bedrohten – Ganzheit bewußt werden läßt, verweist auf das, was die Erfahrung der Ganzheit des Lebens erst ermöglicht: die Tatsache, daß der Mensch über die biologischen Bedingungen

---

1 Vgl. zum Verständnis der Krankheit den Beitrag des Dominikaners P. J. Philbert, *Gesundheit und Gesundheitsfürsorge aus der Sicht der Ersten Welt*, in Concilium 34 (1998) 474-480. Das Heft 5 der Zeitschrift *Concilium*, aus dem dieser Aufsatz stammt, widmet sich ganz dem Thema Krankheit und Heilung. Als eine Tendenz der westlichen Medizin bezeichnet Philibert die Sicht des Arztes, der auf die Gewebe und Körperflüssigkeiten des Patienten schaut und nicht auf den Patienten, der mit seiner ganzen Lebensgeschichte zu ihm kommt. Die westliche Medizin verdanke ihren Fortschritt zwar der biologisch-materiellen Betrachtung des Menschen. Man hoffe auf Gentherapie zur Lösung von Krebs und Erbkrankheiten. Dennoch sei das Bedürfnis nach einer umfassenderen Sicht von Gesundheit und Krankheit deutlich spürbar. Ein «monokausaler Diagnoseansatz» (479) werde allmählich überwunden. Vgl. außerdem M. Nüchtern, *Die Kritik an der wissenschaftlichen Medizin und die Attraktivität der westlichen "alternativen" Heilmethoden*, in Concilium 34 (1998) 487-495.

2 Vgl. P. Christian, *Interdependenz von Mensch und Umwelt in der Entstehung von Krankheiten*, in Weltgestaltung als Herausforderung (Grenzfragen 3), hrsg. v. Norbert A. Luyten, Freiburg-München 1973, 176-192.

3 Vgl. F. Meerwein – W. Bräutigam (Hrsgg.), *Einführung in die Psycho-Onkologie*, Bern u.a. 1998[5].

4 K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, in Sämtliche Werke 26, hrsg. v. d. Karl–Rahner–Stiftung unter Leitung v. K. Lehmann u.a., Zürich-Düsseldorf-Freiburg 1999, 1-442, hier 36.

seines Lebens hinausexistiert auf das Unendliche zu. Der Bezug auf die Unendlichkeit erlaubt erst die begrenzte und bedingte Ganzheit des eigenen Lebens zu überschauen und es so in seiner Endlichkeit zu erfassen. Oft verschüttet der Alltag die Erfahrung dieser Bezogenheit auf das Unendliche; die Krankheit hingegen, die den Menschen in seiner Ganzheit krisenhaft vor sich bringt, lenkt den Blick auf die letzte Bedingung dieser Ganzheitserfahrung.

Dadurch wird die Krankheit zur theologischen Frage, zur Gottesfrage, in deren Horizont sich auch der Sinn des eigenen, bedrohten Lebens entscheiden muß. Die Krankheit wird zur Frage, wie es um die konkrete Gestalt dieses Bezugs zum Unendlichen steht. Wenn der Bezug auf das Unendliche jedoch nicht nur vom Menschen her gegeben ist, sondern wenn sich aufgrund dieses Bezugs zumindest auch die philosophische Denkbarkeit begründen läßt, daß sich ebenso das Unendliche auf den Menschen beziehen kann, dann ist einsichtig, daß sowohl die Krankheit als auch ihre mögliche Überwindung in der Heilung zu Medien und Realsymbolen eines gegenseitigen Verhältnisses vom Unendlichen und vom Menschen werden können.

Vom Menschen aus gesehen stellt sich zuerst die Frage nach der Bestimmung des unendlichen Horizontes. Es handelt sich dabei um eine Frage, die an sich immer ansteht und theoretisch und/oder im Lebensvollzug beantwortet wird, die aber in der Krankheit eine neue Dringlichkeit gewinnt: Ist das Unendliche nur eine Chiffre für das sich entziehende Rätsel allen Seins, das ohne Antwort bleibt? Signalisiert die Unendlichkeit also nichts anderes als die Vergeblichkeit allen Fragens nach einem letzten Sinn und Halt, so daß die verstärkte Wahrnehmung des Unendlichen in der Krise der Krankheit nur die Unerträglichkeit der eigenen Lebenssituation steigert?

Verhielte es sich so, dann wäre die in der Krankheit erfahrene Haltlosigkeit und die Bedrohung der Ganzheit des Lebens nur die vorläufige Besiegelung eines im ganzen sinnlosen und heillosen Lebens. Dessen Vergeblichkeit besiegelte endgültig der Tod: Das Sinnlose geht an seiner eigenen Nichtigkeit zugrunde. Eine Heilung der Krankheit wäre nicht mehr als ein Aufschub, der die Sinnlosigkeit des Ganzen nur verschleierte. Der Sinn der Krankheit bestände also in der Demaskierung des nur zum Schein gesunden und heilen Lebens. Das Unendliche wäre nicht nur erkenntnistheoretisch das Nichtendliche, ein Horizont des Nichts, vor dem sich das Seiende als solches abzeichnet. Auf der Ebene der Realität wäre das Unendliche in jeder Hinsicht die Negation des Endlichen. Tod und Krankheit müßten als Medien und anthropologische Selbstmitteilungsweisen des Unendlichen qua des Nichtendlichen begriffen werden. Ein nicht mehr verständlich zu machendes Geschick der Natur wäre demnach der Motor, der dieses Leben hervorbringt, um es wieder zu verschlingen.

Bekanntlich gibt der Arzt Bernhard Rieux in Albert Camus' Roman *Die Pest* (1947)

auch angesichts der Nichtigkeit und Vergeblichkeit des Lebens nicht auf, gegen den Unsinn der tödlichen Krankheit anzukämpfen. Diese Humanität angesichts der drohenden Vernichtung und der Sinnlosigkeit des Ganzen mag beeindrucken wegen ihrer Selbstlosigkeit, die gerade wegen der Hoffnungslosigkeit des Lebens nochmals eine Radikalisierung zu erfahren scheint. Es stellt sich trotzdem die Frage, ob das Problem der Verschleierung nicht bestehen bleibt, wenngleich sittliches, sinnvolles Handeln angesichts des Nichts richtig und geboten sein mag[5]. Wäre der "Gnadenschuß" nicht doch ehrlicher? Wenn man sich gegen dieses "Schlußmachen" mit dem auf den Tod erkrankten Leben wendet – weil es inhuman wäre –, dann anerkennt man faktisch einen Sinn des Lebens oder zumindest einen Sinnwunsch, der auch angesichts von Krankheit und Tod bestand hat bzw. nicht vergeblich wird. D.h., durch Handeln gesetzter partikulärer Sinn setzt sich eine unzerstörbare Sinnganzheit voraus. Bereits deren bloße Möglichkeit verlangt, daß das Unendliche sich nicht in der Negation des Endlichen erschöpft und sich dem Menschen nicht mit letzter Präzision in Krankheit und Tod selbst mitteilt. Das Unendliche müßte die Definition der Endlichkeit des Lebens aus seiner Fülle an Wirklichkeit und Sinn heraus vornehmen. Wenn das Unendliche als Seinsfülle die Grenzen des Lebens abgesteckt und zugleich dessen Ganzheit erkennbar werden läßt, besteht die Hoffnung (die Sinnmöglichkeit), daß das Leben in Krankheit und Tod in diese Fülle hineingeborgen wird. Krankheit und Tod würden demnach als Grenzen des Lebens zu betrachten sein, die aber auf ein Jenseits der Grenze hinweisen, die die Lebensganzheit bewahrt.

Dafür, daß das Unendliche in der Tat eine Fülle des Seins anzeigt und nicht nur das Nichtendliche darstellt oder allein eine Idee der Fülle und des universalen Sinns signalisiert, spricht die Einsicht, daß das Nichts nichtig ist und darum weder etwas zu begründen noch etwas zu enthüllen vermag, nicht einmal die Endlichkeit des Seienden oder die Begrenztheit von Sinn. Das Nichts kann nämlich keinen wirklichen Überstieg über das Endliche begründen, weil es weniger ist als das Endliche; das Endliche transzendiert das Nichts, nicht umgekehrt. Das Nichts enthüllt nur dann etwas, wenn es Chiffre wird für die Andersartigkeit einer Realität, die das Endliche übersteigt.

Diese transzendente Realität wird erkannt, sobald man begreift, daß das Endliche

---

[5] Vgl. dazu J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Freiburg-München 1995[4], 63-70, bes. 66; Ders., *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt am Main 1996, 102.

das Nichts nicht nur um "ein Endliches", wie man zunächst annehmen könnte[6], sondern um "ein Unendliches" übertrifft. Der Abstand zwischen Nichts und Endlichem beträgt nicht nur "ein Endliches", der von einer endlichen Wirkung überwunden werden könnte; der Abstand ist unendlich und setzt eine unendliche Wirkkraft voraus, weil jede endliche Wirkkraft nur zu einer relativen Setzung von Sein in der Lage ist, d.h. nur unter der Voraussetzung, daß bereits etwas existiert, zumindest potentiell, aktiv werden kann. Der Sprechakt eines Menschen, durch den ein anderer sprechen lernen soll, setzt das Sprachvermögen des anderen voraus und kann es nicht selber hervorbringen. Daß überhaupt etwas ist, und sei es nur etwas Endliches, bezeichnet darum einen absoluten Anfang im Sein, der nur von einer absoluten, unendlichen Macht gesetzt werden kann. Also muß eine unendliche Realität als Ursprung dieser Wirkmacht angenommen werden[7]. Dieser göttliche Daseinsgrund kann auch die Existenz der Sinnganzheit des Lebens garantieren.

Das im Tod seine begrenzte Ganzheit erreichende Leben des Menschen ist wie in seinem Anfang auf diesen Daseinsgrund bezogen. Er kann allein dem Tod die Zweideutigkeit nehmen, nämlich durch seine Grenzziehung einerseits die Ganzheit des Lebens zu konstituieren, aber sie ebenso für immer zu zerstören. Danach hätte der Mensch den Tod anzunehmen, damit er in jeder Hinsicht "ganz" werden kann. In der Krankheit, die den Tod antizipiert, so wäre hinzuzufügen, wird auf dieses Ganzwerden im Tod vorgriffen. Es sei eben gerade die Krankheit, die den Menschen in besonderer Weise vor sich selbst und das Ganze seines Lebens bringt.

---

[6] Vgl. z.B. die Auffassung des J. Duns Scotus, Rep. Par. IV d. 1 q. 1 n. 7: Viv XXIII 534 f.: «Prima non, cum enim dicit quod esse est proprius effectus Dei, hoc est falsum, quia quodcumque agens, quod potest creare compositum, vel formam in materia, potest creare esse composti (...) esse est talis effectus universalissimus secundum virtutem, falsum est, quia esse non est nobilissimus effectus Dei, sed imperfectissimus, quia per se includitur in effectu eius imperfectissimo; nihil enim est in universo ita imperfectum, quin includat esse, et omne agens quodcumque potens super aliquod, potest super esse».

[7] Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I 45, 5: «... creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus». Thomas interpretiert auf diese Weise den Satz aus dem Liber de causis: «Prima rerum creatarum est esse».

2. Gottesverdunklung in der Krankheit oder die Erbsünde als Erlebnishorizont des Krankseins

Allein, zu diesem "kühlen" rationalen Verständnis von Krankheit und Tod vermag man sich kaum existentiell durchzuringen. Die Dramatik der Krankheit und die Härte und Grausamkeit, die das Sterben vieler Menschen kennzeichnen, scheinen eine glatte Reduktion des Todes und der Krankheit auf die bloße Erfahrung der eigenen Endlichkeit und begrenzten Ganzheit zu verbieten. Es geht offenbar um mehr. Salopp gesagt, erhebt sich die Frage, ob jener Daseinsgrund die Endlichkeit nicht so hätte erschaffen können, daß die Erfahrung ihrer begrenzten Ganzheit etwas milder und weniger schmerzhaft und apokalyptisch ausfällt. Warum die unendliche Angst in der Krankheit, warum die Schrecken des Todes? Gerade die Erkenntnis des Daseinsgrunds aufgrund der aus sich heraus nicht erklärbaren Endlichkeit verliert durch die Erfahrungsqualität von Krankheit und Tod wieder ihren Sinn: Vom Nichts oder von einem blinden Geschick als Ursprung des Lebens mag man nichts anderes erwarten als grausame Nichtigkeit und sinnloses Leiden; Klage und Anklage in Krankheit und Sterben gehen unter dieser Voraussetzung ins Leere, eben nichts und niemand ist verantwortlich. Ist jedoch ein Daseinsgrund erfaßt, trifft ihn offenbar alle Verantwortung und Klage. Denn die von ihm erhoffte Daseinserhellung verwandelt sich allem Anschein nach ins Gegenteil. Das Nichts als letzte (Nicht-) Antwort scheint faßt besser zur Verzweiflung in Krankheit und Sterben zu passen, als die Erkenntnis eines Daseins– und Sinngrundes, der das nicht zu halten vermag, was er zunächst verspricht, nämlich Sinn und Sein. Er nimmt eher die Ungestalt eines Abgrundes an, weil weder seine Wirkmacht noch seine eigene Sinnhaftigkeit hinreichen, eine andere Endlichkeit zu generieren als die erfahrene und erlittene. Krankheit und Tod werden zu Medien der Selbstmitteilung eines Seinsgrundes, der selber in höchstem Maß problematisch zu sein scheint. Der Mensch fühlt sich verlassener als zuvor und um eine Hoffnung betrogen.

Der Ansatz der Gottesfrage bei der Grenzerfahrung von Krankheit und Tod gerät offenbar zu einer Erfahrung der Begrenztheit Gottes; die Möglichkeit einer Theologie von Krankheit und Tod verdunkelt sich paradoxerweise gerade in dem Moment, in dem man den unendlichen Gott an den Rändern der Endlichkeit in den Blick bekommen hat.

Krankheit und Tod als Merkmale des endlichen Lebens müßten zumindest eine andere Qualität gewinnen, sollten sie primär als Kennzeichen des endlichen Lebens angenommen werden können und nicht den Daseinsgrund in Frage stellen, auf dessen Existenz sie indirekt hinweisen. Krankheit und Tod müßten *innerlich geheilt* wer-

den bzw. müßten *heil* sein: Sie müßten als Härten eines Lebens erscheinen können, das dennoch im Heil ist, weil ihm der Daseinsgrund in einer Intensität nahe ist, die ausreicht, daß sich weder eine Krankheit noch der Tod zwischen den Menschen und diesen göttlichen Grund zu schieben vermag und beider Fremdheit ausdrücken kann.

Soll also der unendliche Grund nicht in sich widersprüchlich erscheinen, sondern allmächtig und in umfassender Weise als sinnstiftend (gut/gütig) bezeichnet werden können, so ist anzunehmen, daß der Mensch das Geschöpf eines unendlichen, personalen Gottes ist, der den Menschen allein auf das Angebot seiner intensiven, frei geschenkten Nähe hin erschaffen hat und Krankheit und Tod von vornherein in sein unmittelbar wahrnehmbares Licht unzerstörbaren Sinns tauchen wollte. Daß dem Menschen Krankheit und Tod zu den "Sakramenten" des Unheils und der Sinnlosigkeit wurden, würde demnach nicht in der Verantwortung Gottes liegen. Der gegenwärtige Mensch, so ist zu folgern, erlebt sich nicht in der Weise, erst recht nicht in der Krankheit, wie er sich von Gott her erleben sollte. Wenn die Krankheit als Selbstentfremdung und als Verdunklung des Schöpfers erlitten wird, stellt sich die Frage, ob nicht der Mensch selbst diesen bitteren Erlebnishorizont der Krankheit definiert hat. Diese Definition könnte nur in einem Akt der Sünde liegen; in diesem Akt wäre die angebotene Sinnähe Gottes ausgeschlagen und die Ferne Gottes herbeiführt worden. In der dunklen Erfahrung von Krankheit und Tod verdichtete sich dann "nur" die Erfahrung der selbstgewählten Gottesferne und Finsternis.

Da offenbar die meisten Erkrankungen nicht unmittelbar mit einer individuellen Sünde als deren Folge und als Erlebnishorizont der jeweiligen Krankheit in Verbindung gebracht werden können und auch der Heilige Krankheit zunächst nicht anders erlebt als der Sünder, so legt sich die Schlußfolgerung nahe, daß eine Sünde im Anfang der Menschheitsgeschichte eine alle Menschen betreffende Entfremdung von Gott bewirkt und dadurch den apriorischen, jeder persönlichen Tat vorgegebenen Erfahrungshorizont von Krankheit und Tod konstituiert hat. Krankheit und Tod in ihrer jetzt erlebten Form müßten als Realsymbole dieser Entfremdungssituation betrachtet werden.

Mit anderen Worten: Ohne eine Theologie der Ur– und Erbsünde wird man gedanklich kaum eine Art "innerer Heilung" von Krankheit und Tod erreichen und nicht Gott als Sein– und Sinngrund des endlichen Menschen angesichts von Krankheit und Tod rechtfertigen können. Wenn der Mensch ein Wesen der Transzendenz ist, entscheidet sich seine Selbst– und Wirklichkeitserfahrung in der Entscheidung über sein Gottesverhältnis. Krankheit und Tod sind demnach sowenig wie Gesundheit und Heil/Heilung abstrakte, verobjektivierbare Größen oder Untersuchungsgegenstände. Sie werden grundlegend durch die heilsgeschichtliche Gestalt des Verhältnisses von

Gott und Mensch definiert und fungieren als Medien dieses Verhältnisses.

3. Krankheit und Tod im Licht heilsgeschichtlich-soteriologischen Denkens

Nun ist natürlich die Erbsündentheologie alles andere als eine gegenwärtig leicht handhabbare Verstehenshilfe für die theologische Qualität von Krankheit, Leid, Tod und Heil/Heilung, was freilich nicht sofort gegen sie spricht oder sie als obsolet gewordene Standartantwort[8] entlarvt. Die Schwierigkeit, den durch die Aufklärung maßgeblich ausgelösten Verlust einer dezidiert heilsgeschichtlichen, gesamtmenschheitlichen Sicht des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zugunsten einer tendenziell deistischen und auf das individuelle Subjekt verengten Perspektive nicht ohne weiteres überwinden zu können, belastet die Erbsündentheologie genauso wie den Versuch, ein theologisch-heilsgeschichtliches Verständnis von Krankheit, Tod und Heilung zu gewinnen. Es ist jedoch zu hoffen, daß die bereits angesprochene, neue Sensibilität für das gesamtmenschliche Phänomen von Krankheit und Tod, die auch hinter der europäischen Hospizbewegung[9] steht, dazu beiträgt, eine "erlebnistheologisch-heilsgeschichtliche" Korrektur bei Explikation des Gott-Mensch-Verhältnisses einzuleiten und auf alle Lebensbereiche des Menschen, nicht nur auf geistige, zu beziehen. Ein an der Heiligen Schrift orientiertes Verständnis von Krankheit, Tod und Heilung verlangt eine heilgeschichtliche Theologisierung der Anthropologie und der Kosmologie. Ein adäquates Verständnis der Erlösung durch Jesus, der als der Christus alle unsere Krankheiten getragen hat (Mt 8,17 / Jes 53,4) und den Fluchttod (Gal 3,13) des von Gott entfremdeten Sünders zum Heil der Welt und zur umfassenden Heilung des Menschen am Kreuz gestorben ist, wird andernfalls ebensowenig zu gewinnen sein. Wodurch sich das Leiden und Sterben Jesu von dem unsrigen abhebt, wodurch es heilswirksam wird, läßt sich nicht gegenständlich vermessen, sondern nur im Rekurs auf die Heilsgeschichte begreifen. Wie Krankheit und Tod in einer heilsgeschichtlich-soteriologischen Perspektive zu betrachten sind, sei im Folgenden skizziert.

Weil Jesus nicht von Gott entfremdet ins das Dasein tritt (Hebr 7,26; 1 Joh 3,5), jedoch als der Sohn in die Gestalt des Fleisches der Sünde gesandt wurde (Röm 8,3),

---

[8] So jedoch A. Kreiner, *Gott und das Leid*, Paderborn 1995³, 22.

[9] Vgl. H. Pompey, Art. *Hospiz, Hospizbewegung*, in LThK³ Bd. 5 (1996) 288 (Lit.).

weil also der neue Adam unter die Bedingungen des alten Adams tritt und gerade so für diesen seinen menschlichen Willen ganz im Tun des göttlichen Willens verwirklicht, wird Jesu Leiden und Sterben sowie die Erfahrung der Gottverlassenheit am Kreuz innerlich umqualifiziert: Zwar trägt dieses Leiden und Sterben die Gestalt des Leidens und Sterbens des alten Adam und nicht die des paradiesischen Menschen; aber es handelt sich um kein Leiden und Sterben, das die Gottverlassenheit des Sünders ausdrückt und besiegelt. In Jesu Leiden und Sterben verwirklicht sich vielmehr die umfassende und uneingeschränkte Solidarität des menschgewordenen Gottessohnes mit dem Geschick des Sünders. Die Symbole der Entfremdung von Gott, Leiden (Krankheit), Sterben und Tod, werden zu Symbolen der Solidarität mit dem Sünder – so sehr, daß Jesus in seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit den Tod des Sünders durchleidet und in sein Verhältnis zu Gott, dem Vater, hineinnimmt und zur Sünde wird (2 Kor 5, 21). Indem der Sünder in das Sohnesverhältnis Jesu zum Vater hineingenommen wird, wird auch seine Entfremdung von Gott innerlich geheilt – geschieht Heilung der Folgen der Ursünde, was Jesu Auferstehung aus dem Fluchtod des Sünders eschatologisch manifest macht.

Krankheit, Leiden und Sterben können jetzt für den gerechtgemachten Sünder ebenfalls zu Symbolen der Solidarität werden: Er kann eigene Krankheit als Verbindungssymbol mit Christus begreifen; er ist nicht mehr allein, Gott ist in Christus bei ihm. Die Krankheit ist theologisch-soteriologisch geheilt: Sie drückt nicht mehr Gottesferne, sondern Gottesnähe aus. Im sinnstiftenden Licht dieser Nähe wird die Krankheit nicht einfach leichter oder angenehmer; indem sie aber ihre Sinnlosigkeit, d.h., ihre Gottesferne verliert und zum Symbol für die Verbindung mit Christus und dessen Einheit mit dem Vater geworden ist, wird sie auch zum Symbol der Solidarität mit allen kranken Menschen sowie mit der Menschheit, die in ihren verschiedenen Leiden und terroristischen Abgründen offenkundig macht, daß sie das sinnstiftende Licht Christi noch nicht überall zu ihrem eigenen Licht gemacht hat.

Gerade in der Krankheit mit Christus und mit leidenden Menschen verbunden kann der Kranke als sekundärer Mittler im einen und einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen tätig werden: In Ausübung seines allgemeinen Priestertums bittet er leibhaftig in seiner Krankheit um die Annahme der von Christus realisierten Erlösung; er betet für die Annahme der Krankheit und Tod umdefinierenden neuen Verbindung mit Gott. Diese Bitte ist wirksam kraft der von Christus begründeten Verbindung aller Menschen mit Gott und untereinander. Eine Form, diese neue Verbindung anzunehmen, ist die Bitte darum, daß andere das Heil annehmen.

3. Krankensalbung und Heilungsdienst

Im Sakrament der Krankensalbung wird der Kranke zu diesem priesterlichen Heilungsdienst gestärkt[10]. Damit dieser Heilungsdienst des Kranken gelingt, ist die Krankensalbung nach Möglichkeit mit dem Bußsakrament und auch selber mit dem Zuspruch der Befreiung von Sünde verbunden. Zwar steht hinter der Verbindung von Krankensalbung und Sündenvergebung wiederum nicht die Annahme, der Kranke sei an seiner Krankheit persönlich schuld. Aber es wird im Blick auf persönliche Sünden der theologische Horizont der Ursünde angesprochen, in dem allein ein theologisches und soteriologisches Verständnis der Krankheit zu gewinnen ist[11]. Die bei der Spendung des Sakraments zur Sprache kommenden persönlichen Sünden sind Anzeige für die überindividuelle wie individuelle Vernetztheit im Unheil, weshalb auch der überzeugte Christ seine Krankheit als Absturz in die Sinnlosigkeit erfahren kann, aus der er sich wieder befreien lassen muß. Zur Heilung des Menschen gehört darum zuerst die sakramental vermittelte Überwindung der Sünde in allen ihren Dimensionen. In dieser Hinsicht wirkt das Sakrament der Krankenheilung – sofern der Kranke kein innerliches Hindernis entgegensetzt – unfehlbar, nicht weniger in bezug auf die Stärkung seiner Gemeinschaft mit Christus und allen Menschen. Zur unfehlbaren Wirkung gehört die körperliche Heilung nicht. Aber zu Recht wird um sie gebetet[12].

Jesus und die ihn in seinem Handeln reflektierende Urgemeinde machen deutlich, daß das Schwerere darin besteht, die durch die Sünde abgerissene Verbindung mit

---

[10] Vgl. dazu vom Vf., *Sakramentale Theodizee: die Krankensalbung. Anthropologie, Theologie und Spiritualität eines Sakramentes*, in Theologie und Glaube 91 (2001) 69-86, bes. 84 ff.

[11] Vgl. die Nr. 2 *der Praenotanda des Rituale Romanum Ordo Unctionis Infirmorum* (1994²): «Sicher ist Krankheit eng mit der existentiellen Schwäche des Menschen als Sünder verbunden, doch kann man sie nicht schlechthin als Strafe, die dem einzelnen für seine persönlichen Sünden auferlegt wird (vgl. Joh 9,3), betrachten». S. ebenso die *Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes*, Nr. 4: «Die Heilige Schrift sieht in Krankheit und Leid Zeichen dafür, daß die Beziehung unserer Welt zu Gott durch Schuld und Sünde gestört und unsere Welt noch nicht unter die volle Herrschaft Gottes zurückgeführt ist (vgl. Lk 13,16)». Zurückgewiesen wird jedoch die generelle Annahme, Krankheit sei immer Folge persönlicher Sünde, was jedoch, wie beim Mißbrauch von Nikotin und Alkohol, durchaus der Fall sein könne. Vgl. C. Larchet, *Krankheit, Leiden und Tod in ihrem Bezug zur Ursünde*, in Concilium 34 (1998) 517-525.

[12] In seinem Artikel *Die Krankensalbung zwischen physischer und spiritueller Heilung*, in Concilium 34 (1998) 517-525, diskutiert G. Greshake die Wirkungen dieses Sakramentes: Er weist zunächst ein Mißverständnis

Gott wieder aufzurichten, als eine Lähmung zu heilen (Mk 2,9). Die Sünde ist nämlich durch keine ärztliche Kunst oder andere menschliche Fähigkeiten zu überwinden, sondern nur durch die göttliche Exousia, über die kein Mensch von sich aus, erst recht kein Sünder verfügt. Die Genesung zeigt jedoch die Überwindung des Unheilhorizontes an, den die Krankheit symbolisiert. Als Mensch schaut man vor allem auf die Heilung und betrachtet sie als das eigentliche Wunder. Dieser Selbstverständlichkeit stellt sich Jesus entgegen. Geheilt werden muß auf jeden Fall das den Menschen konstituierende Gottesverhältnis, «alles andere wird dann dazugegeben» (Mt 6,33).

Es sind aber nicht nur kranke oder sterbende Glieder des Leibes Christi zum Heilungsdienst im Gebet gerufen, sondern die ganze Kirche. Darum gehört zur Leitourgia der Kirche immer das Gebet um die Heilung kranker Menschen. Die Ernsthaftigkeit des Gebets drückt sich in der Diakonia aus: im tätigen Krankendienst der Gemeinde, ebenso in der Begleitung Sterbender.

Indem man die Sterbenden nicht allein läßt, sondern gerade ihnen höchste Aufmerksamkeit schenkt, trägt man der Umqualifizierung des Todes am Kreuz Jesu zum Zeichen der Liebe und zur Verbindung mit Gott und der Menschen untereinander Rechnung: Der herannahende Tod macht nicht mehr nur einsam, gott- und menschenverlassen, sondern der Sterbende darf sich in Solidarität mit *betenden* Menschen wissen, die ihm *bezeugen* und "quasi-sakramental" vermitteln, daß Christi Liebe zum Menschen stärker ist als das Symbol völliger Verlassenheit, als der Tod in seiner hamartiologischen Qualität.

Die erwähnte Hospizbewegung kann darum ein Ort werden, in der sich der kirchliche Selbstvollzug in *Leitourgia*, *Diakonia* und *Martyria* besonders verdichtet. Diese Verdichtung von Kirche verwirklichen erst recht viele Ordensschwestern und Ordensbrüder in ihrem Dienst an kranken und sterbenden Menschen sowie andere

zurück, daß die mittelalterliche Umformung der Krankensalbung in die Letzte Ölung die möglicherweise eintretende physische Heilung des Empfängers zugunsten rein geistiger Wirkweisen ausgeblendet habe. Thomas von Aquin (S.th. suppl. 30, 2c) habe vielmehr die körperliche Wiederherstellung des Kranken unter der Voraussetzung angenommen, daß sie zur geistigen Heilung des Menschen beitrage. Würde man hingegen – um die Letzte Ölung wieder in die Krankensalbung zu transformieren – nun bei der Beschreibung der Wirkung des Sakramentes alles Gewicht auf die körperliche Genesung legen, laufe man Gefahr, von einem Sakrament zu sprechen, dessen Wirkungen ausbleiben kann, so daß man das Sakrament am Ende entleere. Deshalb schlägt Greshake eine integrative Sicht vor, die die Alternative – geistige Wirkung (Letzte Ölung) oder physische Wirkung (Krankensalbung) – überwindet, wobei dem spirituellen Aspekt sicherlich der Primat zugesprochen werden müsse.

kirchliche haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter in der Krankenhausseelsorge, z.B. auch der Krankenhausbesuchsdienst einer Pfarrgemeinde.

4. Gebete um Heilung in der Diskussion

Zur Diskussion stehen zur Zeit Gebetstreffen und Gottesdienste, die ganz dezidiert der Bitte um Genesung von Kranken dienen sollen. Man setzt außerdem darauf, daß das Charisma der Krankenheilung, das die Urkirche kennt, nicht allein zu deren Auszeichnung gehört, sondern zu jeder Zeit Kennzeichen der Kirche Jesu Christi ist. Gebete um Heilung verbinden sich darum mit äußeren Gesten wie der Handauflegung, bei der von einem besonders geistbegabten Gemeindemitglied der Segen Gottes für die Kranken erbeten wird. Diese Gottesdienste kennen insbesondere auch verschiedene Gemeinden, die sich nicht in der Gemeinschaft mit der evangelischen oder katholischen Kirche sehen. Aber auch innerhalb der evangelischen und katholischen Kirche finden verstärkt Gebetsfeiern statt, in denen man um die Heilung von kranken Menschen sowie um das Charisma der Heilung bittet[13].

Am 14. September 2000 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre eine *Instruktion über die Gebete um Heilung durch Gott*, in der einerseits die Legitimität der Bitte um Heilung unterstrichen wird (Art. 1), ebenso die Möglichkeit entsprechender Gebetstreffen oder offizieller liturgischer Feiern, die von einem geweihten Amtsträger geleitet werden (Art. 2-4). Daß auch Heilungen in Heilungsgottesdiensten möglich sind, wird eigens betont, und darum gebeten, entsprechende Zeugnisse kirchlichen Autoritäten vorzulegen (Art. 9). Es wird auf Wallfahrtsorte hingewiesen, an denen Heilungen im Zusammenhang von Gebeten und Gottesdiensten bezeugt werden, z.B. auf Lourdes (Abschnitt 5). Weder diese Bittgottesdienste noch erfolgte Heilungen setzten jedoch ein Heilungscharisma voraus, das von einer bestimmten Person oder Personengruppe ausgeübt wird. Es wird freilich auch nicht ausgeschlossen, daß Gott einzelnen dieses Charisma schenken

---

[13] Vgl. C. B. Johns, *Heilung und Befreiung aus pfingstkirchlicher Perspektive*, in Concilium 32 (1996) 283-242; M. Ferel, *"Willst du gesund werden"? Das Verständnis von Krankheit und Heilung als Orientierung für die Seelsorge*, in Wege zum Menschen 48 (1996) 359-374; R. Devisch, *Healing Hybridity in the Prophetic Churches in Kinshasa*, in Social compass 43 (1996) 225-232; M. Schoffeleers, *Gebetsheilung und Politik. Der Quietismus der Heilungskirchen im südlichen Afrika*, in Concilium 34 (1998) 565-570; K. T. Bertin, *Le ministère de guérison en Afrique. Chance et défi pour l'Église*, in Nouvelle revue théologique 122 (2000) 416-430; R. Zanchetta, *Malattia, salute, salvezza. Per un'antropologia soteriologico-liturgica*, in Rivista liturgica 87 (2000) 327-339.

kann – wem, das könne vorab niemand entscheiden. Dieses Charisma sei auch nicht an eine bestimmte Personengruppen in der Gemeinde gebunden, etwa an den Leiter eines Gottesdienstes oder an eine Gruppe, die an diesem Gottesdienst teilnimmt (Abschnitt 5). Zum anderen unterstreicht die Glaubenskongregation, daß Gebete um Heilung, Gesten und Zeichen sowie liturgische Feiern vor Mißbrauch und einem falschen Verständnis geschützt werden müssen. Hysterische Anwandlungen, künstliche oder sensationelle Elemente seien in jedem Fall auszuschließen (Art. 5 §3). Erst recht sei kein Heilungscharisma machbar, z.B. durch Autosuggestion etc., sondern eben Gabe des Geistes Christi, der weht, wo er will. Streng verboten wird, Exorzismusgebete außerhalb des von der Kirche vorgegebenen Rahmens und ohne besondere Beauftragung zu sprechen (Art. 8). Offenbar besteht in diesem Zusammenhang besonders die Gefahr des Mißbrauchs und der esoterischen Deformation des amtlichen Gebetes. Magie und Zauberei haben keinen Platz im christlichen Gebet.

Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Instruktion sei angemerkt: Im Rückblick auf die Diskussion der letzten Jahrzehnte über das Phänomen der Wunder oder gar des Gebets um ein Heilungswunder, sticht ins Auge, daß bis in siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein, die Möglichkeit von Wundern[14] und entsprechenden Gebeten mühsam zu erstreiten waren. Auch unter nicht wenigen Katholiken galten die Heilungswunder von Lourdes als verdächtig oder als Schwindel. In einem mechanistisch-deistischen und fortschrittsgläubigen Weltbild konnte man sich die Welt nicht als für Gottes Wirken offenes System vorstellen; man setzte allein auf die Wunder der Wissenschaft. Demgegenüber ist ein neues Interesse an Wunderheilungen erwacht, obgleich das mechanistische Weltbild nicht einfach verschwunden ist und sich jeder dankbar zeigt für Medikamente der klassischen Medizin, die Heilung bewirken[15]. Diese Wunderheilungen stehen oft im Zusammenhang mit charismatischen Persönlichkeiten, die in gottesdienstlichen Feiern agieren. Aber auch außerhalb des Christentums ist ein ähnliches Interesse an Heilungen festzustellen, das durch Heiler vermittelt wird. Dieses Interesse steht oft im Zusammenhang mit einer Weltsicht, die mit dem Schlagwort der Ganzheitlichkeit oder des Holismus charakterisiert wird und teilweise esoterisch-magische, theosophische und gnostische Elemente in sich trägt, aber auch christliche Vorstellungen

[14] Vgl. H. J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, in W. Kern u.a. (Hgg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Tübingen-Basel 2000², 265-299, hier 270 ff.; R. Baumann, Art. *Wunder*, in NHThG Bd. 5 (1991) 286-299.

[15] Vgl. H. Gasper, Art. *Wunderheilungen*, in LThK³ Bd. 10 (2001) 1319-1320.

rezipiert (Fritjof Capra u.a.). Unter der Metapher *New Age* soll dieses ganzheitlich-spirituelle Weltgefühl das wissenschaftliche Weltbild weitgehend ablösen[16].

Die sich in der Esoterikwelle und im bunten neuen religiösen Markt bekundende Sehnsucht nach Ganzwerdung und Heilung ist vom christlichen Standpunkt aus verständlich, wenngleich Ziel und Weg zu unterscheiden sind[17]. Inakzeptabel ist z.B. eine esoterisch-neomagische Weltsicht, in der man sich etwa Wunderheilungen durch eine Präexistenzdiagnostik verspricht und dabei eine Variante der Reinkarnationslehre voraussetzt. Danach sei die aktuelle Krankheit die Folge von Sünden in einem Leben vor dem gegenwärtigen. Durch Hypnose tritt man die Reise in die Vorzeit an, entdeckt den eigenen Sündenfall und versucht nun durch Sühne oder sonstige Praktiken die Schuld abzutragen und dadurch die Krankheit loszuwerden[18]. Wie erläutert, ist auch nach christlicher Vorstellung die Versöhnung des Menschen mit sich bereits als eine Form der Heilung zu betrachten, die sich allerdings nicht in einem reinen Selbstfindungsprozeß ereignen kann, der die grundlegende theologische Dimension ausschließt oder als sekundär betrachtet. Ein sich durch die Erbsünde und persönliche Sünde selbst entfremdetes Selbst kann immer nur ein sich selbst fremd gewordenes finden. Gottes Heil in Christus vermag allein ein neues Selbstverhältnis zu begründen, das sich ebenso in einem psychischen und körperlichen Heil- und Ganzwerden niederschlagen kann. Heil und Heilung sind Gnade und können durch keine ganzheitlichen Praktiken herbeigezwungen werden.

Abwegig ist ebenso ein von *lifestile*- und *wellness*-Trends geprägter Begriff von

---

16 Vgl. M. Fuss, Art. *New Age*, in LThK³ Bd. 7 (1998) 792-793.

17 Vgl. T. Körbel, *Wunsch nach Heil und Heilung. Techniken und Angebote des parareligiösen Marktes*, in HerKorr 53 (1999) 33-37. In diesem geistigen Umfeld wird z.B. der visionär und prophetisch begabten Äbtissin und Naturkundlerin hl. Hildegard von Bingen (1098-1079) eine schillernde Aufmerksamkeit zuteil. In neueren Publikationen rückt die hl. Hildegard zum alternativen Ratgeber auf. Vgl. etwa die Hildegardbücher aus dem Econ-Verlag, die unter die Rubrik "Econ Ratgeber" fallen. Damit soll nicht gesagt sein, daß diese Bücher grundsätzlich abzulehnen seien. Ihr Inhalt muß aber dem Kriterium standhalten, das für Hildegard selber maßgeblich war: ihr kirchlicher Glaube. Hildegard sieht sich nicht nur einfach als «Ratgeber zur sinnvollen und glücklicheren Lebensgestaltung» (Buchdeckeltext des von der Heilpädagogin H. Strickerschmidt verfaßten Buches *Heilige Hildegard – Heilung an Leib und Seele*, Düsseldorf 1996). Hildegard sieht in allem den Widerschein Gottes, der sich in Christus geoffenbart hat und sich in Kosmos und Kirche vermittelt. Ihr Heilwissen steht in diesem Horizont; es dient dem einen Heil-and, dessen Heil Heilung und Glück einschließt, sich aber nicht darin erschöpft.

18 Als Protagonistin der modernen Esoterik und angedeuteten Heilungsvorstellung gilt Helena Blavatsky (1831-1891). Ziel ist ein kosmisches Lebensgefühl der Harmonie. Dazu dient die Synthese verschiedenster religiöser und pseudoreligiöser Strömungen. Danach können Erkrankungen auch durch ein falsches Denken ausgelöst werden, durch das sich der Mensch vom kosmischen Lebensstrom absondert. Heilung bestehe in der Rückkehr zur Einheit mit dem göttlichen Kosmos. Vgl. dazu C. Bochinger, Art. *Esoterik. I. Religionsgeschichtlich*; B. Grom, Art. *Esoterik. III. Neureligiöse Aspekte*, in LThK³ Bd. 3 (1995) 884-886.

Gesundheit und Heilsein, der Leiden, Krankheit und Alter ausschließt und auch alternative Medizin bis hin zu spirituellen Versenkungsübungen dem Paradigma *fit for fun and for ever* unterstellt[19].

Offenbar befürchtet die Glaubenskongregation, daß auch christliche Heilungsgottesdienste in ein neureligiöses und esoterisches Fahrwasser geraten können und so die Grenze zum Aberglauben, zum platten Unsinn und zur Manipulation verwischt wird. Andererseits kann man es begrüßen, daß eine eindimensionale Weltsicht eine Relativierung erfährt, die wunderbare Heilungen kategorisch ausschloß und eine Wallfahrt zur Genesung von einer Krankheit nur als Humbug lächerlich machen konnte. Aber am Ende kann keine irrationale Weltanschauung stehen. Die im und durch den Logos erschaffene Welt ist "logisch" und daher der Ratio zugänglich – einer Ratio, die aber nicht mit einer rein mathematischen oder rationalistischen zusammenfällt, sondern eine theologische und weisheitliche Sicht der Welt erlaubt.

5. Gebete um Heilung – Erhörung und Erfüllung: diesseits und jenseits

In dieser Weltsicht ist Gott das Innerlichste aller Wirklichkeit[20]. Gott kann daher einzelne natürliche Kräfte über sich selbst hinausheben und eine wunderbare Heilung herbeiführen, um seine sinnstiftende und heilende Nähe in einem wirksamen Zeichen zu offenbaren und um andere Menschen zum Glauben zu führen[21].

In beeindruckender Weise schildert der ehemalige Ordensgeneral der Jesuiten, Pedro Arrupe (1907-1991), drei Heilungswunder, die sich bei Gottesdiensten in Lourdes ereigneten oder dort ihren Anfang nahmen[22]. Zu diesem Zeitpunkt war Arrupe noch Medizinstudent und teilweise mit bei der Untersuchung dieser Wunderheilungen beteiligt. Die Erfahrung dieser Wunder beeinflußte seine neue Berufsentscheidung. Ein unerschütterlicher Glaube hatte offenbar diesen Menschen

---

19 Vgl. A. Foitzik, *Hauptsache gesund*, in HerKorr 55 (2001) 217-219.

20 Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I 8, 1. 3.

21 Zur metaphysischen Klärung dessen, was im Wunder geschieht, und um ein Wunderverständnis zu relativieren (wenngleich nicht auszuschließen), das sich auf ein "Durchbrechen der Naturgesetze" fixiert, hat K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 87-90, 179-182, 247-253, den Begriff der aktiven Selbsttranszendenz entwickelt, zu der Gott die Dinge – unableitbar Neues wirkend – von innen heraus ermächtigt.

22 Vgl. dazu P. M. Lamet, *Pedro Arrupe. Un'esplosione nella Chiesa*, Milano 1993, 45-51.

zur Gesundheit verholfen – ein Glaube, der aus der Gnade seine besondere Wirksamkeit zog. Die Gebete um Heilung bei diesen Gottesdiensten waren nicht von außergewöhnlicher Art. In einer theologischen Weltsicht rechnet man damit, daß Gott dem in Freiheit erschaffenen Menschen bestimmte Gaben, auch eine Heilung, auf ein durchaus gewöhnliches Gebet hin zukommen läßt.

Gebetsbitte und stellvertretende Fürbitte sind in jedem Fall menschliche Zeichen für die grundsätzliche Bereitschaft, Gottes Heil zu wollen und anzunehmen. Gott überfällt den Menschen sozusagen nicht mit seinen Gaben ungefragt oder ungebeten; er läßt sich bitten, nicht weil er diese Bitte bräuchte, sondern um des Menschen willen, der Gottes freie Gaben nur wiederum mit seiner eigenen Freiheit annehmen kann: Das Bittgebet drückt diese Offenheit der menschlichen Freiheit aus[23]. Diese Freiheit muß Gott allerdings zuvor mit seiner Gnade berühren und zum freien Vollzug der Bitte ermächtigen. Gott klopft zuerst an die Tür des Menschen (Offb 3,20), bevor dieser seine Tür aufmacht, hinaustritt, um in der Kraft der Gnade an Gottes Tür anzuklopfen (Mt 7,7). Erhörung ist jeder menschlichen Bitte – auch um Heilung – zugesagt, Erfüllung jedoch nicht. Warum?

Wie im Falle Jesu, der aus seiner Todesangst errettet werden wollte (Mk 14,36), kann eine Bitte zwar erhört, aber nicht unmittelbar erfüllt werden, wenn die Erfüllung eine Gestalt annehmen soll, die über die in der Bitte angesprochene Form weit hinausgeht. Da Jesus mit dieser "Übererfüllung" in Form seiner Auferstehung zum Heil der Welt rechnen konnte (Lk 22,16.18)[24], war das Ziel seiner Gebetsbitte nicht, Gottes Willen abzuändern, sondern sich ganz für diesen Willen zu öffnen. Das die Vaterunser-Bitte rekapitulierende «dein Wille geschehe» am Ende der Bitte Jesu im Garten Getsemani markiert deshalb keine fatalistische Kapitulation oder eine Zurücknahme seiner "eigentlichen" Bitte. Jesu Bitte um Rettung (um Heilung seiner Lebenssituation) vollendet sich im Appell an den göttlichen Willen, in dem alles Heil, auch das eigene, beschlossen liegt, und der unter allen Umständen zum Durchbruch und zur Verwirklichung kommen soll.

Die erbetene Verwirklichung des Willens Gottes ist also in jedem Fall das Beste, das jedem Beter zuteil werden kann, auch wenn sie zunächst nicht, wie bei Jesus

---

23 Vgl. zum Folgenden H. Schaller, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze* (Sammlung Horizonte, N.F. 16), Einsiedeln 1979, 167-190; s. auch G. Greshake, *Theologische Grundlagen des Bittgebetes*, in ThQ 157 (1977) 27-40, bes. 33, 36 ff.

24 Zur Frage nach Jesu Vorauswissen seiner Auferweckung vgl. H. Schürmann, *Gottes Reich – Jesu Gschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg u.a. 1983, 210-213; J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HThK.S 3), Freiburg u.a. 1990, 284 f.

selbst, die unmittelbare Erfüllung der Bitte darstellen muß. D.h., die Bitte um Heilung für sich und andere kann im Leeren verhallen – scheinbar. Sie ist aber aufgehoben und erfüllt in der eschatologischen Selbstgabe Gottes an den Menschen in Christi Leben, Tod und Auferstehung und in der Sendung des Heiligen Geistes, der alles Beten trägt und zum Dialog mit Gott macht.

In Jesu Auferstehung hat Gott sich als der Arzt des Lebens erwiesen (Ex 15,26 / Mk 2,17). Seine ärztliche Kunst zeigt er auch in den Heilungen, zu denen der Auferstandene die Jünger ermächtigt (Mk 16,18). Die Heilungen beglaubigen die Osterbotschaft der Apostel; sie sollen als Wetterleuchten der Auferstehung das menschliche Leben wunderbar verklären und zum Glauben an Jesus, den *Heliand*, führen – zu einem Glauben, der sich im Bittgebet um Heilung äußert und der zugleich weiß, daß Gott jede Bitte mit der Gabe des ewigen Lebens "übererfüllt".

Summary

Currently there is an upcoming discussion about the understanding and praxis of healing and of prayer for healing both in and outside of the Church. The Congregation for the Doctrine of the Faith published an instruction *On Prayers for Healing*, dated 14th. September 2000, to outline the possibilities and limits of prayers and services for healing. This article seeks to contribute to the discussion. It expresses a developed theological concept of illness and of healing as salvation, the place of healing-miracles, and includes the doctrine of original sin and redemption. The anointing of the sick and prayer for healing are considered from this background.

Il laico: "ministro" di guarigione? Aspetti canonistici

Libero Gerosa
Facoltà di Teologia (Lugano)

Il 14 settembre 2000, festa dell'Esaltazione della Santa Croce, a norma del can. 34 del Codice di Diritto Canonico la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblica una «Istruzione circa le preghiere per ottenere da Dio la guarigione»[1]. I motivi principali che hanno suggerito ed orientato la redazione di questo documento sembrano essere stati sostanzialmente due. Da una parte, di fronte al «fenomeno per certi versi nuovo» del «moltiplicarsi di riunioni di preghiera, alle volte congiunte a celebrazioni liturgiche, con lo scopo di ottenere da Dio la guarigione»[2], l'autorità ecclesiastica si è innanzitutto sentita in dovere di favorire tutto ciò che di buono c'è in questo fenomeno esercitando un «giusto discernimento» dottrinale e disciplinare affinché queste riunioni di fedeli diano i frutti sperati per il bene spirituale loro e di tutta la Chiesa. Dall'altra, ed in seconda battuta, la stessa autorità con il suo intervento desidera offrire agli Ordinari l'aiuto necessario per correggere eventuali abusi e tutto ciò che va evitato affinché lo svolgimento di questi incontri di preghiera non scada in «forme simili all'isterismo, all'artificiosità, alla teatralità o al sensazionalismo»[3].

Sia gli aspetti positivi che quelli negativi di queste riunioni di preghiera sono stati già da tempo lucidamente percepiti anche da autori coinvolti in prima persona in questo grande fenomeno spirituale e carismatico che percorre la Chiesa Cattolica, e anche altre Chiese e Comunità cristiane, all'inizio del terzo millennio. Infatti, nella ricca letteratura in merito non manca chi ricorda che se le guarigioni hanno avuto un ruolo non indifferente nella prima evangelizzazione operata da Pietro e dagli altri apostoli[4], non si può certo escludere a priori che esperienze analoghe possano rap-

---

1 Il testo dell'Istruzione si trova in L'Osservatore Romano, 24 novembre 2000, 6 (= IstrGuar).

2 Cfr. l'Introduzione della IstrGuar.

3 Cfr. art. 5 § 3 delle Disposizioni disciplinari, contenute nella IIa parte della IstrGuar.

4 Cfr. Atti 3 e il commento di B. Heron, *Gebet um Heilung: Die Herausforderung*, Münsterschwarzach 1994, 22-24, nonché il "Begleitwort" di A. Kothgasser allo stesso libro (9-11).

presentare un momento importante e positivo anche per la grande sfida della nuova evangelizzazione, lanciata da Papa Giovanni Paolo II. Certo, la positività di questo fenomeno sarà tanto più efficace in ordine all'evangelizzazione e alla missione della Chiesa nel mondo, quanto più i loro principali attori saranno capaci di superare i non pochi pericoli spirituali e pastorali ad esso connessi[5]. In particolare, come afferma energicamente Emiliano Tardif[6], è necessario evitare il grave errore di concentrare l'attenzione dei fedeli sulla persona "carismatica" anziché su Gesù Cristo stesso, l'unico vero guaritore degli ammalati. Oggi come duemila anni fa, educare il popolo ad uno sguardo di fede su questi fenomeni è una grande responsabilità; dopo la guarigione dello storpio presso la porta del Tempio detta "Bella", anche Pietro incontra le sue difficoltà: «Uomini d'Israele, perché vi meravigliate di questo e continuate a fissarci come se per nostro potere e nostra pietà avessimo fatto camminare quest'uomo?» (Atti 3,12).

Magistero e *sensus fidei* dei fedeli sembrano dunque ancora una volta integrarsi reciprocamente e in modo armonico, per lo meno sulla sostanza delle questioni riguardanti il fenomeno delle guarigioni. Lo conferma sia il fatto che l'Istruzione, contro una certa tendenza teologica postconciliare, parla già nel titolo di "guarigione", sia e soprattutto il fatto che nella parte dottrinale della stessa Istruzione due interi paragrafi sono dedicati al "carisma di guarigione", il terzo ed il quinto. Entrambi i paragrafi, ricchi di citazioni bibliche[7], sono chiaramente informati dalla lezione conciliare sui carismi e sul loro ruolo nella comunione ecclesiale. Ed è proprio a questo contesto che occorre rifarsi se si vuole offrire alle preghiere di guarigione, liturgiche e non liturgiche, una base normativa capace di favorirne un «retto svolgimento»[8].

---

5 A tale riguardo vale la pena di leggere interamente i cap. 8 e 9 di F. Mac Nutt, *Beauftragt zu heilen. Eine praktische Weiterführung*, Graz-Wien-Köln 1979, 71-75 e 76-81.

6 A tale riguardo cfr. E. Tardif – Ph. Madre, *Das Charisma der Heilung und Gebete um Heilung*, Münsterschwarzach 1999³, 12-13.

7 D'altronde non poteva essere diversamente, visto che circa un quinto dei quattro vangeli è costituito da pericopi dedicate a guarigioni operate da Gesù; cfr. B. Heron, *Gebet um Heilung*, cit., 19.

8 Cfr. IstrGuar, Introduzione.

1. La lezione del Concilio Vaticano II su carismi e sacramentali

1.1. Il significato ecclesiologico costituzionale dei carismi

Il Concilio Vaticano II fa un uso tutto sommato sobrio dei termini *Charisma* e *Charismaticus*[9]. Paradossalmente però tale sobrietà non mette in ombra i carismi, ma finisce per evidenziare maggiormente sia la natura specifica dei carismi in rapporto agli altri doni dello Spirito Santo, sia il loro ruolo ecclesiologico decisivo.

Da una lettura attenta di LG 12,2, in cui è ampiamente diffuso il senso neotestamentario di carisma, risulta chiaramente che i Padri del Concilio Vaticano II volevano mettere a fuoco la sua natura specifica attraverso cinque asserzioni: (a) i carismi sono «grazie speciali» (*gratias speciales*), (b) dispensate liberamente dallo Spirito «tra i fedeli di ogni ordine», (c) con le quali «li rende adatti e pronti» (*aptos et promptos*) ad assumere diverse funzioni al servizio di una «maggiore espansione della Chiesa»; (d) questi stessi carismi si distinguono in «straordinari» e «più semplici o più largamente diffusi», (e) ma tutti indistintamente sottostanno al «giudizio dell'autorità nella Chiesa» per quanto riguarda la loro genuinità e, qualora risultassero tali, non possono essere estinti.

In LG 4,1 si afferma: «Egli (lo Spirito Santo) introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige coi diversi doni gerarchici e carismatici...». In questo testo si sottolinea come l'unità misteriosa della comunione ecclesiale è realizzata dallo Spirito Santo attraverso *due tipi* diversi *di doni* concessi simultaneamente e costantemente alla Chiesa: quelli *gerarchici* e quelli *carismatici*. Simile verità dogmatica se da una parte impedisce di opporre il carisma al ministero e quindi di ridurre unilateralmente la Chiesa ad una comunità carismatica, dall'altra impedisce pure di ridurre altrettanto unilateralmente il mistero ecclesiale ad una struttura piramidale incentrata sulla gerarchia. Sia i doni gerarchici, sia quelli carismatici provengono dallo stesso Spirito di Cristo e possono, seppure secondo modalità diverse, essere considerati entrambi come strutture o funzioni *ex institutione divina* (LG 22,1 e LG 32,1).

---

[9] Il termine *Charisma* ricorre undici volte (LG 12,2; 25,3; 30; 50,1; DV 8,2; AA 3,3-4; 30,11; AG 23,1; 28,1; PO 4,2; 9,3), mentre l'aggettivo derivato *Charismaticus* solo tre volte (LG 4,1; 7,3; AG 4); per un'analisi dettagliata di questi testi cfr. G. Rambaldi, *Uso e significato di "Charisma" nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi*, in Gregorianum 66 (1975) 141-162; L. Gerosa, *Il "carisma" e l'edificazione della "communio" secondo il Concilio Vaticano II*, in Strumento internazionale per il lavoro teologico: Communio 129 (1993) 102-106.

Infine nel leggere AA 3, 3-4 il canonista è immediatamente colpito dall'importanza data dai Padri conciliari al «diritto e dovere di ogni credente» di esercitare il carisma ricevuto dallo Spirito Santo. Senza intaccare minimamente l'importanza canonistica di una simile asserzione non si può però evitare di osservare che tale "diritto e dovere" è un'applicazione necessaria del principio generale d'ordine costituzionale affermato da LG 12,2 secondo cui i carismi possono essere donati a fedeli di ogni categoria. Nel passo del Decreto sull'apostolato dei laici, ancor più che in quello della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, l'autenticità di tale interpretazione è confermata dall'esplicito richiamo al diritto di seguire il proprio carisma, che va esercitato «in comunione con i fratelli in Cristo e soprattutto con i propri pastori».

Da questi tre testi conciliari si possono dedurre altrettante linee di demarcazione entro le quali è possibile precisare il ruolo ecclesiologico-costituzionale del Carisma: 1) il Carisma è una grazia speciale, diversa dalla Parola e dal Sacramento, ma altrettanto strutturalmente orientata all'edificazione della *communio* ecclesiale; 2) in quanto tale, il Carisma non è riducibile né ad un talento personale, né ad un dono dello Spirito elargito indistintamente attraverso il battesimo; 3) la sua relazione di complementarietà con il ministero da una parte dimostra che il Carisma appartiene alla Costituzione della Chiesa e dall'altra smaschera la falsità dell'opposizione d'origine romantico-protestante fra Carisma ed Istituzione. A partire da questi principi, ed in particolare dall'ultimo, è più facile capire perché nella teologia dogmatica contemporanea sia ormai un dato acquisito con certezza che nella Chiesa la Costituzione sia una categoria o entità più grande dell'Istituzione. Ad esempio, il teologo Hans Urs von Balthasar, in piena sintonia con una lunga tradizione dogmatica, arriva a definire l'Istituzione ecclesiale come una sorta di «kenotische Verfassung», cioè come una riduzione kenotica del mistero della Chiesa, atta ad impedire – attraverso la logica dell'obbedienza ecclesiale che garantisce il permanere della *Memoria Christi* – una privatizzazione dell'esperienza ecclesiale[10].

Per misurare tutta l'importanza canonistica di questa definizione balthasariana dell'Istituzione ecclesiale è però importante rendersi conto che l'equazione fra Istituzione e sacramento dell'ordine è falsa, perché ogni sacramento e dunque anche il battesimo, che conferisce il sacerdozio comune ed il *sensus fidei*, è nella Chiesa elemento istituzionale. Pertanto l'Istituzione ecclesiale non è riducibile al sacerdozio ministeriale. Ad essa appartiene anche il sacerdozio comune che, assieme al *sensus fidei*, costituisce il fondamento della partecipazione di tutti i fedeli alla missione della

[10] Cfr. *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, vol. IV, Einsiedeln 1974, 129-130 e 229-233.

Chiesa nel mondo. Ne è una prova inconfutabile il fatto che il sacramento del battesimo, da sempre considerato la *ianua sacramentorum*, costituisce il criterio di differenziazione tra la qualità costituzionale di religione cristiana – propria di molte sette fondate esclusivamente sulla fede in Cristo attraverso la Parola – e la qualità costituzionale-istituzionale di ecclesialità che, per essere tale, esige almeno lo spessore sacramentale del battesimo[11]. E proprio nel battesimo affiora paradigmaticamente la valenza giuridica di tutti i Sacramenti e di conseguenza anche della Parola, la quale, pur non essendo sempre annunciata in concomitanza con la celebrazione dei Sacramenti, ha però sempre, almeno nelle parole della forma sintetica e definitoria di ogni sacramento, la funzione di produrre l'effetto soteriologico e socio-giuridico del segno simbolico sacramentale.

Per questa ragione, se per istituzione si intendono le strutture stabili e costitutive di una realtà sociale, bisogna convenire che questa struttura è conferita alla Chiesa dal Sacramento e dalla Parola, che si compenetrano a vicenda, dando origine tra l'altro a quella figura centrale di soggetto canonico che è il *Christifidelis*, soggiacente ed immanente in tutti i tre stati di vita ecclesiale e dunque nelle persone dei laici, dei preti e dei religiosi. La Chiesa come Istituzione non coincide perciò semplicemente con l'organizzazione dei pubblici poteri, cioè dell'autorità. L'Istituzione ecclesiale si invera sempre attorno ai due poli del battesimo e dell'ordine sacro, convergenti con gli altri Sacramenti nell'Eucaristia, in cui si manifesta altresì il principio strutturale della Costituzione della Chiesa. Infatti nell'Eucaristia è rappresentata tutta la Chiesa, perché questo sacramento è nel contempo la *fons et origo* nonché il *culmen* di tutta la vita della Chiesa, come afferma il Vaticano II (SC 10). In essa giunge perciò a compimento quel processo di integrazione fra Istituzione e Costituzione iniziato nel battesimo, quale *initium et exordium* di tutti i gradi della comunione ecclesiale.

Da quanto fin qui esposto si può trarre la seguente conclusione, valida sia per la teologia dogmatica sia per il diritto canonico: nella Chiesa, l'Istituzione consiste sostanzialmente negli sviluppi giuridico-strutturali assunti storicamente sia dal sacerdozio comune, sia dal sacerdozio ministeriale; la Costituzione, invece, non è un'entità rigida (*starre Grösse*), perché oltre che con la Parola e il Sacramento deve fare i conti con un suo terzo elemento primario: il Carisma[12]. Essa comprende perciò tutti

---

[11] Cfr. E. Corecco, *Battesimo*, in *Digesto delle Discipline pubblicistiche*, cur. R. Sacco ed altri, vol. II (1987), 213-216.

[12] Che la Costituzione della Chiesa non sia un'entità rigida è dimostrato anche dal fatto che essa non è garantita da un tribunale supremo, ma semplicemente dall'assistenza dello Spirito Santo, promesso da Cristo; cfr. K. Mörsdorf, *Kirchenverfassung. I. Katholische K.*, LThK, vol. VI (Freiburg im Br. 1961), 274-277, qui 274-275.

quegli elementi che sono strutturalmente necessari all'esistenza stessa della Chiesa, all'individuazione della sua identità quale soggetto anche giuridico. Questa conclusione può essere più facilmente compresa nelle sue conseguenze giuridiche se il canonista non dimentica che entrambi gli aspetti delle realtà ecclesiali, ossia la Costituzione e l'Istituzione, sono soggetti all'intervento costante dello Spirito Santo il cui *opus proprium* è la costruzione della *communio*, in cui l'uomo può ritrovare pienamente la sua libertà[13]. Proprio a motivo di questa duplice ascendenza pneumatologica della *communio* al canonista recano uguale preoccupazione due diverse ed opposte convinzioni: «...sia la posizione che nega e sottovaluta la funzione ecclesiale del diritto canonico per sottolineare l'importanza dei carismi, sia quella che esalta l'elemento giuridico, perché tanto l'una quanto l'altra... sembrano unilaterali. Ambedue coincidono, in definitiva, nel concepire il diritto della Chiesa come qualcosa che ha senso solo alla luce del dato istituzionale e nel vedere il dinamismo carismatico come qualcosa che, per la sua vitalità, resta ai margini del diritto»[14].

In questa giusta prospettiva, giuridico non è dunque sinonimo di istituzionale, e le due categorie di Istituzione e Costituzione hanno nella Chiesa un significato diverso da quello da loro assunto nell'ordinamento giuridico della Stato moderno[15].

Se si riflette poi sul fatto che neppure le costituzioni statuali moderne appaiono così esaustive come sembrerebbe pretendere la tradizione giuridica liberale – tant'è che esistono diritti fondamentali (come ad esempio il diritto alla vita) che pur avendo carattere costituzionale non sono formalizzati positivamente nelle carte costituzionali –, si evidenzia come, per meglio definire l'Istituzione e la Costituzione nella Chiesa, sia necessario al canonista distaccarsi dal riferimento costante ai modelli statuali. Infatti, a differenza dello Stato moderno, la Chiesa non solo non possiede una Costituzione formale, ma la sua Costituzione materiale contiene un elemento strutturante che non permette di identificare la Costituzione con l'Istituzione. Questo elemento strutturante è il Carisma che, essendo donato dallo Spirito Santo alla Chiesa per edificare la comunione attraverso la realizzazione dell'equilibrio fecondo della bipolarità istituzionale (chierici e laici) che la caratterizza, svolge un ruolo ecclesiolo-

---

13 Cfr. J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als "communio". Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in C. HEITMANN – H. MUHLEN (hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 223-238.

14 P. LOMBARDÍA, *Carismi e Chiesa istituzionale*, in *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, vol. II, Milano 1976, 957-988, qui 965.

15 Per uno studio comparato delle due nozioni di Istituzione e Costituzione nel diritto statuale e in quello canonico, cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, 108-179.

gico di cerniera fra Istituzione e Costituzione; ruolo che svela tutta la sua forza costituente in rapporto alla costruzione della *communio*. Richiamando l'Istituzione alla priorità assoluta dello Spirito e relativizzando il potere di qualsiasi elemento od organo della Costituzione gerarchica della Chiesa, affinché nessuno di essi diventi assolutamente autarchico, il Carisma vivifica l'Istituzione stessa e l'aiuta a superare lo scoglio della competitività propria ad ogni forma di potere, che nella Chiesa si è sempre tradotto in preminenza della gerarchia sui laici o viceversa dei laici sulla gerarchia.

Questo particolare ruolo ecclesiologico del Carisma ha certamente un suo peso specifico sotto il profilo giuridico, misurabile attraverso la sua capacità di essere – per lo meno nella sua forma compiuta, ossia nel cosiddetto "carisma originario" o "carisma di fondazione" – , con la Parola e il Sacramento, fonte di rapporti di comunione giuridicamente vincolanti[16]. Esso rimane pertanto un punto di riferimento imprescindibile anche per precisare il significato canonistico e liturgico dei cosiddetti "carismi straordinari", come ad esempio il "carisma di guarigione". A questo riguardo, però, un altro punto di riferimento imprescindibile rimane la lezione conciliare sul ruolo dei sacramentali nella realizzazione della comunione ecclesiale.

1.2. Sacramentali e comunione ecclesiale

Proprio perché la comunione ecclesiale non è una realtà statica bensì dinamica, che si realizza per gradi ed informa tutta la vita del fedele, il Concilio Vaticano II non solo evidenzia la dimensione ecclesiale di ogni sacramento, ma rivaluta anche il ruolo dei sacramentali quali segni e strumenti con cui i fedeli «vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti e vengono santificate le varie circostanze della vita» (SC 60). Per questa ragione nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, pubblicato nel 1992, nell'ultimo capitolo della sezione dedicata ai sette sacramenti della Chiesa si parla dei sacramentali, definendoli come «segni sacri per mezzo dei quali, con una certa imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali. Per mezzo di essi gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti e vengono santificate le varie circostanze della vita» (CCC 1667).

Per la stessa ragione alla fine della normativa codiciale sui sacramenti tanto nel CIC (cann. 1166-1172) quanto nel CCEO vengono raccolte alcune disposizioni gene-

16 Per una simile analisi, cfr. L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., 79-90 e 180-198.

rali riguardanti i sacramentali[17]. Fra di esse, il can. 1166 recita: «I sacramentali sono segni sacri, con i quali, in certo qual modo ad imitazione dei sacramenti, sono significati effetti anzitutto spirituali ed ottenuti mediante l'impetrazione della Chiesa». A differenza del CIC/1917 il legislatore ecclesiastico del 1983 usa qui per la prima volta il termine conciliare di *signa sacra* a proposito dei sacramentali. Questi ultimi sono dunque segni della fede, che inverano in un modo del tutto particolare la struttura sacramentale e salvifica della Chiesa. In altri termini si tratta di mezzi per ottenere una grazia specifica attraverso l'impetrazione della Chiesa (*ex Ecclesiae impetratione*). E proprio a livello della loro modalità di intervento e della loro efficacia i sacramentali differiscono sostanzialmente dai sacramenti[18]. Mentre questi ultimi hanno una validità escatologica irreversibile, perché agiscono *ex opere operato*, i sacramentali hanno un'efficacia limitata, perché agiscono *ex opere operantis Ecclesiae*[19]. L'efficacia degli effetti spirituali di cui parla il can. 1166 è infatti ottenuta solo in forza della dignità morale del ministro che compie il rito e del fedele che lo accoglie.

Anche alla normativa codiciale vigente soggiace la distinzione classica fra due tipi fondamentali di sacramentali: le *consecrationes* e le *benedictiones*. Mediante la consacrazione (*consecratio* o *benedictio constitutiva*) una persona (per libera scelta) o una cosa (per legittima scelta) viene destinata in modo duraturo al culto o al mondo del sacro dalla Chiesa orante: per esempio la consacrazione delle vergini o di un altare; la professione religiosa o la benedizione dell'Abate. Mediante la semplice benedizione o *benedictio invocativa*, quale speciale preghiera di un ministro della Chiesa, si possono ottenere su persone o cose una particolare protezione divina e dei particolari benefici divini. È certamente quest'ultimo tipo di sacramentale che va tenuto presente per rispondere alla domanda circa la possibilità del fedele laico di assumere il ruolo di ministro di guarigione. Prima però è necessario considerare più da vicino alcune altre distinzioni fondamentali, che fanno da quadro di riferimento alle disposizioni disciplinari elaborate dalla Congregazione per la Dottrina della fede alla luce della lezione conciliare, testé riassunta, su carismi e sacramentali nella comunione ecclesiale.

---

17 Anche se a tale riguardo solo nel CCEO si rinvia esplicitamente alle norme del diritto particolare (can. 867 § 2), per principio questo rinvio vale anche per il CIC, che al can. 1167 § 2 prescrive di osservare accuratamente i riti e le formule *approvate dall'autorità della Chiesa* nell'amministrazione dei sacramentali. Questa autorità può senz'altro essere la Conferenza dei vescovi o il vescovo diocesano.

18 Essi differiscono anche per il numero (i sacramenti sono sette, mentre il numero dei sacramentali è indefinito) e per l'origine (i sacramenti sono stati istituiti da Gesù Cristo, mentre i sacramentali – come afferma esplicitamente il can. 1167 § 1 – sono istituiti, interpretati, mutati ed aboliti dalla Chiesa). Quest'ultima questione è però controversa, cfr. M. Löhrer, *Sakramentalien*, in LKD, 449-451.

19 Cfr. H.J.F. Reinhardt, *Die Sakramentalien*, in HdbKathKR, 836-839, qui 836.

2. "Carismi di guarigione", liturgia e diritto canonico

Sarebbe un'impresa avventata voler riassumere in poche battute il salto di qualità che, dopo il Concilio Vaticano II, la rivalutazione della dimensione pneumatologica della Chiesa[20] e del ruolo dei carismi ha impresso all'ecclesiologia e alla canonistica. Ancora più difficile appare una valutazione complessiva delle sue ripercussioni a livello della scienza liturgica[21]. D'altronde non si può dimenticare che molte delle nuove prospettive di sviluppo teologico di questa rivalutazione sono state solo abbozzate dai Padri conciliari. Proprio a proposito della dimensione pneumatologica di comunione, Paolo VI affermava nell'udienza generale del 6 giugno 1973: «Alla cristologia e specialmente all'ecclesiologia del Concilio deve succedere uno studio nuovo e un culto nuovo allo Spirito Santo, proprio come complemento immancabile all'insegnamento conciliare»[22]. Tale studio non può prescindere da una presa in considerazione seria, anche da parte di tutte queste discipline teologiche e non solo da parte della teologia spirituale o mistica, dei cosiddetti "carismi straordinari" e del loro significato in ordine alla costruzione della comunione ecclesiale. Sotto questo profilo, la recente Istruzione della Congregazione per la Dottrina della fede costituisce certamente un passo importante nella giusta direzione. Nella parte dottrinale, dedicata allo studio di uno dei "carismi straordinari" emotivamente più importanti: il cosiddetto "carisma di guarigione", l'Istruzione fissa tre coordinate fondamentali per la sua corretta comprensione ed il suo retto esercizio. Innanzitutto alla luce dell'insegnamento paolino in 1 Cor 12 e di quello conciliare in LG 12 è chiaramente affermato che tale "carisma di guarigione", donato dallo Spirito Santo, «non è attribuibile a una determinata classe di fedeli»[23], ma è «concesso a una persona» singola affinché la stessa possa «ottenere grazie di guarigioni per altri»[24]. In secondo luogo questo potere di «guarire gli infermi» (Mt 10,8), viene donato a singoli fedeli «all'interno di un contesto missionario, non per esaltare la loro persona, ma per confermarne la mis-

---

[20] Nella sua Enciclica *Dominum et vivificantem* del 18 maggio 1986 (AAS 78 [1986] 809-900), Giovanni Paolo II arriva a definire il Concilio Vaticano II come un Concilio «sostanzialmente pneumatologico».

[21] Cfr. M. Kunzler, *La Liturgia della Chiesa* (= AMATECA, Vol. 10), Milano 1996, 34-42.

[22] *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI (1973), Città del Vaticano 1974, 477; qui citato da: Y. Congar, *Implicazioni cristologiche e pneumatologiche dell'ecclesiologia del Vaticano II*, in *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1981, 97-110, qui 109.

[23] IstrGuar 5,5.

[24] IstrGuar 3,4.

sione»[25]. In terzo ed ultimo luogo, di fronte ai problemi pastorali e liturgici posti dalle «riunioni di preghiera organizzate al fine di ottenere guarigioni prodigiose» si afferma giustamente che occorre «distinguere tra quelle che possono far pensare ad un "carisma di guarigione"... e le altre senza connessione con tale carisma»[26]. Se è fuori di dubbio l'importanza dell'aver fissato con chiarezza queste tre coordinate fondamentali nella parte dottrinale dell'Istruzione, più differenziata e complessa sembra essere la valutazione del modo con cui al loro interno sono state elaborate le nuove disposizioni disciplinari, contenute nella seconda parte dell'Istruzione.

2.1. Celebrazioni liturgiche e preghiere di guarigione

A livello del rapporto fra preghiere di guarigione e liturgia, nella seconda parte dell'Istruzione sono chiaramente affermate due distinzioni molto importanti per disciplinare tutta la materia: la distinzione fra preghiere di guarigione ed esorcismi, nonché la distinzione fra semplici preghiere di guarigione e celebrazioni liturgiche vere e proprie.

In merito alla prima distinzione, l'art. 8 § 2 delle disposizioni disciplinari recita: «Le preghiere di esorcismo, contenute nel "Rituale Romanum", *devono restare distinte* dalle celebrazioni di guarigione, liturgiche e non liturgiche». L'esigenza di questa distinzione netta è teologicamente e disciplinarmente fondata. Infatti, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma: «L'esorcismo mira a scacciare i demoni o a liberare dall'influenza demoniaca, e ciò mediante l'autorità spirituale che Gesù ha affidato alla sua Chiesa. Molto diverso è il caso di malattie, soprattutto psichiche, la cui cura rientra nel campo della scienza medica. È importante, quindi, accertarsi, prima di celebrare l'esorcismo, che si tratti di una presenza del Maligno e non di una malattia» (1673). Proprio per questa ragione, a norma del can. 1172 del CIC, soltanto un presbitero che abbia ottenuto una «licenza peculiare ed espressa»[27] dell'Ordinario del luogo può pronunciare legittimamente, e nel rispetto delle norme liturgiche fissate dalla Chiesa, esorcismi sugli ossessi.

In merito alla seconda distinzione, quella fra preghiere di guarigione liturgiche e non liturgiche, le disposizioni disciplinari dell'Istruzione non sono del tutto chiare e complete. Infatti, da una parte non corrispondono pienamente a quanto fissato in mo-

---

[25] IstrGuar 3,1.

[26] IstrGuar 5,3.

[27] Cfr. anche: Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula Inde ab aliquot annis ordinariis locorum missa, in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur 29 septembris 1985*, prot. N. 291/70; AAS 77 (1985) 1169-1170, qui numero 1.

do normativo dal Codice di diritto canonico a tale proposito, dall'altra si soffermano su alcuni particolari secondari, come il «luogo sacro» (art. 1) e le «vesti sacre» (art. 3 § 1), senza invece menzionare esplicitamente altri aspetti, giuridicamente ben più importanti, come la necessità che tali celebrazioni siano presiedute da persone legittimamente investite o deputate dall'autorità ecclesiastica. In altri termini, mentre a norma dell'art. 2 dell'Istruzione le preghiere di guarigione si qualificano come «liturgiche» semplicemente «se sono inserite nei libri liturgici approvati dalla competente autorità della Chiesa», a norma del can. 834 § 2 le condizioni affinché un atto di culto possa essere definito liturgico sono due: il suo svolgersi secondo un rito approvato dalla Chiesa ed il suo essere esercitato o guidato da un fedele a ciò deputato dall'autorità ecclesiastica[28]. Il rispetto simultaneo di entrambe le condizioni, un rito approvato ed un ministro ad esso deputato, è fondamentale se si vuole evitare che si creino veri e propri paradossi[29] o che i fedeli confondano le «libere preghiere non liturgiche con le celebrazioni liturgiche propriamente dette»[30]. Del resto l'espressione codiciale *persona legitime deputata*, usata dal legislatore ecclesiastico, è volutamente molto ampia perché un fedele può essere deputato a presiedere celebrazioni liturgiche o a svolgere in esse un determinato servizio liturgico in diversi modi: attraverso un'ordinazione sacramentale, il conferimento di un ministero, un incarico o – in caso di necessità (29) – semplicemente in forza del battesimo e della cresima. Certo, questa pluralità di forme è molto probabilmente sottintesa dal rinvio dell'Istruzione

---

[28] A tale riguardo cfr. L. Müller, *Begriff, Träger und Ordnung der Liturgie*, in HdKKR (2. Aufl. 1999) 778-786, qui 783. Sul carattere vincolante di queste norme disciplinari inerenti alle azioni liturgiche cfr. pure A. Cuva, *Diritto liturgico*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di C. Corral Salvador – V. De Paolis – G. Ghirlanda, Milano 1993 (= NDDC), 382-292, qui 383.

[29] Che il rispetto dei libri liturgici non sia sufficiente per definire un'azione liturgica vera e propria risulta anche dal numero 13 della Costituzione sulla sacra liturgia del Concilio Vaticano II, dove si definiscono i cosiddetti *pia exercitia* del popolo cristiano, come via crucis, rosario, ecc., che non sono delle vere proprie celebrazioni liturgiche. Infatti, diversi commenti al testo conciliare dimostrano l'insufficienza di tale distinzione, come giustamente annota Michael Kunzler (*La Liturgia della Chiesa*, cit., 53): «Secondo Rennings, tale distinzione è arbitraria. "Essa ha, ad esempio, come conseguenza che la recita del breviario di un singolo sacerdote in uno scompartimento ferroviario è liturgia, mentre la processione pubblica del Corpus Domini con la partecipazione del vescovo, di molti chierici e laici, non è liturgia, ma solo un *sacrum exercitium* di una Chiesa particolare" (H. Rennings, *Obiettivi e compiti della scienza liturgica*, in Concilium 2 [1969] 139-157). Anche Adam si oppone ad un forte restringimento di significato: "Ogni volta che una Chiesa particolare con il suo vescovo, o anche una singola comunità o un singolo gruppo in accordo con la dottrina della Chiesa, si riuniscono per ascoltare la parola di Dio e per pregare e cantare insieme, là è presente il sommo sacerdote Cristo (cfr. Mt 18,20). Pertanto anche un tale culto a Dio scaturisce dal mistero pasquale e si compie per la glorificazione di Dio e di coloro che lo celebrano. Perché un tale evento di culto verso Dio non dovrebbe corrispondere all'essenza propria della liturgia?" (A. Adam, *Grundriss Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien 1985 [1992^5], 17; tr. it. *Corso di liturgia*, Brescia 1990^2)».

[30] IstrGuar, art. 5 § 2.

ai «libri liturgici approvati», ma la raccomandazione contenuta nell'art. 1 circa la convenienza che tale celebrazioni «siano guidate da un ministro ordinato» qualora si svolgessero in una chiesa o in altro luogo sacro potrebbe trarre in inganno il lettore disattento, o che abbia dimenticato il principio stabilito dal Concilio Vaticano II circa l'opportunità che di benedizioni riservate se ne conservino pochissime affinché «alcuni sacramentali, almeno in circostanze particolari e a giudizio dell'Ordinario, possono venir amministrati da laici dotati di specifica qualità»[31]. D'altra parte, i riti liturgici della "Benedizione dei malati" e della "Benedizione in occasione di incontri comunitari per gli infermi", contenuti nel nuovo Rituale Romano[32], non sono privi di lacune e dovranno perciò essere – anche a norma dell'art. 3 § 2 e dell'art. 4 § 1 della stessa Istruzione – opportunamente adattati dalle Conferenze Episcopali e dai Vescovi diocesani.

Due fra queste lacune potrebbero facilmente non invogliare i movimenti carismatici a ricorrere a questi riti liturgici approvati. Innanzitutto, nonostante questi stessi riti prevedano formule speciali nel caso in cui il loro ministro sia un fedele laico, tuttavia in essi non ricorre mai la parola "guarigione", per lo meno nella loro versione italiana, in vigore dall'aprile 1993[33]. E ciò non può non lasciare perplessi, perché non solo le benedizioni costitutive, ma anche quelle invocative – come appunto la benedizione di un infermo – sono sacramentali che, come afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, «derivano dal sacerdozio battesimale» (CCC 1669) e come tali «preparano a ricevere la grazia e dispongono a cooperare con essa» (CCC 1670). Ma è oggettivamente difficile che il fedele infermo sia preparato a ricevere questa grazia, se nella formula di benedizione non è nemmeno menzionata la possibilità di una guarigione, qualora la stessa potesse giovare alla salvezza spirituale dell'interessato. In secondo luogo, se è giusto che in questi riti di benedizione degli infermi l'im-

---

31 Congregazione per il Culto Divino, Decreto del 31 maggio 1984 per la promulgazione del nuovo Rituale Romano, in *Benedizionale*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Città del Vaticano 1992, 17-18.

32 Cfr. nn. 226-261 e 262-281 del *Benedizionale*.

33 Questa affermazione potrebbe bastare in questa sede per mettere in dubbio il giudizio di chi vede nell'edizione italiana non solo un vero e proprio adattamento, ma anzi un esempio di utilizzo intelligente della possibilità di adattamento offerta dalla *editio typica*; cfr. A. Perlasca, *I laici e il "munus Sanctificandi Ecclesiae"*, in *I laici nella ministerialità della Chiesa*, a cura del Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Milano 2000, 219-263, qui 254.

posizione delle mani sia riservata ai presbiteri e ai diaconi[34], è altrettanto vero che la possibilità del ministro laico di tracciare il segno della croce sulla fronte di ogni infermo dovrebbe essere messa maggiormente in rilievo ed estesa anche alla benedizione in occasione di incontri comunitari per gli infermi[35]. Infatti, non solo nel segno della croce «è riassunta tutta l'essenza dell'avvenimento cristiano»[36], ma è pure innegabile il suo essere «connesso con il benedire»[37]. E questo benedire, «come prima e benevola espressione del sacerdozio universale di tutti i battezzati», deve «tornare molto più fortemente a far parte della vita quotidiana e abbeverarla con l'energia dell'amore che proviene dal Signore»[38], l'unica capace di liberare l'uomo da ogni sua forma di infermità.

Constatate queste lacune nei riti di benedizione degli infermi approvati e le difficoltà nel definire con chiarezza i profili delle azioni liturgiche vere proprie, significa che il "carisma di guarigione", così ben definito dall'Istruzione ed elargito dallo Spirito Santo anche a fedeli laici, può trovare una sua piena espressione solo nelle preghiere di guarigione non liturgiche? Questa possibilità non va considerata necessariamente in modo negativo, dato che l'Istruzione all'art. 5 § 1 rinvia al c. 839 § 2 del CIC, a norma del quale le competenze degli ordinari dei luoghi in ordine alle preghiere non liturgiche sono molto più ampie di quelle per le preghiere liturgiche vere e proprie. Tuttavia anche a livello di quelle liturgiche, in cui l'opera moderatrice della Sede Apostolica si fa ovviamente più rigorosa[39], non sono da escludere possibili sviluppi ulteriori, come sembra si possa dedurre dal più recente magistero pontificio circa i ministeri liturgici laicali.

2.2. Fedeli laici e ministeri liturgici

Dopo il Concilio Vaticano II è chiaro che tutti i fedeli, e dunque anche i laici, sono chiamati in forza dei sacramenti del battesimo e della confermazione ad esercitare

---

[34] Cfr. n. 244 del *Benedizionale*. Il motivo è analogo a quello per cui l'amministrazione del sacramento dell'unzione degli infermi è riservato ai soli presbiteri (cfr. can. 1003 § 1 e CCC 1516). Infatti, è nel contesto della missione affidata agli Apostoli che Gesù «li rende partecipi del suo ministero di compassione e di guarigione» (CCC 1506; cfr. Mc 6,12-13 e Mc 16,17-18: «nel mio nome... imporranno le mani agli ammalati e questi guariranno»).

[35] L'indicazione data al n. 246 non è ripresa al n. 280 del *Benedizionale*, sminuendone in parte la forza simbolica.

[36] J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 174.

[37] M. Kunzler, *La liturgia della Chiesa*, cit., 169.

[38] J. Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, cit., 180.

[39] Cfr. can. 838 del CIC.

in diversi modi e diversi gradi una corresponsabilità nell'annuncio della Parola di Dio, nella celebrazione dei sacramenti e nel governo o guida di tutta la comunità cristiana. Nell'Esortazione apostolica *Christifidelis laici*, Papa Giovanni Paolo II riprendendo questo insegnamento conciliare anche in merito ai cosiddetti ministeri liturgici laicali, invita poi a riconoscerli e a promuoverli: «La missione salvifica della Chiesa nel mondo – afferma al n. 23 della *Christifidelis laici* – è attuata non solo dai ministri in virtù del sacramento dell'Ordine ma anche da tutti i fedeli laici: questi, infatti, in virtù della loro condizione battesimale e della loro specifica vocazione, nella misura a ciascuno propria, partecipano all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo. I pastori, pertanto, devono *riconoscere e promuovere* i ministeri, gli uffici e le funzioni dei fedeli laici, che hanno il loro *fondamento sacramentale nel Battesimo e nella Confermazione*, nonché, per molti di loro, *nel Matrimonio*» (ChL 23,1-2).

Il lavoro pastorale di riconoscimento e promozione dei ministeri liturgici laicali è però tutt'altro che finito, dato che le distinzioni fissate e disciplinate dal legislatore ecclesiastico al can. 230 del CIC non hanno avuto un riscontro positivo nella pratica liturgica e pastorale di molte Chiese particolari. Infatti, nel fissare al citato canone la disciplina canonica relativa ai ministeri liturgici laicali, diversi dai ministeri ordinati, il legislatore ecclesiastico distingue in ordine di importanza i *ministeri "istituiti"*, del lettorato e dell'accolitato riservati ai laici di sesso maschile (can. 230 § 1), dai *ministeri "temporanei"*, esercitabili in forza del Battesimo e della Confermazione da qualsiasi fedele laico (can. 230 § 2), e dai *ministeri "straordinari"*, che possono essere assunti, quale incarico di supplenza (can. 230 § 3), da qualsiasi fedele laico che abbia i requisiti richiesti dal diritto vigente (can. 231 § 1). Nella pratica liturgica e pastorale di molte Chiese particolari questo ordine di importanza si è però capovolto. Le ragioni sono molte e di diverso tipo, ma fra le principali si devono sicuramente annoverare sia il fatto che a livello normativo codiciale il legislatore ecclesiastico non ha recepito la lezione conciliare sui carismi, nemmeno a livello della loro forza aggregativa[40], sia l'insistenza con cui nei dibattiti teologici in merito alla questione dei ministeri laicali – e soprattutto liturgici[41] – ci si è riduttivamente limitati a considerare il rapporto sacramento dell'ordine/ministeri laicali, dimenticando l'importanza del rapporto carismi/ministeri laicali. Non a caso, nella sua Lettera apostolica al ter-

[40] Concordano su questo giudizio: E. Corecco, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, in *Ius et communio*, Vol. 2, a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo, Casale Monferrato 1997, 646-705; L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., 216-217.

[41] A tale riguardo una vera e lodevole eccezione è costituita dal libro recentissimo di M. Kunzler, *Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste*, Paderborn 2001.

mine del Grande Giubileo dell'Anno 2000 *Novo millennio ineunte*, Giovanni Paolo II riprende e precisa il significato pastorale e normativo del verbo "riconoscere", già usato nell'Esortazione apostolica *Christifideles laici*, ed afferma con tono profetico: «È necessario... che la Chiesa del terzo millennio stimoli tutti i battezzati e cresimati a prendere coscienza della propria attiva responsabilità nella vita ecclesiale. Accanto al ministero ordinato, altri ministeri, *istituiti o semplicemente riconosciuti*, possono fiorire a vantaggio di tutta la comunità, sostenendola nei suoi molteplici bisogni: dalla catechesi all'animazione liturgica, dall'educazione di giovani alle più varie espressioni della carità» (NMI 46,1). Ora, anche se nel testo appena citato non ricorre il termine carismi, è evidente che l'espressione *"semplicemente riconosciuti"* si riferisce soprattutto a quei servizi laicali svolti nella comunità ecclesiale a partire da un dono carismatico e dunque, come tali, da considerare complementari a quelli *"istituiti"*, cioè conferiti con un'istituzione liturgica ma fondati semplicemente sui sacramenti del battesimo e della confermazione. Entrambi i tipi di servizi laicali, quelli istituiti e quelli riconosciuti, presuppongono un nesso esplicito con l'autorità ecclesiale che li istituisce e li riconosce e quindi pongono tra l'altro indirettamente anche la questione circa il significato teologico e giuridico dell'*incarico o mandato vescovile*, importante anche per disciplinare l'esercizio del "carisma di guarigione".

3. Conclusione: "carisma di guarigione", una forma di ministero liturgico laicale?

Il dibattito canonistico sull'esatto significato del termine "mandato", usato dal Concilio Vaticano II nel contesto dell'apostolato dei laici[42], è tuttora aperto. Tuttavia, alcuni dati sembrano essere acquisiti: si tratta di qualcosa di più che un semplice *nihil obstat*, ma implica qualcosa di meno del concetto tradizionale di *missio canonica*[43]. Esso è un'attestazione da parte dell'autorità che il fedele interessato, nello svolgere quella determinata funzione è in comunione con la Chiesa[44]. Il fatto che nel CIC tale termine viene usato in diversi e disparati campi del diritto della Chiesa[45] induce a concludere che si possa applicarlo anche ai ministeri liturgici laicali, istituiti

[42] Cfr. AA 24.

[43] È la conclusione di F. J. Urrutia, *Mandato d'insegnare discipline teologiche*, in NDDC, 661-663, qui 662.

[44] Cfr. can. 209 del CIC.

[45] Cfr. cann. 42, 134 § 3 e 479 § 1, 229 § 3 e 812, 1013, 1105, 1484 e 1486 § 1, 1620.

o riconosciuti, soprattutto se lo si applica come "mandato vescovile". Ciò apre ampie possibilità per sviluppare una disciplina canonica atta a garantire un retto esercizio del "carisma di guarigione", sia a livello delle preghiere liturgiche, sia e soprattutto a quello delle preghiere non liturgiche.

Infatti, analogamente alla delega, termine usato soprattutto a livello dell'esercizio della potestà di governo[46], il mandato vescovile non viene concesso mediante l'ufficio ma direttamente alla persona[47], fedele prescelto in base a criteri legati alla sua preparazione o al suo essere investito di un particolare carisma. Chi riceve un mandato vescovile non può esercitarlo oltre i limiti fissati dal mandato stesso, che sempre ed in qualunque momento può essere revocato dall'autorità ecclesiastica competente. Con l'istituto canonico del mandato vescovile è dunque possibile sia favorire un effettivo discernimento dell'autenticità di un determinato carisma, sia disciplinarne il suo retto esercizio al servizio del bene di tutta la comunità e della crescita della comunione ecclesiale. Sui criteri di discernimento dell'autenticità del carisma di guarigione non manca letteratura[48] e comunque prima di conferire un mandato vescovile va accuratamente verificato che il fedele in questione, oltre ai noti requisiti di *pietas*, *scientia*, *prudentia* e *vitae integritas*[49], si contraddistingua effettivamente per la costanza nell'amore agli infermi. Sulle modalità atte a disciplinare il retto esercizio dello stesso carisma, in questa sede basta ricordare che un simile mandato vescovile deve essere espresso e non semplicemente presunto[50]. Contenuti specifici e limite del mandato vescovile sono dunque chiaramente fissati con un atto amministrativo caso per caso. E tutto ciò è tanto più importante quanto più un determinato carisma, come appunto quello di guarigione, può essere facilmente confuso con doti o talenti naturali del tutto estranei al dinamismo della grazia soprannaturale.

---

46 Cfr. ad esempio E. Olivares – F. J. Urrutia, *Delegata potestà*, in NDDC, 333-335.

47 Cfr. can. 131 § 1 del CIC.

48 Cfr. ad esempio tutto il capitolo "Der verwundete Heiler" di F. Mac Nutt, *Beauftragt zu heilen*, cit., 71-83, nonché il capitolo "Das Charisma der Heilung empfangen" di E. Tardif, *Das Charisma der Heilung*, cit., 15-17.

49 Questi quattro requisiti, fissati dal can. 1172 del CIC come premesse indispensabili per la concessione ad un presbitero della licenza di pronunciare esorcismi, possono essere analogamente applicati al conferimento di un mandato vescovile ad un fedele carismatico.

50 Cfr. a tale riguardo il commento al can. 1172, sulla «peculiare ed espressa licenza» per pronunciare legittimamente un esorcismo, di H. Pree, *Der Exorzismus im geltenden kanonischen Recht*, in *Communio in Ecclesiae Mysterio. Festschrift für W. Aymans zum 65. Geburtstag*, hrsg. von K.-Th. Geringer – H. Schimtz, St. Ottilien 2001, 417-438, qui 434.

Se il Vescovo del luogo riconosce come autentico il carisma di guarigione donato dallo Spirito Santo ad un fedele a lui giurisdizionalmente soggetto, e lo fa attraverso un mandato vescovile, questo fedele – anche se laico – può esercitarlo in modo legittimo sia individualmente, sia durante incontri comunitari di preghiera per gli infermi[51]. Nel secondo caso, per evitare ogni possibile fraintendimento, sarebbe opportuno lasciare ad un altro ministro, ordinato o istituito, la presidenza della celebrazione. Se quest'ultima avverrà con il permesso esplicito dell'Ordinario del luogo e secondo i riti prescritti[52] sarà da considerarsi a tutti gli effetti come "preghiera di guarigione liturgica", altrimenti si tratterà di un incontro di preghiera di guarigione non liturgica, a cui partecipa con una funzione particolare, non esclusa la presidenza, un fedele a cui è stato riconosciuto di aver ricevuto il "carisma di guarigione". Anche in quest'ultimo caso, la comunione con la Chiesa non verrebbe meno perché la situazione sarebbe ben diversa rispetto a celebrazioni organizzate con lo scopo di impetrare delle guarigioni in cui si attribuisce in modo arbitrario un preteso "carisma di guarigione" a tutta «una categoria di partecipanti, per esempio, ai dirigenti del gruppo»[53]. In questo modo, grazie ad un'applicazione corretta del "mandato vescovile", tanto nelle celebrazioni liturgiche quanto nelle semplici preghiere di guarigione non liturgiche, sarebbe garantito il realizzarsi della comunione ecclesiale che ogni fedele, chierico, religioso o laico che sia, deve sempre – a norma del can. 209 – conservare nel suo modo di agire.

[51] Per uno studio delle conseguenze del diritto e dovere del fedele che ha ricevuto un carisma di esercitarlo per l'edificazione della Chiesa (cfr. AA 3, 3-4) a livello dei diritti di riunione e associazione, fissati ai cann. 215-216 del CIC, cfr. L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., 205-220.

[52] Cfr. IstrGuar 4,3 e 3,1.

[53] IstrGuar 5,5.

La trasmissione della fede

BÉNÉDICTE SÈRE, Elementi di una trasmissione teologale della fede
AVERY DULLES, Tradizione: autentica e non autentica
GIANCARLO SANTI, La trasmissione della fede mediante l'arte
SONIA BORELLA, La parola della fede. Il linguaggio religioso nella prospettiva di Jean Ladrière
ANNIBALE ZAMBARBIERI, Giappone: la fedeltà nascosta
WALTHER RUSPI, I nuovi battezzati
ANNE-MARIE LE BOURRHIS, Pratica di una catechista «Il bambino, capace di Dio...»
GERMANO ZACCHEO, Evangelizzazione e religiosità popolare
ANDREA MAIETTI, Un santuario dove finisce il mondo
PIERLUIGI FIORINI, Dalla sofferenza alla gioia. L'opera di trasmissione della fede di Marcel Van
MARIA VITTORIA GATTI, La famiglia come luogo del comunicare in Tutto su mia madre *di Pedro Almodóvar*

communio
Rivista Internazionale di Teologia e Cultura
numero 178, luglio-agosto 2001

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

RTLu VI (3/2001) 493-503

"Guarigione" del pensiero. In difesa del metodo deduttivo

Andrzej K. Rogalski
Facoltà di Teologia (Lugano)

La filosofia dell'antichità (specialmente del IV secolo a.C.) ha formulato – con orgoglio – la definizione dell'uomo come *animal rationale* che, in quanto tale, si differenzia dal mondo degli esseri contingenti. È evidente che tale definizione, essendo stata formulata per un uso all'interno del sistema filosofico di Aristotele [384-322 a.C.], proprio nel suo sistema trovava l'importanza semantica per eccellenza[1]. Questo fatto, però, non impediva in alcun modo che essa fosse pienamente accolta sia dai contemporanei sia dalle generazioni successive. Nella *differentia specifica* del *rationale* si desiderava vedere ciò che distingueva l'uomo dal resto del mondo della natura. Il Medioevo, che ha accolto l'eredità filosofica dell'epoca antica, ha dato una nuova giustificazione, ossia il nuovo *perché* per quella definizione classica: *homo vivens gloria Dei (est)*. L'antica descrizione dell'uomo come *zoon logikón* assieme all'affermazione apologetica dei primi secoli del cristianesimo, possono costituire due premesse generali (la seconda in forma entimematica) per il nostro discorso.

---

1 Non solo questa definizione, ma soprattutto i principi fondamentali (il principio d'identità, di non contraddizione e del *tertium non datur*) del sistema filosofico di Aristotele "funzionano" come oggetto della sua metafisica; non possono perciò essere analizzati in maniera separata dal concetto dell'essere. Lo stesso vale per la sua dimostrazione, sia sillogistica che filosofica, che si riferisce sempre al contesto metafisico. Secondo Aristotele, la dimostrazione corretta stava nell'indicare degli elementi che fossero ontologicamente precedenti e più fondamentali di quelli la cui realtà veniva affermata nella formula dimostrata: cfr. ARISTOTELE, *Analitici posteriori* (*Opere*, vol. 1, Roma-Bari 1973, 1991[4]), I 2; I 3, 72b, 25-26. Dato che gli elementi in questione non erano ontologicamente equivalenti, non potevano esserci neanche le formule che lo affermavano. Per il "coinvolgimento" ontologico della sillogistica di Aristotele si veda A. K. ROGALSKI, *Logica del tardo Medioevo: un'analisi contemporanea*, in *La logica nel Medioevo*, a cura di N. KRETZMANN, A. KENNY e J. PINBORG, Milano 1999, XXI-XXIII.

1. *Ratio* in diversi significati

Nel linguaggio quotidiano di varie persone, si sentono molto spesso usare aggettivi come "razionale", "logico", "sistematico", "analitico", "metodico", ecc. D'altro canto, nessuno desidera essere considerato poco razionale. Anche se il valore "qualitativo" del proprio discorso risulta inferiore, quasi tutte le persone pretendono sempre di avere ragione. Ma in che cosa sta la cosiddetta "razionalità" degli pseudo-discorsi? Dove "finisce" la convinzione (soggettiva) di una persona (magari troppo sicura di se stessa) e dove "cominciano le regole (oggettive) del vero pensiero logico"? Parliamo lo stesso linguaggio della razionalità? Se sì, vale la pena tentare di tracciarne un "confine"[2]?

Nel paradigma della scienza moderna il problema della razionalità risulta assai complicato[3]. Lo stesso livello di complessità dimostra l'uso colloquiale nel modo di esprimere le semplici intuizioni linguistiche. Ogni persona sicura di avere un'opinione giusta a proposito, avrebbe confermato di aver trovato una *ragione* in favore di quella opinione. Perciò, quella *ragione* (in latino *ratio*) le permetterebbe di essere più che convinta di una struttura corretta e convincente del proprio discorso. Ma è sufficiente aver trovato una *ratio*, interpretata poi in proprio favore, per essere razionali?

Il primo problema preliminare si pone con l'equivoco del significato della parola *ragione*. Perfino i dizionari, che stabiliscono l'uso "ufficiale" di una parola, ribadiscono diversi significati per il vocabolo ragione. Ad esempio, *il Dizionario italiano-latino. Edizione speciale* (Torino 1961) di Oreste Badellino ne elenca (pp. 2804-2806) i

---

[2] Un'analisi interessante di questa tematica è presentata da J. Macnamara, *A Border Dispute. The Place of Logic in Psychology*, Cambridge Mass. 1986. Nella sua *teoria della mente*, dal punto di vista psicologico, l'autore dà molta importanza a un corretto approccio logico. «Il fatto che certe persone commettano errori logici non dovrebbe disturbare in nessun modo la *teoria della mente* in quanto tale, così come il fatto che alcuni commettano sbagli nell'addizione non implica, in nessun modo, che la mente non riconosca gli schemi corretti del ragionamento aritmetico. La *teoria della mente*, nel suo aspetto aritmetico, "prescinde" dagli sbagli commessi nell'addizione. La *teoria della mente*, nel suo aspetto di capacità d'interpretare l'argomentazione, dovrebbe prescindere dal fatto che alcuni commettono errori nel ragionamento» (*ibid.*, 6). Cfr. P. N. Johnson-Laird, *Mental Models*, Cambridge Mass. 1983, 76-83, 140-141.

[3] Per il significato della razionalità assunto dalla filosofia analitica si veda R. Carnap, *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, Torino 1997, 15-49, 177-183 e B. Gower, *Scientific Method. An Historical and Philosophical Introduction*, London-New York 1997, 212-235; cfr. K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972, *passim*, come anche Gower, *Scientific Method*, cit. 189-210. Il modello di razionalità non è ridotto nel nostro discorso a quello del *Wiennerkreis*.

seguenti, i quali etimologicamente derivano da *ratio* e indicano:

1) facoltà di pensare, di ragionare (*rationalitas*, *rationabilitas*);
2) facoltà intellettiva, senno, spesso identificata con prudenza, sapienza e ragionevolezza (*intellegentia*);
3) argomento, prova (*argumentum*, *probatio*, *demonstratio*);
4) disciplina, sistema;
5) causa, motivo (ragione legittima);
6) giusta causa, diritto (*ius*, *potestas*) nel senso legale;
7) giustizia (*ius*, *aequitas*);
8) natura, qualità, sorta (*genus*, *species*);
9) rapporto, proporzione (*ratio*, *portio*, *proportio*);
10) conto;
11) società commerciale.

Dal nostro punto di vista, importanti sono i primi quattro (nel senso diretto) oppure anche il quinto significato[4], se "allarghiamo" il campo del nostro discorso per entrare nel "contenuto" intenzionale della *causa efficiens* nel senso di G. W. Leibniz [1646-1716]. La prima conclusione è dunque che la mente umana, morfologicamente costituita in maniera *grosso modo* omogenea, "produce" (non solo *ad hoc*) diversi paradigmi del *razionale*.

2. Base morfologica della *ratio* - la mente umana

La "base" morfofisiologica del pensiero è la mente umana, e non solo nel senso locativo come cioè "luogo" dove "nasce" il pensiero. La struttura morfofisiologica del cervello umano lo predispone ad essere una vera "fabbrica" del pensiero[5]. Ma tralasciamo per ora l'aspetto biologico; a noi interessa piuttosto il "meccanismo" del ragionare. Non dovrebbe essere lo stesso in tutti, uguale per ogni essere umano, data

[4] Lo stesso Dizionario elenca indirettamente (pp. 2803, 2806-2807) anche gli altri significati che legano il *razionale* con *logico, meditato, riflettuto, trattato, cogitato.*

[5] Per la letteratura ormai "classica" in questo ambito si veda J. Piaget (*Logic and Psychology*, Manchester 1953; *La langue et les operations intellectuelles*, in AA.VV., *Problèmes de psycholinguistique*, Paris 1963, 51-61; *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel 1964), J. A. Fodor (*The Language of Thought*, New York 1975; *On the Impossibility of acquiring "more powerful" Structures*, in *Language and Learning*, a cura di M. Piattelli-Palmarini, Cambridge Mass. 1980, 142-162; *The Modularity of Mind*, Cambridge Mass. 1983), N. Chomsky (*Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge Mass. 1965; *Rules and Representations*, New York 1980; *Aspects of a Theory of Mind*, in New Ideas of Psychology I [1986] 187-202) i quali sottolineano il ruolo del cervello umano (già dalle prime settimane dopo la nascita) come base bio-fisiologica del pensiero.

la stessa natura umana? Perché si notano dunque diversi gradi di "profondità" del pensiero? Perché certe persone raggiungono un livello di sottigliezza del pensiero veramente notevole?

Diverse discipline filosofiche, ma soprattutto l'antropologia, puntano sulla natura umana (*natura hominum*) come principio, ovvero una specie di categoria, così da poter considerare ogni essere umano uguale nella sua dignità. Se questo principio viene applicato al discorso sulla persona in quanto soggetto dei diritti, è più che evidente che tutti gli esseri umani sono, sotto questo aspetto, uguali. Non dovrebbe dunque meravigliare nessuno la semplice constatazione che "il sangue di tutti gli esseri umani è rosso", utilizzata a favore, per esempio, della difesa della vita di ogni persona. Stiamo però attenti che il nostro modo di analizzare la problematica non rimanga sul piano biologico! Altrimenti, dovremo considerare la frase summenzionata come una specie di principio "antropologico", che consenta di porre tutti gli esseri umani sotto il denominatore comune dell'uguaglianza. Ma davvero il fatto di "possedere" la stessa (o simile) struttura biologica permette di allargare il discorso sulla struttura mentale e psichica?

3. Le leggi fondamentali

Già la definizione "classica" dell'uomo, nella sua orgogliosa formula dello *zoon logikón*, sottolineava il fondamentale significato della *ratio* come facoltà di ragionare. Studiando i famosi sistemi filosofici dell'antichità, si nota facilmente il ruolo fondamentale attribuito alla capacità di pensare in maniera profonda e ordinata. Non a caso dunque, già diversi secoli a.C., si assegnava notevole importanza alla deduzione[6].

La scienza moderna, nella sua riflessione meta-teoretica, considera la deduzione come un ragionamento infallibile[7]. La sua interpretazione può, però, essere triplice:

---

[6] La deduzione, nella sua forma più antica come modo di sistemare e ordinare la conoscenza umana, è legata al sistema filosofico di Aristotele. Il più celebre esempio, però, di un sistema deduttivo dell'antichità greca sono gli *Elementi* di Euclide (II sec. a.C.), in cui tutta la scienza è costruita secondo la gerarchia deduttiva, cioè la base sono i termini primitivi dai quali vengono composti gli assiomi ossia formule assunte arbitrariamente senza dimostrazione; dagli assiomi vengono dedotte (derivano) tutte le altre formule, che tutte assieme danno "il quadro" completo della scienza.

[7] Cfr. gli studi più famosi sulla deduzione: K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1934, 1976[6]; H. W. Johnstone, *Natural Deduction*, Belmont 1963; C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, New York 1965; R. J. Ackermann, *Modern Deductive Logic*, New York 1970.

sia come metodo del discorso ossia una forma del ragionamento (la forma più conosciuta è quella dei sillogismi infallibili), sia come specie della composizione dimostrativa, sia come modo di sistemare la scienza (conosciuta in questa forma soprattutto nella geometria di Euclide). Lo sviluppo delle scienze deduttive, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, fornisce diversi esempi dei sistemi deduttivi, in particolare nella logica e nella matematica, in cui la deduzione viene applicata in tutte e tre i sensi.

Il ruolo della deduzione nel pensiero umano focalizza, di nuovo, la nostra attenzione sul fatto del ragionamento. È perciò interessante che il carattere universale della logica, in quanto "meccanismo" dell'attività del cervello, stabilisca la mente umana come "sede" del pensiero. Per lo più, gli studi di famosi storici della logica (J. M. Bocheński, N. Rescher) dimostrano che anche nella logica araba e indiana si possono rintracciare le stesse leggi logiche fondamentali che caratterizzano la logica occidentale[8]. Dunque, di nuovo, la natura umana dimostra il suo parametro universale anche sotto l'aspetto dell'universalità della logica. È proprio questo fatto che si vorrebbe evidenziare nello Schema I (cfr. sotto, p. 503).

Tuttavia, se la logica come schema universale, basato sulla struttura (uguale) della mente umana, appartiene a tutti gli esseri umani, da dove proviene l'irrazionale?

4. Dove "nasce" l'ir-razionale ?

Se il "luogo" dove "nasce" la *ratio* si identifica con il cervello (la sua materia grigia), da dove dunque proviene la *non-ratio*? Non sembra paradossale, che anche la *non-ratio* "nasca" nella stessa mente umana? E perché avviene che nella "dimensione" riempita dalla ratio, trova posto anche la sua contraddizione?

Nella logica estensionale (*grosso modo* la logica classica) la risposta è semplice: il vero e il falso costituiscono tutti e due lo *spectrum* della verità. Perciò, per valorizzare e comprendere l'intera costruzione deduttiva occorre ammettere (almeno virtualmente) l'esistenza del falso, della contraddizione. In poche parole, se non esistesse il

[8] Cfr. "La forma indiana di logica", in J. M. Bocheński, *La logica formale*, vol. 2, Torino 1972, 537-575; N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh 1963; cfr. anche A. K. Rogalski, *Storia della filosofia. Linee generali* [in polacco], vol. 1, Lublin 1994, 62-63.

falso, qualunque ragionamento risulterebbe sempre corretto. Dunque, ci sarebbe stata una sola, sempre vera, deduzione assoluta. E questa situazione ontologica è necessaria solo per l'essere assoluto e divino, mai per gli esseri umani, contingenti per loro natura ontologica.

La situazione, che è chiara per la costruzione logica e ontologica, si complica però quando viene applicata ad altri "campi". Lo stesso succede, ad esempio, riguardo all'irrazionalità. Se si deve "analizzare" l'insieme della natura umana (non soltanto il suo cervello), è difficile sostenere l'opinione che l'irrazionalità sia causata solo dall'errore. Molto spesso, l'errore teoretico, in quanto mancanza dell'inferenza nel ragionamento, non vi ha nulla a che fare. Piuttosto, ci sono anche altri motivi, spesso di natura volitiva (ogni tanto, di vera e pura malizia), che hanno un ruolo decisivo. Che cosa spinge, ad esempio, un terrorista a dirottare un aereo con un centinaio di passeggeri e a uccidersi tutti quanti? O magari, ancora peggio, a far saltare in aria qualche edificio pubblico, con tante persone dentro, salvando, però, la propria vita? Sembra paradossale, ma in entrambi i casi, l'uomo(donna)-terrorista, volendo raggiungere il proprio scopo, ragiona in maniera deduttiva impeccabile! Perciò non sarebbe proprio questa persona ad aver bisogno di qualche lezione di logica sulla deduzione!

Il problema analizzato non è così facile, soprattutto nella sua "dimensione" pratica, legata spesso al comportamento umano. Pensare correttamente e applicare il pensiero corretto alle situazioni concrete, non si ottiene tramite, magari, una pillola, e non è neanche questione di aver frequentato qualche corso di logica o di materie filosofiche. È una questione molto più ampia e più complessa. Quello, però, che si vuole sottolineare nel nostro articolo è il ruolo delle "risorse naturali" che si "trovano" nella mente umana e della loro corretta e continua formazione (cfr. ancora lo Schema I). E in questo, Aristotele può servire da vero maestro nell'imparare il metodo deduttivo, e magari, aiutare a "guarire", in qualche maniera, il modo umano di pensare, cioè farlo diventare sia più profondo sia più preciso.

5. Difendere la *deductio naturalis*

La logica moderna, nel suo rinnovato interesse per l'opera di Aristotele, deve molto a J. Łukasiewicz [1879-1956]. I suoi studi sulla sillogistica e sulla filosofia dello

Stagirita formano una specie di "cornice" al lavoro del logico polacco[9]. È perciò importante ricordare che nel 1928 Łukasiewicz presentò, per primo, il sistema di Aristotele con pieno rigorismo logico moderno. Il suo famoso testo costruisce la sillogistica di Aristotele (*SA*) sotto la forma di un sistema deduttivo (assiomatico), basato su 4 assiomi, all'interno del quale era possibile dimostrare tutti i sillogismi infallibili, le leggi del "quadrato logico" e le leggi della conversione sia *simplex* sia *per accidens*.

L'articolo di Łukasiewicz suscitò parecchi commenti negli ambienti dei logici. J. Corcoran "accusava" Łukasiewicz di non aver rispettato le originali intuizioni logiche dello Stagirita[10], e soprattutto di non aver trattato *SA* in modo autonomo (secondo Corcoran, Łukasiewicz aveva commesso un errore costruendo il sistema *SA* sulla base del calcolo proposizionale) e completo (nel senso stretto e ampio – *the weak and strong completeness*). La critica mossa da Corcoran contiene, però, una serie di gravi errori e questo fatto è stato dettagliatamente evidenziato[11]. Ciò che però interessa più direttamente il nostro discorso è il fatto che Łukasiewicz, Corcoran e gli altri che commentano l'opera aristotelica sottolineano l'importanza della deduzione naturale quale modo caratteristico di Aristotele per ordinare e sistemare la conoscenza umana.

Aristotele difende la *deductio naturalis* (*DN*)[12] come unico ragionamento infallibile. Presentiamo qui sotto, a titolo di semplice "assaggio", le due ricostruzioni logiche del testo di Aristotele: (1°) l'esempio della dimostrazione diretta, (2°) l'esempio della

---

9 Il suo primo studio *Sul principio di non-contraddizione in Aristotele* [in polacco] (Cracovia 1910) e l'ultimo *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford 1951, 1957²) fanno veramente da "cornice" al multiforme lavoro di Łukasiewicz, dedicato alla storia della logica filosofica moderna e matematica. Sono da sottolineare anche i numerosi studi di Łukasiewicz come storico della logica greca. Per la panoramica del contributo di Łukasiewicz alla storia della logica antica e medievale si veda Ph. Boehner, *Medieval Logic*, Chicago 1952; J. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam 1953 come anche *Formale Logik*, München-Freiburg i. B. 1956 [tr. it. *La logica formale*, voll. 1-2, Torino 1972]; M. Kneale, W. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford 1962.

10 J. Corcoran, *Aristotle's Natural Deduction System*, in AA.VV., *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, Dordrecht-Boston 1974, 85-129.

11 T. Kwiatkowski, nel suo articolo *J. Corcoran, il principale oppositore di Łukasiewicz sulla sillogistica di Aristotele* (in Id., *Lezioni sulla storia della logica* [in polacco], Lublin 1993, 309-358), evidenzia tutte le interpretazioni erronee di *SA* da parte di Corcoran come anche il suo grave errore che consiste nell'adoperare il linguaggio simbolico in maniera "troppo leggera". Cfr. anche M. Mulhern, *Corcoran on Aristotle's Logical Theory*, in *Ancient Logic*, cit., 133-148.

12 Il sistema moderno della *deductio naturalis* è stato indipendentemente creato da S. Jaśkowski (*On the Rules of Supposition*, in Studia Logica 1 [1934] 5-32) e G. Gentzen (*Untersuchungen über das logische Schliessen*, in Mathematische Zeitschrift XXXIX [1934] 176-210 e XXXIX [1935] 405-431); per una breve storia dello sviluppo dei sistemi *DN* si veda A. K. Rogalski, *Il metodo "deductio naturalis" nei sistemi della logica moderna*, in RTLu III (1998) 745-749.

dimostrazione *per reductionem ad absurdum*. A destra del ragionamento originale di Aristotele si troverà lo schema semi-formalizzato della sua *deductio naturalis*. I simboli *"E"* e *"A"* significano le frasi universali aristoteliche, rispettivamente la negativa e l'affermativa; il simbolo *"O"*, la frase particolare negativa; le variabili nominali *"X"* e *"Y"* sono sostituzioni dei termini usati da Aristotele. Gli altri simboli hanno il seguente senso:

"+ EXY"	"accettiamo la premessa *EXY*"
"? EXY"	"vogliamo dimostrare *EXY*"
"h AXY"	"supponiamo che *AXY*" - supp. *reductio ad absurdum*
"a AXY"	"abbiamo già accettato *AXY*"
"c EXY"	il risultato della conversione
"s EXY"	il risultato dell'inferenza sillogistica
"B a OXY"	"ma abbiamo già accettato *OXY*"

Ad (1°) Negli *Analitici primi*[13] Aristotele scrisse: «Se *M* appartiene ad ogni *M* e a nessun X, neppure *N* apparterrà a nessun *X*. Se infatti *M* non appartiene a nessun *X*, anche *X* non appartiene a nessun *M*; ma *M* doveva appartenere ad ogni *N*, ed allora *X* non apparterrà a nessun *N*: ancora una volta invero si presenta la prima figura». Adoperando le convenzioni simboliche elencate sopra, otteniamo il suo testo della dimostrazione diretta nella forma semi-formalizzata:

Se M appartiene ad ogni N	*+ ANM*
e a nessun X,	*+ EXM*
neppure N apparterrà a nessun X.	*? ENX*
Se infatti M non appartiene a nessun X,	*a EXM*
anche X non appartiene a nessun M;	*c EMX*
ma M doveva appartenere ad ogni N,	*a ANM*
ed allora X non apparterrà a nessun N:	*s ENX*
ancora una volta invero si presenta la prima figura	*Q.E.D.*

[13] ARISTOTELE, *Analitici primi* (*Opere*, vol. 1, Roma-Bari 1973, 1993⁴), I 5, 27a, 9-15.

Ad (2°) Qualche pagina più avanti (*ibid.*, I 5, 28b, 17-20) Aristotele presenta l'interessante dimostrazione *per reductionem ad absurdum*. Egli scrive: «Se invero *R* appartiene ad ogni *S*, e *P* non appartiene a qualche *S*, è necessario che *P* non appartenga a qualche *R*. In effetti, se *P* appartenesse ad ogni *R*, dato che, d'altra parte, *R* appartiene ad ogni *S*, anche *P* apparterrebbe ad ogni *S*: eppure, si è detto che *P* non appartiene ad ogni *S*». Di nuovo, adoperando le "nostre" convenzioni simboliche, otteniamo il seguente ragionamento deduttivo dello Stagirita:

Se invero R appartiene ad ogni S	*+ ASR*
e P non appartiene a qualche S,	*+ OSP*
è necessario che P non appartenga a qualche R.	*? ORP*
In effetti, se P appartenesse ad ogni R,	*h ARP*
dato che, d'altra parte, R appartiene ad ogni S,	*a ASR*
anche P apparterrebbe ad ogni S:	*s ASP*
eppure, si è detto che P non appartiene ad ogni S.	*B a OSP*
	Q.E.D.

Le due dimostrazioni di Aristotele si potrebbero anche facilmente scrivere tramite il semplice uso dell'apparecchio simbolico. Ciò non cambierebbe, però, l'importanza del metodo deduttivo per la filosofia aristotelica. Ma lasciamo da parte il simbolismo; ad attirare la nostra attenzione erano gli elementi meta-teoretici della sua deduzione (naturale).

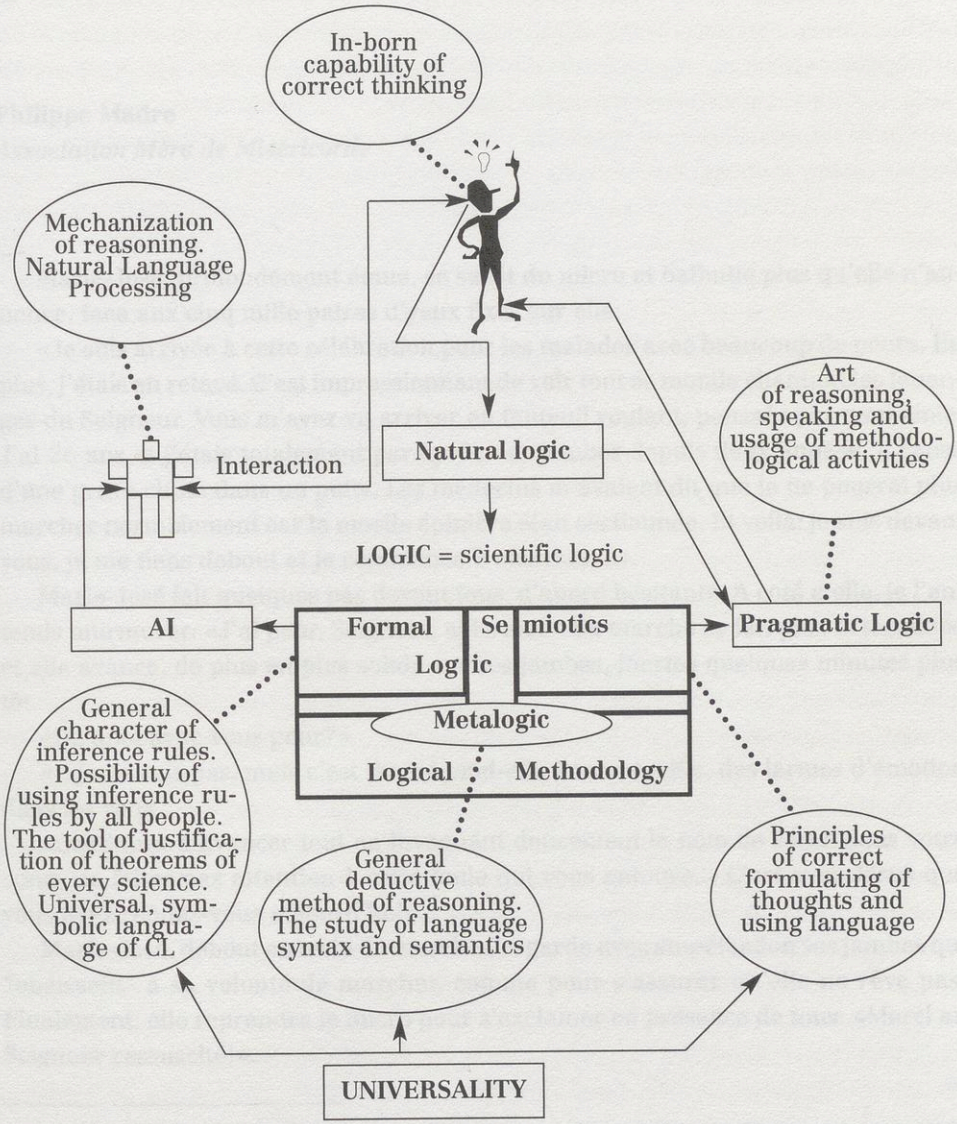
6. Nota conclusiva

Alla fine del discorso in difesa del metodo deduttivo, torniamo alle parole dello stesso Aristotele il quale, all'inizio del primo libro degli *Analitici primi* (I 1, 24a, 10-15), scrive: «Occorre dire, anzitutto, quale oggetto riguardi ed a quale disciplina spetti la presente indagine, che cosa cioè riguarda la dimostrazione e spetta alla scienza dimostrativa; in seguito, bisogna precisare che cosa sia la premessa, cosa sia il termine, cosa sia il sillogismo, quale sillogismo sia perfetto e quale imperfetto; dopo di ciò, si deve definire che cosa sia, per un qualcosa, l'essere contenuto o il non essere contenuto nella totalità di un qualcos'altro, e che cosa intendiamo per venir predicato di ogni oggetto, oppure di nessun oggetto». Era importante per lo Stagirita, come lo è sempre per ogni studioso, specificare sia nel merito sia nel metodo il campo del-

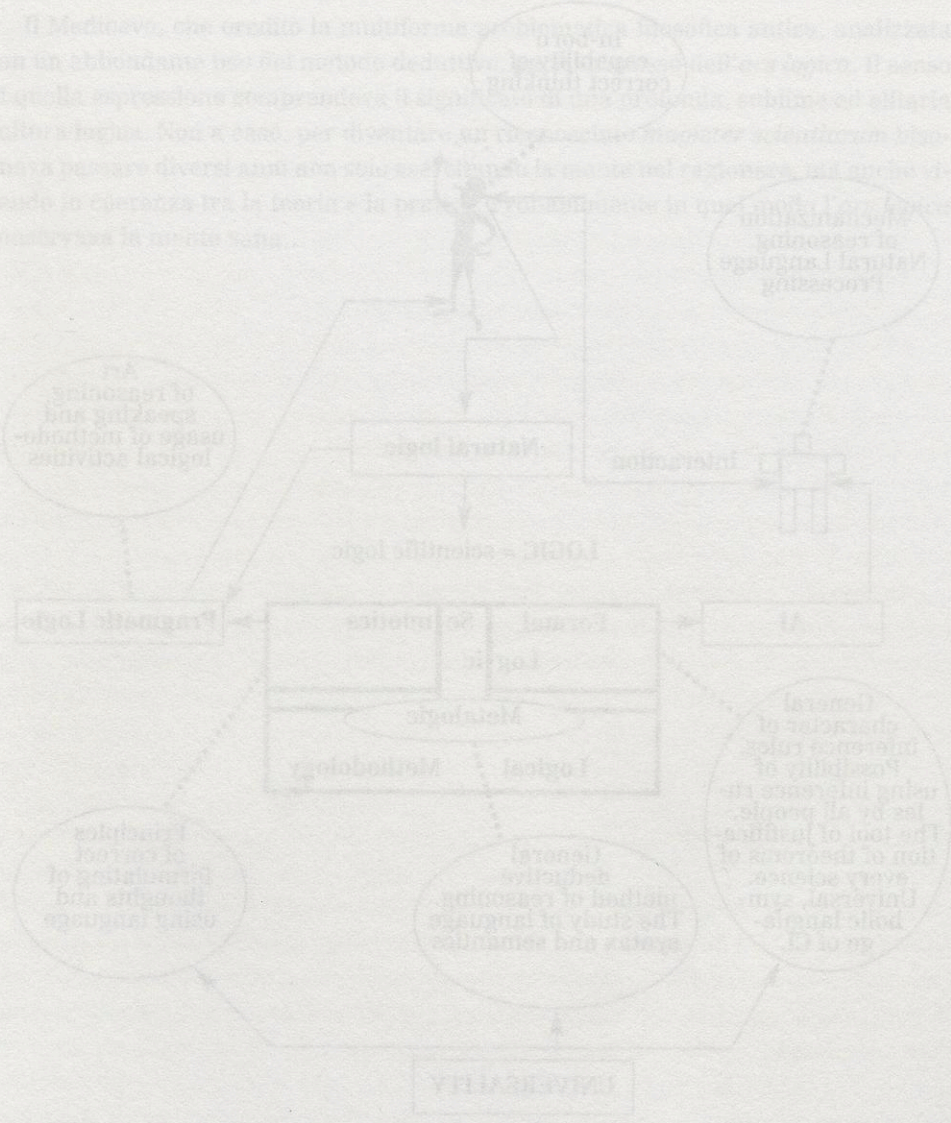
la propria ricerca.

Il Medioevo, che ereditò la multiforme problematica filosofica antica, analizzata con un abbondante uso del metodo deduttivo, parlava spesso dell'*ars logica*. Il senso di quella espressione comprendeva il significato di una profonda, sublime ed elitaria cultura logica. Non a caso, per diventare un riconosciuto *magister scientiarum* bisognava passare diversi anni non solo esercitando la mente nel ragionare, ma anche vivendo in coerenza tra la teoria e la pratica. Probabilmente in quel modo l'*ars logica* conservava la mente sana...

Schema I[14]



[14] Lo Schema I è stato presentato da A. K. Rogalski e U. Wybraniec-Skardowska nel corso del III° Congresso Mondiale dell'Universalismo nel 1998 a Boston, Mass.; cfr. *On Universal Roots in Logic*, in Dialogue and Universalism VIII (1998) 11-12, 143-154.



RTLu VI (3/2001) 505-514

Dieu guérirait-il "encore"...?[1]

Philippe Madre
Association Mère de Miséricorde

Marie-José, profondément émue, se saisit du micro et balbutie plus qu'elle n'annonce, face aux cinq mille paires d'yeux fixés sur elle:

«Je suis arrivée à cette célébration pour les malades avec beaucoup de peurs. En plus, j'étais en retard. C'est impressionnant de voir tout ce monde chantant les louanges du Seigneur. Vous m'avez vu arriver en fauteuil roulant, poussée par mon amie. J'ai 26 ans et j'étais totalement paralysée des jambes depuis deux années, à cause d'une grave chute dans un puits. Les médecins m'avaient dit que je ne pourrai plus marcher normalement car la moelle épinière était sectionnée. Et voilà: je suis devant vous, je me tiens debout et je commence à marcher...».

Marie-José fait quelques pas devant tous, d'abord hésitante. A coté d'elle, je l'entends murmurer: «J'ai peur, Seigneur, aide-moi». Sa marche se fait plus déterminée et elle avance, de plus en plus solide sur ses jambes, inertes quelques minutes plus tôt.

«De quoi avez-vous peur?»

«...je ne sais pas, mais c'est là», répond-elle à mon oreille, des larmes d'émotion dans les yeux.

«Continuez à avancer tout en invoquant doucement le nom de Jésus dans votre cœur, ne faites pas attention à cette foule qui vous entoure... C'est avec Jésus que vous avez rendez-vous aujourd'hui».

Marie-José, debout en train de marcher, regarde avec stupéfaction ses jambes qui "obéissent" à sa volonté de marcher, comme pour s'assurer qu'elle ne rêve pas. Finalement, elle reprendra le micro pour s'exclamer en présence de tous: «Merci au Seigneur ressuscité!».

---

[1] Il testo presenta una serie di testimonianze sul ministero di guarigione, raccolte da Philippe Madre (dottore in medicina, sposato, due figli, entra nella Cité des Béatitudes nel 1975 e ne diventa moderatore generale; studia teologia a Tolosa e diviene presidente dell'Associazione "Mère de Miséricorde", da lui fondata nel 1982; ordinato diacono permanente nello stesso anno, esercita da una decina d'anni un ministero di predicazione, di insegnamento e di guarigione nei cinque continenti).

Ce témoignage avait lieu le 15 janvier 2001 dans le sud de la Réunion, à la fin d'une célébration de prière pour les malades organisée par le renouveau charismatique de l'Ile. La foule était en liesse; d'autres personnes vinrent à leur tour donner leur témoignage: guérison physique, ou d'ordre psychique, réconciliation, pacification vis-à-vis d'un évènement ancien douloureux, conversion au Christ...

«Un évènement hors du commun, digne des Actes des Apôtres», ont pu commenter les journalistes...

1. Hors du commun?

...Pas vraiment! les guérisons reçues comme fruit d'une prière d'intercession d'une personne, d'un groupe ou d'une foule foisonnent, entre autres dans le renouveau charismatique, et ceci en maints pays du monde. Il m'est personnellement donné de voyager fréquemment et de rejoindre ces groupes charismatiques ou ces grands rassemblements de prière, ici ou là, sur les cinq continents, parfois de m'associer à leur prière, voire de l'animer à leur demande. Mon témoignage – en tant que diacre, médecin, et... priant – est qu'il est bien rare de ne constater aucun fruit visible de la prière de guérison, que ces fruits soient immédiats, ou qu'ils se manifestent un peu plus tard.

Ils ne sont sans doute pas tous aussi "retentissants" que celui de Marie-José, mais se révèlent nombreux et contribuent à fortifier la foi en bien des croyants... et à évangéliser tant de chercheurs de Dieu. Le tout est de bien saisir la notion de guérison, laquelle n'est pas seulement – voire pas d'abord – de style miraculeux, ni même sensationnel. Les guérisons d'ordre plus affectif obtenues de Dieu par la prière de foi s'avèrent innombrables: quand une angoisse de mort se lève subitement après des années d'impact oppressif, ne peut-on pas parler de guérison? De même, quand un couple marié, au bord de la séparation définitive, se "tisse à nouveau" plus fortement qu'aux premières heures ou qu'une personne dépendante de la drogue ou de l'alcool se trouve totalement libérée en quelques minutes, ne peut-on pas parler de guérison par la puissance de la prière?

Les guérisons d'ordre spirituel existent tout autant: quand un homme retrouve le chemin de l'Eglise ou se sent appelé à confesser son péché alors que, profondément révolté, il n'avait pas vu un prêtre depuis 20 ans, ne peut-on oser parler de guérison? Quand une existence entière, jusque là plongée dans une détresse ou des ténèbres aux multiples visages, bascule soudainement dans un violent désir de suivre le Christ, ne serait-il pas question de guérison?

Les exemples se multiplient au gré des histoires humaines, visitées sensiblement par la Tendresse de Dieu.

La guérison physique, quoiqu'elle ne soit à l'évidence pas la plus importante, demeure celle qui manifeste davantage le sens même des guérisons opérées par le Christ en réponse à la prière du chrétien, et le témoignage de Marie-José est là pour nous le faire pressentir. S'il s'affranchit de la notion traditionnelle du miracle, telle qu'on la trouve encore en vigueur à Lourdes par exemple, les signes de guérison physique se posant sur des maladies plus ou moins graves s'avèrent beaucoup plus fréquents qu'on ne le supposerait à priori. Pour ma part, j'ai eu l'occasion de vérifier médicalement la guérison réelle (et non pas seulement la rémission) de plusieurs centaines de maladies aux accents de gravité fort variés: depuis les problèmes allergiques pénibles jusqu'aux cancers redoutables, en passant par les paralysies multiformes des membres (ou du corps entier), les cécités, les surdités, les polyarthrites ou les affections cardiaques au sombre pronostic...

Ainsi peut-on affirmer sans démagogie que les Actes des Apôtres se prolongent parmi nous jusqu'à aujourd'hui!...tout au moins quant aux phénomènes de guérison.

2. Prier pour les malades... un appel?

On objecte parfois que ce genre de manifestation est l'apanage de renouveau charismatique dans le monde, histoire d'éluder ce que le Seigneur de la vie aurait à dire à tous, à travers ces guérisons plus ou moins visibles ou surprenantes. Il est vrai que ces phénomènes se produisent plus volontiers dans le renouveau, lequel est souvent critiqué pour cet attrait du merveilleux qui imprègne parfois – il faut bien le reconnaître! – la prière charismatique.

Le Renouveau dans l'Esprit n'a jamais souhaité sombrer dans l'élitisme spirituel où le "sensationnel" deviendrait comme son "monopole". Bien au contraire ce renouveau attire-t-il notoirement des pauvres, des malades, des blessés de la vie, et ces derniers trouvent dans les groupe de prière une atmosphère d'accueil et de chaleur humaine digne d'un "second chez-soi"...d'autant plus si le premier "chez-soi" n'a jamais existé ou s'il a disparu depuis longtemps. Ainsi, de fait, mais de manière non exclusive, le renouveau charismatique se montre particulièrement sensible à la dimension de compassion de l'amour de Dieu. Se pencher sur la détresse de l'homme pour lui être proche dans la charité, voilà l'un des traits de vocation constitutifs de ce renouveau pentecostal.

Quoi d'étonnant alors s'il se sent concerné par le sort du monde souffrant?

D'autant plus qu'un autre caractère de ce renouveau réside dans la redécouverte de la force de la prière: prière personnelle et prière commune, spécialement dans l'ordre de la louange. C'est ainsi que l'émergence des charismes aux multiples visages peut se profiler, liée au dynamisme spirituel renouvelé des chrétiens. Prier pour les malades, avec cette confiance que Dieu peut concrètement intervenir dans leur existence, devient alors possible, voire évident.

Enfin – et sa dimension de compassion est là pour l'attester – le renouveau charismatique se sent une âme missionnaire, ou plus globalement une grâce pour l'évangélisation, pour l'annonce multiforme de la Bonne Nouvelle, et c'est le plus souvent dans ce contexte que se vit la "prière pour obtenir de Dieu la guérison", telle que la désigne le récent document proposé par la congrégation pour la Doctrine de la foi (cfr. *Instruction sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison*, publié par le Vatican le 23 novembre 2000).

Telle était la pédagogie du Christ il y a 2000 ans, selon les évangiles: accomplir des guérisons pour susciter dans les cœurs la soif et la quête de l'amour du Père. Sa "stratégie" actuelle n'a pas changé, même si les formes ou les modalités de la guérison divine ont sans doute évolué.

Mais cette stratégie d'amour ne se cantonne pas au renouveau charismatique; elle concerne en fait l'Eglise toute entière, comme le témoignage suivant entend le signifier.

En mai 1996, j'étais invité par l'Eglise de Pologne à animer une journée d'enseignement et de prière pour tous les catholiques (et autres croyants, voire non-croyants), à Cestokowa, grand sanctuaire marial connu dans le monde entier, en présence de quelques évêques et d'un nombre important de prêtres. Les gens étaient venus de tout le pays et la foule rassemblée sur l'esplanade ne comptait pas moins de 150.000 personnes. Certes, la participation du renouveau polonais était effective dans cette journée, mais la plupart des gens n'étaient nullement étiquetés "charismatiques". Le peuple de Dieu, dans la grande diversité de ses sensibilités, s'était déplacé pour l'occasion et priait avec ferveur.

Les enseignements portaient sur la guérison de tout l'homme et sur l'appel de Dieu... tant il est vrai que dans la pédagogie de l'amour divin, on ne peut dissocier radicalement ces deux grands mouvements de la grâce. L'attention de la foule était impressionnante, et l'on aurait pu entendre une mouche voler! J'appris un peu plus tard, par la bouche de plusieurs prêtres, que la plupart des gens présents à Cestokowa, ignoraient que le Christ pouvait concrètement aujourd'hui visiter leur existence, soulager, voire guérir les malades et faire sensiblement miséricorde. De même, la plupart n'avaient que très peu conscience qu'ils étaient porteurs, comme

tout baptisé, d'une vocation, signe de la si grande confiance que Dieu voulait leur conférer.

Lorsqu'à la célébration eucharistique de l'après-midi, ils furent invités à recevoir pour eux personnellement la grâce de Dieu, à laisser en eux se déployer le don de Dieu, le climat de prière et de louange était devenu intense, malgré une telle foule, où les jeunes étaient largement majoritaires. Après la messe, alors qu'il se faisait déjà tard, une prière de guérison leur fut proposée et nous vécûmes un moment inoubliable. On m'avait demandé de "prononcer" une prière pour les malades, et je n'eus même pas à parler longuement pour introduire toutes ces personnes dans la confiance en la puissance de Dieu.

A peine avais-je ouvert la bouche que des signes de guérison se produisaient "spontanément" un peu partout, soulevant à chaque fois un enthousiasme et une action de grâce d'une partie de la foule environnante. Ici, un paraplégique commençait à marcher, et ceux qui l'entouraient, témoins de l'action du Seigneur, chantaient Ses louanges. Là, un aveugle se mettait à voir et la joie se manifestait autour de lui. Ailleurs encore, une personne atteinte d'arthrose handicapante témoignait d'une libération soudaine dans son corps... et autour d'elle jaillissait un chant de louange, inspiré... sur des lèvres qui n'étaient pas spécialement "charismatiques". Beaucoup se mettaient à genoux, simplement, vivant sur l'instant une grâce de guérison affective ou spirituelle et souhaitant l'accueillir dans une ferveur intérieure renouvelée.

On pouvait ainsi, depuis le podium d'animation surplombant l'esplanade où ces dizaines de milliers d'hommes, de femmes et d'enfants était rassemblés, suivre "à la trace" l'action de l'Esprit Saint. Il suffisait de repérer les multiples lieux de louange, et parfois d'applaudissements (légitimes pour le Seigneur!), au sein de la foule et de se laisser émerveiller par les œuvres de Dieu.

C'est alors que se forma une grande file de personnes venant spontanément au podium donner leur témoignage, pendant que les signes de guérison continuaient d'éclore dans l'assemblée. Là encore, nous vivions, en présence du Dieu Vivant, un évènement digne des Actes de Apôtres. Ce n'était pas le renouveau charismatique qui en bénéficiait, mais le peuple de Dieu, ni plus, ni moins.

La prière pour les malades dut finalement être écourtée, car les témoignages étaient trop nombreux, et la nuit – encore froide à cette période – arrivait. La louange de la foule aurait pu se prolonger des heures durant, tant la joie était grande d'avoir ainsi expérimenté la présence du Seigneur ressuscité et la puissance de la prière.

Un petit clin d'œil providentiel me fut adressé récemment, lors d'un passage dans un monastère contemplatif. Une jeune sœur d'origine polonaise, récemment entrée en postulat, me reconnut et me donna brièvement ce témoignage, quelques cinq

années après l'évènement:

«J'étais à Cestokowa ce jour-là, avec ma mère. C'est alors que j'ai reçu l'appel à me donner entièrement au Seigneur. Ma mère était atteinte d'une affection cardiaque grave et elle a été totalement guérie en quelques minutes, alors qu'elle ne savait même pas que l'on pouvait prier pour les malades! Cela a été un choc pour elle, et pour moi. Je reçois régulièrement des nouvelles de sa part. Cinq ans après, la guérison est confirmée. Béni soit le nom du Seigneur!».

On parle de plus en plus aujourd'hui de ministère de guérison, désignant ainsi l'exercice devenant classique et habituel chez une personne (ou un groupe de personnes) précise d'un charisme de guérison confirmé par ses fruits authentiques et aussi "rodé" dans le temps. Ce charisme de guérison se vit parfois, pour ne pas dire souvent, dans le sillage d'un autre charisme, tel celui de prophétie, ou de foi, ou encore lié à la parole (exhortation, prédication, enseignement,...).

Dans cette perspective, il convient de remarquer que le charisme de guérison est bien plus fréquent qu'on ne le suppose et son exercice équilibré, harmonieusement vécu au plan ecclésial, peut faire partie du dynamisme missionnaire d'un groupe de prière ou d'un chrétien ayant tâche d'évangélisation. Ceci ne signifie nullement qu'il doive être accueilli et pratiqué en permanence.

3. Le sens de la grâce de guérison

On peut être agacé par l'affirmation tranquille que "Dieu guérit encore" aujourd'hui, et en abondance, comme si cette réalité relevait d'un autre âge et que le dernier mot revenait désormais à la science. Pourtant les guérisons opérées par le Christ, et signes de sa présence, existent bel et bien, dans le renouveau charismatique, mais également ailleurs. Lorsque j'ai passé ma thèse de médecine, pour laquelle on m'avait autorisé un sujet "exceptionnel" (vu le contexte...): "Etude médicale et contribution spirituelle sur la guérison miraculeuse", je me souviens qu'une partie du jury, fait de professeurs de grande renommée (dont la majorité était catholique), exprimait sa réticence, voire son ironie au sujet des guérisons dites "médicalement inexplicables". Par chance, j'avais invité un jeune théologien dominicain, aujourd'hui fort connu, à participer à ce jury. Face à tant de scepticisme manifesté par «mes maîtres en médecine», il se lève soudainement et s'écrie: «mais enfin, messieurs, pourquoi refusez-vous à Dieu le droit d'être pris en flagrant délit de liberté?».

J'ai trouvé l'expression intéressante... en tout cas, elle a pacifié les sommités médicales à l'égard de mon travail. Effectivement, les guérisons au nom du Christ, dans

la puissance de l'Esprit Saint, sont des actes de liberté divine.

Elles nous découvrent à leur manière – une manière de signe – ce Dieu riche en miséricorde, frappant à la porte de cœur de l'homme blessé par le péché. Le sens d'une guérison, en terre chrétienne, a toujours valeur de signe, en même temps qu'elle se fait expérience d'un «bien», puisque Jésus est «passé en faisant le bien». Mais l'homme parvient-il à discerner le signe? Un proverbe chinois exprime à sa façon cette interrogation: «quand un homme indique la lune du doigt, l'ignorant regarde le doigt». C'est-à-dire: quand Jésus – dans les Evangiles comme dans l'Eglise aujourd'hui – opère un signe et indique le règne de Dieu qui s'est approché (Mc 1,15), c'est une attitude aveugle ou sotte de voir seulement le fait (la guérison) sans regarder la direction qu'il indique (le Règne de Dieu, ou encore le dévoilement de son amour).

Les guérisons nous invitent à oser l'espérance, non pas cette caricature de l'espérance qui proposerait un Dieu voulant guérir toute souffrance, mais la véritable espérance qui – entre autres – laisse la puissance de vie du Ressuscité traverser une existence touchée par la détresse physique, morale ou spirituelle. C'est une invitation à croire en la prière, une prière dont tout baptisé est capable, car tout baptisé est en droit de prier pour les malades, à condition que sa prière se fasse discrète, respectueuse de l'autre, non culpabilisante, non imprécatoire... et non spectaculaire (même si ses fruits peuvent le devenir!).

Il n'y a pas de "technique de prière de guérison" en terre chrétienne, ni de dévotion spéciale qui lui soit adaptée. Il n'y a pas de "recette" pour que l'exaucement soit facilité. L'allure superstitieuse que peuvent prendre certaines prières est toujours regrettable et risque plutôt d'aliéner le dynamisme de la foi.

Deux maîtres-mots président à l'esprit d'intercession pour un malade: "confiance filiale" et "foi", les deux ayant d'ailleurs la même racine sémantique. La confiance filiale est le fondement même de la prière chrétienne, surtout quand celle-ci demande à son Dieu, car elle s'inscrit toujours dans une relation personnelle: celle d'un fils (ou d'une fille) qui s'adresse à son Père, comme Jésus demandait à son Père.

Sur un plan pragmatique, la foi s'avère du même ordre, mais de manière plus dynamique, sorte de certitude intérieure qui fait advenir la volonté divine – quelle qu'elle soit – dans l'instant présent que vit le malade. On voit qu'il s'agit là moins de l'aspect théologal de la foi que d'un vécu personnel où doute et hésitations sont relativisés... On parlera plus volontiers de charisme de foi (plutôt que de vertu de foi), charisme vis-à-vis duquel plusieurs s'insurgent, arguant qu'il n'est pas accessible au "commun des croyants", ce qui est totalement faux. Ceci ne tient pas à nos capacités spirituelles, mais à Dieu qui s'attendrit (cfr. Mc 6,34) et fait miséricorde.

Tels sont les deux "moteurs spirituels internes" d'une prière pour obtenir de Dieu la guérison, que la forme de celle-ci soit liturgique ou non-liturgique.

4. Tous guéris?

Pendant que Marie-José témoignait de sa guérison de paralysie, une autre jeune femme, âgée de 35 ans, ressentait une forte chaleur dans toute sa colonne vertébrale. Atteinte depuis des années de "spondylarthrite ankylosante", maladie fort grave rigidifiant progressivement le corps et occasionnant des complications majeures, elle commençait à pouvoir se lever et marcher, alors qu'elle était arrivée à la célébration complètement voûtée et "statufiée" par sa maladie. Incompréhensible guérison d'une affection que la médecine est aujourd'hui toujours incapable de soulager... Le témoignage d'une personne avait comme déclenché la guérison d'une autre!... et ce ne fut pas le dernier fruit de la prière de cette journée!

Ces propos (véridiques) où la guérison est présentée comme apparemment "facile" à obtenir peuvent surprendre, voire choquer, et j'en ai parfaitement conscience. Mais s'il faut les entendre pour aviver une espérance personnelle, il ne convient pas de transformer la miséricorde de Dieu en distributeur automatique de guérisons. Ce témoignage peut nous ouvrir de nouveaux horizons sur la "stratégie d'amour" du Seigneur...

C'était en 1987, lors d'un pèlerinage charismatique à Lourdes, qui regroupait 22.000 personnes. Une célébration de prière pour les malades était prévue en soirée, en présence de plusieurs évêques, et l'on m'avait demandé d'en coordonner l'animation en tant que diacre et médecin. Les malades en fauteuil roulant – ils étaient environ 200 – avaient été placés en avant de la foule. Après la lecture de la parole de Dieu et son commentaire commence la prière charismatique d'intercession. Soudain, un homme d'une cinquantaine d'années, Joseph, se lève lentement de son fauteuil, se tient debout, d'abord avec l'aide d'un proche, puis seul... et commence à marcher, vacillant au départ, puis de plus en plus ferme sur ses jambes. Exultation et action de grâce dans l'assemblée. Le lendemain, il trottinait librement dans les sanctuaires et était invité au bureau des constatations médicales de Lourdes.

J'appris en fin de célébration qu'il était atteint d'une maladie compressive de la moelle épinière, non opérable, qui engendrait une paralysie totale des deux jambes, et ce, depuis neuf ans. La guérison corporelle était évidente et beaucoup furent édifiés dans leur foi par ce témoignage.

De mon coté, une question m'habitait, lancinante: «et les autres, Seigneur, que

fais-tu de leur souffrance?».

Deux mois plus tard, je reçois la visite d'un inconnu, lui aussi en fauteuil roulant. Sa femme et ses trois enfants l'accompagnaient. Il s'appelait Robert et avait 49 ans. Atteint d'une dégénérescence de la moelle épinière, il était condamné par la médecine et le savait. Il me dit en substance: «je vais sans doute bientôt mourir, mais je voulais vous dire une chose: j'étais à Lourdes lors de la célébration pour les malades, juste à coté de Joseph. Je l'ai vu se lever et j'étais content de ce qui lui arrivait. Je ne suis pas jaloux. J'ai senti couler en moi une grande force intérieure. Depuis je ne vis plus ma maladie de la même manière et je suis en paix. Quand je suis arrivé à Lourdes, ma femme était sur le point de me quitter, tellement j'étais devenu insupportable. Mes enfants se faisaient la guerre et se déchiraient les uns les autres. J'étais terriblement malheureux, dans une souffrance indescriptible à cause de tout cela.

«Après la prière pour les malades, je n'ai senti aucune amélioration de ma maladie, mais ma femme s'est jetée dans mes bras et m'a dit qu'elle m'aimait et qu'elle ne me quitterait pas. En rentrant chez nous, mes enfants nous attendaient. Ils se sont mis à genou, à coté de mon fauteuil, et ils m'ont demandé pardon, ensemble. Vous vous rendez compte?

«Je ne suis pas venu aujourd'hui pour que vous priiez pour ma guérison, mais pour que nous rendions grâce ensemble».

Trois mois plus tard, Robert rejoignait le Seigneur, dans un climat de paix bouleversant. Joseph avait obtenu une grâce de guérison... et Robert aussi!

Une souffrance qui se transforme, qui s'ouvre à la charité, à la paix, jusqu'à devenir elle-même porteuse de fruits de paix, de pardon, de vie ne serait-elle pas également un signe de guérison? L'histoire de Robert ne peut qu'aller en ce sens, et ce n'est que dans la lumière du mystère de la croix qu'elle prend valeur et puissance de témoignage...

Les signes de guérison opérés par le Christ sont – à nos yeux – d'intensité variable. Lors de la dernière assemblée de prière pour les malades dont on m'avait confié l'animation (c'était en Espagne), Les deux premières personnes venues témoigner d'une grâce de guérison était un homme de 67 ans, souffrant d'arthrose douloureuse du genou droit, et une femme de 55 ans, atteinte d'un cancer de l'utérus qui s'était généralisé (j'avais eu l'occasion de prier pour elle un an auparavant et une guérison progressive avait commencé alors... jusqu'à recevoir confirmation médicale quelques mois plus tard).

Ces deux personnes avaient été totalement guéries par la puissance du Christ ressuscité! mais quelle différence entre la disparition d'un cancer généralisé et celle d'u-

ne arthrose du genou...

Mais qui sommes-nous pour "quantifier" la grâce de Dieu en terme de degré de guérison? Surtout lorsqu'on saisit mieux que ces signes, quelle qu'en soit la forme et l'ampleur, sont accomplis pour nous ouvrir à la "vraie guérison" que le Seigneur voudrait accorder à tous les hommes: celle d'un cœur libéré du fardeau du péché et totalement orienté vers son Dieu, accueillant pleinement, sans crainte, ni résistance, son amour de Père.

Les miséricordes de Dieu sont toujours inépuisables et ses façons d'agir nous surprendront à chaque fois. Dieu aime guérir, mais cette grâce n'efface pas le mystère de la souffrance. Elle nous aide à mieux contempler celui de la mort et de la résurrection du Christ et nous invite à attendre et à accueillir dans l'espérance la révélation de l'amour du Père pour tous les hommes.

RTLu VI (3/2001) 515-541

Gli elementi costitutivi della Chiesa locale e la loro articolazione

Arturo Cattaneo
Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

Il Vaticano II è stato un concilio eminentemente ecclesiologico, nel quale la Chiesa ha riflettuto sulla propria autocomprensione al fine di poter realizzare sempre meglio la sua missione. Le riflessioni intorno alla sua natura misterica e comunionale, la nuova sensibilità pastorale ed ecumenica che sono emersi in tale contesto, contribuirono alla riscoperta della Chiesa locale[1].

Fra i primi commenti ai testi conciliari si può ricordare l'osservazione di J. Ratzinger, secondo cui «uno dei fatti più importanti di questo Concilio è l'aver rimesso in onore il plurale "le Chiese", che era passato completamente in secondo piano»[2].

Ciò ha trovato conferma negli studi che seguirono ad opera di tanti altri autori. Basti ricordare E. Lanne che ha parlato di rivoluzione copernicana, nel senso che «ormai non è più la Chiesa locale che gravita attorno a quella universale, ma è l'unica Chiesa di Dio in Gesù Cristo che si rende presente in ogni celebrazione della Chiesa locale per l'azione continua dello Spirito Santo»[3]. A sua volta, H. Legrand osservò che «questo accento posto dal Vaticano II sulla responsabilità e sulla diversità delle Chiese locali non può mancare di ripercuotersi, per onde concentriche, sull'insieme dei più attuali problemi della vita ecclesiale, sulle relazioni con le altre Chiese cristiane e con

---

1 Intesa qui, come spesso fa il Vaticano II, il magistero postconciliare e la maggior parte dei teologi in senso equivalente a Chiesa particolare e la cui piena manifestazione canonica si dà nella diocesi (cfr. CD 11/a).

2 J. Ratzinger, *Il nuovo Popolo di Dio*, Brescia 1971, 249 (or. ted. 1969, la citazione è del cap. VIII che raccoglie il testo di una conferenza tenuta nel 1966).

3 E. Lanne, *L'Église locale et l'Église universelle. Actualité et portée du thème*, in Irénikon 43 (1970) 490: «Désormais ce n'est plus l'Église locale qui gravite autour de de l'Église universelle, mais l'Église unique de Dieu en Jésus-Christ qui se trouve présente dans chaque célébration de l'Église locale par l'action continuelle de l'Esprit Saint». Di «rivoluzione copernicana» parla anche H. Legrand, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. III, a cura di B. Lauret e F. Refoulé – edizione italiana a cura di M. Falchetti –, Brescia 1986, 156.

il mondo»[4]. Fra i canonisti W. Aymans è stato uno dei primi a percepire la rilevanza di questo aspetto della dottrina conciliare, affermando fra l'altro che la *communio Ecclesiarum*, quale articolazione dell'unica Chiesa, va considerata «uno dei concetti fondamentali dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II»[5].

Con proprietà si parla di *riscoperta* della Chiesa locale, poiché essa è ben presente sia nei testi neotestamentari, sia nelle testimonianze di numerosi Padri della Chiesa. La storia mostra che, contrariamente all'importanza mantenuta dalla Chiesa locale in Oriente[6], nella Chiesa latina – soprattutto per il progressivo aumento del ruolo del papato a partire dal secolo IX e, in modo particolare, dalla riforma gregoriana nel secolo XI[7] – si è sviluppato un regime di organizzazione unitaria che ha portato a sottolineare la dimensione universale della Chiesa a scapito di quella particolare[8]. Al riguardo, Yves Congar ha osservato che «questa teologia dell'unità esprime un aspetto importante della realtà, ma non tutta la realtà»[9]. In essa manca effettivamente un'adeguata comprensione delle diversità in virtù delle quali l'unità risulta cattolica.

---

4 H. Legrand, *Inverser Babel, mission de l'Église*, in Spiritus 11 (1970) 323-324: «Cet accent mis sur le respect, la responsabilité et la diversité des églises locales, ne peut manquer de se répercuter, par ondes concentriques, sur l'ensemble des problèmes les plus actuels de la vie en Église, comme sur ses relations avec les autres églises chrétiennes et le monde».

5 W. Aymans, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in Archiv für katholisches Kirchenrecht 139 (1970) 69; le citazioni sono prese dalla traduzione italiana dell'articolo: *La "communio ecclesiarum" legge costitutiva dell'unica Chiesa*, in Idem, *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993, 3.

6 Lo sviluppo in Oriente dell'idea dell'autocefalia ha purtroppo oscurato fino quasi a perdere di vista il senso della Chiesa universale e il significato del ministero petrino.

7 Cfr. K. Schatz, *La riforma gregoriana e l'inizio di un'ecclesiologia universalistica*, in AA.VV., *Recezione e comunione tra le Chiese*, Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 8-14 aprile 1996, a cura di H. Legrand, J. Manzanares e A. García y García, Bologna 1998, 147-159. Per uno sguardo sul diverso sviluppo storico fra oriente ed occidente nella concezione della Chiesa universale e della Chiesa particolare cfr. Y. Congar, *Dalla comunione delle Chiese ad una ecclesiologia della Chiesa universale*, in AA.VV., *L'episcopato e la Chiesa universale*, a cura di Y. Congar e B. D. Dupuy, Roma 1965, 279-322; originale francese: *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, in AA.VV., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 227-260.

8 Lo stesso Concilio Vaticano II ha riconosciuto che la legittima facoltà di cui godono le Chiese particolari di «regolarsi secondo le proprie discipline... non fu sempre rispettata» (UR 16). Ratzinger ha tuttavia ricordato che «per quanto nefaste siano potute essere per molti aspetti le conseguenze del centralismo della riforma gregoriana, il suo nucleo era essenziale: la liberazione della Chiesa dal predominio esercitato su di essa dall'impero e la restaurazione dell'unità del ministero ecclesiastico e del suo carattere spirituale»: J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale*, Brescia 1986, 168.

9 Y. Congar, *La Chiesa come unità nella pluralità*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 7, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, Brescia 1972, 488.

L'accentuarsi della funzione unificante svolta dalla Chiesa di Roma e dal Romano Pontefice ha avuto senz'altro effetti positivi per lo sviluppo della Chiesa universale, per combattere le eresie e per difendere la libertà delle Chiese locali nei confronti dell'autorità civile, ma – come è stato osservato da P. Coda – «ciò ha portato con sé due pericoli principali: da una parte il pericolo della uniformità, per cui ogni Chiesa locale doveva adeguarsi ad un unico modello, senza poter esprimere fino in fondo, pur nell'unità delle cose essenziali, la sua propria originalità; e d'altra parte il pericolo di insistere troppo sull'aspetto giuridico ed esteriore della Chiesa, perché se una Chiesa locale è vista come una semplice "provincia" di una realtà più vasta, l'aspetto più profondo della Chiesa stessa, come mistero che si rende tutto presente in ogni singola Chiesa locale, passa in sottordine rispetto alle strutture che garantiscono di fatto che questa porzione di Chiesa sia effettivamente integrata nel tutto della Chiesa universale»[10].

L'ecclesiologia apologetica, sorta nel contesto della Controriforma e il cui principale rappresentante fu il teologo e poi cardinale Roberto Bellarmino, perdurò fino al secolo XX inoltrato. A partire dal secolo XIX, essa fu inoltre dominata da categorie giuridiche che evidenziavano l'aspetto societario della Chiesa e la presentavano soprattutto quale *societas inaequalis, societas hierarchica* e *societas perfecta*. Da questo punto di vista si deriva logicamente che *societas perfecta* è solo la Chiesa universale e non la diocesi, mancandole la pienezza della potestà di giurisdizione[11]. Tutto ciò portava anche a sottolineare la potestà del Papa a scapito di quella dei vescovi. Nel celebre trattato *Ius Decretalium* F. X. Wernz – il canonista che maggiormente ispirò l'opera della codificazione del diritto canonico, conclusasi nel 1917 – afferma che al Romano Pontefice «è affidato il mondo intero come una diocesi»[12].

Occorre comunque distinguere una legittima e necessaria visione della Chiesa universale da una visione *universalistica* della Chiesa. La prima – che si trova ampiamente presente nei testi del Vaticano II – è la considerazione della Chiesa di Cristo quale realtà misterica che trascende e fonda le diverse concrete realizzazioni; la dimensione universale della Chiesa viene evidenziata da nozioni quali "corpo di Cristo", "sposa", o "sacramento universale di salvezza". Quando si parla di "visione universalistica" si intende invece – come precisa L. Sartori – «quella concezione ecclesiolo-

---

[10] P. Coda, *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero d'unità nella molteplicità*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo*, vol. II, Roma 1986, 258.

[11] Cfr. Y. Congar, *Autonomie et pouvoir central dans l'Église*, in Irénikon 53 (1980) 298.

[12] F. X. Wernz, *Ius Decretalium*, t. II, pars 2: *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*, Prato 1915[5], 501: «... cui soli universus orbis terrarum datus est in dioecesim».

gica che pone come "primum" non la chiesa come idea, come valore, come "intenzione divina", bensì la chiesa come fatto storico-geografico sul modello dell'*imperium* o *regnum civile*: dove "locale" o "particolare" connota qualcosa che viene dopo, che non realizza effettivamente il tutto, ma bensì lo divide, come la provincia o il comune o il borgo frazionano uno stato politico»[13]. Ed è proprio questa concezione di carattere giuridico-amministrativo che viene superata dal Vaticano II grazie soprattutto alla visione misterica della Chiesa[14].

Non sorprende quindi che la riscoperta della Chiesa locale operata dal Vaticano II abbia suscitato vasto interesse e apprezzamento. Una riscoperta che non ha potuto evitare qualche incertezza terminologica e non è riuscita ad offrire un'esposizione organica del tema. Le affermazioni conciliari hanno comunque offerto una solida base su cui, negli anni successivi, si sviluppò un'importante teologia della Chiesa locale.

Il testo conciliare che offre, nel modo più complessivo, una descrizione della Chiesa locale è contenuto nel decreto *Christus Dominus* 11 che afferma: «La diocesi è una porzione del popolo di Dio, che è affidata alle cure pastorali del vescovo coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui unita per mezzo del Vangelo e della Eucaristia nello Spirito Santo, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica».

Non è difficile rendersi conto che ci si trova di fronte ad una vera e propria definizione della Chiesa locale, trovandosi sintetizzati i suoi elementi essenziali: i fattori genetici (il Vangelo, l'Eucaristia e lo Spirito Santo); l'elemento sostanziale[15] (una porzione del popolo di Dio, nella quale è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo) e l'elemento ministeriale (il vescovo – suo pastore – coadiuvato dal suo presbiterio). Il testo esprime, in un certo senso, anche la missione della Chiesa locale: rendere presente e operante la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica.

Questa enumerazione appare veramente completa e articolata se viene esaminata secondo la concettualizzazione delle diverse cause. Essa comprende infatti, nel-

---

[13] L. Sartori, *La Chiesa locale nel Vaticano II. Riflessioni sulla "Sacrosanctum Concilium"*, in Ut unum sint 33 (1971) 4.

[14] Cfr. P. Fietta, *L'insegnamento del Vaticano II: i fondamenti di una teologia della Chiesa locale*, in Credere Oggi 41 (1987) 68.

[15] L'espressione è di P. Rodríguez, *Chiese particolari & Prelature personali. Considerazioni teologiche su una nuova istituzione canonica*, Milano 1985, 111: «La *portio Populi Dei* [...] si configura come elemento sostanziale (nel senso che in esso trovano ragione gli altri elementi)». Un'espressione simile è quella di «elemento personale fondamentale», proposta da G. Ghirlanda, *La Chiesa particolare: natura e tipologia*, in Monitor ecclesiasticus 115 (1990) 560.

l'ordine: la causa materiale (la porzione del popolo di Dio); la causa efficiente strumentale soggettiva (il vescovo con la collaborazione del suo presbiterio); la causa formale (la sua coesione interna: l'essere *congregata*); la causa efficiente strumentale oggettiva (i mezzi salvifici: Vangelo, Eucaristia – ricapitolativi di Parola e sacramenti); la causa efficiente principale (lo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo inviato dal Padre). Tutto contribuisce a realizzare la presenza operativa della Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica.

Oltre a questo testo fondamentale, vanno ricordate diverse altre affermazioni conciliari che hanno contribuito a focalizzare detti elementi costitutivi.

Riguardo ai fattori genetici il testo più rilevante è LG 26 nel quale si menziona il Vangelo, «con la cui predicazione vengono radunati i fedeli»; l'Eucaristia, grazie alla quale «la Chiesa vive e cresce senza sosta», inoltre, «per mezzo della carne e del sangue del Signore è strettamente unita tutta la fraternità del corpo» ed «è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica»; lo Spirito Santo, in virtù del quale la Chiesa locale è «in un dato luogo, il popolo nuovo chiamato da Dio, e in una totale pienezza» (LG 26).

Riguardo alla porzione del popolo di Dio che costituisce una Chiesa locale va ricordato soprattutto LG 23, secondo cui essa dev'essere formata «a immagine della Chiesa universale».

LG 23 è rilevante anche riguardo all'elemento ministeriale. Si afferma infatti che il vescovo è «il principio visibile e il fondamento dell'unità» nella Chiesa particolare lui affidata; in LG 27 si precisa poi che egli la pasce come vicario e inviato di Cristo con una potestà «propria, ordinaria e immediata». Riguardo al presbiterio, si osserva che i preti «costituiscono con il loro vescovo un unico presbiterio, sebbene destinato a uffici diversi. Nelle singole comunità locali di fedeli essi rendono, per così dire, presente il vescovo, con cui sono uniti» (LG 28) e, riguardo ai diaconi si dice che, «in comunione con il vescovo e col suo presbiterio, sono al servizio del popolo di Dio» (LG 29).

Riguardo alla missione delle Chiese locali, il Concilio ha accennato ad alcuni aspetti del loro ruolo, additando nella legge dell'incarnazione la loro profonda giustificazione: «La Chiesa, per poter offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita portata da Dio, deve inserirsi in tutti questi raggruppamenti [uniti da vincoli culturali stabili] con lo stesso movimento, con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a determinate condizioni sociali e culturali degli uomini con cui visse» (AG 10).

Nel successivo sviluppo ecclesiologico, i menzionati spunti conciliari sono stati ripresi ed approfonditi dando luogo ad uno sviluppo dottrinale del quale verranno ora ricordate le linee di forza.

1. I fattori genetici

Nell'ecclesiologia postconciliare è stato dato grande rilievo alla considerazione della *Ecclesia de Trinitate*, additando la Trinità quale causa efficiente e esemplare della Chiesa. Ciò ha permesso di focalizzare la comunione ecclesiale alla luce del mistero di comunione trinitario; tale comunione appare quindi quale «unità sostanziale, che fonda la stessa distinzione relazionale e vive e si esprime in essa. La Chiesa è una comunione, nel senso forte che questo termine assume alla luce della fede trinitaria. Perciò, è del tutto inaccettabile pensare che "la Chiesa di Cristo non sia nulla di più di una somma di Chiese e comunità ecclesiali, divise ma pur sempre in possesso di una certa unità"[16]. E perciò il riferimento alla vita trinitaria resta per la Chiesa costitutivo ed essenziale»[17].

Nella prospettiva ecclesiologica – e particolarmente in rapporto alla Chiesa locale – la riscoperta del ruolo dello Spirito ha permesso una nuova comprensione di diversi aspetti che sono stati così sintetizzati da H. Legrand: la presa di coscienza che nella Chiesa «tutti sono chiamati a prendere parte alla sua costruzione, ciascuno secondo i propri carismi»; la «diversità dei ministeri, situando il ministro ordinato non al di sopra della Chiesa, ma in essa»; la consapevolezza che l'elargizione dei doni dello Spirito a ciascuna delle Chiese richiede il loro «vicendevole riconoscimento»; la comprensione che «lo Spirito di Pentecoste, principio di identità e insieme di diversità per la Chiesa, è anche lo Spirito che rende la missione possibile oggi»[18]. L'a. sintetizza l'azione dello Spirito nelle Chiese locali quale dinamismo che coniuga «l'unità con la diversità» (p. 165). L. Gerosa, in uno studio su *Carisma e diritto nella Chiesa*, ha osservato che «il carisma vivifica l'"Istituzione" stessa e l'aiuta a superare lo scoglio della competitività propria di ad ogni forma di potere, che nella Chiesa si è sempre tradotto in preminenza della gerarchia sui laici o dei laici sulla gerarchia»[19].

Per quanto concerne il rapporto fra lo Spirito ed i mezzi salvifici, mi sembra interessante osservare il senso dell'inciso pneumatologico (*Spiritum Christi habentes*) che venne introdotto nell'importante testo di LG 14/b sull'incorporazione alla Chiesa. Il

---

16 Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* (12.VI.1973), in AAS 65 (1973) 398.

17 B. Forte, *La Chiesa della Trinità*, Milano 1995, 230.

18 H. Legrand, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, cit., 164-165.

19 L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, 126.

significato esatto di questo inciso ha suscitato un vivace dibattito[20]. Mi limito ora a rilevare il ruolo che esso ha nell'insieme del periodo. La costruzione participiale indica che non può venir considerato alla stregua degli altri fattori di incorporazione qui indicati («i vincoli della professione di fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione»), costituendone il principio dinamico. Esso indica infatti come devono essere vissuti i diversi vincoli di incorporazione, affinché quest'ultima sia piena. In tal senso W. Aymans ha rilevato: L'inciso pneumatologico «non indica mera manifestazione esterna della fede, ma testimonianza di un sincero convincimento; non mero sacramentalismo esterno, ma autentica vita sacramentale; non una socialità inerte, ma partecipazione generosa alla vita della comunità»[21].

Riguardo ai mezzi salvifici, la predicazione della Parola di Dio è il primo dei fattori che edificano la Chiesa (*fides ex auditu*, Rm 10,17)[22]. In questa prospettiva si apre il decreto sull'attività missionaria della Chiesa: «Gli apostoli stessi, sui quali la Chiesa fu fondata, seguendo l'esempio di Cristo, "predicarono la parola della verità e generarono le Chiese"»[23] (AG 1)[24].

È ben noto come il Vaticano II nelle considerazioni ecclesiologiche abbia dato ampio spazio alle riflessioni sul ruolo della Parola di Dio. Per la Chiesa il Vangelo è dono (essa nasce dal Vangelo), ma anche missione (essa è chiamata a portarlo fino ai confini della terra). La Chiesa è in tal senso «comunità evangelizzata ed evangelizzatrice»[25]. «Il fenomeno forse più caratteristico dell'economia della salvezza cristiana è lo spazio dato alla Parola, non come semplice enunciazione sapienzale o legale, né come formula magica, ma come annuncio, interpellanza personale, che attraversa la storia e si fa prossima nel nostro oggi»[26].

---

[20] Cfr. G. Gänswein, *Kirchengliedschaft gemäss dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, St. Ottilien 1996, 86-98.

[21] W. Aymans, *Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils*, in Archiv für katholisches Kirchenrecht 142 (1973) 409: «Nicht Lippenbekenntnis, sondern wahres Glaubensbekenntnis; nicht äußerer Sakramentalismus, sondern echtes sakramentales Leben; nicht tote, sondern hingebende Kirchengemeinschaft!». Sulla questione cfr. anche L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., 167-170 e A. Cattaneo, *Appartenenza alla Chiesa e salvezza nella prospettiva del Vaticano II*, in Rivista teologica di Lugano 4 (1999) 325-336.

[22] Risponde a questa considerazione l'ordine seguito prevalentemente dal Vaticano II nell'esposizione dei *tria munera Christi: docendi* (o *propheticum*), *sanctificandi* (con al centro l'Eucaristia) e *regendi* (o *pascendi*). Sulla precedenza cronologica nella genesi della Chiesa cfr. DV 2, 8 e 17, PO 4 e AG 1.

[23] Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, 44, 23: PL 36, 508; Cchr 38, 150.

[24] Cfr. anche DV 17.

[25] Esort. ap. *Evangelii nuntiandi* 13.

[26] T. Citrini, *Parola, eucaristia, carismi fanno la chiesa locale*, in Credere Oggi 41 (1987) 82.

H. Legrand ne ha parlato rilevando un triplice aspetto[27]. Il Vangelo è in primo luogo messaggio di conversione («convertitevi e credete al Vangelo», Mc 1,15). Ma «il Vangelo è più che una parola e un messaggio, esso è anche l'inaugurazione, in seno alla storia, del processo e della riconciliazione del mondo» (p. 166). In terzo luogo, «il Vangelo è comunione con Dio e dei fratelli cristiani in un luogo» (p. 168). Il Vangelo non è un semplice messaggio morale, ma una realtà di salvezza. Per mezzo del Vangelo «Dio instaura dei rapporti nuovi tra lui e noi, tra noi e altri fratelli cristiani. [...] Questi rapporti [...] sono suggellati nel battesimo e nell'eucaristia» (p. 168). L'a. sottolinea inoltre «l'inclusione vicendevole tra parola, pratica e comunione per la testimonianza della Chiesa locale» (p. 168). L'intima connessione fra Parola e sacramenti si manifesta soprattutto nelle celebrazioni liturgiche, come la teologia postconciliare ha ampiamente ricordato e approfondito.

La Chiesa congregata dalla Parola giunge alla sua pienezza con l'Eucaristia (fonte e culmine di tutta la vita cristiana, cfr. LG 11). Ciò è testimoniato da uno dei primi testi del NT: «Il pane che noi spezziamo non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (1Cor 10,16-17). B. Forte conclude il suo studio sull'ecclesiologia eucaristica, osservando che «tutti gli aspetti del mistero ecclesiale sono, nel Vaticano II, collegati all'Eucaristia». Il fatto non è per niente casuale, anzi, secondo l'autore, «è questo il grande merito del Vaticano II: aver attinto dalla sorgente e in ascolto del tempo presente la fecondità di un rapporto, che una certa concezione giuridica e visibilista della Chiesa aveva piuttosto lasciato in ombra: il rapporto, appunto, fra l'Eucaristia e la Chiesa»[28]. Diversi autori, prendendo spunto da LG 26, hanno sottolineato che, soprattutto a causa del suo radicamento eucaristico, la Chiesa locale non può essere considerata come una parte della Chiesa[29], tema che sarà esaminato nel prossimo paragrafo. Un'altra conseguenza della sorgente eucaristica della Chiesa locale è – ha pure rilevato H. Legrand – «l'impossibile autarchia della Chiesa locale e la vera natura del diritto che tiene insieme la comunione delle Chiese» (p. 172).

---

27 H. Legrand, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, cit., 166-169.

28 B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Brescia 1975; ristampa 1988, 318.

29 Al riguardo vanno ricordate le riflessioni di K. Rahner sulla Chiesa locale quale concentrazione e attuazione della Chiesa universale.

2. L'elemento sostanziale: la *portio Populi Dei*

L'aver abbandonato la prospettiva territoriale per seguirne una personale o comunionale è stato riconosciuto quale importante progresso conciliare. La Chiesa locale non è infatti più definita sulla base di un territorio (come avveniva nel CIC 1917), ma su quella di una *portio Populi Dei*. Quest'ultima costituisce l'elemento sostanziale, il quale – nota P. Rodríguez – «ha carattere di fine per il duplice elemento *ministeriale* [vescovo e presbiterio] che la compone e che attraverso il suo ministero la struttura in Chiesa»[30]. Quando il Concilio parla di "Popolo di Dio" la prospettiva è quella della comune dignità e vocazione cristiana, non si sta quindi riferendo solo ai laici, ma a tutti i fedeli, compresi i vescovi ed i sacerdoti. L'aver rimesso a fuoco questa prospettiva è stato considerato uno dei grandi progressi ecclesiologici conciliari, un progresso che si è manifestato nell'uso veramente chiave del termine *christifidelis*[31]. Non è certamente un caso che la *Lumen gentium* affermi la correlazione (*ad invicem ordinantur*, n. 10) fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale proprio nel capitolo dedicato al "Popolo di Dio".

A proposito dell'espressione conciliare *portio Populi Dei* si è spesso sottolineata la scelta del termine *portio* al posto di *pars*[32]. H. Legrand, nel solco di quanto aveva osservato Y. Congar già prima del Concilio[33], è stato uno dei primi autori a far notare la rilevanza di tale cambiamento, nel senso di cercare un termine più adeguato ad esprimere il mistero della Chiesa locale, la quale non costituisce una frammentazione della Chiesa universale, ma la sua realizzazione in virtù del mistero dell'Eucaristia.

---

30 P. Rodriguez, *Chiese particolari & Prelature personali*, cit., 99.

31 Sul tema una delle prime e più chiare monografie è quella di A. Del Portillo, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1969, la ultima edizione è del 1999.

32 Il precedente schema conciliare diceva: «*Dioecesis est pars quaedam dominici gregis*».

33 Fra le sue varie affermazioni su può ricordare la seguente: «L'Église totale, aux yeux des théologiens catholiques, n'est pas constituée par l'addition ou la somme matérielle des Églises particulières. Au point de vue des biens spirituels du salut, chaque communauté locale groupée autour de son évêque est "l'Église de Dieu pour autant qu'elle est (ici ou là)". Nous sommes, par le baptême et l'eucharistie, agrégés à l'Église universelle, qui se réalise localement. C'est ce qu'on exprime dans la langue de l'École quand on dit que l'Église est un tout homogène dont toutes les parties réalisent la nature», Y. Congar, *Conclusion*, in AA.VV., *Le Concile et les conciles*, Chevetogne 1960, 251-252.

La Chiesa locale non è perciò una *pars in toto*, ma piuttosto una *pars pro toto*[34]. Il termine *portio* – ha pure osservato Legrand – «è stato scelto per esprimere la cattolicità della Chiesa locale. [...] Il popolo di Dio che costituisce la Chiesa locale ha e deve avere tutto ciò che caratterizza teologicamente il popolo di Dio»[35].

In altri termini, il Concilio ha qui ripreso elementi neotestamentari e dell'ecclesiologia patristica «rivalorizzando la pienezza della Chiesa locale»[36]. Riguardo al termine *portio* A. Contri ha osservato che esso «è usato da Catone nell'espressione *pro portione* col significato di "secondo le parti di ciascuno, osservando le proporzioni" e da questa espressione Cicerone, confermato anche da Quintiliano, ricavò *proportio* per tradurre il greco *analogìa* e Varrone per tradurre *anà lògon*. Nell'epoca imperiale *portio* assume anche il significato di proporzione e *portione* quello di proporzionalmente»[37].

Questa caratteristica della *portio Populi Dei* è stata così illustrata da un documento della Conferenza episcopale spagnola: «La chiesa particolare [...] deve essere capace di accogliere tutte le ricchezze che lo Spirito di Dio suscita nei suoi membri. Una menzione particolare meritano le famiglie religiose e le diverse forme e istituzioni di consacrazione secolare»[38].

Nelle considerazioni in merito alla cattolicità della Chiesa locale si è ormai consolidata l'idea che la sua essenziale cattolicità implica non solo la pienezza dei mezzi salvifici e dei ministeri, ma anche la possibilità di accogliere la varietà dei carismi

---

34 Cfr. H. Legrand, *La nature de l'église particulière (CD, n. 11)*, in AA.VV., *Vatican II. La charge pastorale des évêques*, a cura di W. Onclin e altri, Paris 1969, 105. L'autore ricorda qui gli interventi di due padri conciliari dei quali è venuto a conoscenza – come spiega nella nota 1 a p. 103 – grazie alla documentazione affidatagli dal cardinale P. Veuillot. H. Legrand osserva quindi che «pour bien manifester cette originalité des rapports existant entre l'Église particulière et l'Église universelle, on substitua donc l'expression *"portio"* à celle de *"pars"*». L'a. conclude osservando che, in tal modo il Concilio ha voluto «mettre en sa véritable lumière le mystère même de l'Église particulière, tel que notre texte s'efforce de le décrire».

35 H. Legrand, *La catholicité des Églises locales*, in AA.VV., *Enracinement et universalité. La catéchèse face aux nationalités, aux religions et aux cultures.* Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique, Paris 1991, 169: «Ce terme de portion a été choisi pour exprimer la catholicité de l'Église locale. [...] Le peuple de Dieu de l'Église locale a et doit avoir tout ce qui caractérise théologiquement le peuple de Dieu». Nello stesso senso, si è osservato che con il termine di portio si indica «una parte que conserva todas las cualidades y propiedades del conjunto»: L. Martinez Sistach, *Naturaleza teológico-canónica de la Iglesia particular*, in AA.VV., *Estudios canónicos en homenaje al Prof. D. L. De Echeverría*, Salamanca 1988, 273.

36 H. Legrand, *La nature de l'Église particulière (CD n. 11)*, cit., 107: «Vatican II à [...] remis en valeur la plénitude de l'Église locale».

37 A. Contri, *La teologia della Chiesa locale e i suoi orientamenti fondamentali*, in Euntes Docete 25 (1972) 356.

38 Conferenza Episcopale Spagnola, *Testimoni del Dio vivente*, ne Il Regno-Documenti 17 (1985) 550.

e delle vocazioni. Si comprende così la rilevanza del territorio (eventualmente combinato con il rito) quale criterio più adeguato nel garantire questa cattolicità della Chiesa locale.

3. L'elemento ministeriale

3.1. Il vescovo

La rivalutazione conciliare della Chiesa locale è andata di pari passo con la rivalutazione del ministero episcopale. Si è così passati da un sistema di *concessione* dei poteri dal papa ai vescovi a quello della *riserva* al papa[39]. Di conseguenza, i vescovi «reggono le Chiese particolari loro affidate come vicari e inviati di Cristo» e «non devono essere considerati vicari dei romani pontefici, poiché esercitano una potestà che è loro propria» e (LG 27). Sul tema esiste ormai un'abbondante bibliografia e un ampio consenso.

Per quanto capitale sia il ruolo del vescovo nella Chiesa locale, egli non si trova al di sopra di essa, ma al suo servizio. In altri termini, «il vescovo non fa la Chiesa, egli non è che il suo primo servitore»[40]. Il Vaticano II ha infatti ribadito che nella Chiesa il ministero sacro è essenzialmente un «servizio alla comunità dei fedeli»[41]. In questo senso, G. Canobbio ha rilevato che il Concilio dice: «I singoli vescovi sono il visibile principio e fondamento dell'unità nelle [e non dice *delle*] loro Chiese particolari (LG 23)»[42].

Giuseppe Colombo ha rilevato che la presenza della "pienezza ecclesiale" in ogni singola Chiesa implica la necessità dell'episcopato del rispettivo pastore. Al riguar-

---

[39] Cfr., fra i numerosi studi al riguardo, E. Corecco, *Il vescovo capo della Chiesa locale, protettore e promotore della disciplina locale*, in Concilium 4/8 (1968) 106-121.

[40] H. Legrand, *La nature de l'église particulière (CD, n. 11)*, cit., 116: «L'évêque ne fait pas l'Église, il n'en est que le premier serviteur».

[41] «*Episcopi igitur communitatis ministerium cum adiutoribus presbyteris et diaconis susceperunt*» (LG 20).

[42] Cfr. G. Canobbio, *Il vescovo visibile principio e fondamento dell'unità nella Chiesa particolare*, in AA.VV., *Il vescovo e la sua Chiesa*, a cura di G. Canobbio e altri, Brescia 1996, 70-73. Nella stessa linea è stato anche notato: «El episcopado en sí mismo no genera la *unitas Ecclesiae*, él se pone al servicio del *Corpus verum*, del *sacramentum unitatis*, el verdadero factor de unidad del *Corpus mysticum*. La *aedificatio Ecclesiae* se realiza en su sentido más profundo cuando por el ministerio episcopal se alimenta a los fieles con el *Corpus verum*, realizándose en estos su conversión en *Corpus mysticum*: la *Ecclesia Corpus Christi effecta*, recordando la expresión utilizada por Henri de Lubac», P. Goyret, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del munus regendi en Lumen gentium 27*, Pamplona 1998, 278.

do, egli condivide in parte l'impostazione proposta da Rahner in *L'episcopato nella Chiesa*[43], ma osserva che il discorso non procede «dal collegio episcopale alle Chiese locali; e neppure propriamente dalle Chiese locali al collegio episcopale; ma va dalla natura della Chiesa, che si attua nelle Chiese locali, al collegio episcopale, per cui il collegio episcopale appare corrispondente alla natura della Chiesa»[44]. In tal senso, sintetizza il teologo milanese, il collegio episcopale è tale che «ogni membro del collegio ha tutto il potere ministeriale e conseguentemente è in grado di costituire la Chiesa nella sua espressione completa» (p. 25).

La necessità della Chiesa locale di avere un vescovo quale proprio capo non risponde quindi a mere ragioni pragmatiche[45]. La presenza del vescovo, che presiede la Chiesa lui affidata in nome di Cristo, deve infatti «garantire la pienezza della sua Chiesa»[46] e considerarsi quale «condizione indispensabile della realizzazione particolare della Chiesa»[47]. Il vescovo «assicura la *successione* apostolica, requisito imprescindibile perché in essa si realizzi la *totalitas* del mistero della Chiesa»[48]. È stato inoltre fatto notare che il suo ministero «si trova inserito nella sacramentalità di cui la Chiesa non può prescindere da quando il Cristo è diventato invisibile; ciò risponde alla stessa economia che la porta a congregarsi nella celebrazione eucaristica per fondersi in *comunione* per e con Cristo»[49].

Altro aspetto di grande rilievo per la Chiesa locale è il ruolo di cerniera, o di mediazione, fra Chiesa universale e Chiesa locale svolto dal vescovo[50]. Da un lato, egli

---

43 K. Rahner, *Über den Episkopat*, in Stimmen der Zeit 173 (1963-1964) 161-191; trad. it.: *L'episcopato nella Chiesa*, Brescia 1964.

44 G. Colombo, *Teologia della Chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. Tessarolo, Bologna 1970, 28.

45 Al riguardo si è osservato in modo espressivo: «Los textos conciliares ponen de relieve que la función del obispo no se puede imaginar, ni dejarla reducida a la de un coordinador o "agente de tráfico" de la vida diocesana»: B. Álvarez Afonso, *La Iglesia diocesana. Reflexión teológica sobre la eclesialidad de la diócesis*, Tenerife 1996, 226. In questo senso, si è spesso ricordata la celebre frase di San Cipriano, *Lettera* 66, 8: «*Scire debes episcopus in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopus*».

46 H. Legrand, *La nature de l'église particulière (CD, n. 11)*, cit., 108: «... garant de la plénitude de son Église».

47 G. Canobbio, *Il vescovo visibile principio...*, cit., 73.

48 A. Antòn, *Chiesa locale/regionale: Riflessione sistematica*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità*, Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991, a cura di H. Legrand, J. Manzanares e A. García y García, Bologna 1994, 593.

49 J.-M. R. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, 173: «La diakonia de l'évêque [...] se trouve tissé dans la sacramentalité même de l'Église de Dieu qui la requiert depuis que le Christ lui est devenu invisible, selon la même économie qui la fait se rassembler dans l'Eucharistie afin de s'y souder en *communion* par et dans le Christ».

50 Cfr. *ibid.*, 118-119. Cfr. anche H. Legrand, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, cit., 174.

rappresenta la sua Chiesa nell'ambito della *communio Ecclesiarum*, dall'altro rappresenta la Chiesa universale nell'ambito della propria Chiesa[51].

Il vescovo assicura che nella porzione del popolo di Dio lui affidata si rende presente la totalità del mistero della Chiesa e, quindi, il corpo episcopale, riunito sempre intorno al suo capo. Ciò è stato chiaramente esposto dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella Lettera *Communionis notio* (1992) quando – in connessione con la mutua interiorità tra Chiesa universale e Chiesa particolare – afferma: «Affinché ogni Chiesa particolare sia pienamente Chiesa, cioè presenza particolare della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali, quindi costituita *a immagine della Chiesa universale*, in essa dev'essere presente, come elemento proprio, la suprema autorità della Chiesa: il Collegio episcopale "insieme con il suo Capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso" (LG 22). Il Primato del Vescovo di Roma ed il Collegio episcopale sono elementi propri della Chiesa universale "non derivati dalla particolarità delle Chiese"[52], ma tuttavia *interiori* ad ogni Chiesa particolare. Pertanto, "dobbiamo vedere *il ministero del Successore di Pietro*, non solo come un servizio 'globale' che raggiunge ogni Chiesa particolare dall''esterno', *ma come già appartenente all'essenza di ogni Chiesa particolare dal 'di dentro'*[53]"» (CN 13).

La stessa Lettera *Communionis notio* ha inoltre fatto notare che «unità dell'Eucaristia ed unità dell'Episcopato *con Pietro e sotto Pietro* non sono radici indipendenti dell'unità della Chiesa, perché Cristo ha istituito l'Eucaristia e l'Episcopato come realtà essenzialmente vincolate. L'Episcopato è *uno* così come *una* è l'Eucaristia: l'unico Sacrificio dell'unico Cristo morto e risorto. La liturgia esprime in vari modi questa realtà, manifestando, ad esempio, che ogni celebrazione dell'Eucaristia è fatta in unione non solo con il proprio Vescovo ma anche con il Papa, con l'ordine episcopale, con tutto il clero e con l'intero popolo. Ogni valida celebrazione dell'Eucaristia esprime questa universale comunione *con Pietro* e con l'intera Chiesa, oppure oggettivamente la richiama, come nel caso delle Chiese cristiane separate da Roma» (CN 14).

---

[51] Cfr. H. Legrand, *La nature de l'église particulière (CD, n. 11)*, cit., 110; K. Mörsdorf, *L'autonomia della Chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico celebrato a Roma 14-19 gennaio 1970, Milano 1972, vol. I, 163-185; originale tedesco in Archiv für katholisches Kirchenrecht 138 (1969) 388-405; pubblicato anche ne Il Diritto Ecclesiastico 83 (1972) ivi 278; P. Rodríguez, *Chiese particolari & Prelature personali*, cit., 118; L. Gerosa, *El Obispo, punto de convergencia de las dimensiones universal y particular de la Iglesia*, in AA.VV., *Iglesia universal e Iglesias particulares*, Actas del IX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, a cura di P. Rodríguez, Pamplona 1989, 431-444.

[52] Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia romana*, 20.XII.1990, n. 9.

[53] Giovanni Paolo II, *Discorso ai vescovi degli Stati Uniti d'America*, 16.IX.1987.

3.2. I presbiteri

L'esort. ap. *Pastores dabo vobis* ha sottolineato la comprensione «essenzialmente "relazionale" dell'identità del presbitero» (n. 12). Il sacerdote «è inserito sacramentalmente nella comunione con il vescovo e con gli altri presbiteri per servire il popolo di Dio. [...] In questo contesto l'ecclesiologia di comunione diventa decisiva per cogliere l'identità del presbitero, la sua originale dignità, la sua vocazione e missione nel popolo di Dio e nel mondo» (n. 12). «Il ministero ordinato ha una radicale *"forma comunitaria"* e può essere assolto solo come "un'opera collettiva". Su questa natura comunionale del sacerdozio si è soffermato a lungo il Concilio, esaminando distintamente il rapporto del presbitero con il proprio Vescovo, con gli altri presbiteri e con il fedeli laici» (n. 17). «All'interno della comunità ecclesiale, la carità pastorale del sacerdote sollecita ed esige in un modo particolare e specifico il suo rapporto personale con il presbiterio, unito nel e con il Vescovo» (n. 23).

Il Vaticano II, grazie soprattutto ai contributi offerti dagli studi patristici e storico-liturgici ha in effetti saputo far riemergere la realtà del presbiterio, ben presente nella Chiesa primitiva, poi però gradualmente persa di vista[54]. In diverse occasioni il Concilio si riferisce ad esso e lo concepisce come l'insieme dei sacerdoti che, uniti al vescovo e sotto la sua autorità, partecipano al compito di pascere una porzione del popolo di Dio (cfr. LG 28 e 29; CD 11, 15 e 28; PO 7 e 8; AG 19 e 20; SC 41).

Per quanto concerne la ragione teologica del presbiterio, si è spesso osservato che la collaborazione presbiterale non risponde a mere ragioni pragmatiche o di convenienza. In tal senso, alcuni autori hanno visto nel presbiterio un elemento che contribuisce a strutturare la Chiesa locale sinodalmente, in un modo analogo a quello della Chiesa universale[55]. Se la Chiesa particolare fosse strutturata in un modo completamente eterogeneo rispetto alla Chiesa universale, come potrebbe il Concilio dire che le Chiese particolari sono «formate ad immagine di quella universale» (LG 23)

---

[54] Oltre allo studio di M. SEMERARO, *Per una fondazione teologica del presbiterio*, in Lateranum 64 (1988) 135-156, mi sia concesso rimandare – anche per ulteriori dati bibliografici – anche al mio studio su *Il presbiterio della Chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare*, Milano 1993.

[55] La differenza tra la struttura della Chiesa universale e quella particolare è stata così evidenziata da W. Aymans: «Ogni Chiesa particolare è bensì formata ad immagine della Chiesa universale, non però nel senso che le componenti di una Chiesa particolare si comportino nei suoi confronti come le Chiese particolari rispetto alla Chiesa universale. La Chiesa particolare non si costituisce "nelle e a partire dalle" parrocchie, dato che la parrocchia non possiede tutti i mezzi salvifici; essa è la forma principale con cui la Chiesa particolare esplica la sua missione, ma non l'unica», W. AYMANS, *Synodalität - ordentliche oder ausserordentliche Leitungsform in der Kirche*, Relazione al VII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Parigi 1990, in AA.VV., *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, pubblicato in L'année canonique, hors série, vol. II, 29 (la traduzione è mia).

e come potrebbe esortarle a «rappresentarla nel modo più perfetto» (AG 20)? Uno degli autori che si è soffermato a riflettere sulla questione è stato E. Corecco. In un suo contributo sul presbiterio ha fatto notare: «Sarebbe impensabile che la Chiesa universale possa realizzarsi nella Chiesa particolare secondo la dimensione sinodale che le è propria, se la Chiesa particolare non avesse a sua volta carattere sinodale, ma fosse strutturata monisticamente. [...] Evidentemente la struttura sinodale della Chiesa particolare può essere solo analogica rispetto a quella della Chiesa universale»[56]. L'a. conclude così affermando che «la ragione ontologica primaria dell'esistenza del Presbiterio è di natura ecclesiologica» (p. 440).

L'a. evidenzia anche la diversità fra il rapporto Romano Pontefice - Collegio episcopale e quello vescovo - presbiterio, dato che «i presupposti sacramentali e giurisdizionali nei due tipi di rapporto sono diversi» (p. 441). Questa considerazione fa sì che non si possa dire, senza rischi di gravi malintesi, che il governo della Chiesa locale sia affidato collegialmente al presbiterio, al cui interno si troverebbe il vescovo[57].

Nella dottrina conciliare sul presbiterio, non si sono potute evitare alcune incertezze, che hanno dato origine a diverse interpretazioni, soprattutto circa la sua composizione. Si tratta cioè di sapere se al presbiterio appartengono solo i sacerdoti incardinati o tutti i sacerdoti che collaborano a pascere quella porzione del popolo di Dio[58].

Il decreto *Ad gentes* si è chiaramente pronunciato a favore della seconda concezione, affermando che «i sacerdoti del luogo attendano con molto zelo all'opera di evangelizzazione nelle giovani Chiese, collaborando attivamente con i missionari

---

[56] E. Corecco, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, in Servizio Migranti 19 (1982), qui citato da E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo, vol. 1, Casale Monferrato 1997, 439. In uno studio sulla sinodalità lo stesso a. aveva osservato: «La struttura sinodale della Chiesa particolare, fondata sulla partecipazione dei presbiteri alla pienezza dell'*ordo episcopalis* e sulla *communio hierarchica* con il vescovo, capo del presbiterio, è, di conseguenza, solo analogica rispetto a quella del collegio episcopale, dove tutti i vescovi posseggono in proprio il ministero ecclesiale sacramentale e giurisdizionale e non come partecipazione o derivazione dall'ufficio primaziale del Papa», E. Corecco, Voce *Sinodalità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1979, 1490.

[57] Cfr. A. Cattaneo, *Il presbiterio della Chiesa particolare*, cit., 154-160.

[58] Questa incertezza è stata rilevata da numerosi autori. Di opinione diversa è invece G. Incitti, secondo il quale i testi conciliari offrono con definitiva chiarezza «una descrizione dei presbiteri diocesani, i soli che costituiscono il presbiterio diocesano», escludendo quindi «che anche i presbiteri religiosi possano essere considerati membri costitutivi del presbiterio diocesano»: G. Incitti, *Il presbiterio diocesano e i presbiteri religiosi. I - Il Concilio Vaticano II*, in Quaderni di diritto ecclesiale 12 (1999) 435. Se ciò fosse vero si dovrebbe concludere che l'esort. ap. *Pastores dabo vobis*, il principale documento del magistero postconciliare sul tema, ha seguito una linea in netto contrasto con quella conciliare.

stranieri, con i quali costituiscono un unico presbiterio, riunito sotto l'autorità del vescovo» (AG 20).

Il decreto *Christus Dominus* sembra invece considerare quali membri del presbiterio solo i presbiteri incardinati o addetti alla Chiesa particolare. Tra i collaboratori del vescovo è contemplato, nel n. 28, il clero diocesano e, dopo aver ricordato che tutti i sacerdoti partecipano all'unico sacerdozio di Cristo, si afferma: «Nell'esercizio della cura delle anime la principale responsabilità spetta ai sacerdoti diocesani, come coloro che, incardinati o addetti a una Chiesa particolare, si consacrano totalmente al suo servizio per pascere una sola porzione del gregge del Signore. Perciò essi costituiscono un solo presbiterio e una sola famiglia, di cui il vescovo è il padre» (CD 28). A proposito dei religiosi che partecipano alla cura delle anime e alle opere di apostolato sotto l'autorità dei sacri pastori il decreto afferma comunque che sono da considerarsi «in certo qual vero modo come appartenenti al clero della diocesi» (CD 34).

Anche *Presbyterorum Ordinis* sembra, in un primo momento, seguire una concezione ristretta riguardo la composizione del presbiterio. Afferma infatti che i presbiteri «formano un unico presbiterio nella diocesi al cui servizio sono assegnati sotto il proprio vescovo» (PO 8). Il decreto mette però poi in evidenza la varietà che caratterizza il ministero presbiterale (parrocchiale o sopraparrocchiale, ricerca dottrinale o insegnamento, mestiere manuale o altre opere d'apostolato) e allo stesso tempo osserva: «È chiaro che tutti lavorano per la stessa causa, cioè per l'edificazione del corpo di Cristo, la quale esige molteplici funzioni e nuovi adattamenti, soprattutto in questi tempi». Il decreto pone quindi come base del presbiterio non tanto la relazione giuridica proveniente dall'incardinazione, quanto la concreta funzione pastorale con cui i presbiteri contribuiscono all'edificazione di una Chiesa locale. Come conseguenza di tale unità di missione, il decreto conclude il paragrafo osservando: «Pertanto, è assai necessario che tutti i presbiteri, sia diocesani che religiosi, si aiutino a vicenda, in modo da essere sempre cooperatori della verità» (PO 8).

I successivi pronunciamenti della Santa Sede hanno seguito la concezione di AG 20, considerando cioè che appartengono al presbiterio di una Chiesa locale non solo i sacerdoti incardinati in essa, ma anche tutti quelli che operano pastoralmente nella stessa. In modo particolarmente esplicito si è pronunciata l'esort. ap. *Pastores dabo vobis* affermando: «Dell'unico presbiterio fanno parte, a titolo diverso, anche i *presbiteri religiosi* residenti e operanti in una Chiesa particolare. La loro presenza costituisce un arricchimento per tutti i sacerdoti e i vari carismi particolari da essi vissuti, mentre sono un richiamo perché i presbiteri crescano nella comprensione del sacerdozio stesso, contribuiscono a stimolare e ad accompagnare la formazione per-

manente dei sacerdoti» (n. 74)[59].

Il Codice di Diritto Canonico, pur non contenendo norme sul presbiterio, ha tuttavia offerto un'importante indicazione a tale riguardo stabilendo chi possiede diritto attivo e passivo di elezione in ordine alla costituzione del consiglio presbiterale (che rappresenta istituzionalmente il presbiterio). Vengono qui inclusi i sacerdoti non incardinati che, «dimorando nella diocesi, esercitano qualche ufficio a vantaggio della medesima» (can. 498 § 1, n. 2).

Se per quanto riguarda l'aspetto teologico e giuridico il presbiterio è una figura chiaramente delineata, per quanto si riferisce invece alla sua effettiva operatività sembra che in diverse Chiese locali esso stenti ad assumere pienamente il suo ruolo *sub et cum episcopo* nel governo della *portio Populi Dei*.

4. Il dinamismo della correlazione fra l'elemento sostanziale e quello ministeriale

Da quanto esposto, dovrebbe essere chiaro che la distinzione fra elemento sostanziale da un lato e i fattori genetici con l'elemento ministeriale dall'altro, non può essere intesa come se il primo elemento fosse meramente passivo. In tal senso, parlando della *portio Populi Dei*, va ricordato che il Vaticano II – e la riflessione teologica successiva – ha rimesso in evidenza il compito attivo che spetta a tutti i fedeli nell'edificazione della Chiesa e «ha rivolto una rinnovata attenzione al sacerdozio comune dei fedeli»[60]. Dal punto di vista ecclesiologico è ormai saldamente acquisito che «i ministri non possono realizzare da soli la missione della Chiesa, l'edificazione del Corpo di Cristo nel mondo: è la comunità cristiana tutta intera, organicamente strutturata con laici e ministri sacri, a doverla realizzare»[61].

---

[59] Nello stesso documento si osserva anche: «I sacerdoti, che appartengono ad ordini e a congregazioni religiose, sono una ricchezza spirituale per l'intero presbiterio diocesano, al quale offrono il contributo di specifici carismi e di ministeri qualificati, stimolando con la loro presenza la Chiesa particolare a vivere più intensamente la sua apertura universale» (PdV 31). In senso contrario si è espresso G. Incitti, secondo il quale «voler mescolare vocazioni e condizioni giuridiche diverse potrebbe non rendere ragione del proprium di ciascuna con gravi conseguenze sia in tema di spiritualità come in campo operativo-pratico», G. Incitti, *Il presbiterio diocesano e i presbiteri religiosi*, cit., 428.

[60] Commissione Teologica Internazionale, *Themata selecta in ecclesiologia* (7.X.1985), Città del Vaticano 1985, in EV 9, n. 1728.

[61] P. Rodríguez, *L'Opus Dei nella sua realtà ecclesiologica*, in P. Rodríguez, F. Ocáriz e J.L. Illanes, *L'Opus Dei nella Chiesa. Ecclesiologia, vocazione, secolarità*, Casale Monferrato 1993, 81.

La prospettiva che focalizza l'aspetto sostanziale della Chiesa – la comune dignità e finalità dell'essere cristiano (cfr. LG 32) – non deve occultare l'esistenza di un'altra prospettiva che considera l'agire sacramentale e ministeriale della Chiesa. Emerge così quella distinzione fra "elemento sostanziale" e "elemento ministeriale" che esprime il dinamismo originario proprio della Chiesa e quindi di ogni Chiesa locale, dato che in ognuna di esse «è presente e opera la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11).

Il Concilio ha colto e sintetizzato questa strutturazione originaria, quando si è riferito alla Chiesa quale «comunità sacerdotale strutturata organicamente» (LG 11). Una struttura costituita fondamentalmente dalla correlazione (relazione reciproca) fra il sacerdozio comune e quello ministeriale (cfr. LG 10 e 32). Dopo il Concilio si è scritto più sul significato *ontologico* della differenza essenziale fra le due forme di sacerdozio, che sul dinamismo della loro essenziale correlazione o complementarità nella vita e nella missione della Chiesa[62].

L'importanza e l'attualità della questione è stata rilevata da H. Legrand nel suo già citato contributo del 1983. Nel capitolo II (dedicato ai ministeri della Chiesa locale) egli si riferisce spesso alla necessità di «una maggiore collaborazione tra pastori e fedeli» (p. 195) e di una miglior intelligenza dell'articolazione o dell'interdipendenza fra il ministero pastorale e il sacerdozio comune dei cristiani, articolazione «di cui non sono state ancora sfruttate tutte le ricchezze» (p. 215).

Egli fa notare che «teologicamente, tutto ciò esige soprattutto preti molto più sensibili che nel passato alla dimensione relazionale della loro identità teologica al fine di giungere ad un'articolazione soddisfacente con le responsabilità proprie dei loro fratelli cristiani. Se la teologia dei ministeri e quella della Chiesa locale non verranno articolate in una vera ecclesiologia di comunione, c'è da temere che tutti gli sforzi che si potranno fare, fossero anche eroici, venendo meno il loro punto di applicazione, rimangano sterili» (p. 197).

Il tema è stato anche fatto oggetto di riflessione da parte della Commissione Teologica Internazionale che, nel documento su *Temi scelti di ecclesiologia* (1985), ha offerto la seguente interessante precisazione: «Dal punto di vista della finalità della vita cristiana e del suo compimento, il primato spetta al sacerdozio comune, anche se, dal punto di vista dell'organicità visibile della Chiesa e dell'efficacia sacra-

[62] L'importanza di questo dinamismo è stata colta con precisione da J. Hervada che in numerosi studi ha rivolto l'attenzione a questo binomio; sul tema cfr. A. Viana, *Sacerdocio común y ministerial. La estructura "ordo-plebs" según Javier Hervada*, in AA.VV., *Escritos en honor de Javier Hervada*, Volumen especial de "Ius Canonicum", Pamplona 1999, 219-245.

mentale, la priorità spetta al sacerdozio ministeriale»[63]. La necessità di quest'ultimo si spiega considerando che, nell'economia cristiana, tutto giunge al Padre per mezzo di Cristo e inserendosi nel suo mistero pasquale. Il culto cristiano – inteso qui nel senso vitale dato da Paolo in Rm 12,1 – potrà giungere alla sua pienezza grazie all'azione ministeriale del sacerdozio gerarchico. Ciò è stato ben sintetizzato dall'esort. ap. *Pastores dabo vobis* (1992) nelle seguenti affermazioni: «I presbiteri [...] promuovono il sacerdozio battesimale di tutto il popolo di Dio, conducendolo alla sua piena attuazione ecclesiale. [...] Ai presbiteri è dato da Cristo nello Spirito un particolare dono, perché possano aiutare il Popolo di Dio ad esercitare con fedeltà e pienezza il sacerdozio comune che gli è conferito» (n. 17).

Questo dinamismo della struttura originaria della Chiesa è stato illustrato da P. Rodríguez in uno studio su *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune nella struttura della Chiesa*[64]. Egli si sofferma ad approfondire il significato di quella priorità differenziata, di cui ha parlato la CTI nel documento appena citato. L'a. sottolinea la priorità "sostanziale" del sacerdozio comune e la priorità "funzionale" del sacerdozio gerarchico. Quest'ultimo appartiene «all'ambito del *medium salutis*, caratteristico della fase pellegrinante della Chiesa; il sacerdozio regale dei battezzati appartiene invece all'ambito dei fini, del *fructus salutis*, dato che consiste nella stessa comunione con Cristo – Sacerdote e Vittima –, comunione che costituisce propriamente il cuore dell'esistenza cristiana e che giungerà alla pienezza nella vita eterna»[65].

Inoltre, egli fa notare che la sostanza cristiana – chiamata da sant'Agostino *nomen gratiae*[66] e *christifidelis* dal Vaticano II – la *congregatio fidelium* non se la fornisce da se stessa, ma è frutto dello Spirito inviato da Cristo e operante nella Parola e nei sacramenti. «Si comprende così che il servizio specifico prestato alla *congregatio* dai ministri della Parola e dei sacramenti non sia per i fedeli una "possibilità" fra le varie che vengono offerte e agiscono all'interno della *congregatio*, ma una condizione radicale di esistenza; infatti – nell'economia della salvezza istaurata da Cristo –, "utilizzare" questo ministero è essenziale, affinché nella *congregatio fidelium* ri-

---

63 Commissione Teologica Internazionale, *Themata selecta in ecclesiologia*, cit., n. 1731.

64 P. Rodríguez, *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia*, in Romana 3 (1987) 162-176.

65 *Ibid.*, 172: «El sacerdocio ministerial pertenece [...] al orden del *medium salutis*, característico de la fase peregrinante de la Iglesia; por el contrario, el sacerdocio regio de los bautizados pertenece al orden de los fines, del *fructus salutis*, pues consiste en la comunión misma con Cristo, Sacerdote y Víctima, que es el corazón mismo de la existencia cristiana, que se plenificará en la vida eterna».

66 *Sermo* 340, 1 (PL 38, 1438). Citato in LG 32.

manga impressa la sostanza di ciò che è cristiano»[67].

La Chiesa nella sua fase pellegrinante risulta quindi articolata sulla base di questa correlazione originaria. Essa viene poi arricchita dalla multiforme azione dello Spirito che elargisce i suoi doni fra i fedeli di ogni ordine (cfr. LG 12), facendo sorgere una gran varietà di vocazioni e di missioni, fra di loro complementari[68]. Da tutto ciò derivano naturalmente importanti conseguenze pastorali, come diversi autori hanno rilevato[69].

L'unità dinamica delle due forme di sacerdozio cristiano è stata focalizzata da L. Gerosa alla luce dei nessi che un "carisma originario" può stabilire con i due poli istituzionali della Chiesa; egli giunge a tale osservazione considerando che «la loro origine cristologica trova un riscontro operativo di natura carismatica»[70].

Anche J.-M. R. Tillard si è soffermato a riflettere su questa correlazione, alla quale dedica un punto del volume sulla Chiesa locale, intitolandolo: "Il dinamismo comunionale della *koinônia*"[71]. Egli rileva che «la Chiesa locale va sempre vista in una prospettiva che include ministro e comunità, *episkopos* e *laos, ordo* e *plebs*, nella loro

---

67 P. Rodríguez, *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia*, cit., 174: «De ahí que el *servicio* específico que prestan a la congregatio los ministros de la Palabra y de los Sacramentos no sea para los fieles una "posibilidad" que se ofrece entre las múltiples que se operan dentro de la *congregatio*, sino una radical condición de existencia: "usar" ese ministerio – en la economía de la salvación instaurada por Cristo – es esencial para que en la *congregatio fidelium* quede hincada la sustancia de lo cristiano».

68 L'esort. ap. *Vita consecrata* (1996) ha osservato che lo Spirito «costituisce la Chiesa in una comunione organica nella diversità di vocazioni, carismi e ministeri». Ha inoltre ricordato che le vocazioni particolari «sono al servizio l'una dell'altra, per la crescita del Corpo di Cristo nella storia e per la sua missione nel mondo» (VC 31, cfr. anche n. 16).

69 Fra gli altri, cfr. A. Tessarolo che già nel 1970 aveva osservato: «La pastorale perciò non è più concepibile come l'azione dei preti sui laici, per portarli a una vita cristiana più intensa. La pastorale è il concorso ordinato e attivo dei ministeri e carismi di tutti i battezzati per lo sviluppo e la crescita di tutti i valori e dell'intera comunità ecclesiale. [...] Non i pastori da soli, né i laici da soli; ma pastori e laici insieme, i quali insieme collaborano e reciprocamente si aiutano per scoprire e vivere i modi più adatti, rispetto a quel luogo e a quelle persone, per l'ascolto della Parola, per la celebrazione dell'eucaristia, per dare testimonianza di Cristo di fronte al mondo», A. Tessarolo, *La pastorale della chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. Tessarolo, Bologna 1970, 305-306.

70 L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., 155. Egli precisa inoltre che senza la dimensione pneumatologica l'Istituzione rimarrebbe sterile. «Il suo manifestarsi, invece rinforza tanto più l'Istituzione ecclesiale quanto più tale dimensione pneumatologica dimostra la propria capacità di coniugare il sacramentale con il personale, il comunitario con il soggettivo, e dunque un'analogia operativa con il carisma» (*ibid.*).

71 J.-M. R. Tillard, *L'Église locale*, cit., 153: «Le dynamisme communionnel de la *"koinônia"*» (titolo del punto che si estende fino a 158).

correlazione»[72]. Quest'ultima, precisa l'a., si verifica nei tre aspetti della vita ecclesiale: sacerdotale, profetico e reale. Egli osserva inoltre che questa complementarità strutturale non si limita a qualche evento particolare in cui la Chiesa locale si riunisce intorno al vescovo, e ancora meno può venir ridotta all'attività di organismi quali il sinodo diocesano o i consigli pastorali[73]. Essa ha luogo essenzialmente grazie ai contatti che permette la coesistenza nello stesso luogo, dagli incontri periodici nell'Eucaristia domenicale fino a quelli nella vita quotidiana. «In tutto ciò radicano il colloquio pastorale e l'esercizio della *cura animarum*, i quali non giovano solo ai laici che si dirigono al loro pastore, ma anche a quest'ultimo, manifestandogli la situazione concreta del popolo di Dio lui affidato»[74]. E così conclude l'a. queste riflessioni: «Tutti sono uguali in dignità e onore, ma non tutti sono ministri. Tuttavia è con tutti – nella loro sinergia – che lo Spirito edifica la Chiesa di Dio in un luogo determinato»[75].

Riguardo all'esercizio del sacerdozio comune, va ricordato che il Vaticano II ha riscoperto il ruolo dei fedeli laici, ossia di coloro che si trovano a vivere immersi nelle realtà secolari e la cui vocazione specifica è «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG 31). Essi sono chiamati, viene poi precisato, «a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico» (LG 31). Tale riscoperta conciliare della vocazione-missione dei laici ha avuto nei decenni che precedettero il Concilio diversi precursori. Fra i teologi va menzionato soprattutto Yves Congar[76]. Fra coloro che alla chiarezza teologica seppero unire una grande capacità di realizzazione si può ricordare il beato Josemaría Escrivá, il quale con l'Opus Dei ha dato vita, a partire dal 1928, ad un vasto fenomeno apostolico e pastorale «che fin dagli inizi ha anticipato – in parole di Giovanni Paolo II – quella teologia del Laicato, che caratterizzò poi la Chiesa del Concilio e del

[72] *Ibid.*, 154: «Tout regard porté sur l'Église locale doit donc, de ce fait, saisir ministre et communauté, *episkopos* et *laos, ordo* et *plebs*, dans leur corrélation».

[73] Ciò non significa evidentemente che tali organismi siano inutili. L'a. osserva infatti un po' oltre che essi «règlent et garantissent l'exercice nécessaire de cette synergie communautaire que, utilisant un néologisme quelque peu barbare, nous préférons qualifier de communionnelle» (156).

[74] *Ibid.*, 156: «Là s'enracinent l'entretien pastoral, l'exercice de la "cure d'âmes" qui ne profitent pas seulement aux laïcs s'adressant à leur pasteur. Ils servent aussi celui-ci, en lui manifestant la situation concrète du peuple que Dieu lui confie».

[75] *Ibid.*, 158: «Tous sont égaux en dignité et honneur. Tous ne sont pas ministres. Néanmoins avec tous, dans leur synergie, l'Esprit fait l'Église de Dieu en ce lieu».

[76] Fra i suoi scritti sul tema il più importante è *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953.

post-Concilio»[77].

5. I rapporti tra fattori divini e umani

Nel solco di quanto afferma CD 11, sono stati illustrati –quali fattori genetici della Chiesa locale – il Vangelo e l'Eucaristia, che agiscono in virtù dello Spirito e al cui servizio si trovano – in modo particolarmente qualificato – i ministri sacri. In realtà, i fattori divini (Parola, sacramenti, carismi) non si danno mai allo stato puro, ma sempre con la mediazione di parole umane e in un contesto storicoculturale. Inoltre, la loro azione è indirizzata a suscitare la libera risposta dell'uomo, ossia la fede, la quale non è qui esplicitamente contemplata. Tuttavia – con parole di Giovanni Paolo II –, si può qui ricordare che «la sintesi tra cultura e fede non è solo una esigenza della cultura, ma anche della fede. [...] Una fede che non diventa cultura, è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»[78].

Una caratteristica dello sviluppo teologico postconciliare – come si è avuto occasione di osservare nei capitoli precedenti – è l'aver tematizzato il significato ecclesiologico dei fattori umani, storici e sociali, spesso globalmente compresi con il termine di "cultura". La questione che si pone è quella di sapere in che senso ed in che misura questi fattori sono rilevanti nel costituirsi della Chiesa locale.

Il tema è stato preso in considerazione dall'esort. ap. *Evangelii nuntiandi* quando ha osservato che «il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture. Tuttavia il Regno, che il Vangelo annunzia, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane» (EN 20).

Alcune riflessioni che illuminano la questione qui contemplata si trovano anche citato studio della CTI su *Temi scelti di ecclesiologia*[79]. Anche se il documento non parla esplicitamente delle Chiese locali, offre interessanti considerazioni riguardo alla questione ora contemplata. Una sezione del documento si riferisce alla Chiesa come "mistero" e come "soggetto storico", facendo notare che si tratta di due dimen-

---

[77] Giovanni Paolo II, *Gesù vivo e presente nel nostro quotidiano cammino*, Omelia della Messa celebrata il 19.VIII.1979, in Insegnamenti di Giovanni Paolo II, II/2 (1979) 142.

[78] Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di impegno culturale*, 16.I.1982, in Insegnamenti di Giovanni Paolo II, V/1 (1982) 131.

[79] Le citazioni si riferiscono ai numeri del documento.

sioni che si danno simultaneamente e fra le quali non esiste giustapposizione, ma una correlazione. Infatti, il carattere misterico della Chiesa ne determina la natura di soggetto storico il quale, a sua volta, rivela il mistero (cfr. n. 3.1).

Il ruolo degli elementi umani nella realizzazione della Chiesa è contemplato nella sezione successiva quando si osserva: «Nell'evangelizzazione delle culture e nell'inculturazione del Vangelo si produce uno scambio misterioso: da un lato, il Vangelo rivela a ogni cultura e libera in essa la verità suprema dei valori che racchiude; dall'altro, ogni cultura esprime il Vangelo in maniera originale e ne manifesta aspetti nuovi» (n. 4.2).

Nella questione ora esaminata confluiscono diverse considerazioni che provengono dagli approfondimenti sul tema della cattolicità e su quello dell'inculturazione.

Riguardo alla cattolicità, il tema emerge chiaramente nel seguente testo conciliare: «Le giovani Chiese [...] hanno la capacità meravigliosa di assumere le ricchezze delle nazioni. [...] La vita cristiana sarà commisurata al genio ed alla indole di ciascuna cultura, e le tradizioni particolari insieme con le qualità specifiche di ciascuna comunità nazionale, illuminate dalla luce del Vangelo, saranno assunte nell'unità cattolica» (AG 22).

Negli approfondimenti postconciliari, va ricordato Congar quando rileva che «la natura propria della cattolicità esige che le riconosciamo una sorgente dall'alto e una dal basso: Dio-Trinità e l'umanità»[80]. Riguardo alla seconda, egli rileva che «il Cristo plenifica la Chiesa, ma è anche plenificato da essa. [...] Le due cose sono vere insieme. Il Cristo ci riempie della sua pienezza, ma nel suo Corpo mistico secondo il quale deve crescere fino alla pienezza (Ef 4,13) egli è compiuto o plenificato da noi; riceve dunque dagli uomini e dalla creazione» (p. 594).

Nella stessa linea, Komonchak ha osservato: «La Chiesa locale nasce solo dall'incontro della libertà divina e umana che genera una sua esperienza cristiana distintiva. È l'integrazione di queste esperienze concrete nella sintesi cattolica che costituisce la vera sfida della cattolicità. [...] La realizzazione della cattolicità richiede l'armonia sinfonica di tutte le speciali esperienze ecclesiali locali»[81]. Di conseguenza, conclude l'a., «un'ecclesiologia generale degli elementi formali della Chiesa deve includere come dimensione necessaria e intrinseca una considerazione della libertà co-costitutiva dei soggetti umani della realizzazione della Chiesa» (p. 457).

Anche J. Castellano ha osservato: «Se la Chiesa è la convergenza del divino e del-

[80] Y. Congar, *Proprietà essenziali della Chiesa*, cit., 587.

[81] J. A. Komonchak, *Chiese locali e cattolicità. La problematica teologica contemporanea*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità*, cit., 453.

l'umano, la sua radice divina è la Trinità, ma essa è pure il campo e la vigna di Dio, è piantata in questa terra, come popolo in cammino vive in un luogo, ha una storia, vive un presente e un futuro. [...] Occorre valorizzare questa realtà mondana della Chiesa particolare, configurare l'immagine terrena, umana di questa Chiesa che vive qui e oggi»[82].

Riguardo al tema Chiesa locale e cultura, è stato rilevato il pericolo di sottolineare, a volte unilateralmente, la rilevanza antropologica, e di riflesso anche ecclesiologica, della cultura nella costituzione delle Chiese locali. Ciò porta a quel *particolarismo* nei confronti del quale G. Colombo ha osservato: «Le culture non possono essere l'elemento costitutivo caratterizzante delle chiese locali»[83]. L'a. ha inoltre precisato che la diversità delle culture «se, da un lato, è un valore necessario nel senso di ineliminabile o irrinunciabile, dall'altro però è un valore secondario e precario, perché più determinato che determinante e sempre contestato: un po' come la materia rispetto alla forma, ma in una concezione in cui la materia è continuamente premuta e modificata dalla forma» (p. 37).

Una certa critica a queste affermazioni di Colombo è stata formulata da J. A. Komonchak, il quale si chiede «se questo non semplifichi eccessivamente la natura dell'esperienza cristiana stessa, qualora la precomprensione culturale venga presentata semplicemente come "materia" informe che riceve la sua determinazione dalla "forma" degli elementi distintivi, generatori della Chiesa. Come ha messo in evidenza D. Valentini, questo fa correre il pericolo di considerare l'elemento umano nella costruzione della Chiesa come meramente passivo e ricettivo e quindi di "interpretare parola di Dio, eucaristia e carismi dello Spirito come realtà che, in qualche modo, passano sopra l'uomo"[84]»[85].

Komonchak propone quindi di considerare i fattori umani (culturali, sociali ecc.) non come semplice "materia" ricettiva, ma quali «principio formale delle Chiese locali» (p. 450). Egli descrive quindi il rapporto tra fattori umani e divini nell'edifica-

---

[82] J. Castellano Cervera, *La chiesa particolare e la parrocchia. Spazio eucaristico di comunione e di missione*, in AA.VV., *Terzo Millennio. Ipotesi sulla parrocchia*, a cura di G. Tangorra e C. Zuccaro, Reggio Emilia 1999, 136.

[83] G. Colombo, *Teologia della Chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. Tessarolo, Bologna 1970, 35.

[84] D. Valentini, *Il nuovo Popolo di Dio in cammino: punti nodali per una ecclesiologia attuale*, Roma 1984, 56.

[85] J. A. Komonchak, *Chiese locali e cattolicità*, cit., 448. Egli aggiunge: «Questo mi sembra sia un punto decisivo: la libertà dei soggetti umani dell'autorealizzazione della Chiesa, che non può essere separata dalla loro concreta situazione storica, non è collegata alla libertà divina come materia da formare; di fatto essa costituisce un elemento intrinseco del principio formale stesso» (*ibid.*, nota 44).

zione della Chiesa locale, osservando che, naturalmente, «è il Vangelo che determina una *discretio spirituum* all'interno di particolari culture, ed è il Vangelo, e non le peculiarità culturali, che principalmente generano una Chiesa. Ma una Chiesa *locale* è il risultato dell'incontro tra il Vangelo e una particolare cultura, un complesso di esperienze sociali e storiche specifiche» (p. 450). «Gli elementi locali, naturalmente, non costituiscono i principi dell'unità della Chiesa e, in questo senso, della condizione-Chiesa delle comunità locali; ma essi sono ciò che rende tali comunità Chiese locali, e, poiché l'unica Chiesa cattolica esiste solo in e da tali Chiese *locali*, essi sono anche, proprio nella loro particolarità culturale e storica, ciò che rende l'intera Chiesa cattolica. [...] Siccome i principi divini di questa cattolicità locale sono gli stessi dappertutto, c'è l'intima esigenza che tutte queste esperienze particolari siano aperte l'una all'altra, rivendichino l'una l'altra, siano comprensive l'una dell'altra, e perciò integrate in quella cattolicità che fa essere l'intera Chiesa nel mondo lo stesso principio di redenzione e di unità che la Chiesa locale è nella sua particolare situazione. Tutto ciò rende chiaro che la cattolicità della Chiesa è sempre qualcosa che deve essere raggiunto» (p. 455).

In tal senso, anche G. Canobbio ha fatto notare: «Certo non è il luogo che fa la Chiesa, ma questo, se inteso come spazio umano, non può essere ritenuto esterno al farsi della Chiesa in concreto. Grazie alla Parola di Dio, ai sacramenti, ai carismi, degli uomini concreti vengono conformati a Cristo. Questi uomini costituiscono la Chiesa portando con sé la loro storia, che viene trascesa appunto nel momento nel quale viene inserita in Cristo mediante lo Spirito»[86].

Della questione si è occupato con certa ampiezza B. Álvarez Afonso, che in uno studio sulla Chiesa diocesana ha dedicato un punto al «valore determinante dei fattori umani nella sua realizzazione»[87]. Egli fa notare che l'unicità dell'evento salvifico di Cristo, penetrando e trasformando la storia umana, «acquista una varietà di forme nelle quali si manifesta la fecondità dell'incontro fra la Parola di Dio e le diverse culture umane. Di conseguenza, nella teologia della Chiesa diocesana, i fattori umani non sono qualcosa di "marginale" e secondario, utili solo per stabilire la distinzione materiale tra le varie diocesi, ma costituiscono una realtà intrinseca della realizzazione concreta della Chiesa, contribuendo operativamente al sorgere di di-

[86] G. Canobbio, *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica*, in AA.VV., *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, a cura di C. Ghidelli, Roma 1995, 101.

[87] B. Álvarez Afonso, *La Iglesia diocesana. Reflexión teológica sobre la eclesialidad de la diócesis*, cit., 255: «Valor determinante de los factores humanos en la realización de la Iglesia diocesana».

verse esperienze cristiane dell'unico evento salvifico»[88]. È quanto, in modo sintetico, afferma LG 8 parlando della Chiesa quale «unica realtà complessa, fatta di un duplice elemento, umano e divino». L'a. rileva inoltre che i fattori di localizzazione sono determinanti della peculiarità di una Chiesa locale «solo quando sono vincolati ai principi teologici dell'ecclesialità»[89].

Per concludere questi spunti su di un tema ricco di implicazioni, penso che valga la pena di sottolineare quest'ultima idea. In effetti, per quanto imprescindibili siano i fattori umani, non va dimenticato o sottaciuto che essi sottostanno al giudizio del Vangelo da cui vengono corretti, purificati e anche promossi. Solo in questa prospettiva si può dire che anche i fattori umani intervengono nella costituzione di una Chiesa locale. La priorità genetica dei fattori divini è stata ben evidenziata da B. Maggioni quando ha osservato: «L'evento di Gesù Cristo è irriducibile al luogo; né lo si può dedurre dalla cultura dell'ambiente, né si lascia da essa imprigionare. Già nel suo momento originario, l'evento di Gesù si è presentato come una "novità" rispetto all'ambiente giudaico: ne ha assunto la cultura e le tradizioni (Gesù fu ebreo), ma non vi si è lasciato rinchiudere. Analogo è il comportamento di Paolo: egli difende l'originalità delle chiese ellenistiche (che non devono copiare la comunità di Gerusalemme), tuttavia difende con altrettanta forza anche l'irriducibilità dell'annuncio cristiano rispetto alla cultura dell'ambiente greco»[90]. In questa linea, si è espresso anche A. Antón, sottolineando che la necessaria *localizzazione* della Chiesa «non bisogna intenderla nel senso di una *identificazione* totale con la complessità di fattori locali propri della comunità umana in suddetto luogo; del resto questo equivarrebbe a un legame irrevocabile della Chiesa con elementi locali, che comprometterebbero l'*identità* della Chiesa di Cristo *una* e *universale* e la sua condizione di comunità *pellegrina* nella storia»[91]. L'a. fa anche notare che i condizionamenti provenienti dallo *spazio umano* non devono compromettere la *novità* e la *forza critica* del messaggio cristiano, una novità che oltrepassa ogni luogo (cfr. p. 597).

---

[88] *Ibid.*, 264-265: «El evento salvífico de Cristo [...] adquiere formas diversas en las que se manifiesta la fecundidad del encuentro entre la Palabra de Dios y las diversas culturas humanas. Por eso en la teología de la Iglesia diocesana, los factores humanos no son algo "marginal" y secundario, útil solamente para establecer la distinción material con otras diócesis, sino una realidad inherente a la realización concreta de la Iglesia que contribuye operativamente a que se produzcan diferentes experiencias cristianas del único evento de salvación».

[89] *Ibid.*, 268: «Los factores de localización [...] sólo cuando están vinculados con los principios teológicos de la eclesialidad son determinantes de la peculiaridad de la Iglesia diocesana».

[90] B. Maggioni, *La figura della chiesa locale nel Nuovo Testamento*, in Credere Oggi 41 (1987) 46.

[91] A. Antón, *Chiesa locale/regionale: Riflessione sistematica*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità*, cit., 595.

Il dinamismo della correlazione esistente tra fede e cultura, che si svolge nelle Chiese locali, può essere così sintetizzato. L'universalità e l'unità proprie della fede permettono – e, si potrebbe dire, richiedono – alle Chiese locali di accogliere le diverse particolarità culturali, in modo tale che queste particolarità non portino al "particolarismo", ma arricchiscano la Chiesa universale[92].

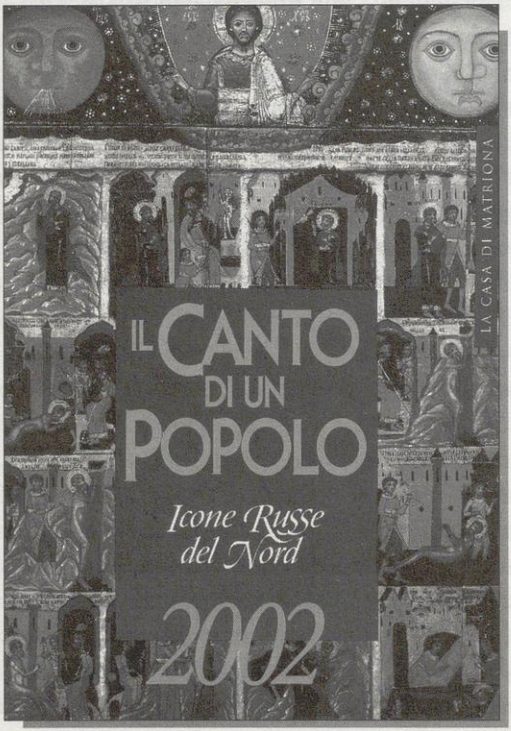
La giusta attenzione al rapporto tra fede e cultura è quindi determinante affinché l'universalità e la particolarità della Chiesa siano integrate nella sua cattolicità. Ogni accentuazione unilaterale di uno dei due elementi ha gravi conseguenze ecclesiologiche. "Universalismo" e "uniformismo" da un lato, "particolarismo" e "disgregazionalismo" dall'altro.

[92] Si tratta di una sfida che la Chiesa ebbe da affrontare fin dai primi secoli come testimonia l'ironica osservazione di Celso riportata da Origene quando scrive: «Egli pronuncia una sorta di augurio: "Se invero fosse possibile che gli abitanti dell'Asia, dell'Europa, della Libia, sia greci sia barbari, distribuiti fino ai confini della terra, si accordassero per un'unica legge" e, credendo che questo sia impossibile, aggiunge che "chi crede questo non sa niente"», Origene, *Contro Celso*, VIII, n. 72, a cura di P. Ressa, Brescia 2000, 622.

NOVITÀ

IL CANTO DI UN POPOLO

ICONE RUSSE DEL NORD



pp. 50

25 grandi tavole a colori

Lire 25.000 (€ 12,91)

LIBRO-CALENDARIO 2002

Le regioni settentrionali della Russia, in cui il cristianesimo penetrò attraverso i centri di Mosca, Novgorod, Rostov, crearono una cultura pittorica profondamente suggestiva, permeata del gusto del meraviglioso e del fiabesco e dell'immediatezza dell'animo popolare. **I monasteri del Nord**, la religiosità contadina, la severa bellezza della natura nordica dettano la fisionomia di questa iconografia, caratterizzata da un'originalità creativa, da **un sapore ingenuo ed essenziale e da una profonda fedeltà alla tradizione cristiana**.

PER INFORMAZIONI: R.C. Edizioni "La Casa di Matriona"
Tel.: (+39)035294021 • E-mail: rcediz@tin.it
www.augustea.it/nuovaeuropa/index.htm

RTLu VI (3/2001) 543-552

Il linguaggio biblico-simbolico di Silone e la sua permanenza in Svizzera[1]

Elio Guerriero
Direttore della rivista "Communio"

1. Silone e la Svizzera

«Silone diventò scrittore all'estero (in Svizzera)»[2]. Così concisamente Luce D'Eramo che dello scrittore abruzzese fu amica e confidente, prima ancora che interprete perspicace. In effetti nella confederazione d'Oltralpi lo scrittore abruzzese scrisse e pubblicò le prime e forse le più conosciute tra le sue opere: il romanzo d'apertura *Fontamara*, iniziato in un sanatorio ticinese e terminato a Davos nei Grigioni; le tre opere del ciclo di Pietro Spina – il romanzo *Pane e vino*, più tardi ripubblicato in Italia a termini invertiti, *Vino e pane*, il romanzo *Il seme sotto la neve*, continuazione del precedente, il dramma *Ed egli si nascose* –; il testo di saggistica politica, *La scuola dei dittatori*. Va inoltre segnalato che le opere dell'esilio, pubblicate dapprima in tedesco a Zurigo, vennero a breve distanza di tempo stampate per la prima volta in italiano dalle ticinesi Nuove edizioni di Capolago. Queste edizioni d'anteguerra avevano lo scopo di farne giungere qualche copia nella vicina penisola italiana dove i libri di Silone erano severamente proscritti dal regime fascista. Infine è da ricordare che nel Canton Ticino è ambientato *La volpe e le camelie*, un lungo racconto pubblicato nel 1960, che ha per protagonista Daniele, un ticinese emigrato nella Svizzera interna per dissidio con il padre. Con il trascorrere del tempo egli riscopre l'amore per la terra d'origine insieme con la solidarietà per i numerosi esuli di origine italiana.

Nel 1948 tracciando un ritratto degli scrittori italiani dell'immediato dopo guerra, Nicola Sapegno dava un giudizio piuttosto severo dell'opera di Silone: «sembrano povere al paragone (con Alvaro, Moravia, Vittorini e Piovene) e alquanto spaesate e

[1] L'articolo riprende in parte la relazione tenuta al convegno *La poetica della fede nel Novecento*, svoltosi a Roma presso il Pontificio Consiglio della Cultura, il 1° febbraio 2000.

[2] L. D'Eramo, *L'opera di Ignazio Silone*, Milano 1971, 7.

approssimative le esperienze di esuli (Ignazio Silone e Ezio Taddei)»[3]. Ora io vorrei dimostrare che quel giudizio (in particolare l'oggettivo "spaesato") coglieva certamente nel segno, ma evidenziava nello stesso tempo una novità contenutistica che lo scrittore abruzzese aveva assimilato nella lunga permanenza in Svizzera. A contatto con romanzieri, pensatori e teologi, di casa a Zurigo, Silone si accostò alla Bibbia, ne assimilò i contenuti, elaborò un linguaggio biblico-simbolico che rendono la sua scrittura unica e inconfondibile nel panorama delle lettere italiane. Vale, dunque, la pena di approfondire ulteriormente la conoscenza degli anni svizzeri di Silone, di cui qui si potrà solo approssimativamente rendere conto.

2. Gli amici di Zurigo

Dirigente comunista fino alla fine degli anni '20, dopo la rottura con il partito Silone cercò rifugio in Svizzera dove arrivò nel 1930 nel mese di dicembre. Così egli stesso presentava la sua situazione in quegli anni: «gravemente malato, ero privo di mezzi; ero senza famiglia, ero stato espulso dalla Francia e dalla Spagna; non potevo tornare in Italia»[4]. Dopo una permanenza per ragioni di salute a Davos nei Grigioni, si stabilì a Zurigo dove ebbe modo di fare delle amicizie importanti. Il capoluogo elvetico, difatti, divenne ben presto uno dei luoghi preferiti dagli esuli antifascisti di tutta l'Europa. Tra questi il nome di Silone, che aveva lavorato nell'internazionale comunista, era stato in Francia e in Spagna, non era del tutto sconosciuto. L'antico militante che approdava alla letteratura per l'esigenza di capire e di riflettere[5] poté allora entrare in contatto con alcuni di questi esuli avviando uno scambio fecondo che durerà negli anni. Ricordiamo alcuni di questi intellettuali: Georg Schmidt, Siegfried Giedon, Max Raphael, il poeta Jean Paul Samson. Particolarmente significativa si rivelò l'amicizia di alcuni giovani architetti provenienti dall'esperienza del Bauhaus di Dessau. Con il loro sostegno Silone poté fondare la rivista "Information" che pubblicò e diresse fino al 1933. La rivista si occupava di letteratura e filosofia, di architettura, di cinema e di teatro[6]. Una vera fucina di cultura europea che fu all'origine della successiva, costante attenzione di Silone per i dibattiti e gli uomini della

---

3 N. Sapegno, *Letteratura italiana*, vol. III: *dal Foscolo ai moderni*, Firenze 1961[21], 451 s.

4 I. Silone, *Memoriale dal carcere svizzero*, a cura di L. Mercuri, Roma 1979, 9 s.

5 Cfr. il saggio *La scelta dei compagni*, in *Uscita di sicurezza*, Firenze 1965, 133-149.

6 Cfr. L. D'Eramo, *L'opera di Ignazio Silone*, cit., 510 ss.

cultura europea. Ma ritorniamo agli amici di Zurigo. Tra i profughi vi erano i coniugi tedeschi Nettie Sutro e il marito Eric Katzenstein. Insieme la signora Sutro e Silone, per poter sopravvivere, lavorarono per qualche tempo a delle traduzioni. Di questo periodo scriverà non senza umorismo Silone: «Ricordo ancora con disgusto la fatica estenuante spesa attorno a un catalogo di utensili ad uso di parrucchieri per signora»[7]. Nel lavoro in comune Silone ebbe modo di parlare a Nettie del manoscritto di *Fontamara* che la signora gli chiese di leggere. Presa da entusiasmo, ella cominciò subito a tradurre il romanzo in tedesco. Al riguardo testimonierà Silone:

«Fu un atto di generosità anche l'interesse che Nettie portò ad un mio manoscritto, che poi lei tradusse in tedesco. Nessuno allora poteva prevedere, né l'autore né la traduttrice, che quel lavoro col titolo di *Fontamara* avrebbe fatto, qualche anno più tardi, il giro del mondo»[8]. Peraltro l'amicizia con Nettie aprì a Silone la strada per altri incontri ed amicizie. Nel suo salotto, infatti, al numero 140 della Mühlebachstr., convenivano Ernst Toller[9], Jacob Wasserman[10], Martin Buber. Dopo il fallimento del tentativo di pubblicare *Fontamara* in Germania, furono proprio questi amici a convincere Silone a pubblicare l'opera in Svizzera impegnandosi a sostenerne le spese con una sottoscrizione[11].

3. La riscoperta dell'eredità cristiana

L'ambiente dei rifugiati in Svizzera non garantì a Silone solamente solidarietà umana e amicizia. Esso gli permise di far la conoscenza di un universo culturale quanto mai ricco e vario, dal quale non era assente la problematica religiosa, piuttosto latitante invece tra i letterati italiani. Ho già ricordato Martin Buber. Il grande pensatore tedesco di origine ebrea dalla vicina Germania sempre più spesso si recava a Zurigo a rinsaldare lo spirito degli esuli della prima ora. Nato a Vienna nel 1878 e morto a Gerusalemme nel 1965, Buber, secondo la testimonianza di Darina Silone, esercitò un influsso decisivo sul marito[12].

---

7 *Eric und Nettie*, opuscolo apparso a Zurigo nel 1967 in memoria di Nettie Sutro.

8 Citato da L. D'Eramo, *L'opera di Ignazio Silone*, cit., 18.

9 Scrittore tedesco morto suicida, ricordato da Silone in *Uscita di sicurezza*, cit., 133.

10 Romanziere austriaco, tra i primi ammiratori di Silone. Scrisse a Nettie Sutro che riscontrava nel romanzo una «semplicità e grandiosità omerica».

11 Per queste notizie cfr. L. D'Eramo, *L'opera di Ignazio Silone*, cit., 18.

12 Premessa a *Severina*, Milano 1981, 20.

Due i principali insegnamenti buberiani che ritroviamo nelle opere di Silone.

1. Anzitutto il *rispetto della religione ebraica* di cui si parla per esteso in *Una manciata di more*. In un episodio alquanto improbabile per la collocazione geografica ma di grande delicatezza ecumenica il signor Stern, il padre ebreo di Stella, prima di morire raccomanda ai cafoni, ai quali affida la figlia, non solo l'affetto per la ragazza, bensì il rispetto della sua religione. L'insistenza sul rispetto lascia effettivamente pensare ad una conoscenza diretta con persone di fede ebraica quali Ernst Toller e lo stesso Martin Buber.

2. *L'amore per la Bibbia*. Nel 1925 Martin Buber aveva messo mano a un'opera grandiosa. Aiutato dall'altro grande maestro ebreo, Franz Rosenzweig, egli aveva iniziato a tradurre la Bibbia in tedesco con lo scopo, anche a rischio di ricorrere ad una lingua desueta, di mettere il lettore a contatto con la parola di Dio, con le sue asprezze e sorprese, necessariamente smussate dal linguaggio sacrale della tradizione. Il lavoro fu portato avanti insieme da Buber e Rosenzweig fino al 1929, poi solo da Buber che vi lavorò fino al 1932. Dopo una lunga parentesi egli vi rimise mano nel 1949 portandolo a compimento nel 1961. L'opera di una vita, dunque, sostenuta, secondo l'assirologo Alfred Jeremias, da un "bruciante interesse"[13] che il traduttore cercava di trasmettere ad amici e conoscenti. Anche Silone, secondo la già ricordata testimonianza della moglie, fu colpito dalla passione biblica di Buber al punto da conservare sempre presso di sé la Bibbia tradotta dallo studioso ebreo[14].

Sulla spinta della rinascita religiosa tra le due guerre, a Zurigo Silone venne inoltre a contatto con il pensiero dei cosiddetti socialisti religiosi. Due autori colpirono più degli altri l'autore di *Fontamara*: Leonhard Ragaz e Paul Tillich[15].

Leonhard Ragaz era nato in Svizzera nel 1868. Dopo gli studi di teologia a Basilea e nelle principali università tedesche, divenne insegnante di religione e parroco. Nel 1906 promosse la fondazione del movimento socialista religioso per applicare i dettami del Vangelo alla lotta sociale contemporanea. Successivamente fu professore universitario, ma nel 1921 rinunciò all'insegnamento per seguire il Settlement Gartenhof, una scuola popolare per lavoratori. Considerato l'antagonista di Barth, per il suo orientamento pratico, Ragaz sosteneva che «il socialismo religioso non è né

---

13 P. Vermes, *Martin Buber*, Cinisello Balsamo 1990, 93.

14 Premessa a *Severina*, cit., 20.

15 Ancora nel 1972, invitato a parlare al San Fedele di Milano, Silone scelse come tema del suo intervento *L'utopia politica e religiosa* «limitandomi a delle precisazioni su qualche movimento e personalità a me più noti: Ragaz, Tillich, Buber». Lettera ad A. Scurani, in Id., *Ignazio Silone*, 138.

un socialismo colorato religiosamente, né un cristianesimo colorato socialmente, ma una crescita del cristianesimo dal quale scaturisce il suo senso sociale e socialista»[16]. Già nei titoli dei suoi libri (*Il messaggio del regno di Dio, Il regno di Dio e la sequela, Da Cristo a Marx, da Marx a Cristo*) si incontrano espressioni che saranno riprese quasi alla lettera da Silone.

Più complessa la personalità e l'opera di Tillich, l'altro grande teologo che esercitò un notevole influsso su Silone. Nato in Germania nel 1886, divenne ben presto famoso come pastore e come professore a Marburgo e a Francoforte. Nel 1933, all'avvento dei nazisti, dovette rinunciare all'insegnamento ed emigrò negli Stati Uniti. Di lui Silone ammirava l'insistenza sulla dimensione etica. Scriveva, ad esempio, in un articolo dal titolo *Il socialismo come questione ecclesiale*: «Finora era l'interrogativo dommatico a muovere la Chiesa, d'ora in poi sarà quello etico»[17].

Questo il panorama degli incontri di Silone con il mondo culturale di lingua tedesca. Zurigo, tuttavia, era diventata una sorta di capitale della cultura europea. Lo scrittore italiano, dunque, ebbe modo di apprezzare e conoscere altri autori e pensatori europei. Qui è necessario ricordare due scrittori di lingua francese: Simone Weil e Albert Camus. Della prima scriveva Silone in un articolo del 1953: «Sono rimasto veramente sorpreso nel riscontrare come il dramma spirituale di questa ebrea francese somigli a quello di molti di noi»[18], mentre nel saggio *La scelta dei compagni* ricorda Camus come amico e interlocutore. Dal canto suo Camus, subito dopo aver ricevuto il premio Nobel nel 1957, indicava in Ortega y Gasset e Silone i due scrittori europei a lui più vicini. Dell'italiano poi dichiarava: «Guardate Silone, che parla a tutta l'Europa. Se io mi sento legato a lui è perché egli è nello stesso tempo incredibilmente radicato nella sua tradizione nazionale ed anche provinciale»[19]. Ne possiamo dedurre che l'incontro con Buber, Ragaz e Tillich e l'ammirazione e l'amicizia per Simone Weil e Albert Camus furono all'origine della «riscoperta dell'eredità cristiana». Con questa espressione lo scrittore intendeva un cristianesimo demitizzato, attento alla dimensione etica, aperto all'anelito libertario, calato nella tradizione dell'Abruzzo nativo. In una parola: un cristianesimo con il volto e le aspirazioni di Pietro Spina, il protagonista di *Vino e pane* e de *Il seme sotto la neve*, di *Ed egli si nascose*, che progressivamente riscopre la tradizione contadina e cristiana, si sente

16 W. Deresch (a cura di), *La fede dei socialisti religiosi*, Milano 1974, 86.

17 *Ibid.*, 119.

18 Epoca 17 gennaio 1953.

19 Riportato da L. D'Eramo, *L'opera di Ignazio Silone*, cit., 95.

sempre più attratto dai racconti strampalati dei cafoni nei quali i protagonisti molte volte sono i santi. Piuttosto estraneo al mondo letterario italiano, Silone assimilava dunque la generale rinascita religiosa e culturale che si verificava in Europa tra le due guerre. Gli va peraltro riconosciuto il grande merito di non essersi limitato a prendere atto di questa rinascita a livello di riflessione e di pensiero, ma di averla elaborata creativamente nella sua opera di scrittore calandola nel fiero mondo contadino dell'Abruzzo nativo.

4. Linguaggio cristiano e situazioni bibliche

Protagonista di *Pane e vino*[20], di *Il seme sotto la neve*, di *Ed egli si nascose*, Pietro Spina è il personaggio in cui Silone maggiormente si è identificato, cui egli ha dedicato maggiore attenzione e cure. Se *Fontamara* era una storia collettiva in cui un intero paese di cafoni prendeva coscienza della propria condizione di sfruttati e cercava di reagire, Pietro Spina è l'intellettuale in rivolta il quale, dopo essere stato in esilio tanto dalla patria che dalla propria tradizione, ritorna al paese dove riscopre l'eredità cristiana che gli permette anche di riguadagnare la vicinanza alla sua gente, una nuova fratellanza e parentela. Ora in questo percorso di avvicinamento è interessante notare un crescente ricorso a immagini e a situazioni bibliche. Cominciamo con *Vino e pane*. Nella prima delle tre opere del ciclo di Pietro Spina le citazioni come le situazioni bibliche sono ricordate anzitutto da don Benedetto, il sacerdote-maestro di Pietro, inviso alle autorità fasciste e alle gerarchie ecclesiastiche per il suo tenace antifascismo. Ricordando insieme ai suoi ex-allievi l'assente e fuggitivo Pietro Spina don Benedetto commenta: «"Non crediate che sia una storia nuova", disse. "Tutt'altro, è una vecchia storia noiosa che sempre si ripete. Le volpi hanno le loro tane, gli uccelli del cielo hanno i loro nidi, ma il figlio dell'uomo non ha nulla sul quale posare la testa"»[21]. Poi è Pietro stesso, accolto da un amico, a vivere una situazione biblica: «"Mi pare di essere in un Presepio", egli disse a Cardile. Perché l'immagine del Presepio fosse completa, bisognava, veramente, che egli fosse fiancheggiato dall'asino e dalla vacca. Nel suo caso l'asino e la vacca non mancavano, ma erano giù

[20] Il titolo originale del volume era appunto *Pane e vino*, pubblicato a Zurigo nel 1937. Successivamente Silone riprese e rielaborò tutte le opere dell'esilio. Nella revisione svolta tra gli anni '50-'60, egli cambiò il titolo al romanzo premettendo il vino al pane per l'importanza che acquista la bevanda quale segno di amicizia tra i cafoni. Al riguardo cfr. L. D'Eramo, *L'opera di Ignazio Silone*, cit., 140.

[21] *Vino e pane*, cit., 39.

nella stalla, in compagnia di un cavallo, e solo di notte, perché durante il giorno dovevano guadagnarsi la paglia»[22]. Più tardi, poi, proseguendo l'iter di purificazione e di accostamento all'eredità cristiana, Pietro vestito da prete per sfuggire alla polizia fascista viene scambiato per un santo.

«"Il tuo prete", esse dissero a Matalena "conversa con gli uccelli, come san Francesco".

«"Sì, egli è un santo", rispose la locandiera "un vero santo"»[23].

Ma la parafrasi biblica più completa si trova a conclusione del romanzo quando lo studente Luigi Murica viene ucciso dalla polizia fascista. Per i pochi amici accorsi al suo funerale il padre celebra una sorta di Eucaristia laica:

«"È lui", egli disse "che mi ha aiutato a seminare, a sarchiare, a mietere, a trebbiare, a macinare il grano di cui è fatto questo pane. Prendete e mangiate, questo è il suo pane".

«Altri arrivarono. Il padre versò da bere e disse: "È lui che mi ha aiutato a potare, insolfare, sarchiare, vendemmiare la vigna dalla quale viene questo vino. Bevete, quest'è il suo vino"»[24].

Alla luce di questa parafrasi, anzi, si può sostenere che lo stesso titolo del romanzo, ha un sapore evangelico.

Passando a *Il seme sotto la neve*, la vita comune tra Pietro, Simone, il sordo Infante, l'asino Cherubino e il cane Leone ricorda la vita in comune dei primi cristiani descritta negli Atti degli Apostoli, mentre Infante il sordomuto che vive con Pietro e va gratuitamente ad aiutare una famiglia particolarmente bisognosa viene scambiato addirittura per Gesù. Da ultimo Pietro stesso che si offre volontariamente al sacrificio addossandosi l'assassinio compiuto da Infante ricorda Gesù che volontariamente va incontro alla croce.

Il dramma *Ed egli si nascose* è la trasposizione per il teatro di *Vino e pane*. La prima versione è del 1943, la seconda del 1966. Nel dramma il misticismo si accentua ulteriormente: dal titolo desunto da un versetto del Vangelo[25], al personaggio di fra Celestino che acquista rilievo, dà un'impronta di comunione e di significato salvifico alla vicenda di Annina e Luigi Murica, alla stessa parafrasi dell'Eucaristia più sopra ricordata. Mentre nel romanzo le parole della consacrazione sono accompagnate da

---

[22] *Op. cit.*, 57.

[23] *Ibid.*, 131.

[24] *Ibid.*, 367.

[25] Si tratta di Gv 12,36 che Silone cita espressamente in esergo, in latino: *«et abiit et abscondit se ab eis»*.

una sorta di esaltazione del lavoro, nel dramma cresce l'attenzione per l'elemento più propriamente spirituale. Dice Daniele, il padre di Luigi ucciso dalla polizia:

«Prendete, mangiate e bevete. Quest'era il suo pane. Quest'era il suo vino. Egli non se ne potrà più nutrire»[26].

Commenta Pietro Spina: «Il pane è fatto di molti chicchi di grano. Perciò esso significa comunione. Il vino è fatto di molti acini d'uva, e anch'esso significa comunione». Conclude fra Celestino: «Ma prima di stare assieme il grano dev'essere macinato e l'uva dev'essere pigiata. Non c'è comunione senza sofferenza»[27]. In quest'ultimo brano, la citazione evangelica lascia il posto al linguaggio simbolico, un altro elemento tipico del mondo siloniano di cui dobbiamo parlare nell'ultimo punto.

5. Il linguaggio simbolico

Citazioni e situazioni bibliche sono accompagnate nelle pagine di Silone da allegorie e simboli, tratti dalla tradizione contadina e cristiana. Sono forme del linguaggio contadino con le quali i cafoni cercano di sopperire alla loro insufficiente dialettica. Silone, invece, se ne serve per valorizzare la dura esperienza quotidiana dei cafoni e nello stesso tempo per conferire alla stessa un significato trascendente ed ecumenico, per stabilire una comunione tra le esperienze dei poveri e diseredati del mondo di qualsiasi latitudine di luogo e di tempo[28].

In questo senso acquistano significato già le numerose statue ed effigie di santi di cui è ricco l'universo contadino, così come i romanzi di Silone. Queste statue[29], che presentano una strana somiglianza con i contadini, sono venerate dai cafoni perché rappresentano comunque la possibilità di evadere dal loro mondo di stenti ed oppressioni. È il caso di san Giuseppe da Copertino, il santo dei poveri che al Patreterno in cielo chiede come ricompensa della sua santa vita un gran pezzo di pane bianco[30] e di altri santi di *Vino e pane*. Ancora più cariche di significato simbolico sono due immagini autobiografiche[31] che ricorrono di frequente nelle opere di Silone: *Gesù con*

---

[26] *Ed egli si nascose*, Milano 1966, 83.

[27] *Ibid.*

[28] *L'avventura di un povero cristiano*, Milano 1971, 33.

[29] Cfr. in particolare *Il seme sotto la neve*, cit., 38-40; 118; 128...

[30] Cfr. *Fontamara*, cit., 162-162.

il camice rosso e la figura di *Lazzaro il ranocchiaro*. Sottratti al particolare della cronaca, i due simboli impersonano l'ideale di giustizia e di comunione dei rivoluzionari, ma anche la serena certezza di sentirsi uniti a una tradizione che è più forte dell'ingiustizia e dell'oppressione del momento.

Di Gesù con il camice rosso parla anzitutto Uliva, il rivoluzionario disincantato e disperato di *Vino e pane*. Egli ricorda a Pietro Spina:

«"Mi parlasti una volta di un tuo sogno segreto", disse Uliva. "Lo esprimesti in termini paesani: fare della Conca del Fucino un Soviet e nominare Gesù presidente del Soviet. L'idea, certo, non sarebbe malvagia, se il figlio del falegname di Nazaret vivesse ancora realmente su questa terra e potesse esercitare personalmente quella funzione"».

Pietro gli risponde: «Se Gesù fu mai vivo, egli lo è ancora»[32].

6. Conclusione

Secondo il giudizio di Sapegno, al suo ritorno in Italia Silone era una voce alquanto spaesata nell'universo culturale italiano. Possiamo aggiungere che egli restò tale anche negli anni e nei decenni successivi. Questa sua estraneità, tuttavia, non era dovuta a una presunta, insufficiente formazione letteraria o al mancato inserimento nell'accademia italiana. Al contrario negli anni trascorsi in Svizzera Silone era venuto a contatto con correnti ed esponenti della rinascita religiosa in Europa, ne aveva subito il fascino, cercò di assimilarne il pensiero e di applicarlo alla lettura e alla interpretazione della tradizione contadina abruzzese. Più che un estraneo, allora, Silone ha rappresentato una possibilità di dialogo tra pensiero europeo e mondo contadino regionale secondo il lucido giudizio di Camus. Nello stesso tempo, sulla base del pensiero dei socialisti religiosi, egli istituiva un collegamento tra la speranza del regno di origine marxista e le attese messianiche e utopiche dei contadini che in Abruzzo potevano rifarsi all'attesa del regno suscitata dai fraticelli di ascendenza gioachimita. Forse i letterati possono rimproverare a Silone un'insufficiente cura del dizionario, la poca varietà di personaggi e di situazioni. Egli ha impersonato, tuttavia, fino all'ultimo il tentativo di trasporre nella letteratura italiana temi della letteratura e del pensiero europeo, così come leale e impegnato è stato il suo tentativo

[31] *Uscita di sicurezza*, 45 s.; *L'avventura di un povero cristiano*, 24 s.

[32] *Vino e pane*, 245.

di ricorrere all'eredità cristiana per cogliervi la forza morale per affrontare le sfide di un mondo che muta troppo in fretta. In questo, peraltro, è da cercare il segreto del suo successo che ancora dura.

RTLu VI (3/2001) 553-557

Finanza etica

Armando Massarenti
Direttore della rivista "Etica ed Economia"

Partiamo da una citazione, stranota, presa dalla *Ricchezza delle nazioni*: quella in cui Adam Smith spiega che «non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse». È sulla base di questa affermazione che il filosofo scozzese viene normalmente indicato come il "fondatore della scienza economica". A lui infatti si deve la scoperta del meccanismo della "mano invisibile", attraverso il quale l'atteggiamento puramente egoistico e interessato degli individui si trasforma, inaspettatamente per gli individui stessi, in un beneficio per gli altri e per tutta la società.

Confrontiamo ora quella famosa frase con quest'altra, assai meno nota: «Per quanto egoista si possa ritenere l'uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla». È questo lo splendido *incipit* della *Teoria dei sentimenti morali*, la prima opera di Smith, pubblicata nel 1759, frutto della sua attività di insegnante di filosofia morale, svolta dal 1751 al 1764 presso l'Università di Glasgow.

La disparità tra queste due citazioni – in realtà soltanto apparente – ha fatto nascere tra gli storici della filosofia e della cultura un vero e proprio "Smith Problem". Per lungo tempo il fatto che l'autore della *Ricchezza delle nazioni* dimostrasse grandi qualità di filosofo morale, e che lo scopritore delle leggi del mercato avesse scritto la *Teoria dei sentimenti morali*, era considerato una cosa difficile da spiegare, quasi una questione di schizofrenia intellettuale. Troppo a lungo etica ed economia sono state considerate, e non senza ragione, dalla scienza economica ma anche dal senso comune, come due sfere separate o addirittura opposte dell'agire umano. Il "problema Smith" rispecchiava la convinzione, ancora assai diffusa, secondo cui esisterebbe nella condotta umana una netta separazione tra l'elemento morale e quello economico. Tuttavia negli ultimi decenni in molti hanno sentito l'esigenza di riavvicinare questi due mondi, sia sul piano dottrinale della teoria economica, sia su quello pratico delle attività economiche reali. Preoccupandosi, nei casi migliori, di mostrare

quanto le due cose possano essere connesse.

A sottolineare la necessità di un ritorno allo spirito originario di Smith è stato soprattutto l'economista indiano Amartya K. Sen (premio Nobel per l'Economia 1998). La giustizia, l'umanità, la generosità, lo spirito pubblico sono per Smith le qualità più utili per la convivenza sociale. Ma questo non gli impedisce – sottolinea Sen – di considerare la "prudenza", della quale un intelligente perseguimento dei propri interessi non è che una parte, la più importante delle virtù. Anzi, è proprio nel raggiungimento della piena soddisfazione individuale che consiste il principio della libertà sociale. A Smith interessava capire come tutte queste sfere – e i sentimenti morali che le riguardavano – potessero contribuire all'aumento della prosperità e della ricchezza generali; oltre, naturalmente, al funzionamento degli stessi meccanismi di mercato, fondamentali per lo sviluppo esponenziale della ricchezza che ha caratterizzato l'economia moderna, ma che non avrebbero potuto funzionare senza i presupposti etici prima elencati. La scienza economica – sostiene Sen – ha trascurato per lungo tempo la dimensione etica, ma oggi appare chiaro che lo stesso successo economico non può essere spiegato se non a partire da una base etica, non necessariamente identica nei diversi paesi capitalistici. Così il caso giapponese e quello dei paesi del sud est asiatico devono il loro straordinario sviluppo degli anni '80-90 a basi etiche differenti da quelle occidentali. Esistono più tipi di capitalismo, ma in ogni caso il successo di un'economia capitalistica non si spiega solo con la categoria del profitto, rispetto al quale ogni altro valore va considerato in termini strumentali, ma è legato a (più o meno felici) scelte di valore. Nei casi migliori il benessere raggiunto attraverso lo sviluppo va misurato non in base soltanto alla crescita del Pil, ma anche rispetto all'idea di una "buona società in cui vivere", includendo nel computo un'ampia serie di fattori etici e sociali. In questo progetto etico-politico più ampio l'impresa gioca un ruolo molto importante. Infatti, sottolinea Sen analizzando il problema delle "esternalità" – positive e negative –, un'impresa che funziona, un'impresa che ha successo è di per se stessa "un bene pubblico". Per eliminare però le eventuali esternalità negative, da cui deriva una parte importante dei problemi etici – per esempio, l'inquinamento – Sen non suggerisce la proprietà pubblica delle imprese che corrono questi rischi – dal fatto che un'impresa sia pubblica non deriva necessariamente un maggiore grado di eticità – ma l'introduzione, all'interno delle imprese private e del sistema finanziario, di elementi capaci di orientarne l'attività fino a includere una serie di elementi etici.

La scommessa è che le imprese che fanno scelte etiche, che adottano codici etici restrittivi, che – per rimanere sullo stesso esempio – non scaricano sulla collettività i costi dell'inquinamento da esse prodotto, oppure le banche che promuovono forme

di investimento etico, possano essere competitive fino ad erodere quote di mercato consistenti a coloro che invece non si sottopongono agli stessi vincoli etici. Apparentemente infatti, il vantaggio competitivo di chi non adotta una prospettiva etica, dovrebbe essere schiacciante, perché chi non adotta restrizioni etiche – per esempio in tema di inquinamento – ha costi molto minori.

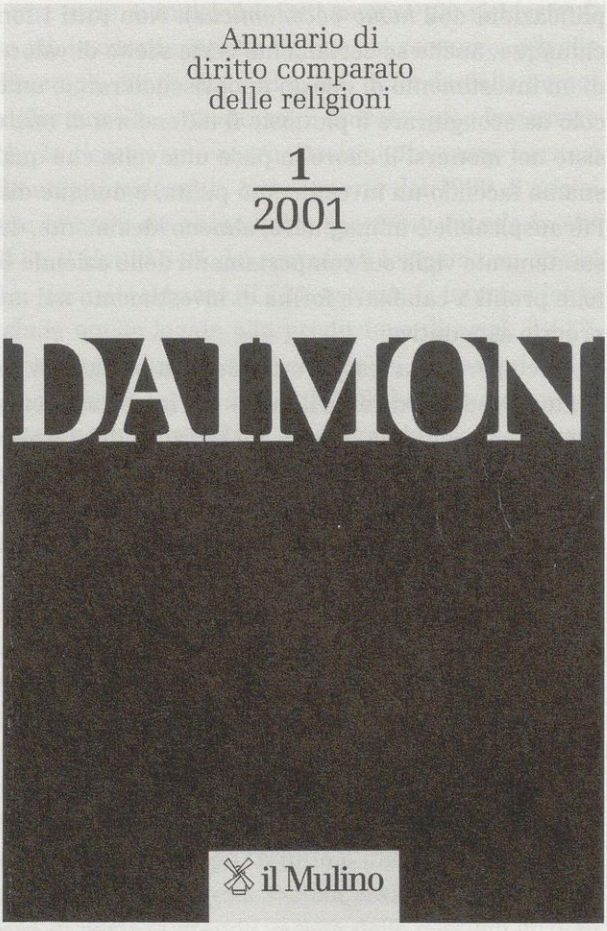
Nonostante ciò, la finanza etica è cresciuta molto nel corso degli ultimi decenni. La nascita dei primi fondi etici risale agli anni '20, negli Stati Uniti, dove nacquero da motivazioni di carattere soprattutto religioso; in Europa invece il risparmio etico si sviluppa nella seconda metà degli anni '70, sulla spinta delle istanze eco-pacifiste e di tutela dei diritti umani. Oggi i fondi etici e verdi europei gestiscono un patrimonio complessivo di oltre 1300 miliardi di lire, e le banche etiche o alternative costituiscono realtà già consolidate in alcuni paesi come la Svizzera, la Germania, l'Olanda. La prima banca che si ispira a criteri etici per la gestione del denaro è la Triodos Bank, che nasce in Olanda nel 1980 con il preciso impegno di sostenere lo sviluppo di imprese impegnate nella produzione agricola industriale ecocompatibile, nella ricerca ed utilizzo di fonti energetiche rinnovabili, nel riciclaggio delle materie prime, nella tutela ambientale e nelle attività socio-culturali. Attualmente conta su una raccolta di risparmio superiore a 150 miliardi di lire, con oltre 10.000 clienti. In Germania, nel 1986, subito dopo la tragedia di Chernobyl, nasce la Oekobank: attualmente gestisce oltre 180 miliardi di lire, con oltre 40.000 clienti. In Svizzera, quasi contemporaneamente, nasce l'ABS - Banque Alternative de la Suisse: 150 miliardi di lire di raccolta. Altre banche etiche le troviamo in Inghilterra e nei paesi scandinavi. Oltre alle banche alternative, in Europa abbiamo altri esempi significativi di finanza etica: in Olanda la EDCS (Ecumenical Development Society Cooperative) con un capitale di 150 miliardi di lire; in Belgio la HevBoom con un capitale di 15 miliardi. Interessante è inoltre RAFAD, in Svizzera: si tratta di un fondo di garanzia sottoscritto da molte ONG svizzere per permettere l'accesso al credito locale, nei paesi in via di sviluppo, da parte delle organizzazioni di piccoli produttori. Va citata, inoltre, una grande banca alternativa del Sud del mondo, la Grameen Bank: una raccolta di oltre 1400 miliardi di lire la colloca al quarto posto fra le banche del Bangladesh. Obiettivo di questo istituto è quello di promuovere lo sviluppo degli oltre 7000 villaggi del paese, basandosi sul microcredito, che si regge su principi di fiducia e di reciproco sostegno fra le persone, in particolare fra quelle più povere. In Italia la Banca etica nata a Padova nel marzo del 1999, diretta da Matteo Passini, che finanzia progetti di utilità sociale, ha raccolto nel primo anno 85 miliardi e mezzo.

Questo elenco, come si vede, non è del tutto omogeneo. Ma è utile per capire che si tratta di un fenomeno per nulla trascurabile. La capacità di selezionare titoli se-

condo criteri etici, con l'aiuto di una serie di indici, è infatti sempre più richiesta. Il risparmio sta assumendo sempre più le caratteristiche tipiche del consumo: più che ai bisogni in senso stretto obbedisce agli stili di vita e ai valori di fondo delle persone, per le quali diventa meno indifferente che i propri soldi finiscano per finanziare l'industria delle armi piuttosto che la ricerca sul cancro. Decisivi diventano i criteri per definire gli effetti sociali delle attività aziendali. Nel rapporto del 1999, il Social Investment Forum di Washington (*Report on responsible investing trends in the United States*) sostiene che negli Stati Uniti l'84% dei portafogli investiti con criteri etici esclude le imprese legate al settore del tabacco, il 72% esclude le imprese legate al gioco d'azzardo, il 69% esclude quelle legate alla produzione di armi, il 68% esclude quelle che hanno a che fare con la produzione di alcolici. Gli americani a quanto pare identificano l'etica con l'eliminazione del "vizio". Si basano cioè su un criterio negativo di selezione. I criteri positivi, prediletti invece per lo più dagli europei, sono lo sviluppo sociale e quello ambientale. Vengono finanziate, cioè, aziende o stati la cui attività si distingue positivamente su questi due punti. Altri elementi di valutazione "positivi" possono essere: la trasparenza della gestione, la democrazia interna, la valorizzazione delle risorse umane, la partecipazione dei lavoratori alla gestione dell'azienda. Per "assicurare" l'eticità, solitamente il fondo si affida a un comitato di garanti sia per la definizione dei propri parametri etici, sia per il conseguente esame degli investimenti effettuati nell'ambito di questo parametro. Si mette in moto così un delicato meccanismo di fiducia che è importante non venga mai tradito. La trasparenza diventa un valore fondamentale soprattutto perché, accanto a fondi etici che si ispirano a principi che possiamo considerare universali – tutti ad esempio siamo contrari alla "riduzione in schiavitù" di bambini per la produzione di palloni da football – per cui la scelta diventa del tipo "o tutto o niente", o faccio una scelta etica o faccio un scelta non etica, vi è tutta una varietà assai più controversa di fondi etici che rispecchia almeno in parte la grande varietà delle possibili opzioni morali, comprese quelle considerate morali da alcuni gruppi e del tutto immorali da altri. C'è chi può trovare scandaloso che si producano alcolici ma che non si vendano armi, e si può ben capire qualcuno che sia del tutto indifferente all'esistenza o meno di case da gioco. Un tale pluralismo, oltre a essere nei fatti, tutto sommato è auspicabile – il pluralismo, nelle società liberaldemocratiche è considerato normalmente un "valore" – e non è neppure scandaloso che vi siano fondi ispirati più complessivamente a principi morali di ispirazione cattolica piuttosto che islamica, ebraica o atea. È importante infatti che non si metta in atto una sorta di ricatto morale, ma che la libertà individuale sia rispettata, mantenendo intatta la "sovranità del consumatore" (sostanziandola però di caratteristiche che vanno molto al di là delle sem-

plificazioni dell'*homo oeconomicus*). Non tutti i fondi etici saranno appetibili per chiunque, anche se certamente certe scelte di valore, per chi entri nella prospettiva di un investimento di questo tipo, riscuoteranno un consenso più universale. Il pericolo da scongiurare è piuttosto il diffondersi di una certa ipocrisia morale, che consiste nel mettersi il cuore in pace una volta che qualcuno ha certificato per noi che stiamo facendo un investimento pulito, e dunque disinteressarcene completamente. Più auspicabile è immaginare, almeno idealmente, dei risparmiatori-consumatori costantemente vigili sui comportamenti delle aziende comprese nel fondo che si è scelto, e pronti a cambiare forma di investimento nel momento in cui esse tradiscono le proprie aspettative.

Ecco perché la trasparenza delle informazioni, legata alla attendibilità dei certificatori di eticità, diventa il valore più importante cui prestare attenzione. Ricordando bene, e per intero, la lezione del birraio e del macellaio di Smith, i fondi etici non sono nati per fare della beneficenza, ma per fare, al pari e forse meglio degli altri, dei profitti: dei profitti rispettosi di principi etici autoimposti, ma pur sempre dei profitti. Starà ai gestori dei fondi e a tutti i protagonisti di questa avventura rendere costantemente partecipi i propri clienti più esigenti dell'altrui felicità cui i propri investimenti – e i relativi profitti – potranno contribuire, regalando loro un non illusorio piacere di contemplarla.



È di recente uscito il primo numero di "Daimon", Annuario di diritto comparato delle religioni. *Divisa in tre parti (il tema, la questione, gli strumenti), la nuova rivista vuole distinguersi dalle altre collocandosi in un ambito che non è ancora oggetto, in area italofona, di pubblicazioni periodiche.*

"Daimon". Annuario di diritto comparato delle religioni

1 (2001), Il Mulino, Bologna, pp. 276.

Nell'estate 2001 si è dato vita a "Daimon", nuova rivista di diritto comparato delle religioni. Certamente si potrebbe porre la domanda: "Ancora un'altra rivista scientifica?". Chi pubblica oggi una nuova rivista – specialmente nel campo teologico – deve presentare prima di tutto dei motivi molto validi per giustificare una impresa del genere. Altrimenti rischia di inserirsi nel vasto campo delle tante riviste che vengono pubblicate con tanto dispendio di energia da parte dei responsabili, ma che alla fine non arrivano a suscitare risonanza.

La prima domanda spontanea da rivolgere ai redattori della rivista è quindi questa: Che cosa presenterà questa rivista che non sia già trattato da tante altre riviste? Qual è l'aspetto nuovo di "Daimon"? E, infatti, si trovano all'inizio del primo numero, in modo chiaro e convincente, i motivi che hanno condotto a intraprendere questa iniziativa.

La trasformazione dei paesi europei – e questo vale oggi per quasi tutto il mondo – in paesi multiculturali e multireligiosi, purtroppo, evidenzia ancora una certa «superficialità della conoscenza delle religioni e la quasi totale ignoranza delle loro normative» (p. 3). Si sottolinea quindi, prima di tutto, il fatto che la rivista vuole rappresentare uno strumento per approfondire le conoscenze delle religioni e dei loro diritti e ordinamenti giuridici. Una conoscenza che aiuterà anche a capire meglio la propria religione. La rivista si colloca così all'interno del più ampio campo delle scienze religiose: saranno affrontati sia le analogie e le differenze tra le singole religioni sia il problema del rapporto fra i diversi diritti religiosi e gli ordinamenti giuridici degli stati. Si sottolinea inoltre che la rivista ha scelto il metodo della comparazione e non vuole giustapporre semplicemente i diritti delle diverse religioni. È questo un punto importante, perché in lingua italiana non esiste ancora una rivista di *diritto comparato* delle religioni.

Dopo aver chiarito importanza e necessità di una tale rivista sembra opportuno vedere se essa corrisponde anche nel suo contenuto alle esigenze sopra menzionate, almeno per quanto riguarda il primo numero.

"Daimon" si divide in tre parti: *il tema, la questione e gli strumenti.*

Così nel primo numero sotto *il tema* viene trattata *l'appartenenza ad un gruppo religioso* (pp.11-161). Già un primo sguardo sull'indice dimostra che il tema principale viene affrontato dal punto di vista delle tre grandi religioni monoteistiche: Silvia Pasquetti, *Ebreo per nascita, "apostata" per scelta* (pp. 11-51); Silvia Tellenbach, *L'apostasia nel diritto islamico* (pp. 53-70); Fulvio Ferrario, *Il battesimo nelle Chiese cristiane* (pp. 125-138). Pur non essendo i primi due articoli di carattere comparativo nel senso stretto, il terzo dà una breve rassegna di diverse opinioni sul battesimo, esistenti nelle diverse confessioni cristiane.

Si trovano però poi ancora altri contributi che tentano di dare una comparazione vera tra le diverse forme di appartenenza a una religione e di ingresso o uscita da una di esse, come quello di Carlo Brutti e Rita Parlani Brutti, *Strutture di appartenenza e identificazione* (pp. 139-148) o quello di Giovanni Filoramo, *Riflessioni in margine ai meccanismi di ingresso e di uscita da una religione* (pp. 149-161).

Come si diceva durante la presentazione della rivista, nel prossimo numero il tema sarà dedicato al matrimonio, che dà probabilmente ancora un più ampio spazio alla comparazione: sia a quella tra le singole religioni che a quella tra religione e stato.

La seconda parte della rivista tratta *la questione* (pp. 165-223) che sembra essere ancora un altro forum per la discussione di un certo problema oltre alla rubrica del tema. Nel primo numero questa "questione" va sotto il titolo *Comparare i diritti*. Un grande interesse nel campo del diritto comparato hanno suscitato Jacob Neussner e Tamara Sonn, il cui contributo in questo primo numero di "Daimon", *Comparare le religioni attraverso il diritto: islam e ebraismo* (pp. 199-214), è tratto dal capitolo introduttivo del loro libro fondamentale *Comparing Religions through Law. Judaism and Islam*, Routledge, London-New York 1999.

La terza parte della rivista comprende *gli strumenti* (pp. 227-276). Già il titolo fa capire che si tratta semplicemente di strumenti di lavoro, niente di più e niente di meno. Un primo paragrafo è dedicato *alla documentazione*, dove vengono presentate le norme fondamentali di organizzazione di alcune confessioni e gruppi religiosi. Si tratta di una presentazione ragionata di documenti che possano delineare il "quadro" normativo di una confessione. Nel primo numero di "Daimon" si trovano per esempio gli statuti delle organizzazioni che compongono l'unione buddhista italiana. Anche questa è una parte molto interessante della rivista, dove si trovano documenti meno conosciuti.

Pure utili anche i diversi *riferimenti ai siti Internet*, uno strumento dal quale una rivista di oggi non può più prescindere, perché Internet in tanti campi – così anche nel campo universitario – è diventato uno dei più importanti luoghi per trovare delle

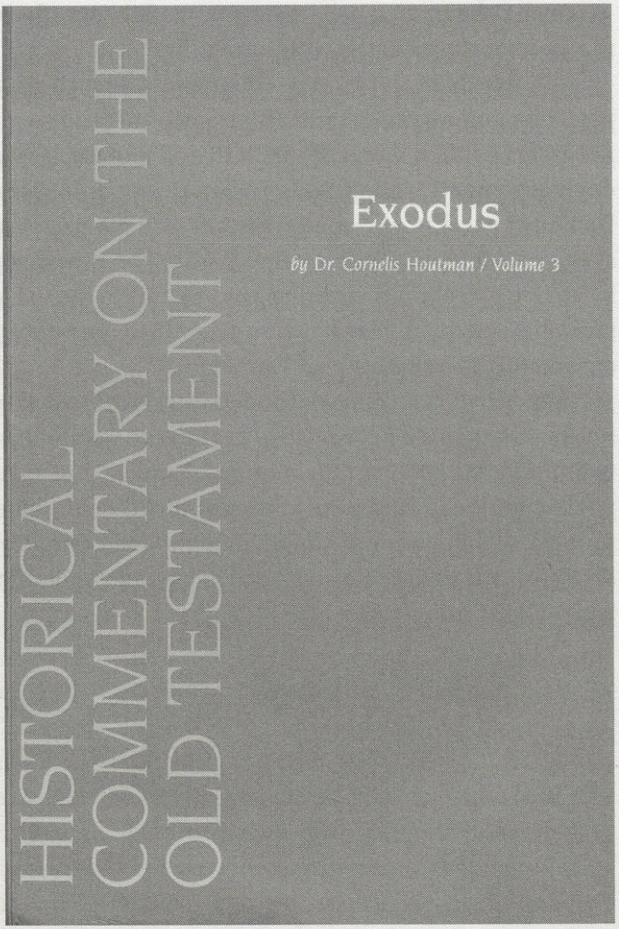
informazioni attuali. Si presentano i siti e i loro contenuti, e alla fine si dà l'indirizzo Internet. Pur essendo i riferimenti del primo numero ancora riferimenti molto conosciuti sui diritti delle confessioni cristiane, si spera e ci si augura che si possa dare in futuro più riferimenti ai siti meno conosciuti sulle altre religioni.

Quello che manca nella rivista è una bibliografia selezionata e critica che è ancora più importante dei siti d'Internet.

Alla fine della rivista viene presentato ancora *un sommario* di ogni contributo. Si potrebbe non essere del tutto d'accordo sul fatto se questi sommari siano veramente necessari e utili o meno. Da un lato essi aiutano sicuramente a farsi una rapida idea degli argomenti trattati nella rivista prima di leggere completamente ogni articolo. Dall'altra parte in essi sono riassunti testi già per sé molto limitati, in cui il loro riassunto potrebbe risultare inutile. Il fatto che questi sommari siano messi sotto la rubrica degli strumenti vuol dire comunque che non si intende dare più di un semplice strumento per facilitare il lavoro scientifico. Intesi in questo modo, i sommari sono sicuramente da valutare positivamente.

In conclusione, come rispondere quindi alla domanda sulla valutazione di questa nuova rivista? Le esigenze sono grandi e le possibilità di una rivista sono sicuramente limitate. Ma con il primo numero "Daimon" è sicuramente partita bene. Con lo scopo di comparare veramente i diversi diritti delle religioni ha individuato un compito proprio, che le permette di distinguersi dalle altre riviste. Si augura perciò alla rivista che possa trovare un suo posto nel mondo scientifico e nello studio del diritto comparato delle religioni.

Elke Freitag



Si conclude con questo terzo volume l'edizione inglese del commento al libro dell'Esodo, all'interno della prestigiosa collana "Historical Commentary on the Old Testament". Il titolo stesso di tale collana la pone nell'ambito della tradizione esegetica cristiana.

Exodus

Cornelis Houtman

Collana "Historical Commentary on the Hold Testament", Vol. 3, Peters, Leuwen 2000, pp. 738.

Con il terzo volume termina la pubblicazione dell'edizione inglese del monumentale commento all'Esodo, iniziato nel 1986 e terminato nel 1996 in olandese e tradotto a partire dal 1993[1], ed è messa così a disposizione completa di una più larga cerchia di studiosi un'opera di grande interesse, i cui due primi volumi si erano affermati come uno dei grandi commentari moderni di riferimento al libro dell'Esodo. La natura della collana in cui l'opera è pubblicata fa sì che essa sia rivolta tanto ad un pubblico interessato ma non specialista, cui particolarmente sono dedicate le sezioni del commentario intitolate *essentials and perspectives*, quanto alla comunità scientifica degli esegeti dell'Antico Testamento.

L'opera si presenta come un commentario poderoso, ricchissimo di informazione storica, filologica, letteraria ed archeologica sempre pertinente e presentata con grande chiarezza così da risultare accessibile anche al lettore interessato ma non specialista. La parte bibliografica è abbondantissima ed assai aggiornata.

La collana nella quale il commentario appare ha una linea editoriale precisa, come è ben indicato nell'appendice al I vol. (pp. 543-545): in contrasto con un approccio "reader-oriented", caratteristico di molta esegesi contemporanea, si sottolinea il fatto che l'interpretazione corretta dell'Antico Testamento postula una presa in carico della sua storicità e dunque del processo di crescita e di rilettura attraverso il quale il testo ha raggiunto il suo stato finale. Tale assunzione di principio è basata su di un presupposto teologico: il fatto che la rivelazione fu accolta nel contesto dell'ordinaria storia, cultura e lingua umane. Inoltre viene fatto esplicitamente notare che il fatto stesso di aver definito la collana "commentario storico dell'*Antico Testamento*", la pone nell'ambito della tradizione esegetica cristiana.

Il punto di vista storico dell'autore, soprattutto in un testo così insidioso come il libro dell'Esodo, nel quale è ben possibile dire che la storia è teologia e la teologia è

[1] I primi due volumi furono pubblicati a Kampen dalla casa editrice Kok.

storia, riesce a muoversi bene tra le opposte insidie di uno storicismo ipercritico, nel quale spesso l'esegesi moderna è caduta, ed una visuale che, partendo dal desiderio giusto di recuperare i fondamenti storici della fede, finisce per cadere in atteggiamenti ingenui.

In questa maniera l'autore riesce a darci una descrizione equilibrata del contenuto storico e teologico del libro dell'Esodo, mettendo in rilievo il possibile nucleo originario e gli approfondimenti teologici che il lungo lavoro redazionale ha portato al testo. Così, ad esempio, discutendo del decalogo, dopo aver approfondito il problema del rapporto tra esso e la figura di Mosè, così come è stato discusso nell'esegesi moderna, l'Autore sottolinea come le leggi in esso contenute, pur manifestando una forma attuale profondamente influenzata dal profetismo e dal pensiero deuteronomico – deuteronomistico, non possano essere considerate semplicemente un distillato della predicazione dei grandi profeti, ma sia molto di più una sorta di "credo" della religione di YHWH, formulato nel corso dei secoli man mano che cresceva la necessità di dare un'espressione verbale alla fede del popolo (pp. 8-9). In ogni caso, per restare a questo esempio, l'Autore non solo non tralascia di illustrare l'enorme peso che ha il decalogo nella composizione di tutto il Pentateuco, ma, evitando di cadere nella trappola di un'esegesi storico-critica troppo ristretta, nota come le discrepanze nella sua formulazione non debbano essere ricondotte ad una ipotetica storia della trasmissione, ma rivelino il fatto che la sua compilazione, pur a partire da influssi diversi, non debba essere compresa come un esercizio meccanico.

La medesima attenzione a valutare attentamente la struttura del testo attuale, pur senza nascondere la presenza di sostrati diversificati si può cogliere nell'interpretazione che l'autore offre della connessione tra Es 24,3-8 e 24,9-11 (pp. 286-287). La discrepanza tra queste due pericopi ha spesso dato la possibilità di affermare che, in questo caso, si è in presenza di due tradizioni indipendenti a proposito della conclusione dell'alleanza tra YHWH ed Israele: per l'una l'alleanza viene conclusa per mezzo di un sacrificio, mentre per l'altra l'alleanza sarebbe stipulata per mezzo di un pasto sacro. L'autore nota che introdurre l'idea del pasto sacro nel v. 11 significa andare al di là del significato del testo. Il tema dei vv. 9-11 è piuttosto la visione di Dio, la massima intimità possibile per un essere umano, cui i privilegiati di Israele possono essere ammessi proprio in conseguenza della conclusione dell'alleanza. Così, conclude l'Autore, è possibile notare come la disposizione dei diversi materiali manifesti un disegno ed uno scopo precisi: dopo la conclusione dell'alleanza gli Israeliti, per i quali la vicinanza di YHWH era insopportabile, vengono ora ammessi ad incontrarlo di persona.

Altri esempi di un'esegesi equilibrata, che tiene conto dello sviluppo storico ma

insieme manifesta le prospettive teologiche del testo finale, possono essere trovati nelle numerose pagine dedicate alla descrizione del Tabernacolo, che, come noto, occupa i capp. 25-31 e 35-40 del libro dell'Esodo. Dando ancora prova di rispetto del testo, l'autore cerca di individuare le motivazioni che hanno condotto a questa caratteristica disposizione "a dittico" della descrizione del Santuario di Israele, ammettendo come possibile una diversità di autore tra i due versanti, ma illustrando il significato teologico di quest'articolazione: il desiderio di mostrare che gli ordini di YHWH sono stati eseguiti nel modo più scrupoloso, data l'importanza della materia, ossia l'abitazione stessa della divinità in mezzo al suo popolo.

Anche la storicità dei dati sul Tabernacolo è attentamente valutata. Viene evidentemente preso in considerazione il carattere utopistico della descrizione, senza però negare il fatto che qui si è di fronte ad una tradizione che veicola dati antichi.

L'Autore non cade mai nel facile tranello di considerare "appendici secondarie" certe parti del testo di più difficile spiegazione, con il risultato di poterle interpretare astraendo dal contesto in cui si trovano. Un esempio fra tutti è quello della collocazione dell'altare dell'incenso, la cui descrizione non è data assieme a quella degli altri oggetti che si trovano nella cella più esterna del Tabernacolo, ma è rinviata al cap. 30 in una sorta di appendice. Questa collocazione aveva da tempo fatto sospettare che quest'elemento fosse stato introdotto solo a posteriori nel culto israelitico e che l'offerta dell'incenso fosse in origine bandita a causa del suo carattere idolatrico (Wellhausen). L'Autore si oppone a questa assunzione, facendo notare il fatto che sia implausibile eliminare dal culto di Israele un atto così ampiamente diffuso nel contesto religioso del Vicino Oriente antico. Osservato ciò l'Autore non si sofferma sulle motivazioni per tale spostamento, forse ritenendo che il testo non offra indizi sufficienti. Ci si potrebbe forse chiedere se un'analisi più approfondita della questione, come di altri problemi assai spinosi contenuti in questi capitoli non potrebbe condurre almeno a formulare delle ipotesi che spieghino questo fatto così curioso.

Vi sono alcuni casi in cui l'autore propone interpretazioni meno felici. Gli enigmatici *urim e tummim*, oggetti contenuti nel pettorale del Sacerdote Aronne e collegati ad una pratica oracolare di difficile interpretazione, hanno sempre suscitato la curiosità degli studiosi. Nel commentario di Houtman (pp. 496-497) viene ripresa un'interpretazione che l'Autore stesso aveva dato in un articolo del 1990, secondo la quale con questi nomi si designerebbe un unico oggetto, considerato di origine divina (ad esempio una grossa gemma) per mezzo della quale la volontà di YHWH si rende nota al Sacerdote Aronne, che la indossa, attraverso un'ispirazione od un'illumi-

nazione[2].

Il fatto che il testo biblico consideri gli *urim e tummim* come degli oggetti di origine divina, dato che non dà dettagli sulla loro fabbricazione, è affermazione abbastanza comune, tuttavia l'ipotesi proposta dall'Autore non ha mai avuto seguito nella discussione scientifica, e forse meritava di essere rivista.

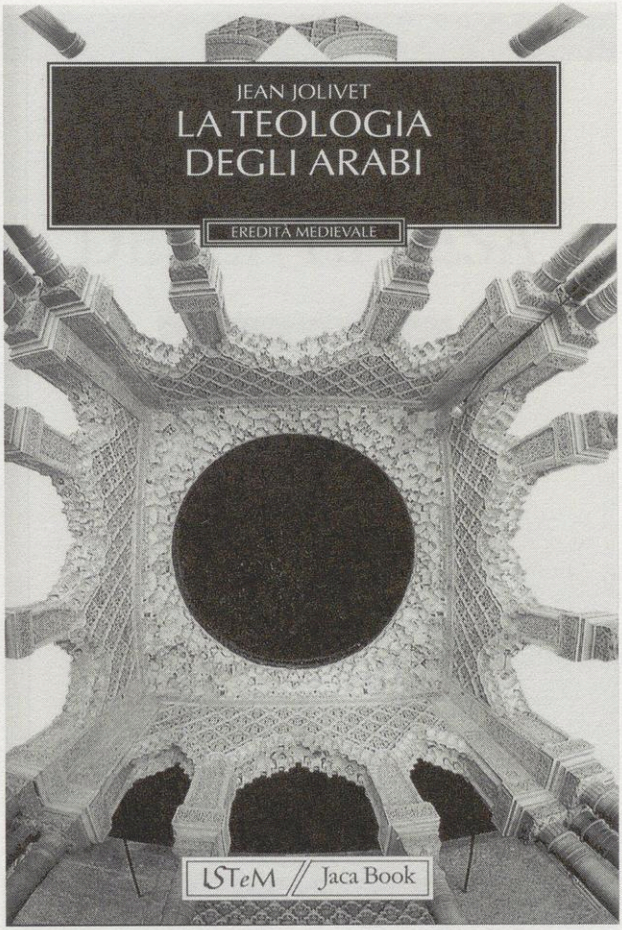
Se è possibile avanzare qualche nota critica a quest'opera di insigne erudizione, essa deve essere centrata soprattutto sull'aspetto teologico. Forse si sarebbe desiderato che l'Autore si fosse sbilanciato di più in un'interpretazione teologica dei dati offerti, mentre si ha talora l'impressione che la preoccupazione di presentare in modo esaustivo l'aspetto storico prevalga sulla dimensione interpretativa. Così forse sarebbe stato significativo riflettere maggiormente alla funzione del santuario di Israele come mediazione fondamentale tra YHWH ed il suo popolo e cercare di evidenziare più profondamente il valore unico di quest'ultima parte del libro dell'Esodo, vertice di tutta la teologia sacerdotale. Per fare un esempio concreto, il rapporto fondamentale tra il santuario e la celebrazione dello *shabbat*, sottolineato così fortemente da autori come Childs e Milgrom, viene toccato da Houtman (cfr. ad es. pp. 588-589) in modo molto sobrio, anche se esaustivo ed equilibrato. Sarebbe stato forse possibile un approfondimento ulteriore sul problema del rapporto tra spazio sacro e tempo sacro, che è invece toccato in modo molto rapido.

Naturalmente né queste né altre note che potrebbero essere fatte non tolgono nulla al grande valore di un opera che resta il frutto maturo della ricerca di un grande studioso.

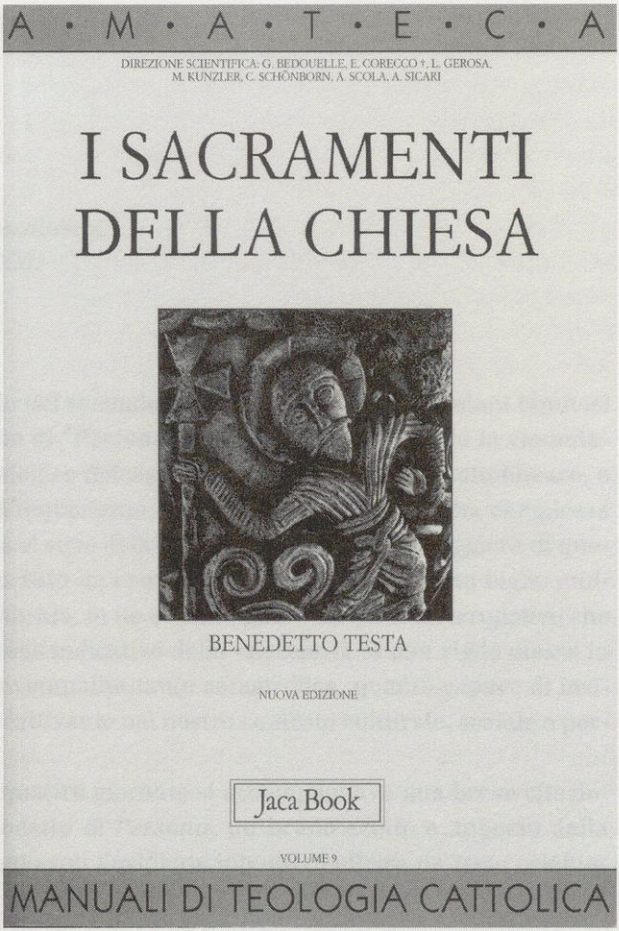
Giorgio Paximadi

---

[2] C. Houtman, *The Urim and Thummim: A New Suggestion*, VT 40 (1990) 229-232.



Non sorprende che una storia della teologia cristiana medievale si dedichi a studiare il pensiero arabo. Profondamente e irreversibilmente segnata da Agostino, essa trovò una sua risorsa determinante proprio nella teologia degli Arabi – teologia soprattutto intesa come "filosofia prima". Un profilo preciso e nitido su questa teologia araba e sui suoi influssi nel medioevo viene delineato dall'autore di questo nuovo saggio di "Eredità medievale", Jean Jolivet, da tutti conosciuto e apprezzato come eminente storico della filosofia (e della teologia) medievale, nella scia del celebre maestro Étienne Gilson.



Questo manuale (Volume 9 della Sezione quinta di AMATECA), ripubblicato in seconda edizione aumentata e completamente aggiornata, intende introdurre alla comprensione dei sacramenti come avvenimenti di grazia che continuano oggettivamente nella storia i gesti redentori di Gesù Cristo, eventi in cui ora Egli comunica Se stesso nello Spirito Santo.
Il volume inoltre cerca di esporre sistematicamente tutti gli aspetti e i fattori dell'evento sacramentale non dimenticando il significato e le peculiarità dei singoli sacramenti.

RTLu VI (3/2001) 405-408

La fine della Persona?

Il secondo Corso dei Simposi Rosminiani,
Stresa, 29 agosto-1 settembre 2001

Due cose colpiscono nel titolo del secondo Corso dei Simposi Rosminiani tenutosi quest'anno a Stresa: il maiuscolo di "Persona", che già lascia intendere la connotazione positiva e lo spessore ontologico del significato che vi si intende sottolineare, e l'interrogativo che, associato all'inquietante "fine" prospettata, apre una complessa e variegata serie di domande che si sono di fatto concretizzate in una raggiera di questioni che hanno scandito e innervato un convegno contraddistinto da un taglio multidisciplinare sapientemente calibrato, in un clima segnato da quell'interrogativo che Giuseppe Lorizio ha decifrato come indicativo della «necessità di una vigile messa in guardia dall'incombenza di un'eventualità tanto catastrofica, quanto capace di insinuarsi in maniera subdola ed accattivante nel nostro contesto culturale, sociale e persino religioso».

Al nutrito programma delle quattro giornate si accompagnava una breve citazione di Rosmini, vertente sul concetto di *Persona*, un brano scelto e apposto dalla Segreteria scientifica del convegno con l'evidente intento di offrire un testo orientativo di sicuro rilievo:

«Il principio attivo supremo, base della persona, è informato dal lume della ragione, dal quale riceve la norma della giustizia: egli è propriamente la facoltà delle cose lecite.

Ma poiché la dignità del lume della ragione (essere ideale) è infinita, perciò niente può stare sopra il principio personale, niente può stare sopra quel principio che opera di sua natura dietro un maestro e signore di dignità infinita; quindi viene, che egli è principio naturalmente supremo, di maniera che nessuno ha diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito.

Se dunque la persona è attività suprema per natura sua, è manifesto che si deve trovare nelle altre persone il dovere morale corrispondente di non lederla, di non fa-

re neppure un pensiero, un tentativo volto ad offenderla o sottometterla, spogliandola della sua supremazia naturale, come si scorge applicando il principio da noi stabilito di riconoscere praticamente le cose per quelle che sono.

Dunque la persona ha nella sua natura stessa tutti i costitutivi del diritto: essa è dunque il diritto sussistente, l'essenza del diritto» (Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, I, n. 52).

E orientativo, questo testo, nei confronti delle relazioni susseguitesi nei giorni del convegno, sembra esserlo stato realmente, poiché al di sopra di tutto è effettivamente risultata, quale protagonista indiscussa, l'invalicabile dignità della Persona umana, ovvero quella primalità e «supremazia naturale» così fortemente sottolineata da Rosmini, e insieme, non senza una venatura di preoccupazione, la crisi che attraversa la sua adeguata comprensione nella cultura contemporanea, che per molti versi e sotto le più varie forme sembra minarla alla radice e comprometterne l'autenticità. La molteplicità delle forme corrosive nei confronti della Persona da parte della temperie culturale contemporanea, con le sue diffuse implicazioni, ha del resto motivato il carattere multidisciplinare cui accennavamo e ha permesso di offrire ai convenuti un ricco materiale di riflessione.

In attesa della pubblicazione degli *Atti*, anticipiamo al lettore alcuni motivi di riflessione emersi, senza peraltro pretendere di offrire un resoconto esaustivo ed analitico, né – sia per ovvi motivi di spazio che relativamente ai materiali a nostra disposizione – di rispettare in termini di proporzione le singole trattazioni, tutte, ripetiamo, interessanti e ricche di apporti degni della massima attenzione.

Mercoledì 29 agosto il Convegno si è aperto, nel pomeriggio, con l'*Introduzione* di p. Umberto Muratore, presidente del *Centro Internazionale di Studi Rosminiani*, che ha sottolineato l'emergenza del problema preso a tema del Convegno nel contesto contemporaneo, riallacciandosi al tema del *Simposio* precedente, centrato sull'essere, in quanto «senza una netta visione dell'essere, la persona non saprebbe dove poggiare le ragioni della sua grandezza e della sua miseria», e osservato, tra l'altro, come le due opposte soluzioni politiche tentate dal Novecento si siano dimostrate corrosive nei confronti della Persona e dei suoi diritti fondamentali, degenerando entrambe in forme incompatibili con le sue aspirazioni più autentiche e profonde, l'una dissolvendo la Persona in un collettivismo massificato, l'altra asservendola alla primalità di un'identità nazionale astratta dal suo reale costitutivo umano. A fronte di questi tentativi, storicamente falliti, di comporre le esigenze di individualità e di convivenza civile dell'uomo, la società liberale sembra aver lasciato alla persona uno

spazio di crescita, ma esso sembra finito col tradursi in una esclusiva attenzione ai beni materiali, «essiccando qualunque altra sorgente di desideri e aspirazioni», dal che il pressante depauperamento che la Persona subisce nella comune comprensione e nella stessa vita di relazione. A testimoni avvertiti dello scenario oscuro in cui la Persona sembra precipitare, Muratore si rivolge a Tocqueville e Nietzsche, con le opposte soluzioni da essi prospettate, di "educazione" della e alla democrazia, o di netto rifiuto quale precipizio nella mediocrità. Abbozza infine i motivi di recupero che vi si possono intravvedere, sulla scia del pensiero di Rosmini, che coglieva nel principio di persona e nella sua centralità un punto fondamentale e irrinunciabile agli effetti della piena realizzazione di un umanesimo cristiano. Recupero possibile a patto di restituire all'uomo l'autenticità della sua trascendentalità, garanzia della sua dignità e di una legge morale che incroci il suo costituirsi in *diritto sussistente*.

L'intervento di Giovanni Reale, *Il concetto della persona nel terzo paradigma metafisico*, ha sottolineato il ruolo della sin troppo dimenticata *henologia* o dottrina dell'Uno nella filosofia antica, ed ha in generale rilevato grandezze e carenze del pensiero classico riguardo al concetto di persona, che in Aristotele non riesce ad incontrare la concezione di Dio, lasciando all'uomo la sete di una interlocuzione esistenziale ultimativa che sia in grado di colmarne l'effettiva esigenza.

La prima giornata si è conclusa con l'intervento di Francesco Cossiga, a presentazione del *Grande Dizionario Antologico del pensiero di Antonio Rosmini* e nel corso del quale ha avuto modo di manifestare le radici personali dei propri motivi di affezione ai Padri Rosminiani e della prossimità ideale allo stesso Rosmini. Il *Grande Dizionario Antologico del pensiero di Antonio Rosmini* è stato approntato in anni di lavoro da P. Cirillo Bergamaschi, noto bibliografo del Roveretano, ed ora finalmente pubblicato dalle Edizioni Rosminiane di Stresa in co-edizione con Città Nuova, in quattro grossi volumi, che comprendono oltre 3000 voci e sottovoci.

In apertura alla seconda giornata, la relazione di Josef Seifert su *Persona, finalità e trascendenza* ha offerto un ampio affresco dell'ontologia della persona, attingendo a più fonti della grande tradizione del pensiero classico e cristiano. Rilevata l'importanza fondamentale della persona in filosofia, Seifert ha preso le mosse dalla connotazione goethiana di *Urphänomen*, fenomeno originario e irriducibile, quindi indefinibile mediante il ricorso ad altri elementi, per il quale nondimeno sono codificabili le caratteristiche essenziali di essere cosciente razionale, libero, capace di affetti, in rapporto col mondo e con l'essere come tale, in relazione con l'Assoluto e dotato di orizzonte trascendente, soggetto sostanziale, soggetto individuale irripetibile di natura razionale, essenzialmente in relazione, di perfezione pura. A queste

definizioni "non riduzionistiche" il relatore ha affiancato le definizioni assiologiche della persona, individuando quattro fonti della sua dignità come fondamento dei diritti umani, ovvero nel suo carattere di ipostasi, di sostanza razionale, nella vita cosciente, nella dignità morale e nei doni, talenti e compiti specifici. La persona, considerata nella sua trascendenza ontologica, assiologica, epistemologica, nel pensiero e nell'attività libera, nonché nel senso morale e nell'amore, attraverso le coordinate della finalità immanente e della finalità trascendente, svela la propria dimensione di libertà quale «trascendenza personale, risposta ai valori e donazione di sé», dove la considerazione dell'altro ne rileva la dignità che gli è propria. Seifert ne ha concluso che «l'essere in senso pieno non può venire identificato semplicemente con la persona, ma solo con la persona che ama e che trascende se stessa, che realizza pienamente il possesso di sé in quanto persona attraverso l'abnegazione ed il dono di sé in un reciproco amore personale».

La relazione di Giuseppe Longo su *Homo technologicus* ha rilevato i fattori di degrado psicologico e sociale della persona nell'attuale temperie culturale dominata dalla tecnologia e dalla sua mitizzazione, con particolare attenzione alle prospettive future e ai segnali già in larga parte osservabili dagli esiti della formazione delle nuove generazioni.

Giuseppe Sermonti, con un intervento dal titolo *Identità molecolare e perdita dell'anima* ha esposto le ragioni storiografiche e scientifiche che motivano l'interpretazione del darwinismo in senso stretto quale proposta di grande povertà intellettuale e sostenuta ancor oggi, a detrimento dell'autentico spessore della persona, a prezzo di incredibili semplificazioni e omissioni di dati ed elementi che ne mostrerebbero, invece, la sostanziale fragilità.

Giampaolo Azzoni, dell'Università di Pavia, è intervenuto con una relazione su *La persona tra irriducibilità etica e duplicabilità biologica*. Il relatore ha indagato lo scenario nel quale oggi si pone la domanda sulla fine della persona e, in particolare, l'antitesi tra l'*irriducibilità etica* (che il XX secolo ha pensato con la massima radicalità nelle forme del «volto» e nel «carattere trascendente» della persona) e la *duplicabilità biologica* (che la clonazione umana sembra poter realizzare e che in misura significativa ha già realizzato nel modo in cui è narrata dai sistemi della comunicazione). Azzoni ha ricostruito i caratteri della duplicabilità nell'analisi della figura di Narciso, così come essa è presentata da Ovidio, sottolineando l'importante correlazione tra duplicazione di sé e purezza: la fonte in cui si specchia Narciso è assolutamente pura, di una purezza ottenuta grazie all'esclusione totale dell'altro e che Ovidio disegna mirabilmente nel *climax* dei versi 407-419 di *Metamorfosi* III. Azzoni ritiene, infatti, che lo scandalo (teorico e pratico) della clonazione non sia la soppressione

dell'individuale, ma il rifiuto dell'altro individuo e del comune genere al quale ogni individuo appartiene. In questo senso, la clonazione appare come l'attuazione più clamorosa del principio secondo cui «*Je ne dois rien à personne*», principio contro cui Jean-Luc Marion ha costruito buona parte del suo *Étant donné*.

Il problema diviene allora quello di pensare la persona in termini adeguati alla sua realtà e alle sfide che la clonazione pone. Azzoni qui si distacca da quei personologi che equiparano la conoscenza personale alla conoscenza individuale, e ritiene che conoscere una persona non significa solo conoscere una individualità essenziale, proprio perché una persona non è soltanto tale. Anzi, una concezione della persona che la riduca alla sola individualità essenziale (secondo un personalismo che sarebbe meglio denominare «singolarismo») è il presupposto della stessa giustificazione della clonazione.

Il relatore ha quindi ripreso e fatta propria la tesi di Max Scheler secondo cui ad ogni persona finita appartengono sia una persona *singola* (*Einzelperson*) che una persona *collettiva* (*Gesamtperson*): distinte nella persona in quanto tale, esse sono reciprocamente correlate e nessuna rappresenta il fondamento dell'altra. Interpretando Scheler, Azzoni ha quindi suggerito che persona singola e collettiva siamo modi della persona finita, in un senso simile a quello in cui il modalismo riteneva che le tre persone divine fossero tre modi dell'unica sostanza divina. La persona è allora *singola* nel compimento di atti singolarizzanti quali autocoscienza, rispetto di sé stessi, amor proprio, etc., mentre è *collettiva* nel compimento di atti sociali (in cui l'intenzione correlata a un'eventuale comunità si manifesta come essenziale e implicita alla natura degli atti stessi), quali comandare, ubbidire, ordinare, promettere, giurare, ma anche (ed è forse il dato più interessante) forme d'amore indipendenti dai loro oggetti specifici (ad es., l'amore materno, l'amore sessuale, l'amor patrio, l'amore verso il paese d'origine, nonché l'amore verso Dio e verso il prossimo). Nella prospettiva della persona collettiva, secondo Azzoni si ritroverebbe allora la verità teoretica della falsità etimologica di Boezio secondo cui *"persona"* deriverebbe da *"personare"*, dall'amplificare la voce prodotta dalla maschera degli attori, recuperando pertanto un senso positivo di persona-maschera che era già in Tommaso (*S. Th.* I, q. 29, a 3). A ciò è seguito lo sviluppo di un'articolata fenomenologia della persona collettiva, con una costellazione di concetti che consentono di pensare la persona come *persona tantum*, e mediante la ripresa di temi e tesi di ascendenza fenomenologica ed esistenzialistica (il *"Man"*, l'anonimo, il comune, il neutro ...) contaminati con suggestioni artistiche e letterarie quali le sculture di Duane Hanson o la «quarta persona singolare» di Lawrence Ferlinghetti. Di qui una presentazione dell'impersonale, non come antitesi, ma come orizzonte necessario del

personale. Azzoni ha poi presentato alcuni momenti di realizzazione della persona collettiva (il «pasto comune» di cui scrive Husserl e il «patrimonio» che Hegel contrapponeva alla proprietà) ed ha riproposto la centralità del tema della fecondità (così come esso appare in *Totalité et Infini* di Lévinas): pasto comune, patrimonio e fecondità si configurano come prospettive (o categorie ontologiche) entro cui poter pensare una persona che non è solo persona singola, ma che nondimeno è persona.

Ritornato infine al mito di Narciso, il relatore ha sottolineato la positività e l'attualità della figura di Echo. Infatti, Echo non si limita a ripetere le parole di Narciso, ma seleziona quelle che possono rappresentare anche i suoi pensieri e sentimenti. Diventare Echo significa non duplicare l'altro, ma considerare l'altro anche come fonte e limite di sé.

La relazione di Antimo Negri, dal titolo *Persona: dov'è?*, ha affrontato criticamente la convertibilità di sostanza e relazione nell'uomo, in opposizione agli orientamenti tomistici che sostengono la relazionalità per essenza della persona. Secondo Negri mediante la relazione la persona metterebbe in crisi se stessa, non potendo essere al tempo stesso sostanziale e relazionale, per quanto, del resto, l'uomo si trovi a dover entrare in relazione intersoggettiva in qanto sostanza non autosufficiente, come fenomenologicamente risulta da aspetti fondamentali dell'esperienza quali il lavoro e l'amore. Tale relazione, peraltro, è inevitabile quanto, di suo, conflittuale. Lo confermerebbe la famiglia di termini avente a prefisso un *sub-* quali *substantia* (sin nel greco *hypostasis*), *subjectum*, *suppositum*, che esprime uno star sotto, interna ma insieme celata, dell'essenza della persona, che, qualora venisse alla superficie, renderebbe drammatico il conflitto. Sul piano lessicale emerge ancora la problematicità dell'esser persona da parte dell'uomo in quanto, se da una parte "uomo" esprime la specie (replicabilità) e il sintagma "persona umana" rischia di essere un ossimoro, dall'altra "persona" ("*una* persona" e non "*la* persona") sembra esprimerne l'irriducibile incomunicabilità.

Con la terza giornata si è entrati nel merito del pensiero specificamente rosminiano. La relazione di Giuseppe Lorizio, *La persona nel pensiero teologico di Antonio Rosmini*, di imminente pubblicazione nel n. 5 di *Rassegna di Teologia*, si è articolata in tre momenti, che hanno toccato rispettivamente la dimensione antropologica della persona, la sua dimensione cosmica e, infine, la dimensione teologica. Importante la precisazione preliminare del fatto che la concezione rosminiana della persona appartiene ad «un orizzonte sapienziale unitario e trascendente» inclusivo delle diverse forme ed ambiti della conoscenza umana, da cui si dirama nelle singole forme epistemiche particolari, tra le quali ha larga parte quella teologica.

La dimensione antropologica è ampiamente correlata con la prospettiva storico-salvifica, per cui alla condizione dell'uomo caduto succede, in un rapporto di continuità che esprime altresì la continuità di natura e grazia, quella dell'uomo redento e il rapporto grazia/natura risulta analogo al rapporto eschaton/storia. Per riprendere le parole dello stesso Rosmini, l'ordine naturale risulta «costituito dall'*essere ideale*; l'ordine poi soprannaturale essere costituito dalla partecipazione all'*essere reale*: e quest'ordine essere un compimento, e perfezionamento di quello». Lorizio ha rilevato che, se nella persona si realizza la compresenza delle tre forme dell'essere, essa «si costituisce secondo il proprio fine nell'esercizio della moralità, ossia della libertà orientata verso il bene». Di qui il "primato" dell'essere morale, nel quale la persona propriamente si realizza, cosicché «la volontà libera è il vertice della persona, il punto di Archimede su cui fa leva tutta l'antropologia rosminiana». Per la dimensione cosmica è stata rilevata, tra l'altro, la valenza "indicativa" del cosmo contemplato nella sua unità armonica, che si riflette nella connessione degli individui in una società, ordine naturale dunque finalizzato al soprannaturale e in esso realizzantesi, laddove vediamo riallacciarsi il discorso al rapporto eschaton/storia nella sua dimensione personale. Quanto all'aspetto specificamente teologico, esso si radica nella dottrina trinitaria, il cui vestigio è riconosciuto da Rosmini nella partizione triadica dell'essere, e dove il tema della cristologia riconduce, a motivo dell'incarnazione, alla dimensione cosmica.

A conclusione, Lorizio ha prospettato per il nostro tempo la possibilità di raccogliere dalla lezione rosminiana «le vie attraverso cui il principio persona può risultare fecondo nella postmodernità, nella triplice direzione dell'alterità, dell'interiorità e della gratuità», con la possibilità di ottenervi «una ripresa dell'ontologia trinitaria nella prospettiva della metafisica della carità» che al tempo stesso rappresenti «una modalità nuova e almeno linguisticamente più vicina alle istanze filosofiche contemporanee».

Luciano Malusa ha commentato *La recente nota su Rosmini della Congregazione per la Dottrina della Fede* e ha illustrato in dettaglio le fasi della tormentata "questione rosminiana", con le alterne vicissitudini della considerazione dell'opera del Roveretano attraverso i decreti *Dimittantur* del 1854 e *Post obitum* del 1888. Con la recente "Nota", emessa il 1° luglio e integtralmente pubblicata nel numero di luglio 2001 del bollettino *Charitas*, sono dichiarati superati i motivi che hanno portato alla condanna delle "quaranta proposizioni", il che è da considerarsi un «punto di non ritorno» nel contesto della riabilitazione del pensiero di Rosmini e di una graduale sensibilizzazione del milieu culturale cattolico in tale direzione.

La relazione di Leonardo Santorsola, dal titolo *Il principio di persona in Rosmini*

e nel personalismo contemporaneo, richiamati dapprima gli elementi essenziali della crisi della persona nella cultura contemporanea e ricondotti ad una triplice separazione della persona dall'essere, dalla verità e dall'amore, ha istruito un fitto confronto tra il pensiero di Rosmini e il personalismo contemporaneo, con particolare riguardo a quello di scuola fenomenologica rappresentato da Karol Wojtyla.

Santorsola mostra come la dottrina rosminiana della persona vada collocata entro l'orizzonte epistemologico e metafisico delle tre forme dell'essere, da cui risulta che «un essere ha tanto di realtà quanto di soggettività» e che non vi è «niente di più reale del soggetto personale, della persona umana», poiché di essa è propria la sussistenza, mentre l'essere ideale e morale sono in relazione all'essere reale. In tale quadro analizza la definizione della persona quale «individuo sostanziale, intelligente» e «relazione sostanziale», ragione della sua eccellenza ontologica che ne decreta l'eccellenza morale e che dice a sua volta dell'irriducibilità della persona alle potenze fisiche e spirituali della natura umana. In stretta connessione con lo statuto morale della persona è il diritto, che in essa ha il proprio fondamento e la sua sorgente. Di qui è rilevato il "principio supremo" della libertà, «in cui ha sede la persona e che dirige ogni altra attività dell'uomo conferendole il carattere personale», e il fatto che il liberalismo rosminiano è in diretta dipendenza del suo personalismo.

Quanto a Karol Wojtyla, la sua costante preoccupazione di indagare il vissuto soggettivo della persona e di mostrare come i dinamismi personali «fanno fare esperienza della verità e conducono al loro stesso fondamento metafisico», lo portano ad approfondire la relazione coscienza-verità e lo spessore dell'apporto della dinamica interiore soggettiva nella conoscenza della verità stessa. La risposta all'antitesi moderna di soggettività e oggettività diviene allora il riconoscimento che «la soggettività riposa sull'oggettività dell'essere e che questa è custodita viva nella coscienza dell'uomo soltanto se indagata nel suo intreccio esistenziale con quella». Le due direttrici lungo le quali Wojtyla sviluppa la propria riflessione sulla persona, la lettura dell'uomo attraverso l'*ermeneutica dell'atto* e attraverso l'*ermeneutica della relazione*, hanno il proprio punto d'origine nell'esperienza integrale che restituisce la persona nella totalità del suo essere e approda alla coscienza quale «aspetto essenziale e costitutivo di tutta la struttura dinamica della persona e dell'atto» esplicantesi nelle categorie dell'*agere* e del *pati*. In ciò, il divenire proprio alla persona è riconosciuto nell'autodeterminazione, presupponente le strutture dell'autopossesso e dell'autodominio, in cui «si manifesta massimamente l'unità di soggettività e oggettività dell'uomo» e alla quale è connessa la trascendenza della persona, trascendenza che rivela a sua volta la spiritualità dell'uomo e in cui risiede propriamente la persona. Ora, «se la trascendenza indica il polo attivo del dinamismo della persona, l'in-

tegrazione manifesta il suo polo passivo», ed è qui, nel farsi motivazione e compito di quanto interiorizzato, che scaturisce la prassi e l'integrazione del singolo nella partecipazione sociale e nella relazionalità intersoggettiva. Il relatore ha infine riconosciuto una continuità tra i due autori in due punti essenziali: «la fedeltà alla tradizione entro l'accoglienza della sfida lanciata dalla modernità alla filosofia» e il concetto di persona umana. Circa quest'ultimo sono rilevati numerosi punti di convergenza, all'insegna di una ricomprensione delle istanze della modernità dove possa trovar luogo una rinnovata e più autentica calibratura della persona-relazione di contro alla sua versione moderna immanentizzata, la relazione-persona, «che dissolve il soggetto nella dinamica intrinseca alla relazione».

La giornata di venerdì si è conclusa con la relazione di Paolo Pagani, docente presso la Facoltà Teologica di Lugano dove risulta altresì titolare della "Cattedra Rosmini", relazione il cui titolo *Essere e persona: un destino solidale* già ne rivela l'effettiva impronta squisitamente ontologica. Pagani, prendendo le mosse dal libro III della *Teosofia*, ravvisa nell'*essere iniziale* una sorta di crinale di due versanti di indagine, conducenti rispettivamente alla scoperta della persona creante e della persona creata, e sviluppantesi nella forma dell'integrazione dialettica dell'inizialità dell'essere – un'integrazione teologica ed una antropologica –, e ritiene che «l'originalità della speculazione rosminiana risieda in primo luogo in questa impostazione solidale dei due temi supremi», per cui il manifestarsi non concreto dell'essere, ma astratto o "iniziale", spinge, da un lato, alla scoperta della sua concreta condizione ontologica (integrazione teologica), dall'altro alla scoperta delle "condizioni materiali" di possibilità dell'astrattezza di quel manifestarsi, realizzantesi in un punto di vista sull'essere proprio di un ente finito (integrazione antropologica).

Indagate analiticamente le implicazioni orientative di questa struttura attraverso la considerazione del carattere automenifestativo dell'essere, del carattere astratto della manifestazione medesima con l'antinomicità di assolutezza e non-assolutezza che ne scaturisce e i modi della limitazione dell'intùito, il relatore si è inoltrato nella duplice decifrazione rosminiana dell'essere come persona che procede dai due versanti, teologico e antropologico, così aperti.

Sul versante teologico, la via «a priori pura» e la via cosiddetta «ideologica» dell'esistenza di Dio convergono nell'esito per cui l'Ente assoluto, per conservare il carattere dell'automanifestatività, comporta l'intelligenza di sé. Ma «l'esistenza completa o autoconsistente è anche detta da Rosmini "subiettiva"», o "soggettiva", e il convergere del soggetto e sostanza rinvia all'accezione rosminiana della sostanza quale "sentimento" in quanto principio del sentire, al "sentimento fondamentale" o "Sé", che a sua volta inserito nell'intuizione dell'essere, ne ottiene la "percezione in-

tellettiva" sviluppantesi come "attività ragionante" e avente l'"Io" a soggetto. Tale è il soggetto umano, ma nel senso più generale di "soggetto intelligente" Rosmini parlerà di "persona". A precisazione dell'identità personale di Dio a fronte degli enti finiti è richiamata l'introduzione filosofica della verità della creazione.

Ma anche dell'ente intuente finito (versante antropologico) Rosmini predica l'esser "soggetto" e "mente". Vale allora il "principio di soggetto", parallelamente al principio di sostanza, di cui pare un'individuazione specifica e, al tempo stesso, versione generica del "principio di persona", dal che è possibile parlare di una riconduzione dell'astratto al concreto. Il soggetto pensante, soggetto di un pensiero non assoluto, o «capacità finita della realtà assoluta», non può conoscere quest'ultima che secondo una modalità astratta, non intuitiva dei contenuti, «interpretando progressivamente la propria avvertenza del reale in chiave ontologica»; del resto l'uomo risulta il crocevia delle forme intuitiva e senziente di relazione all'essere. Dalla complessa analisi che ci è impossibile riassumere nei suoi serrati passaggi, risulta che «la persona umana è "ente finito completo", in relazione al quale, soltanto, anche le realtà non-personali potranno dirsi enti»; che essa sia la sintesi dell'ordine interno all'essere – una «realizzazione limitata ma intensiva» dell'essere stesso – emerge dalla definizione di «relazione sostanziale» che Rosmini dà nell'*Antropologia*. Ne viene che «la relazione interpersonale è dunque propriamente introduzione alla relazione con la Persona originante». In un tale quadro, la libertà risulta essere «il frutto più significativo della completezza entitativa della persona umana».

Posto, dunque, che l'individualità è data, secondo Rosmini, dall'intuizione dell'essere, posto che grazie ad essa la persona abbraccia ogni realtà nell'orizzonte ontologico e «come qualcosa verso cui disporsi secondo libertà», e che la libertà infine risulta «il frutto più significativo della completezza entitativa della persona», il relatore ha concluso osservando che «l'aspetto più felice del discorso di Rosmini intorno alla libertà della persona umana» appare quello sulla possibilità e sull'apertura della possibilità alla persona stessa (l'ambito della persona, in quanto libera, come luogo del possibile), il che può darsi solo a condizione «che il Potente originario sia Persona libera, che opera a sua volta in riferimento ad un ambito di possibilità», e in tale gioco di libertà tra i possibili vi intravvede il costituirsi dell'agire libero e assumere significato particolare nella forma della preghiera.

La relazione di Giuseppe Goisis, dell'Università di Venezia, dal titolo *Rosmini-Stefanini-Ricoeur: tre prospettive sulla persona a confronto con le sfide della modernità*, ha chiuso, sabato 1 settembre, il Simposio stresiano. Goisis ha cercato di esplorare i confini della famiglia di pensatori dell'Otto e Novecento designata col ter-

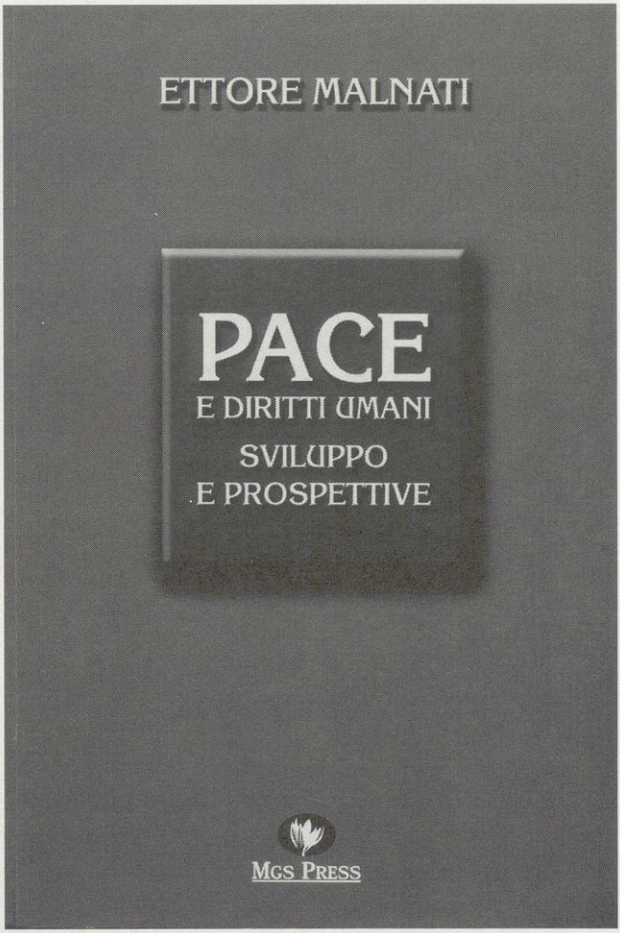
mine *personalismo*, mediante un assiduo confronto fra tre filosofi dalle caratteristiche insieme similari e differenti: Rosmini, il francese Ricoeur, e Stefanini, studioso veneto che ha curato, in particolare, la disciplina pedagogica e le tematiche estetiche. Riallacciandosi agli approfondimenti delle giornate precedenti, il relatore ha sottolineato l'essenziale «modernità» di Antonio Rosmini, in particolare come adesione alla problematica etico-politica della modernità, soffermandosi sul rapporto con Kant, e valorizzando la dimensione analitica che ne pervade gli scritti. Quanto al "nodo" costituito dalla definizione che della persona dà il Roveretano, ne ha rimarcato lo spessore ontologico, ma anche la preziosa connotazione giuridica, valorizzata come indispensabile nesso tra l'etica e l'àmbito sociale e politico, particolarmente significative a fronte dell'antiumanesimo contemporaneo antipersonalista di molti intellettuali e del costume diffuso dell'«automatismo etico». Di Paul Ricoeur, sottolineata previamente la diffidenza verso ogni tentativo di fondazione, Goisis ha evidenziato la rielaborazione del "classico" tema della giustizia, che conduce al recupero del momento istituzionale entro la vita sociale e politica. «L'essere leali con le istituzioni», raccomandato da Ricoeur, pare decisamente rilevante per la scuola personalista, in quanto vive in tale scuola – particolarmente in Mounier e nei suoi seguaci più diretti dei primi anni di «Esprit» – una tentazione semianarchica di contestazione verso la «stretta» delle istituzioni, avvertita come potenzialmente soffocante. In conclusione, Ricoeur disegna un efficace (e praticabile) itinerario, che procede dalla dimensione etica costitutiva della persona alla scoperta del valore della giustizia, per approdare ad un pieno riconoscimento del momento istituzionale, nell'àmbito della convivenza sociale e politica.

Infine, dopo aver chiarito la differenza tra le due "anime" del personalismo – una militante ed una più sobriamente, ma anche più freddamente, accademica –, il relatore ha concentrato l'attenzione su Luigi Stefanini, delineandone il nocciolo speculativo e soffermandosi su due contributi dell'antropologia stefaniniana: la riflessione critica e costruttiva su limiti e valori della *democrazia novecentesca*, meditazione che culmina nella proposta di una «democrazia profetica», e la riflessione sul valore nevralgico che può assumere l'*educazione politica*, riannodandosi ad un tema classico, ma rinnovandolo a partire da quelle istanze che l'attualità pone innanzi in maniera vigorosa.

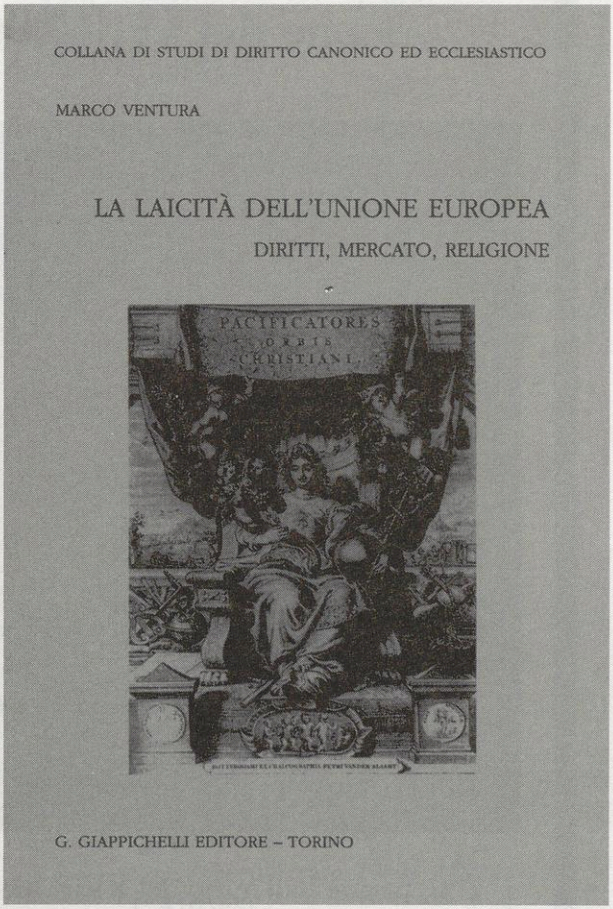
Rispetto all'idea di una "fine" dell'idea di persona, Goisis ritiene più esatta quella di una sua "eclissi", motivata tuttavia da ragioni autentiche, e a fronte della quale propone di riprendere il tema della persona, tentando di coniugare il rigore speculativo di Rosmini con la generosità ed il calore del personalismo militante, del quale Mounier è un buon esempio, senza dimenticare il sereno recupero della tradizio-

ne classica operato da Stefanini e la serietà vocazionale che la prospettiva di Ricoeur suggerisce e stimola. Un tale cammino appare necessario ed urgente per il gran valore che l'idea di persona possiede, costituendosi come possibile terreno di confronto fra differenti sistemi e prospettive ideologiche: si pensi, per dare un solo riferimento, al travaglio della discussione bioetica contemporanea, con i suoi molti dilemmi, a volte perfino laceranti.

Alberto Peratoner

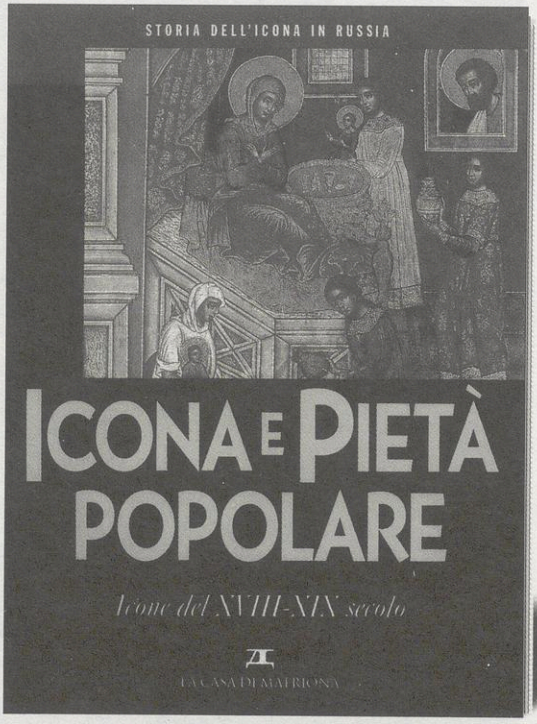


Ettore Malnati, docente d'irenologia alla facoltà di Scienze politiche dell'Università degli Studi di Trieste, in questo volume affronta il delicato problema storico della pace scalzando l'antico e diffuso pregiudizio della pace come utopia. Essa viene presentata come un obiettivo «comunitario» realizzabile sia con l'aiuto della Comunità internazionale attraverso un'educazione alla giustizia e al diritto e mediante il rispetto della persona, sia con con l'aiuto delle Religioni, chiamate «a divenire occasioni profetiche di pace».



Inserito in una collana diretta da Rinaldo Bertolino (Collana di Studi di Diritto Canonico ed Ecclesiastico), la quale si propone di fornire un contributo apprezzabile alla crescita della scienza giuridica, il volume affronta una riflessione articolata in tre momenti:
- la tutela della libertà religiosa nel sistema comunitario;
- l'esistenza di effetti diretti e indiretti del diritto comunitario sulla condizione giuridica dei soggetti individuali e collettivi religiosamente qualificati;
- la condizione delle confessioni religiose quali portatrici di specifiche strategie nei confronti dell'integrazione europea e quali interlocutrici delle autorità comunitarie.

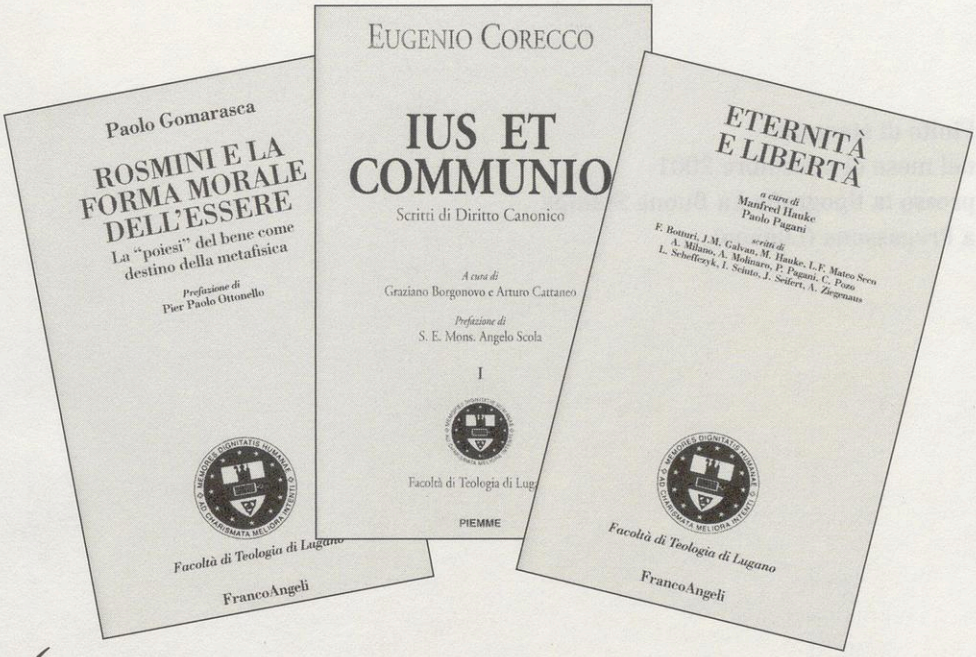
Icona e pietà popolare.
Icone del XVIII-XIX secolo



- pp. 128
- 31 tavole a colori di grande formato
- Lire 50.000 (€ 25,82)

A partire dall'inizio del XVIII secolo, la cultura russa si divide imboccando due strade divergenti: l'*élite* aristocratica segue le mode occidentali, mentre il mondo popolare e la nascente borghesia continuano a vivere nell'alveo della cultura tradizionale, di cui l'icona è una componente fondamentale. Questo **quinto volume** della Storia dell'icona in Russia costituisce una **novità assoluta** nel panorama editoriale, perché offre per la prima volta **una sistematica analisi delle correnti e tendenze presenti nella pittura di icone in Russia nel XVIII-XIX secolo.**

PER INFORMAZIONI: R.C. Edizioni "La Casa di Matriona"
Tel.: (+39)035294021 • E-mail: rcediz@tin.it
www.augustea.it/nuovaeuropa/index.htm



✓

PAOLO GOMARASCA

Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica

Prefazione di P. P. Ottonello.

Milano, Franco Angeli 1998

L. 32.000

✓

EUGENIO CORECCO

Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico

A cura di G. BORGONOVO e A. CATTANEO
Prefazione di A. Scola

Casale Monferrato, Piemme 1997

L. 110.000

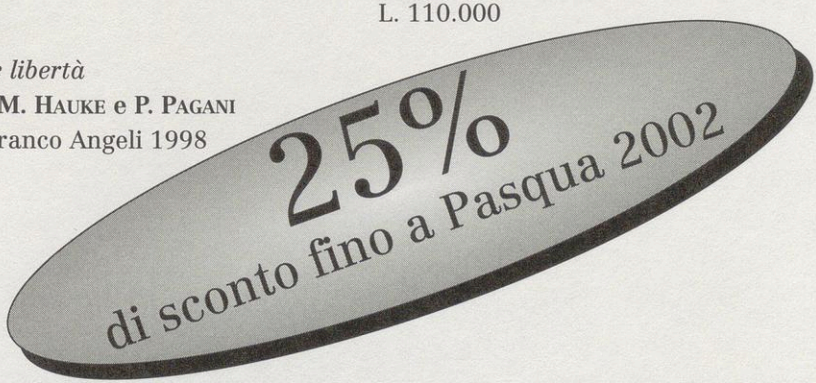
✓

Eternità e libertà

a cura di **M. HAUKE e P. PAGANI**

Milano, Franco Angeli 1998

L. 40.000



Finito di stampare
nel mese di novembre 2001
presso la tipografia La Buona Stampa
a Pregassona (Lugano)